



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“La rogación por la lluvia en Atliaca, Guerrero”.

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica y Análisis Explicativo III

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Tonatiuh Delgado Rendón

Matrícula No. 210179104

Comité de Investigación:

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dra. Anne Warren Johnson

Mtro. Ricardo Falomir Parker

México, D.F.

Agosto 2012

Difícilmente un texto del tipo que aquí se ofrece es obra de una sola persona. Son muchas las que de una u otra manera contribuyeron a la concretización de este trabajo.

Mis más sinceros agradecimientos a todas ellas:

A Jesús Delgado Arroyo, Celia Rendón Romero y Xóchitl Delgado Rendón por su inconmensurable apoyo.

Al profesor Ruperto Nava Aguilar, de Atliaca, Guerrero, y a su familia por la hospitalidad, orientación e inmensa ayuda. Sin la disposición de “El profe” a ser un guía, muchas de las cosas no hubieran sido posible.

A los mayordomos, encargados de Oztotempan, oradores, danzantes (en especial a “Los Tlacololeros”), padrinos, líderes del pueblo, mujeres de la comunidad, ex mayordomos, músicos, profesores, representantes de la Comisaría y miembros de Atliaca, por su buen recibimiento, atención y comprensión.

A los profesores Rodrigo Díaz Cruz, Ricardo Manuel Falomir Parker y Anne Warren Johnson por sus comentarios y observaciones al texto.

A Maribel Carlos Juárez, Nancy Maité Pérez Olea, Diana Verónica Olivos Mata y Erick Antonio Rosenzweig Magallón por su invaluable ayuda en la mejora del texto.

A todos ¡Gracias!

Notas de inicio (para no variar)	4
Elementos etnográficos.....	13
Localización.....	13
Principales actividades económicas	15
Agricultura.....	15
Ganadería.....	17
Tabiquería.....	17
Actividades comerciales	18
Otras actividades.....	18
Servicios y actividades relacionados con la economía del lugar.....	19
Servicios públicos.....	20
Comunicaciones y transporte.....	20
Biblioteca.....	20
Educación	20
Salud	21
Programas federales que operan en la localidad.....	21
Vivienda	21
Organización política.....	22
Observaciones sobre los espacios de encuentro	26
Vida religiosa.....	36
Otras creencias.....	44
En el camino: Tixtla de Guerrero y Zitlala.....	45
Aproximaciones a la rogación por la lluvia en Oztotempan-Ateopan.....	54
Ritos cíclicos	67
Los “locos”, el juego y el ritual.	69
Consideraciones sobre lo sagrado.....	90
Lecturas en torno al ritual.....	96
Retorno a lo sagrado: Oztotempan y sus representaciones.....	100
Buenas y malas lluvias	109
Bibliografía.....	120

Notas de inicio (para no variar)

En las disciplinas cuyo propósito es tratar de mostrar las variedades del ser humano en su faceta de sujeto social y cultural, como la antropología, el uso de términos para definir alguna cosa, momento o situación dentro de la sociedad y grupo o ámbito de estudio elegido, juega un papel destacado. Se da el caso que en el desarrollo de las teorías o enfoques de las disciplinas, que tienen como uno de sus objetivos ofrecer una explicación sugerente a los fenómenos estudiados, acentúan en ciertos rasgos, otorgan prioridades a ciertos aspectos, descubren, bajo sus propios planteamientos, la importancia de tal o cual acción. Los enfoques nos orientan. Cada una de estas orientaciones abre un campo de indagación, pero también marca sus propios límites.

No son pocos los enfoques que, en la antropología, han abordado el tema de los rituales. De hecho, dentro de esta disciplina, en sus inicios y posterior desarrollo a lo largo del siglo XX, el estudio de los rituales fue uno de los tópicos que con mayor fuerza se destacó en los análisis antropológicos por ser un tema vinculado a las sociedades primitivas. Dichas sociedades, por otro lado, serían las más privilegiadas *para estudiar, para hacer trabajo antropológico*. Estos estudios hicieron notar la presencia de rituales en prácticamente todas las sociedades del mundo. Este aspecto amalgama e implica distintos ámbitos de la vida social de los grupos.

Los primeros trabajos etnográficos de afamados antropólogos o etnólogos (Tylor, Frazer, Malinowski o Durkheim) suponen, entre otras cosas, una revisión sobre los rituales en las sociedades tradicionales o primitivas.

Ante esto, la dicotomía entre sociedades *tradicionales versus* sociedades *modernas*, dejando a las primeras como *contraste que las distinguía*, entre otras cosas de las segundas, la ejecución y persistencia de los rituales en el seno de tales sociedades, supone la orientación de un pensamiento. El estudio de las sociedades llamadas tradicionales, a la par de planteamientos teóricos particulares, derivó en diversos enfoques que orientaban el entendimiento sobre las llamadas prácticas rituales. De la misma manera, en el desarrollo de la disciplina, se daban los primeros pasos para la formalización del concepto y las asociaciones o disociaciones que los estudiosos consideraban pertinentes: el ritual en relación a las creencias de los grupos, el ritual y lo sagrado, el ritual y lo simbólico, el ritual y las expresiones corporales, el ritual y la racionalidad, el ritual y el mito, por mencionar sólo algunos ejemplos. De igual manera

no faltaron los intentos por *clasificar* los rituales de acuerdo con características y finalidades precisas, hasta expandir la consideración de los rituales en las sociedades modernas y contemporáneas, con lo que los “rituales seculares”, en oposición a los “sagrados”, adquirieron importancia en la impronta antropológica.

De todas las asociaciones que los autores han privilegiado para elucidar “tan vasto terreno”, han surgido las polémicas y los debates y pronto el término ritual se volvió *escurridizo para optar por una sola definición*. O, mejor, por una definición a largo plazo y fijada y reconocida por los estudiosos.

Tomemos algunos ejemplos. De los primeros intentos por evidenciar la importancia de los rituales en las sociedades, destaca la pluma de Durkheim. En su trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa* señala que los rituales tienen la vocación de cohesionar al grupo: “Todo nos conduce, pues, a la misma idea: es que los ritos son, ante todo, los medios por los cuales el grupo social se reafirma periódicamente” (Durkheim, s/f: 394). Los rituales, bajo esta perspectiva, mantienen la unión de los grupos puesto que, como aduce el pensador francés, implica una experiencia colectiva.

Por otra parte, para Gluckman los rituales juegan otro papel. En su texto *Costumbre y conflicto en África*, el antropólogo británico dedica un apartado al estudio de los rituales, concretamente a aquellos que denomina rituales de rebelión, cuya característica principal es que permiten, e incluso alientan, un componente de protesta contra el orden establecido. Gluckman, que se ha fijado como espacio geográfico analítico distintas sociedades africanas, señala que “los rituales africanos se organizan frecuentemente para exhibir la rebelión y la protesta, y para enfatizar los conflictos que existen entre los participantes” (Gluckman, 2009:142). A pesar de que, como apunta Gluckman, los rituales de rebelión se realizan dentro de un ordenamiento aceptado, resaltan, también, las diferencias. Entre los zulúes, por ejemplo, existen, para las mujeres, diversos tabúes e impedimentos *normales* que materializan estas diferencias. No pueden, entre otras cosas, acercarse al ganado, deben mostrarse respetables en público, no deben participar en la vida nacional o en ceremonias nacionales. Sin embargo, existe una época en el año, el periodo de siembra, en la que se les permite actuar como si fueran hombres. Tienen la licencia para hacerlo e incluso, nos comenta Gluckman, se les anima en interés de la comunidad. Hay, pues, un grado de tensión y confrontación entre los grupos. A pesar de ello, estos rituales, para Gluckman, tienen la

particularidad de que se realizan dentro de un ordenamiento aceptado, de tal manera que permiten las inversiones de roles.

Otro ejemplo de esta variedad de enfoques lo tomamos del conocido trabajo, dentro de la literatura antropológica, de Víctor Turner: *La selva de los símbolos*. En un primer momento, Turner definió el ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura en un contexto ritual” (Turner, 2005: 21).

Con un peso en el ámbito simbólico, el antropólogo sugiere, entre otras cosas, a pensar en un contexto de acción más amplio que el que se desarrolla en el propio ritual. Este aspecto da ocasión para atender las circunstancias que motivan su celebración, ya sean naturales, de índole fisiológica, que aludan a procesos sociales o con la ruptura de las relaciones importantes socialmente.

Conductas, exégesis, motivaciones, dan posibilidad de concebir el ritual como un sistema de significados (Turner) que se nutre tanto del sistema ritual total como con su relación con otros sectores del sistema social. El aspecto social del ritual y el símbolo, a diferencia de lo psíquico, que también juega un papel importante en el análisis de los símbolos, constituye, según Turner, el campo del antropólogo. Ahí es donde puede elucidar, ayudado del análisis de la situación total del campo (estructura del grupo, principios básicos de organización y sus relaciones perdurables y sus divisiones), lo que los símbolos hacen con los grupos e individuos y lo que éstos hacen con los símbolos sin olvidar que en ellos están estereotipadas tanto la estructura permanente de la sociedad como las formas recurrentes de conflictos.

Estos brevísimos fragmentos ilustran la forma en que algunos especialistas del tema han concebido el ritual o han mostrado el papel que tiene dentro de las sociedades. Claro está que los momentos en que fueron anunciadas dichas concepciones difieren, por lo que debemos tener en cuenta que la interpretación de los hechos humanos (de cualquier disciplina) está histórica y culturalmente situada.

De igual forma, los autores que han dedicado parte de sus esfuerzos al análisis de los rituales han enfatizado en la dinámica propia de las sociedades que estudian, puesto que los rituales (así como otros sucesos) no revisten, para los miembros y grupos sociales, la misma importancia o el mismo sentido. El elemento etnográfico de la labor antropológica adquiere importancia en este asunto, puesto que permite (o puede llegar a

hacerlo) el acceso a la ordenación de la vida social y sus estructuras normativas, así como el desempeño de los grupos y miembros dentro de ésta. De tal suerte que los especialistas han propuesto asociaciones que surgen en y desde su ámbito de investigación elegido. (Ya hemos visto tres ejemplos de ello). Esta variedad de ámbitos sobre el ritual permite reconocer la multiplicidad de los campos que ofrece su estudio, que posibilitan, por otro lado, la exploración de los distintos órdenes o aspectos sociales.

Es pertinente decir, ante esta situación, que los estudiosos del tema han visto en los rituales actividades de índole particular, de las que han tratado de abstraer ciertas propiedades específicas. Algunas de las más comentadas son: la repetición en un espacio y tiempo concretos, una serie de actividades especiales y específicas, un ámbito de organización en la que intervienen ciertas personas y grupos, una serie de objetos particulares (símbolos emblemáticos de los grupos, por ejemplo) que adquieren una cualidad inusitada o distinta de la que tienen o pueden tener en la vida ordinaria, reglas de comportamiento establecidas, una dimensión colectiva, “instancias expresivas” que acompañan o forman parte fundamental del ritual: danzas, cantos, música, juegos, comidas, vestimenta.

No podemos dejar a un lado otros ámbitos que no se identifican por la sola *observación*, por ejemplo la *vivencia ritual* de los sujetos, sentimientos y representaciones proporcionadas por los *actores del ritual*. Ámbitos que son inteligibles gracias a la *experiencia*.

El propósito de este trabajo no es hacer una revisión profunda de los enfoques y polémicas que en torno a las teorías del ritual existen. Quedarán fuera, de la aproximación anterior, otros ámbitos *definitorios* del ritual. Sólo se ha querido bosquejar. Ofrecer una plataforma simple desde la cual marcar algunos puntos que caracterizan, en cierta medida, el fenómeno en cuestión. Cada ritual ofrecerá su criterio de caracterización de acuerdo a su práctica. Habrá grados de indeterminación en ellos que los propios actores atenderán y quedarán fuera de toda circunscripción.

Este aspecto no parece menor por lo siguiente. Se reservan los rituales del lado de la tradición o la costumbre. Forman parte de ella, por ejemplo cuando se acentúan como elementos que permiten reafirmar la identidad étnica. Pero aferrar los rituales a la mera tradición y costumbre sin intentar poner de relieve el cómo los hombres y mujeres se posicionan, es decir, toman partido de esa costumbre, es dejar todo el peso a la autoridad instituida. Y la tradición o la costumbre pueden aludir, en muchos casos, a un

ámbito inamovible o pétreo, y el concurso de los hombres y mujeres ante esta situación parecería un actuar mecánico. La vida social reserva una gran variedad de momentos de vacilación o incertidumbre, como señala Moore (citada en Turner, 2008). Y esta gama de situaciones indeterminadas conviven, por decirlo de alguna manera, con las reglas fijas, las costumbres, los símbolos emblemáticos, pero a instancias también, de la manipulación e interpretación por parte de los sujetos.

Cabe resaltar que, para la autora, los rituales como procedimientos rígidos, son “representaciones culturales de la realidad o continuidad social fijada”. Con esto, apunta, se trata de evitar que la vida social caiga en la indeterminación. Proporcionan marcos de continuidad y estabilidad. Pero hay que hacer notar, como se dijo, que esta solicitud de fijación de la vida está acompañada por la reinterpretación o redefinición de los principios y símbolos que actúan para “fijar la vida social”. Esto puede suscitar la confrontación entre los grupos que forman la sociedad en cuestión y poner de relieve el grado de conflicto que supone. La idea de armonía y estabilidad, persistente en el enfoque funcionalista, por ejemplo, queda expuesta ante los procesos variables, indeterminados y en ocasiones contradictorios, que surgen en las tensiones de los grupos. Lo que supone que la cultura no está exenta de conflicto e implica, a su vez, sobre la base de aquello que se comparte, algo de lo que se puede diferir. Si, por ejemplo, los rituales, siguiendo esta lectura, son elementos que permiten cierto grado de fijación de *lo que es la realidad social*, este mismo ámbito, no obstante su grado de formalidad, también alberga un estrato desde el cual pueden presentarse las oportunidades para reflexionar sobre la propia “fijación de la realidad social”.

En otros términos: los rituales, que forman parte de una tradición, son susceptibles de ser apropiados activamente como parte de un ejercicio de autorreflexión sobre la propia tradición. Además, hay que añadir que lo que es *común a todos* es adoptado de distintas maneras y bajo diversas circunstancias que siempre actúan, o tienen un peso importante, en la manera en cómo nos situamos frente a un evento u objeto. Esto se expondrá con mayor detalle en el apartado *Lecturas en torno al ritual*, en el cual se intenta mostrar las perspectivas que adoptan los actores al interpretar la celebración.

Este ejercicio de reflexión, por otra parte, es el que acompañó la perspectiva de Turner al utilizar el término *performance* para incluir en él a los rituales. En efecto, los rituales, bajo este aspecto, serían concebidos como “un *performance*, una secuencia compleja de actos simbólicos” en el que el nivel transformador, revelador de las

categorías culturales y formas de clasificar importantes, así como la manifestación de las contradicciones en el orden cultural, serán parte fundamental de esta orientación que busca, además, una *revelación* en el “actuar”. Este enfoque se propone examinar al hombre como *homo performans*, como hombre actuante y autoperformativo. De tal suerte que la experiencia colectiva, como marco de respuesta de nuestras propias acciones, se adquiere, además del concurso del pensamiento abstracto, con la participación directa o indirecta, según Turner, en los dramas socioculturales mediante los géneros preformativos, entre los que se encuentran los rituales. Dicho enfoque distingue entre *performance* “social”, en el que se incluyen los dramas sociales, y *performance* “cultural”, que abarca los dramas estéticos o puestas en escena.

El drama social, para los primeros, actúa como el elemento “espontáneo”, que suspende los roles normativos, es decir, los “papeles actuados” en la vida cotidiana. El drama social, apunta Turner, se vuelve un asunto de urgencia que reclama la reflexión sobre la causa y el motivo de la acción que daña el tejido social. La importancia que revisten los dramas sociales en relación al *performance* cultural se manifiesta con mayor énfasis en una de las cuatro fases que componen los dramas sociales¹: las acciones correctivas, ya que ellas motivan la reflexión sobre los sucesos acontecidos y que ocasionaron la crisis. En esta fase es frecuente la realización de los rituales como un intento de dotar de control a una zona particular de la vida, como señalan Moore y Myerhoff, en quienes Turner encuentra dos fructíferas interlocutoras para desarrollar sus planteamientos.

Lo que se pretende resaltar aquí es el papel de los rituales, sean de orden religioso o legal, en los dramas sociales. De acuerdo con las autoras el ritual colectivo es:

un evento organizado, tanto de personas como de elementos culturales; tiene un principio y un fin, por lo tanto, debe tener un orden. Puede contener momentos o elementos de caos y espontaneidad, pero éstos son prescritos en tiempo y espacio. Los rituales colectivos pretenden producir al menos un estado mental atento y frecuentemente buscan provocar un mayor compromiso de algún tipo (citado en Turner, 2008: 133-134).

Esta aproximación ilustra algunas de las características que se anunciaron y que hacen las veces de propiedades formales de los rituales. Pero también bajo la misma

¹ De acuerdo con Turner son: la brecha en las relaciones sociales, la crisis posterior, la acción correctiva para resolver, en primer término, la crisis, y la reintegración de o los grupos que se mostraron en las fases previas, o la legitimación de una ruptura irreparable entre las partes.

tónica anunciada por las autoras, se puede decir que los rituales, a pesar de presentarse como un intento contra la indeterminación (que por otro lado lo son), ésta, la indeterminación, “está siempre presente en el fondo de cualquier análisis del ritual [...] cualquier análisis de la vida social debe tomar en cuenta la relación dinámica entre lo formado y lo “indeterminado”” (citado en Turner, 2008: 135). Este planteamiento invita a prestar atención, además del curso regulado de la cultura, en cómo se entablan y disputan las legitimaciones de la misma en el marco de lo que surge como indeterminado.

En otras palabras, se alude a la posibilidad de introducir cambios y actuar conforme a la indeterminación que se presenta en el curso de la vida social. Pero también a la posibilidad de ejercer, a partir de un evento como el ritual, un juicio sobre los dominios heteróclitos que se involucran en dicho acontecimiento. Un juicio amparado en las diferencias tanto individuales como colectivas, y que señalarían una multiplicación de “puntos de vista”. Aquí resalta la capacidad de reflexión de los actores, quienes al “volcarse” sobre las prácticas de la propia cultura (en términos generales), se vuelven *testigos de su actuar*; no necesariamente afín, sino “teñida” de valoraciones, intereses, posiciones, interpretaciones. La vida ritual abarca un dominio que no se agota, pues, en las constantes observables, atañe, además, al vasto terreno de las “perspectivas”, que se manifiestan de acuerdo a su naturaleza opuesta, contrastada, similar, que los individuos y los grupos elaboran. En otros términos: tanto las características formales del ritual, como las vivencias de los actores, son relevantes, y cuyos dominios son distinguibles, pero complementarios. Se trataría, en todo caso, de situar ambas nociones en la experiencia ritual.

La dinámica de lo formado e indeterminado, por otro lado, ilustra el factor humano en toda acción social. No podría haber un deslinde entre las actividades sociales y los agentes. Sí, de ser el caso, tendría que pensarse en los mecanismos que posibilitan que la tradición se mantenga y en cómo los grupos (o ciertos grupos) actúan para ello. Pero contando con el factor que confronta al hombre con su propio devenir.

*

En lo relativo al texto que se presenta debo decir algunas cosas. La comunidad donde se realizó el trabajo fue Atliaca, en el estado de Guerrero, donde se lleva a cabo la rogación por la lluvia en el pozo de Oztotempan y el cerro de Ateopan los días 1, 2, 3 y 4 de mayo. La rogación es analizada en su aspecto de ritual.

Lo que se ofrece aquí es propuesto como un ejercicio en el que se intenta *comprender* fenómenos socioculturales (se habla en plural y no sólo del ritual, ya que discurren otros ámbitos) considerando, por un lado, algunos planteamientos de la literatura antropológica y de otras disciplinas y, por otro, el resultado del trabajo de campo que implica, entre otros aspectos, la interpretación que los propios actores dan sobre sus prácticas.

Hay otro elemento que implica cómo dichas interpretaciones se dilucidan en los planteamientos conceptuales que acompañan al ejercicio con el objeto de ofrecer un marco interpretativo del tema que se trata *ligado* a los datos etnográficos pertinentes.

El vasto dominio de la literatura en cuestión sobre ritual no se puede agotar aquí. Hemos adoptado los planteamientos que nos parecen apropiados, otras veces hemos intentado hacer una lectura crítica de ellos. Algunos autores que se han seguido aquí son Roger Caillois, Víctor Turner, Peter Berger y Thomas Luckmann. En el aspecto metodológico destaca, como primer ámbito, el trabajo etnográfico que comprende dos periodos en trabajo de campo: mayo-julio de 2011 y enero-marzo 2012 en el que se enfatizó la observación participante y entrevistas con distintos actores de la comunidad. También se subraya la revisión bibliográfica sobre los temas que se abordan.

En términos generales lo que guió a la investigación desde sus inicios fue indagar el papel que tiene el ritual en una cultura particular. De este planteamiento general surgieron preguntas básicas: ¿quiénes y cómo participan? ¿Cuál es su organización? ¿Qué lugar ocupa en el conjunto de la vida colectiva de la sociedad y del individuo? ¿Cómo interpretan los actores sus prácticas rituales? ¿A qué otras prácticas o momentos se vincula?

Por otro lado, se han tomado ejemplos de otros contextos socio-culturales porque aportan otras dimensiones a los propósitos temáticos en turno. Sin embargo, y dado que no es posible dar sistemáticamente una mayor mirada a ese conjunto de apoyos, debe tenerse en cuenta que corresponden a momentos históricos particulares que dotan, a su vez, de mayores alcances u otros alcances a dichos ejemplos. En el contexto que aquí se estudia han resultado materiales valiosos para ilustrar algún tipo de caso concreto.

Con todo lo anterior hemos querido, en términos generales, elucidar algunas inquietudes, conocer cómo se llevan a cabo ciertas cosas y advertir cuál es su importancia. En este caso del ritual como dominio particular de la experiencia humana

en el que confluyen prácticas y creencias que se despliegan y renuevan permanentemente.

El texto está dividido en cuatro apartados. En el primero se ofrece un panorama general de la comunidad en lo relativo a ámbitos relevantes de su organización y vida social y cultural; se destacan aspectos económicos, de servicios públicos, organización política y religiosa. Se incluyen, además, tópicos de distinta índole en cada uno de los puntos mencionados, como las asambleas comunitarias y la manera de elegir a los representantes de la comisaría.

En el segundo apartado intitulado “En el camino: Tixtla de Guerrero y Zitlala” se exponen de manera general dos celebraciones sobre la petición por la lluvia realizadas en distintos lugares del estado. A lo largo del capítulo se desglosan algunos temas de análisis relacionados con los rituales, las ofrendas y las diferencias y similitudes entre ambas celebraciones.

La tercera parte describe la petición por la lluvia en el pozo de Oztotempan y el cerro de Ateopan realizada en Atliaca, Guerrero; se presentan diversos testimonios de actores involucrados y habitantes de la comunidad, además se sugiere un marco interpretativo sobre la rogación en su faceta de ritual, así como temas cercanos a ello. También se explora el tema relacionado con el juego y su vínculo con lo sagrado y las prácticas rituales; se exponen ejemplos etnográficos derivados de la propia experiencia de campo y de otros contextos culturales.

El apartado que cierra este trabajo tiene como finalidad ahondar en el tema de lo sagrado en distintas facetas, tanto de los lugares y representaciones que sobre los espacios sagrados se expresan en la comunidad. En este apartado se incluye la cuestión relacionada con distintas perspectivas en torno a la rogación; se ponen de relieve diversas formas de concebirla. El tema que concluye el capítulo apunta a describir las acciones que se toman en lo relativo a las malas lluvias.

Las notas finales resaltan lo expuesto en los diversos capítulos.

Elementos etnográficos

Localización

Atliaca, comunidad náhuatl donde se realizaron dos periodos de trabajo de campo que comprenden los meses de mayo-julio del año 2011 y enero-marzo del año 2012, se localiza en el municipio de Tixtla de Guerrero, en el estado de Guerrero. Pertenecer a la región centro de la entidad.

Guerrero tiene 81 municipios distribuidos en 7 regiones geográficas: Tierra Caliente, Norte, Centro, Montaña, Costa Chica, Acapulco y Costa Grande.

La entidad se cuenta entre los estados que concentran un alto porcentaje de población indígena. De acuerdo con el documento “Monografías de los Pueblos indígenas” de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), “En el estado de Guerrero los nahuas representan alrededor del 40% de la población indígena del estado y se distribuyen en las subregiones de La Montaña, la Sierra Central y la Cuenca Superior del Río Balsas, la Sierra Norte y la Tierra Caliente; habitan en 45 municipios, y se asientan fundamentalmente en el área rural. Destacan por la densidad de población nahua los municipios de Copanatoyac, Cualac, Mártir de Cuilapan, Olinalá, Copalillo, Chilapa de Álvarez, Tepocoacuilco, Tlapa de Comonfort, Zitlala y Atlixac, la mayoría de ellos en la región de La Montaña”.

El náhuatl (o mexicano según autodenominación lingüística de los habitantes) es la lengua materna de la comunidad. No obstante predomina el bilingüismo, siendo el español y náhuatl las dos lenguas que se hablan. El uso del náhuatl es transversal en términos de edad: tanto niños, como adultos y ancianos hacen uso de él. El proceso educativo ha incidido en que el español desplace, en algunos ámbitos, el uso del náhuatl. Ante ello la unidad doméstica o el contacto entre *viejos* y niños constituye un factor importante para mantener *viva* la lengua.

Atliaca está situada a 10 kilómetros de la cabecera municipal (Tixtla de Guerrero) en el rumbo de la carretera federal Chilpancingo de los Bravo²-Tlapa de Comonfort³, en dirección a Apango (municipio de Mártir de Cuilapan).

De acuerdo con información de los habitantes, el vocablo Atliaca significa “lugar de agua escondida”. Otros señalan que el significado de la palabra es “lugar de agua hedionda”.

² Capital de la entidad.

³ Municipio perteneciente a la región de la Montaña.

La comunidad es conocida por la rogación (petición) de lluvia realizada en el pozo de Oztotempan⁴ los días 1° y 2° de mayo, por las tabiquerías ubicadas en las afueras de la comunidad, y que constituye una de las actividades económicas más relevantes para el pueblo, y el mezcal que ahí se produce.

La longitud de Atliaca se ubica en los paralelos 099°22'32" al Oeste del Meridiano de Greenwich. Tiene una latitud de 17°38'54" al norte del Ecuador. La altitud es de 1,295 metros sobre el nivel medio del mar.

Atliaca colinda al sur con Tixtla de Guerrero, al norte con Huitziltepec (municipio de Eduardo Neri) y Apango; (municipio de Mártir de Cuilapan), al este con Zumpango del Río (municipio de Eduardo Neri) y al oeste con Almolonga (municipio de Tixtla de Guerrero) y Hueytlalpan (municipio de Mártir de Cuilapan).

Según el Censo de Población y Vivienda 2010 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Atliaca contaba con 5,997 habitantes, de los cuales 3,045 eran mujeres y 2,952 hombres. Este Censo da a conocer, además, que son 4,817 el total de la población de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena. 2,403 son mujeres y 2,414 son hombres. La población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena y habla español es de 4,333. De ellos 2,123 son mujeres y 2,210 hombres.

Por su cercanía con la cabecera municipal, es sencillo, de ahí, llegar a la comunidad. Durante el día hay transporte público. El tiempo del trayecto es de quince a veinte minutos.

Atliaca, territorialmente, está dividida en cuatro secciones: Primera, segunda tercera y cuarta sección. Esta última corresponde al conocido barrio de Chalma. Con este último conviene hacer algunas aclaraciones, ya que se han presentado diferencias entre los habitantes de Atliaca y Acatempa, localidad colindante, ya que ésta reclama que le corresponde como territorio. Además, Acatempa pugna por separarse de Atliaca, aunque en términos formales pertenezca a ella.

Acatempa cuenta con su propia comisaría, este hecho la dota de reconocimiento del municipio. Pero carece de Comisariado de Bienes Comunales, esto la vuelve dependiente de Atliaca por ser el lugar donde esta instancia (por demás importante para

⁴ Oztotempan significa "a la orilla del pozo". En este lugar durante el segundo día de mayo se ofrendan y se arrojan aves vivas al pozo; además se ofrecen los llamados chitlatii, que fungen como contenedores de distintas ofrendas. Lo anterior se expondrá con mayores detalles en el apartado "Aproximaciones a la rogación por la lluvia en Oztotempan-Ateopan".

una comunidad campesina) tiene reconocimiento jurídico por parte de las autoridades municipales.

Por su parte, el INEGI, en sus estimaciones de conteo, cuenta a Acatempa como una localidad de Tixtla de Guerrero. En tanto el Comisariado de Bienes Comunales y el Comisario municipal de Atliaca concuerdan en que Acatempa pertenece a Atliaca por el hecho de depender de ella en lo referente a los terrenos.

Por otro lado, algunos habitantes de Chalma, cuando se presentan votaciones locales, municipales, estatales o federales, lo hacen en Acatempa. Sin embargo, al tratarse de juntas relacionadas con los terrenos, convocadas en Atliaca, la gente de Acatempa asiste por la forma de propiedad jurídicamente reconocida como comunal. Ese sería el principal problema de una posible separación.

Otro rasgo complicado es el de los apoyos federales provenientes de programas sociales, como Oportunidades; estos llegan a Atliaca, ahí deben acudir los beneficiarios de Acatempa. Este es otro factor, según algunos habitantes de Acatempa, para tratar de obtener su *autonomía*.

Si bien existe esta tensión en el terreno político, en asuntos como el religioso es distinto, cuando se trata de festividades, como la del quinto viernes, considerada como fiesta del pueblo (para este caso de Atliaca, o la rogación por la lluvia en Oztotempan), la gente de Acatempa coopera para su realización. Sin embargo, en últimas fechas Acatempa celebra su “propia” fiesta el 2 de febrero en honor a la virgen de Guadalupe y en su capilla, los días sábados, un párroco hace visitas al templo.

Principales actividades económicas⁵

Agricultura

Los habitantes de Atliaca, en su mayoría, mantienen una economía de autoconsumo basada en la agricultura de temporal. El principal producto es el maíz, aunque se complementa con el cultivo de frijol, calabaza, jitomate y chile. La agricultura de temporal (la temporada húmeda es de junio-octubre, mientras que la seca es de noviembre-mayo) constituye una actividad estrechamente relacionada con la vida

⁵ De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 realizado por el INEGI, la Población Económicamente Activa (PEA) de Atliaca fue, para ese año, de 2,202 personas, de las cuales 1,657 (75.25%) eran hombres, mientras que 545 (24.75%) eran mujeres. Estas cifras nos ayudan a dimensionar el peso que la actividad masculina tiene en la economía. Mientras que el grueso de la Población no Económicamente Activa lo constituyeron las mujeres (78.92%).

religiosa y ritual de la comunidad, evidenciada sobre todo en la petición por la lluvia para obtener buenas cosechas.

La agricultura se caracteriza por involucrar a varios miembros de los grupos domésticos. En algunos casos todos los miembros del grupo (padres e hijos e incluso los padres de uno de los cónyuges) participan en la siembra⁶. Por eso mismo, no es una actividad exclusivamente masculina, ni tampoco meramente de un grupo de edad específico. Aunque esto no es un patrón, ya que en algunos otros casos es el hombre, muchas veces acompañado de un peón o peones que contrata, el que labora en el campo.

Existen diferentes tipos de maíz; destacan: el pozolero, el costeño, el negro, el amarillo, el morado, el rojo y los híbridos (transgénicos). Además, hay una especie llamada “breve”, cuya principal característica es su rápido desarrollo. Para el caso del frijol, entre otros, se siembra el negro, rojo, flor de mayo, peruano, blanco y el aplastado.

Dependiendo de la economía del campesino y la extensión del terreno a cultivar puede contratar a un yuntero para surcar la tierra, o bien alquilar un tractor. De lo contrario utiliza las herramientas básicas: azadón, pico, tarecua (especie de machete), machete largo, coa, entre otras.

Hay terrenos escarpados conocido como tlacolol, en donde no puede entrar la yunta ni el tractor. Las tareas se hacen con las herramientas arriba enunciadas. Previo a la siembra se quema el tlacolol, es decir, se limpia de los pequeños arbustos o plantas que tenga. Se tumban y se queman. Esto suele hacerse en los meses de abril y mayo, previo a la siembra. El barbecho, es decir, el acto de revolver la tierra, puede iniciarse (eso depende de cada agricultor) en el mes de noviembre, posterior a la cosecha.

El tipo de tenencia de la tierra es reconocido como comunal, aunque existe la pequeña propiedad. Los terrenos comunales, de acuerdo a información obtenida en el Comisariado de Bienes Comunales, instancia dedicada al manejo y cuidado de los terrenos de Atliaca, abarcan 13,596 hectáreas aproximadamente.

Para realizar las actividades agrícolas los campesinos han adoptado un sistema de siembra; durante un año se destinan los terrenos ubicados al sur de la comunidad, los siguientes doce meses, los situados al norte. El terreno no sembrado se utiliza para el ganado, con la intención de no dañar la siembra.

⁶ Aunque esto se puede deber a que no se cuenta con los recursos suficientes para contratar a trabajadores.

Ganadería

Actividad que complementa a la agricultura en las tareas campestres y/o domésticas, por ejemplo, el acarreo de leña o la yunta para la siembra.

Existe ganado vacuno, porcino, equino, caprino, bovino. En algunos casos, las viviendas cuentan con un espacio para el corral de los animales; en otros, los tienen en el exterior. Sobre todo el vacuno y el porcino son utilizados para el autoconsumo.

Las aves de corral, como gallinas, palomas y guajolotes, son parte de los animales domésticos. Tanto la gallina como el guajolote son habituales para las comidas en las fiestas, por ejemplo graduaciones o celebraciones religiosas.

Tabiquería

Actividad preponderantemente masculina. Las numerosas tabiquerías se ubican, en su mayoría, al sur de Atliaca, rumbo a Tixtla de Guerrero. Los dueños y trabajadores (entre los que se cuentan niños, jóvenes y adultos) de estas tabiquerías son, en gran parte, del pueblo.

Existen dos tipos de trabajadores: los que se dedican a la elaboración del tabique (tabiqueros) quienes, además, componen el lodo para hacerlo; y los trabajadores por día, ellos ponen el barro a los tanques donde se bate el lodo, meten el tabique al horno y lo protegen de las lluvias, entre sus principales labores. Los primeros no tienen un horario fijo; trabajan por tanto, es decir, se les paga según la cantidad de tabiques que hagan.

Los trabajadores por día sí tienen un horario definido de lunes a viernes de 9:00 a.m., a las 17:30 p.m., aproximadamente; los sábados también trabajan, pero su salida es más temprano. Al término de la jornada, al caer la noche, muchos trabajadores regresan al pueblo en bicicleta. Otros más en transporte público. Los taxistas de la comunidad conocen los horarios y es común que hagan viajes por el rumbo de las tabiquerías. El uso de la bicicleta es habitual entre los hombres de la comunidad, misma que utilizan como transporte para ir al trabajo o a realizar alguna otra tarea.

Los compradores llegan en camiones a las tabiquerías. Sacan el tabique de los hornos para transportarlo a diversos destinos del estado (Chilapa de Álvarez, Chilpancingo de los Bravo, Iguala de la Independencia, Tlapa de Comonfort, entre otros) e incluso fuera de él (Morelos y Oaxaca). Para el periodo de campo en el que se realizó la investigación, el millar se vendía, generalmente, en \$900; cuando escaseaba en \$1,050.

En las temporadas de lluvia decrece el número de trabajadores debido a la dificultad de laborar en el suelo húmedo. Por tal motivo, los hombres buscan otra fuente de trabajo en estas temporadas.

Actividades comerciales

Los lunes se instala un tianguis en la plaza central del pueblo. Los comerciantes son, en su mayoría, de Chilapa de Álvarez y Tixtla de Guerrero, también se dan cita vendedores de Atliaca para comerciar con sus productos que pueden ser frutas, verduras, carne, comida preparada u hortalizas.

El tianguis destaca porque en él se pueden encontrar una gran variedad de productos. Entre los que se comercian están: ropa, telas, discos musicales, películas, calzado, juguetes, recipientes de plástico (cubetas, bandejas, *toppers*), trastos de peltre y de barro, productos higiénicos, herramientas de trabajo, plantas y pomadas medicinales, revistas de espectáculos, objetos de arreglo personal, frutas, legumbres, verduras, semillas y carnes.

Para los días restantes, en la plaza central, hay puestos fijos, sin embargo son pocos; ofrecen, sobre todo, frutas y verduras. También destacan puestos de dulces, y por las noches de pan, gelatinas y elotes.

Otras actividades

Una actividad más es la relacionada con la confección de balones de fútbol. Los balones pueden ser alusivos a algún equipo de fútbol; también relativos a propaganda de algún partido político. Los balones son llevados al pueblo de Chichihualco (municipio de Leonardo Bravo) desde donde se distribuyen para su venta. Principalmente son las mujeres quienes trabajan en la confección de los balones.

Otra actividad la constituye la elaboración de mezcal, bebida sumamente popular no sólo en Atliaca, sino en gran parte del estado de Guerrero. En la comunidad existen cuatro fábricas destiladoras de mezcal. La bebida se comercia al interior y exterior del pueblo.

El mezcal es recurrente en las fiestas y celebraciones de distinto tipo, además, es un bebida con una fuerte carga simbólica en la medida que connota la confirmación de un compromiso. Más adelante se expondrá con mayores detalles este aspecto.

El mezcal no sólo se toma en celebraciones religiosas, también en las cívicas, como en la culminación de estudios. Para estos casos los anfitriones de la casa comúnmente reparten cigarros y sirven una copita de mezcal antes de comer.

A pesar de este importante ámbito del mezcal, su ingesta no es únicamente de orden ceremonial y/o ritual. Es una bebida embriagante causante de problemas con el alcoholismo.

Una actividad más relacionada con la economía del lugar es la artesanía con palma, con la que se hacen petates, escobetillas, abanicos, sobre todo, que pueden ser de uso doméstico o para la venta; en menor medida también hay quienes se dedican a la elaboración de máscaras utilizando maderas de la región.

Servicios y actividades relacionados con la economía del lugar

Además de las actividades mencionadas, hay otras vinculadas con el comercio y la prestación de servicios, destacan: las numerosas abarroterías (que expenden productos básicos de consumo), las casas en donde se vende comida preparada (almuerzos, comida y cena), los molinos, las tortillerías, tiendas de ropa, peluquerías, papelerías, centros de internet, la base de taxis y de combis, farmacia, herrería, carpintería, pastelería, baños públicos, funeraria, local de reparación de electrodomésticos, y los voceadores o anunciadores, quienes, desde sus casas y con un aparato amplificador de sonido que tiene como extensión bocinas en lo alto de la vivienda, se encargan de dar anuncios de distinta índole a toda la comunidad. Éstos pueden ser, entre otros: avisos relacionados con la suspensión de clases en algún grupo o escuela del pueblo, la venta de comida en alguna casa, alguna junta convocada por el Comisario municipal, el extravío de alguna pertenencia, solicitando, el dueño, su devolución y recompensa, la convocatoria a trabajar como peón, entre muchos otros tipos.

Existen ocasiones en las cuales hasta tres anunciadores dan un aviso al mismo tiempo. Algunos lo hacen en náhuatl, otros en español.

Hay otras actividades que podemos caracterizar como “economía de pie”, como la venta de pan en la noche. O, durante el día, venta de queso y requesón, por parte de alguna mujer.

A esto podemos añadir el ejercicio de algunas actividades profesionales, por ejemplo la enseñanza de educación bilingüe, la abogacía, la ingeniería y la medicina o cargos en instituciones de gobierno.

También es importante enfatizar en la migración tanto en el interior del país como al exterior. Destaca el trabajo de costura, la herrería y la industria de la construcción en la capital del país.

Es relevante, también, la migración a los campos de cultivo en los estados del norte (Sinaloa, por ejemplo); familias enteras migran por temporada de pizca. Otros más han salido a los Estados Unidos de América (Los Ángeles, San Francisco, California, entre los principales lugares de destino) con la intención de “mejorar” las condiciones de vida.

Servicios públicos

Comunicaciones y transporte. La comunidad cuenta con una red de transporte público compuesto por combis y taxis. Las primeras tienen una ruta definida que va de Atliaca a Tixtla de Guerrero.

Los taxis, por su parte, pueden hacer viajes especiales a lugares cercanos; el costo depende de la distancia. Pero también se ocupan de recoger y llevar a los trabajadores de las tabiquerías o a gente de Acatempa.

Existe también una ruta interna de transporte que va de Acatempa a la colonia Modesto Lozano, de Atliaca.

Una ruta, que va de Apango a la cabecera, atraviesa el pueblo; esta es otra opción de transporte.

Biblioteca. De nombre “Amacalli”. Funciona en horario matutino y vespertino. También sirve para realizar cursos de verano durante las vacaciones.

Educación. Atliaca cuenta con los servicios de educación inicial indígena, preescolar (general e indígena), primaria (general e indígena), secundaria (general) y educación media superior (preparatoria general).

Otras opciones para el estudio de la educación media superior, sobre todo, las constituyen el Colegio de Bachilleres y el CONALEP, ubicados en la cabecera municipal.

Además, opera en la localidad un albergue escolar indígena, cuyo funcionamiento es coordinado por la CDI. El albergue da hospedaje y alimentación a niños de escasos recursos económicos de comunidades aledañas y de la misma comunidad.

Salud. En la comunidad se cuenta con un Centro de Salud, dependiente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA). No obstante, es práctica extendida asistir con curanderos locales y utilizar la medicina tradicional para aliviar los problemas de salud.

Programas federales que operan en la localidad. Atliaca está considerada zona rural, catalogada en el 2005 por el Consejo Nacional de Población (CONAPO), como una zona de alta marginación. Ante tal situación existen programas gubernamentales tendientes a “atemperar” o “resolver” algunas necesidades o problemáticas de la población. Entre los más importantes destacan: Programa “70 y más”, que otorga un apoyo económico bimestral de \$1,000 a los adultos mayores, “Estancias infantiles”, “Jornaleros Agrícolas”, “Empleo temporal”, “Piso firme”, “Oportunidades”, todos ellos operados por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)⁷.

Vivienda

Hay una heterogeneidad en las viviendas del pueblo. Destacan las hechas de adobe, de concreto, de ladrillo y las que combinan materiales, como adobe con ramas secas de milpa. Algunas de ellas tienen techo de teja, otras de palma, concreto o lámina de asbesto. El tamaño de las viviendas también es variable. Como se mencionó, a algunas viviendas se les ha reservado un espacio que funciona como corral. En el interior de las viviendas es común observar un altar que es acompañado por flores, pan, comida, bebida y algún santo o virgen. Otro hecho importante para la extensión de las viviendas es que se trata, en su mayoría, de una residencia patrilocal, por lo que, al momento de casarse un hijo, es común que lleve a su esposa a vivir en la casa paterna.

⁷ Los datos se construyeron a partir de la información proporcionada por un encargado de la SEDESOL, posterior al reparto de los apoyos del programa “70 y más” en la comunidad.

Después de un tiempo es posible el establecimiento del nuevo grupo en otra vivienda. Pero, en una vivienda pueden convivir: un matrimonio, sus hijos (varones todos), sus esposas y sus hijos, por lo que ha sido necesaria la extensión de la vivienda en tanto los hijos, sus esposas y sus hijos vivan en la casa de sus padres.

De la misma forma, es frecuente el uso de letrinas para las necesidades biológicas.

No todas las viviendas cuentan con el servicio de agua, por lo que los miembros tienen que acarrear agua de las pilas públicas ubicadas en distintos puntos del pueblo.

En lo que se refiere al desagüe, éste va directamente a las calles, lo que ocasiona su deterioro. La mayoría de las casas cuenta con servicio eléctrico.

Organización política

Atliaca se rige por las instancias jurídicas de la Comisaría Municipal, conformada por la Comisaría Municipal, el Comisariado de Bienes Comunales y el Registro Civil. La comisaría está en la plaza central de pueblo, cercana a la iglesia principal.

La Comisaría Municipal tiene como principal tarea resolver por la vía pacífica asuntos generales que aquejan a la población. Éstos pueden ser familiares, financieros, políticos o de servicios, como el abasto de agua, por nombrar un ejemplo. Los conflictos no resueltos por la Comisaría son canalizados al municipio. El Comisario, además de atender dichos problemas, realiza las gestiones necesarias ante las instancias municipales y estatales para solicitar apoyos requeridos en el pueblo.

La comisaría está formada por: un comisario o propietario, un comisario suplente, primer y segundo vocal. Además de una secretaria y una policía comunitaria. La duración de los cargos es de un año.

Actualmente, para elegir al Comisario, se llevan a cabo elecciones realizadas comúnmente en la segunda semana del mes de enero. Se presentan las planillas a competir y se lleva a cabo la elección vía el voto secreto. Las planillas representan a los partidos políticos. Generalmente participan en las elecciones tres planillas: la amarilla; corresponde al Partido de la Revolución Democrática (PRD), la roja al Partido Revolucionario Institucional (PRI), y la azul al Partido Acción Nacional (PAN). Anteriormente las elecciones se realizaban en asamblea comunitaria, vía voto directo. Ahora que hay representantes de los partidos políticos, los comités de cada uno se encargan de promover el voto a su favor. A las elecciones acuden representantes del

Ayuntamiento municipal para dar *legitimidad* al proceso de elección. Puede ocurrir que los miembros de la comisaría sean de distinta planilla. Por ejemplo: un presidente del PRD y un suplente del PAN.

El Comisario debe tener una “buena presentación” ante la comunidad. Le incumbe ser reconocido como una persona que ha guardado una buena conducta con la ciudadanía. El ocupar el puesto de Comisario, además, otorga la oportunidad de aspirar a un ascenso u obtención de un puesto en el municipio, como regidor, por ejemplo.

El Partido Revolucionario Institucional (PRI) era la fuerza política con mayor presencia en la comunidad hasta los años 1989-1990, en el que se conformó el PRD gracias a un líder de la comunidad que gestionaba obras y apoyos para el pueblo y con ello ganó adeptos.

La comunidad, en los periodos de trabajo de campo, no contaba con la representación de la policía municipal debido a un altercado con algunos habitantes del lugar. Los policías fueron literalmente expulsados debido a dicho conflicto. Las gestiones para “hacer volver” a la policía al pueblo son complicadas debido al problema generado.

La falta de seguridad municipal ha provocado, de acuerdo a algunos informantes, que se estén formando “pandillas de jóvenes” que se reúnen en las noches en distintos puntos del pueblo. De acuerdo con los mismos informantes, habría mayor tranquilidad con la presencia de la policía municipal. Por su cuenta, la policía comunitaria no cubre las funciones de la municipal. Sólo se dedican a “vigilar que todo esté en orden”. Para una intervención mayor, no cuentan con el equipo adecuado.

Por otro lado, el Comisariado de Bienes Comunales vela por “el patrimonio del pueblo”: los terrenos. Observa las demarcaciones territoriales y todo lo relacionado con ello: linderos, líneas, límites.

Es de su incumbencia resolver por vía pacífica los conflictos agrarios que se presentan. Sin embargo, han existido problemas con distintas localidades en lo relativo a la delimitación de terrenos. Es el caso de Huitziltepec (municipio de Eduardo Neri). El conflicto data de décadas. El problema es por la demarcación territorial. Ambos poblados poseen planos divergentes en cuanto a la delimitación, y cada parte busca “hacer valer el propio”. Huitziltepec aboga porque parte del territorio de Atliaca, de acuerdo a su plano del 2005, le pertenece. En el plano definitivo de Atliaca de 1957, aprobado por el H. Cuerpo Consultivo Agrario, delimita el territorio con la parte ahora

disputada con Huitziltepec. Los pueblos no han llegado a un acuerdo benéfico para ambos, por lo que ha quedado pendiente la resolución de este conflicto territorial.

También se han presentado conflictos de esta índole con las localidades de Almolonga (del municipio de Tixtla de Guerrero) y con Zumpango del Río (municipio de Eduardo Neri).

El Comisariado está conformado por doce elementos: el comisario, secretario, tesorero, con sus respectivos suplentes, y un comité de vigilancia, con su presidente, primer y segundo secretario y sus respectivos suplentes. La función principal del comité es evaluar el trabajo del Comisariado, “si trabaja o no trabaja bien”, además de vigilar los recursos del pueblo, “el patrimonio”, por ejemplo, en el caso de las magueyeras, su obligación es repartir los cortes, demarcar el terreno donde va a labrar un trabajador, revisar cuántas camionetas trajo de maguey e ir a recoger el mezcal, entre las principales.

El presidente debe estar permanente en su puesto, dado que, si interviene el suplente o el secretario “las cosas se mezclan” y no habría continuidad con las tareas. En caso de enfermedad, el presidente pide permiso y entra el suplente, pero las dificultades se agravan si el suplente no sabe leer ni escribir (como ha ocurrido) y le resulta casi imposible desempeñar dicha función, por lo que en estos casos interviene el secretario.

La forma de nombramiento del Comisariado es por elección de las planillas que se conforman, como ocurre con el Comisario municipal. Las planillas, como en el caso de la Comisaría, conforman los partidos políticos, esta forma de elegir, de acuerdo con el presidente en turno, tiene aproximadamente de 9 a 12 años que se estableció. Anteriormente, como se ha dicho para el caso de la Comisaría Municipal, se elegía en asamblea, esto suponía graves conflictos entre los contendientes quienes, incluso, llegaban a los golpes por el descontento que les producía la derrota. Para “evitar” esto se introdujo la formación de las planillas elegidas en las casillas.

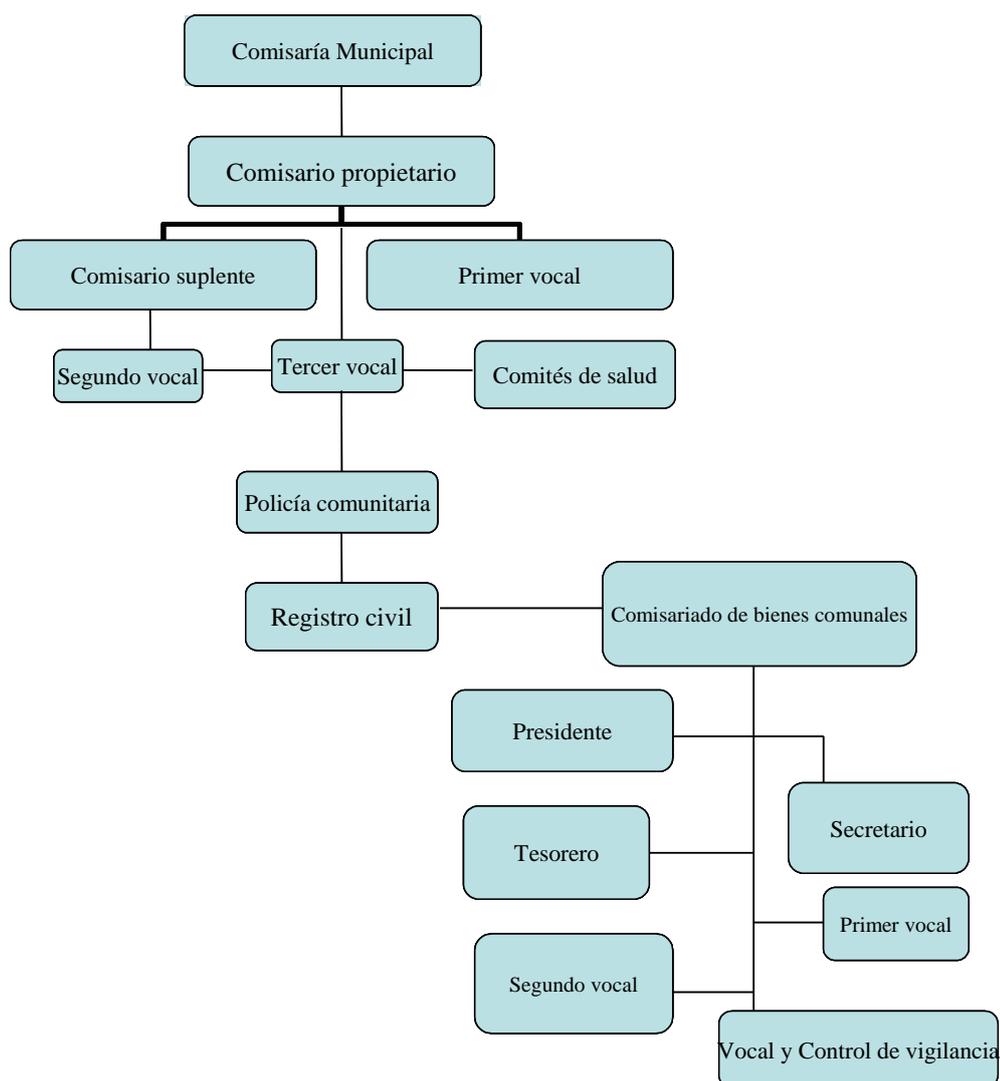
A las elecciones acuden, representantes del Registro Agrario para dar validez oficial al proceso de elección.

La duración del cargo del Comisariado Municipal es de tres años y el cambio se efectúa, por lo general, en el mes de diciembre. Si algún o algunos miembros del Comisariado no desempeñan correctamente sus tareas, de acuerdo con “la gente comunera”, ésta hace reuniones cuyo resultado puede ser el requerimiento de salida de los miembros que no han cumplido con su trabajo.

La segmentación del orden institucional en distintas planillas puede ocasionar un distanciamiento entre las instancias, sobre todo de la Comisaría y el Comisariado de Bienes Comunales, ya que la primera puede estar bajo el cargo de una planilla distinta que el Comisariado. A pesar de esto, pueden colaborar con frecuencia si ambas planillas son del mismo “color” o partido político.

También está el problema de la integración del equipo en lo relativo a la legitimación de las acciones de la instancia por diferencias o acusaciones en la rendición de cuentas, por ejemplo. En estos casos, como es de suponerse, la planilla se fragmenta. La otra instancia que completa el conjunto es el Registro Civil, cuya labor principal son los registros de los nacimientos, matrimonios civiles y defunciones de los habitantes. La instancia está conformada por la Oficial del Registro Civil y una secretaria. La duración de los puestos es de tres años.

El siguiente organigrama se encuentra en la Comisaría del pueblo, lo reproduzco con la previa autorización:



Observaciones sobre los espacios de encuentro

Hay espacios reservados para distintas ocasiones de reunión, así, las asambleas comunitarias se desarrollan en la comisaría municipal, donde se plantean los asuntos relativos a la gestión de recursos, los problemas que aquejan al pueblo y, además, ahí se perfila el poder del pueblo reunido. La norma de la mayoría instituye el poder de las asambleas⁸. Además, se propician encuentros por excelencia para la ocasión de discutir, argumentar y persuadir. Las asambleas, con su vocación de apertura, promueven la participación, son los espacios idóneos para que los llamados líderes, gestores que buscan recursos para la comunidad, o para un sector de ella, manifiesten sus opiniones y propuestas, momentos ineludibles para reafirmar las posturas o manifestarla por primera vez.

Las asambleas también sirven para revelar los conflictos de intereses, afrontar a los contrarios y defenderse de las acusaciones, ponen de manifiesto las divisiones por grupos al interior de la comunidad. Están en el centro de la *vida política* del pueblo. La unanimidad se impone, la asamblea es la máxima autoridad ya que en ella residen las decisiones relativas a los asuntos comunes del pueblo. O al menos eso *parece*.

Para ilustrar el papel de las asambleas expongo el caso de la realizada para decidir la forma de elección del Comisario municipal para el periodo 2012-2013. Cómo se llegó a esto resulta importante explicitarlo, ya que exhibe las relaciones *políticas* entre el municipio⁹, los partidos políticos y Atliaca¹⁰ y la vida política interna. Las

⁸ En la mayoría de los casos las intervenciones se hacen en la lengua materna, es decir, el náhuatl. Ésta, para muchos, posibilita el entendimiento, puesto que son varias las personas, sobre todos los ancianos, que no dominan cabalmente el español.

⁹ Conviene hacer una aclaración: Atliaca fue en un periodo de su historia la sede de los poderes municipales. Hay versiones variadas de cómo perdió la municipalidad. De acuerdo con los documentos archivados en la comisaría, hasta el periodo 1918-1919 Atliaca todavía fungía como municipio. En el periodo siguiente, 1920, el archivo registra en lugar de “Presidente municipal constitucional del H. Ayuntamiento de Atliaca”, “Comisario municipal. Suplente”, lo que sugiere que a partir de 1920 Atliaca deja de ser municipio y se convierte, como hasta ahora lo es, en localidad.

Algunos testimonios sugieren que en la época revolucionaria y posrevolucionaria llegaban a Atliaca zapatistas, villistas, carrancistas, entre otros grupos, que exigían la manutención al presidente en turno. El municipio no tenía la capacidad económica de solventar dicha manutención, así es que renunció a ella y la ofreció a Apango.

Otra versión cuenta que si el presidente se negaba dar la manutención era ahorcado, y por eso ya nadie quería fungir como tal, debido a ello perdió su estatuto como municipio.

En el caso de cómo ganó la municipalidad una versión señala que fue Benito Juárez quien la otorgó, gracias a la participación de los habitantes en la batalla del Cerro de las Campanas, en Querétaro.

¹⁰ Es de resaltar que ha habido ocasiones en que, por el poco o nulo apoyo del municipio hacia Atliaca, se ha tomado el ayuntamiento municipal. Con ello se ha pretendido atención a las necesidades de la comunidad.

Otro acontecimiento significativo más reciente fue el que se suscitó entre la policía municipal y pobladores del lugar. La policía, cuentan los interlocutores, era “abusiva” y “agresiva” con la gente. Un

transformaciones en el sistema de elección del Comisario municipal, del Comisariado de bienes municipales, así como la aparición de grupos o facciones partidistas, son ámbitos importantes en la organización política de la comunidad.

Antes de las elecciones mediante el voto secreto, era la asamblea comunitaria la que, por medio del voto directo, elegía al Comisario, a esta forma se le conoce bajo el mote de “usos y costumbres”. Conflictos surgidos por las elecciones, así como inconformidades y denuncias de irregularidades (doble voto, regalos a los votantes, entre otras), motivaron a impulsar el sistema de elecciones por casillas. Así, la asamblea comunitaria perdió su prerrogativa para elegir.

No obstante, el “nuevo sistema de elecciones” no está exento de este tipo de prácticas; de ahí que haya quienes sugieran volver al sistema de “usos y costumbres”, que no por ser más simple en su realización, arguyen, es menos legítimo.

Pero retomando la importancia de las asambleas, para el 2012 hubo un retraso en la convocatoria a las elecciones para elegir Comisario, que normalmente se realizaban las primeras semanas de enero. Hasta el día 28 de enero que se anuncia, por uno de los numerosos aparatos de sonido que proliferan en el pueblo, que el domingo 29 se realizaría una asamblea para definir la forma en que *será* electo el próximo Comisario municipal. (Cabe señalar que el día 28 se anunció que la forma de elección sería por “usos y costumbres” debido a la tardanza del ayuntamiento municipal en expedir la convocatoria).

Ya para el 29 de enero se sometió a votación la forma de elección. Las propuestas fueron dos: por medio de instalación de casillas o por “usos y costumbres”, es decir, voto directo. La primera resultó ganadora.

Comentaré algunos aspectos de la asamblea. Antes de dicha votación, hubo participaciones de distintos miembros de la comunidad, sobre todo de los líderes; también del síndico municipal, oriundo de Atliaca, que dentro de la estructura jerárquica de la organización del ayuntamiento municipal, es el segundo después del presidente.

Se externaron puntos de vista sobre la “mejor” forma de elección: el síndico utilizó el término “modernización” para referirse al sistema de casillas. Otros, al contrario, apelaban a un uso indebido de las urnas, manipulaciones e irregularidades en el proceso; esta opinión la sostuvieron algunos líderes de la comunidad. La oposición

altercado en el que los policías robaron y golpearon a dos pobladores motivó su expulsión y consecuente ausencia en la comunidad. De ahí que una de las propuestas del candidato por el PRD fuera la conformación de una policía comunitaria, como en otras parte de Guerrero. Estas acciones permiten elaborar un mapa de las relaciones entre el municipio y la localidad.

manifiesta entre el síndico, simpatizante del PRI, lo mismo que el gobierno municipal al momento de la elaboración de este estudio, con dos de los líderes, ex-priístas, revela las tensiones permanentes entre los grupos políticos de la comunidad. Son el PRI y el PRD los partidos con mayor número de seguidores, sin embargo, es el PRD el que ha acrecentado su número de votantes. Esto se debe, en la perspectiva de otro de los líderes, a que los gobiernos priístas desatienden al pueblo debido a que sus apoyos son escasos y precarios, en tanto las gestiones perredistas han brindado mayores obras a la comunidad, lo que a la postre les ha retribuido con más votantes para sus filas.

Al término de las intervenciones se realiza la votación con una mesa al frente, compuesta por miembros de la comunidad, que se elige con el propósito de conducir de la manera más organizada posible el ejercicio.

También destacó la presencia de representantes del municipio, así como del gobierno del estado; uno de ellos manifestó que su presencia debía tomarse como una muestra de fe y legalidad al proceso, independientemente de cuál fuera el resultado.

Después de las participaciones, la mesa organizadora anuncia la votación. Nuevamente se menciona la tardanza del municipio en expedir la convocatoria; a raíz de ello, se explicó, se tomó la decisión de elegir al Comisario por “usos y costumbres”, pero esto fue más una estrategia de presión que una vuelta al “antiguo” sistema de elección.

Esta descripción se ha anotado por una razón: con base en la perspectiva teórica de Víctor Turner, sugiero que el retraso en la convocatoria, y *todo lo que trajo consigo*, puede interpretarse bajo el término de “drama social”. Brindaré algunos elementos para ilustrar tal propuesta.

Primero ofrezco un marco (con la idea en mente de no ser exhaustivo) que dé *panorama* a la noción. El antropólogo británico llama dramas sociales a los “episodios públicos de irrupción tensional” (Turner, [1974] 2008: 44); con esto pretendió dar cuenta de la oposición, conflictos de intereses y actitudes de los grupos en la sociedad ndembu. Ello pone de relieve también su uso particularmente *fecundo* para la descripción y el análisis de situaciones políticas en las sociedades; da cuenta, a su vez, de la estructura social (aquello que constituye los aspectos más estables de la acción e interrelación en la sociedad, según Turner), opuesta a la *communitas* (noción que requeriría una exposición aparte, pero para los propósitos inmediatos se entiende como un modelo de interacción humana en el que las conductas estructurales, y por lo tanto

fijas, se desvanecen para provocar un estado de indiferenciación social y jerárquica entre individuos).

Otro aspecto relevante del concepto de drama social es la secuencia de sucesos enmarcados en una estructura, pues la estructura, ese “pez escurridizo”, enfatiza, como en una partitura, las regularidades de *una* ejecución. No por ello se cae en un *espacio infinitamente cerrado* que ya de antemano dé todas las respuestas al comportamiento humano. Es decir, que invariablemente las estructuras dejarían al hombre el papel de cumplir una función dentro de la misma. En la misma *tónica*, Goldmann, al contrario de esta postura, al comentar la frase de un estudiante en la pizarra de una sala de la Sorbona, decía que “nunca son las estructuras las que hacen historia, sino los hombres, aunque su acción tenga siempre un carácter estructurado y significativo” (Goldmann, 1999: 356).

Lo anterior se enuncia porque es posible ligarlo con un último ámbito del concepto de *drama social* y su vínculo con la estructura. Para Turner las estructuras formales, supuestamente estáticas se hacen visibles si se les piensa como “fluyentes”, término que cobija una *figura* de dinamismo, movimiento, flujo, movilidad, incluso inestabilidad. Con ello, Turner, para acercarse a las metas, objetos de la acción o del esfuerzo, de los focos organizativos de las estructuras temporales, pone de manifiesto la importancia de la *psicología* de los sujetos: voluntad, motivación y aspiraciones, para lograrlos. Lo que en Goldmann tendría el sentido de que *el hombre hace la historia*. Cierra, el antropólogo británico su invitación a esta orientación teórica para acercarse al estudio de los conflictos, con una doble estrategia: análisis de la estructura temporal y de los procesos de comunicación entre los grupos, en sentido amplio (que implica símbolos, signos verbales y no verbales enunciados en dicho proceso).

Por dramas sociales Turner entiende “unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto” (Turner [1974] 2008: 49) que tienen, generalmente cuatro etapas de *manifestación*:

Brecha: surge cuando hay, en el grupo o los grupos en cuestión dentro del sistema de relaciones sociales, así como en instituciones sociales (fábrica, partido político, iglesia), u otro conjunto de interacción social constante, una situación de desapego al conjunto de normas que rigen las interacciones entre las partes. Turner lo llama incumplimiento de una norma decisiva, que, sin ir muy lejos, brinda un cumplimiento de *equilibrio* a la estructura social. La brecha es, a grandes rasgos, el preámbulo de una crisis o conflicto.

Para el caso expuesto la brecha fue el retraso de las autoridades municipales para expedir la convocatoria, como se ha anticipado. Esto llevó a los grupos interesados, sobre todo los llamados líderes, a contrarrestar este retraso con la propuesta a realizar las elecciones mediante el voto en asamblea. O en términos de los propios involucrados, por “usos y costumbres”. En este sentido, la brecha, el incumplimiento de una medida, ya había *irrumplido*.

La decisión de la elección mediante “usos y costumbres” fue en palabras de uno de los líderes “una manera de presionar para ya no retrasar la elección, ya que esto representaría un estancamiento de los recursos destinados [a la comunidad]”. Para los líderes, quienes mostraron una compatibilidad de opiniones a este respecto, el ayuntamiento municipal saldría beneficiado si retrasaba la convocatoria, y con ello la gestión de recursos al pueblo. Además, las aspiraciones políticas del presidente municipal en turno, tenían, según las opiniones de los líderes, un sesgo: el de utilizar los recursos para su propio fin. Se suma a esto la empobrecida imagen del PRI en la comunidad.

La segunda etapa con la que Turner caracteriza los dramas sociales es la irrupción de la crisis, en ella quedan manifiestas las posturas, actitudes, ideas y representaciones; en pocas palabras, se hace visible el antagonismo de las partes en conflicto.

En el momento de la asamblea para definir la manera de elegir al Comisario municipal *próximo*, se muestra una disposición por parte de los contrarios (partidos) al compromiso con la comunidad, ya que se busca llegar a la posición objeto de lucha, es decir, la comisaría.

Las diferencias en *cómo hacer uso de esa posición* se recrudecen en la elección (incluyendo las campañas y, sobre todo, en el debate y el cierre de las campañas), puesto que ahí se evidencian las posturas de los diversos actores.

Otro aspecto relevante es que, tanto representantes del municipio como de la secretaria de gobernación del estado, como ya se explicitó, fueron observadores del acto. Ellos, al conocer la decisión de realizar la asamblea para determinar la forma de elección del próximo representante ante el municipio, se adscribieron a dicha medida. En cierto sentido este constituye una acción reparadora, tercera etapa de los dramas sociales.

Pero si nos quedamos en este aspecto se excluyen los conflictos suscitados por esta brecha en el *interior* de la comunidad, que también son notorios. El drama acaba

con el ayuntamiento, que bien o mal, acepta la disposición, pero *en* la comunidad sigue su curso. Pero ¿cómo se recibió en el interior? y ¿cómo, en su ejercicio político, los sujetos involucrados, *concluyeron* el drama social?

Al principio, la brecha convocó instancias externas, *visibles* por los representantes tanto del ayuntamiento como del estado y la decisión de realizar la elección por medio de casillas fue una acción reparadora a la tardanza de la convocatoria.

Logrado un consenso por medio de la asamblea, quedan expuestos al arbitrio de la población, al principio, dos contendientes a la comisaría, cada uno de ellos, *como se sabe*, con su grupo de apoyo.

La brecha muestra las relaciones en la *estructura ampliada*, es decir, del municipio (de la cabecera municipal, mejor dicho) con sus localidades o comunidades que la forman. Esto, además, genera en los grupos de la comunidad una visión de la manera de “hacer política”: lo que necesita, el modo de atemperar las necesidades y el modo de gestionar. En síntesis, el modo de persuadir a la población bajo la siguiente premisa: “mejores opciones” para enfrentar los problemas.

La herencia de la brecha originaria, en el sentido de haber suscitado un acontecimiento singular en determinado momento, es ahora, la posición antagónica de los grupos en conflicto, es decir, de los aspirantes que encarnan la ideología de un partido o una facción de él. El modo de resolución del conflicto ha sido enunciado, pero no su resultado, que depende de la propia dinámica de la comunidad.

Debido a la crisis se llega a las acciones que impiden una ruptura mayor en el seno de la comunidad, exhibida por el antagonismo de los grupos en cuestión. Estas acciones son los mecanismos *reparadores* de las crisis. Mecanismos que, como sucedió en este caso, vienen *desde* los miembros o líderes representativos de la comunidad. Uno de los mecanismos que *afianzaron* esta decisión fue la realización de un debate, primero que se hace en la comunidad, entre los contendientes. Mecanismo formal que vuelve sujeto de discusión “la cosa pública”, lo que atañe al conjunto: la comunidad misma.

Al respecto, Turner manifiesta que en las acciones reparadoras, los grupos implicados “dan mano” de tácticas tanto de orden simbólico como pragmático. Son, se puede decir, auspiciados por el propio planteamiento del antropólogo, formas en las que la sociedad entra en una fase de “autoconciencia”: se reconstruyen los motivos de la crisis, se elogian las disposiciones de las partes, *se engrandece* la participación del pueblo, *se habla*, en pocas palabras, de *organización*, de *interés*, de *futuro* promisorio,

de *caminar juntos por los senderos del progreso y bienestar de la comunidad*. En esta fase (mejor dicho, en estos mecanismos) podemos encontrar lo más cercano, nos sugiere el antropólogo, a la unidad social.

El debate también funge como el espacio idóneo para contrarrestar las otras opiniones, persuadir con las propias y exponer, al igual que en las asambleas, las ideas en torno a diversos ámbitos relacionados¹¹.

El debate, como mecanismo, promueve una disposición de encuentro, pero habría que pensar en si éste se vuelve un mecanismo *no situacional* de la comunidad, es decir, circunscrito no únicamente en el ámbito de las elecciones, sino que trastoque los límites propios del ejercicio político: la unión subsiguiente, lo que en otras palabras se plantea así: ¿cómo serán las relaciones entre los antagonistas una vez concluida esta fase?

La forma negativa es que por medio de una acción reparadora no se logra la resolución *total* de los conflictos; los atempera, si es que las confrontaciones: actos de violencia, represiones, revoluciones, por decir algunas, no se suscitan. Los conflictos del drama revelan, como nos recuerda Turner, “debates ocultos entre caracteres, intereses y ambiciones”.

Si las confrontaciones no se producen, sí lo hacen las divisiones políticas, *reconocidas desde antes*, y los ideales de *unión* tan convincentemente expuestos, sólo quedan como frágiles palabras. De hecho, hay una percepción negativa de la

¹¹ Una situación sugerente derivada del debate fue la de algunos participantes que se refirieron a él como un acto en el que “estamos demostrando que los indígenas, los indios, somos iguales a los tixtlecos, chilpancingüños y acapulqueños al impulsar este ejercicio democrático”.

Para algunos líderes, incluso, este ejercicio debe repetirse.

Aquí es preciso hacer una aclaración en torno a los líderes. A grandes rasgos se les identifica por:

- a) El reconocimiento social como tal.
- b) La promoción de acciones constantes de gestión de recursos en el ámbito local, estatal y federal para el pueblo o *sectores de él*.
- c) El involucramiento en la vida política de la comunidad: haber desempeñado algún cargo en la comisaría o el ayuntamiento, participar en las asambleas comunitarias, por ejemplo.
- d) La movilización de grupos.

Mención aparte merece el tema de la *experiencia* en el ámbito de la gestión, participación y, sobre todo, cumplimiento y percepción de transparencia (*cosa demasiado difícil de lograr*) en el trabajo realizado. Como sucede cuando se toca el tema del poder y los recursos, una de las maneras de desacreditar la labor realizada (muchas veces correctamente denunciado) es evidenciar (y probar o no) el mal manejo de ambos. El que después sería el ganador, quien, hay que decirlo, ya había fungido como comisario municipal y ha desempeñado cargos en la administración municipal, es el que tiene más experiencia en este rubro. Uno de las constantes reiteraciones en el cierre de campaña, en los debates y en las pláticas que sostuvimos con los involucrados y habitantes de la comunidad, fue precisamente este punto. Los otros candidatos tienen (o han tenido también) cargos, pero sin la experiencia que le atribuyen al primero.

instauración de los partidos: han propiciado, a decir de algunos habitantes, esta división y fragmentación de la comunidad en el ámbito político. Sin embargo, el hecho de un posible retorno a los “usos y costumbres” tampoco implica, como los testimonios lo permiten señalar, un sistema carente de fallos y errores.

No obstante, se logró una aceptación de lo que en principio fue la acción reparadora: las elecciones y lograron el objetivo al final del ejercicio, es decir, la votación de un Comisario. El reconocimiento (aunque sea en *silencio*) se ha dado y no se mostraron *obstáculos* por parte de los grupos antagónicos para darle legitimidad al mecanismo. Esto no significa, como se ha pretendido aclarar, una apoteosis de la unidad. Más bien, como señala Turner: “[...] cuando la comunidad alterada es pequeña y relativamente débil frente a la autoridad central, la vuelta a la crisis tiende a convertirse en un asunto de faccionalismo endémico, penetrante y latente, sin llevar a confrontaciones abiertas entre los partidos consistentemente opuestos” (Turner [1974], 2008: 53).

La etapa que cierra el drama social es la reintegración. En esta etapa se evidencia la recomposición del grupo o grupos alterados o en el reconocimiento y legitimación de una ruptura irreparable entre las instancias en cuestión. Es conveniente, sin embargo, dar algunas aclaraciones de esta última fase.

En su nombre lleva su acción, se trata de un momento que reconcilia u ofrece un resultado temporal entre los grupos en conflicto. Pero esta fase, por demás dinámica, constituye el corolario del conflicto, por ella se puede observar el *continuum* del drama en su estructura temporal. Además, se caracteriza por dar un panorama de la re-configuración, si se da, en las relaciones sociales; evidencia la tensión entre los grupos, así como sus alianzas o separaciones, es, pues, el escenario perfecto para el análisis de las interacciones iniciales, intermedias y finales (o re-configuradas) entre los grupos. Para lo que se ha expuesto esto resulta manifiesto: del PRD se desprendió otro candidato, se trató de una facción denominada “Amigos de Aguirre¹² unidos”. Las partes antes integradas en un único partido se fragmentaron para competir por sendas distintas. En esta etapa se *dilatan* las relaciones: se recomponen, se mantienen otras, se afianzan o descomponen otras tantas.

¹² Ángel Heladio Aguirre Rivero era al momento de realizar el segundo periodo del trabajo de campo, el gobernador del estado.

El *drama* culmina con el triunfo del candidato del PRD con 631 votos, 530 para el aspirante del PRI y 166 para el de la planilla “Amigos de Aguirre unidos”¹³.

El punto legitimador que cierra el drama, es la entrega, por parte de un representante del ayuntamiento, el mismo que estuvo en la asamblea para determinar cómo se realizarían las elecciones, del sello de la comisaría al ganador, que ofrece, junto con algunos de sus colaboradores y simpatizantes, palabras de agradecimiento a los reunidos en la cancha central, donde se llevó a cabo el conteo de votos de las tres casillas instaladas en el pueblo: una en el centro, una en el punto conocido como “La Pilita” y otra en la cancha del barrio de San Francisco. En la misma ceremonia de entrega del poder, el Comisario saliente da el informe de ingresos y egresos. Así culmina *este* drama.

Otra cosa hay que destacar: cuando hablábamos de las asambleas lo hacíamos *casi* de manera apoteótica: decíamos que eran espacios de encuentro y participación. Eso tenemos que matizarlo si hablamos de la participación de las mujeres. Es conveniente aclarar que a las asambleas asisten, en mayor cantidad, hombres. Las mujeres están confinadas al ámbito doméstico que abarca el cuidado de los hijos, del hogar, la atención al esposo y, como en algunas unidades domésticas sucede, a la confección de balones.

Si se recuerda un poco de historia antigua se encuentra que la participación de las mujeres en el ámbito político ha sido relegada. Moses I. Finley señala, al comentar las manifestaciones del poder en el mundo antiguo, griego para ser exactos, que algunas de las características centrales de las sociedades antiguas, en relación al ámbito de la política son: la presencia de esclavos, las restricciones entre los griegos para acceder a la ciudadanía y la exclusión de las mujeres de cualquier participación directa en las actividades políticas o gubernamentales. Por su parte Nicole Loraux, destacada también en la historia de Grecia, nos hace la siguiente señal: “Pues la ciudadanía se afirma de buen grado de acuerdo con el modelo de la *andreía*, de la virilidad como nombre del valor: a fin de causarse mayor perjuicio los unos a los otros, los adversarios políticos del siglo IV antes de nuestra era se tildarán en más de una ocasión de “mujeres”- sirvan

¹³ De acuerdo con los testimonios recogidos, en el barrio de San Francisco hay más simpatizantes del PRD y en el centro del PRI. El testimonio de uno de los líderes sobre esta “geografía del voto” resulta interesante ligarlo al respecto. Según él, en etapa de la revolución mexicana los simpatizantes zapatistas se concentraban, en su mayoría, en el barrio de San Francisco, mientras que los “oficialistas” lo hacía en el centro. Sin afán de proponer un paralelismo íntegro, vale la pena tener en cuenta esta referencia del porqué de la distribución de los votos.

como ejemplo las gracias que se intercambiaban Esquines y Demóstenes” (Loroux, 2004: 10).

Hoy, con los cambios provocados por las luchas constantes de las mujeres no sólo en el ámbito político, la situación ha dado un giro. Sin embargo, es manifiesto que en algunas sociedades todavía se mantienen ideales sobre la mujer que la confinan al quehacer doméstico, cuidado de los hijos y servicio al esposo, alejándola con ello de la esfera de las decisiones que atañen a *la comunidad*.

Salvo en la asamblea para elegir la forma de elección del Comisario, en las demás, es poca la asistencia, mucho menos la participación, de las mujeres en este ámbito. Sobre la base de un ideal confinado al hogar, las mujeres “manchan” su imagen de esposa sumisa si, solas, asisten a las asambleas; deben pedir permiso al esposo.

Esto tiene que ver, en muchos casos, con la educación que han recibido por parte de sus padres. Se les ha enseñado, desde pequeñas, las labores domésticas con la intención de servir en el futuro al marido.

Para una mujer en particular, la educación que recibió por parte de sus padres es la causante de su forma de vida. El trabajo en el campo y en casa la condujo a una condición de *serviente* de su esposo, puesto que para eso, para servir, fue “educada”. Las pláticas de un programa como Oportunidades no resuelven la situación, puesto que deben callar las condiciones en que viven, de no hacerlo corren el riesgo de perder el apoyo (en algunos casos la única ayuda que reciben para mantener a los hijos). Se les insiste en denunciar, pero como el testimonio de una mujer lo hizo evidente, hay una resignación ante el problema. Decirlo o callarlo da igual, no pasa nada. Nadie habla de las complicaciones en las que viven muchas mujeres porque es motivo de vergüenza. A pesar de “las capacitaciones” las mujeres se encuentran en una situación grave de silencio impuesto y *autoimpuesto* sobre su condición. Y, en lo que atañe a su participación en las asambleas y, por ello, en gran parte de la vida política del pueblo, es, por desgracia, casi nula.

Vida religiosa

La religión predominante es la católica. Existen, además, otras agrupaciones religiosas con menor impacto en términos numéricos. Destacan: los testigos de Jehová, los presbiterianos y los judíos. Este último grupo autodenominado “Pueblo Israel”, cuya sede se localiza en el municipio de Tepecoacuilco de Trujano, pero con presencia reciente en el pueblo a través de reuniones los viernes y sábados. Hay pocos adeptos de la comunidad, aun así, llevan a cabo sus propios *ritos* en una casa particular. Resalta el hecho de que en sus reuniones incluyen cantos que fonéticamente han sido traducidos del hebreo al español y leen la Toráh.

Existen tres iglesias establecidas: dos pertenecen al culto católico y una a los presbiterianos. Las primeras son: la iglesia de San Salvador, ubicada en el centro de la comunidad y patrono del pueblo¹⁴ y la de San Francisco de Asís, ubicada en el barrio del mismo nombre. Existen, además, una capilla en el barrio de Chalma y otra en “El Calvario”, ambas del culto católico.

“El Calvario” fue el primer lugar donde se instaló el patrón de pueblo. La imagen no es de Atliaca, procede la Costa Grande del estado. La historia de la imagen es similar a lo que se cuenta de otras (por ejemplo la virgen de la Natividad, de Tixtla de Guerrero), es decir, que en el momento de reiniciar la peregrinación hacia su lugar de origen, se “puso pesado” y ya no se pudo continuar con la procesión.

Así lo evidencian algunos testimonios en torno a su llegada: “El señor tiene poderes. Se quedó aquí, se puso pesado. La gente de la Costa lo llevaba a México para curarlo. Al regreso ya no pudieron cargarlo. Hubo algunos que le pegaron a la imagen para que siguiera. Algunos de ellos murieron o llegaron mal a la Costa”.

Otros sugieren una desatención por parte de la gente que lo llevaba y un “disgusto por parte del Señor”:

El Cristo es originario de Cacalutla, en la Costa Grande del estado. Lo llevaban a la capital [del país] o [a] Puebla para mantenimiento. Al regreso los peregrinos y la gente que lo acompañaba decidieron descansar no exactamente en Atliaca, sino unos kilómetros más adelante, rumbo a Tixtla. La gente del pueblo, cuando pasó el Cristo por sus calles, lo alababa, le rogaba, lloraba. Lo quería, mostraba respeto y culto.

¹⁴ La fiesta en honor al santo patrono es el 6 de agosto. La del quinto viernes, no es, según algunos informantes, por el patrón, “como mucha gente cree”, sino por la bendición de la iglesia. Cuando fue bendecida, asistieron pueblos aledaños que continuaron su visita año tras año. Se instauró la costumbre de celebrar su bendición.

En los descansos de la peregrinación, se le tenía que rezar. Resultó que, en una noche, el Cristo quedó sin rezos. Al despertar [las personas que lo acompañaban] preguntaron qué había pasado, por qué el Cristo estaba solo. Hubo un momento de confusión. Al tratar de reiniciar la marcha, el Cristo estaba bien pesado, no se podía transportar en esa condición. Una comitiva fue a Atliaca a auxiliarse, a decir que el Cristo estaba pesado. Un lugareño dijo: "ese maestro quiere quedarse aquí".

Rezanderos de Atliaca fueron al lugar donde el Cristo y los peregrinos estaban detenidos. Lo transportaron; llegó a la capilla de "El Calvario". La gente de Cacalutla reclamaba su figura, la de Atliaca les respondía:

- "No se los estamos robando, si quieren llevárselo, llévenselo, ahí está".

- "Pero está bien pesado", decían los de Cacalutla.

El Cristo ha de haber pensado: "aquí me quieren más, me quedo". Hace algunos años, varios autobuses venía de Cacalutla a ver al Maestro el quinto viernes, ahora ya son pocos los peregrinos que lo hacen.

Resulta importante el papel que toma "El Calvario" para análisis posteriores ya que figurará como un aspecto clave contra el mal tiempo cuando éste se presenta. El tema se expondrá con detenimiento en el apartado "Buenas y malas lluvias". Lo que podemos adelantar, sin embargo, es que llevar al patrono a "El Calvario" constituye un *remedio* contra la falta de las lluvias, aspecto que engloba *la noción de mal tiempo*.

Hay dos mayordomías: una para la iglesia del centro, otra para la del barrio de San Francisco de Asís¹⁵. Cada mayordomía es responsable de celebrar las fiestas de los santos que le corresponden. Entre las principales festividades que están bajo compromiso de la mayordomía de la iglesia del centro están: la del quinto viernes (varía de fecha. Puede efectuarse en marzo o abril), la del 15 de mayo (en honor de San Isidro Labrador), 31 de mayo (fin del mes de rogación de mayo), 31 de junio (fin del mes de rogación de junio), 6 de agosto (santo patrono de Atliaca), 15 de agosto (en honor a las vírgenes), 14 de septiembre (Xilocruz). Además, son los responsables de buscar al encargado para realizar la petición de lluvia en el pozo de Oztotempan (1 y 2 de mayo).

Por su lado, las más importantes fiestas que organiza la mayordomía de San Francisco de Asís son: el 3 y 4 de mayo (petición por la lluvia en Ateopan Ueyi), el 25 de julio (en honor de al Señor Santiago) y el 4 de octubre (en honor de a San Francisco de Asís).

Las mayordomías están conformadas por el primer y segundo mayordomo quienes, además, se auxilian en otros actores, como los padrinos del año, ex mayordomos y gente allegada.

¹⁵ Sin embargo, también existe lo que podríamos llamar "sitios de culto cambiantes". Esto quiere decir que algunos santos, como la virgen de la Candelaria, está bajo cuidado de otras personas, distintas a las mayordomías anuales. El culto, por otra parte, se realiza en espacios adaptados para ello, sobre todo en casas particulares.

Además, hay un sistema de “distribución de las celebraciones” de acuerdo a la posición que se ocupa de primero o segundo mayordomo, por lo menos para el caso de la mayordomía de la iglesia principal, como es reconocida la de San Salvador. La “distribución” de las celebraciones quiere decir que el mayordomo en turno es responsable, de acuerdo al reparto, de “meter” ofrenda en la iglesia, como obligación y celebrar en su casa la fiesta. Dicha celebración consiste en reunirse en la vivienda de los responsables en turno, ahí se ofrece comida y bebida (mezcal ante todo).

El mayordomo primero es quien celebra las fiestas “más grandes”, como la del quinto viernes y la de las vírgenes. Mientras que el segundo es responsable de las celebraciones del 6 de agosto y Xilocruz. Además de estas celebraciones, durante los meses de mayo y junio se llevan a cabo rezos de rogación cuya culminación, el último día del mes, también es motivo de celebración. El mes de mayo es responsabilidad del primer mayordomo; el de junio por el segundo.

Además de esta forma de distribución, existen “mayordomos especiales”, quienes sólo se encargan de celebrar una festividad, tal es el caso de la celebración del 1 de julio. Para esta fiesta también hay “padrinos especiales”, distintos a los del año, que acompañan a los mayordomos. Sin embargo, en estas fiestas no están ausentes ni los mayordomos ni padrinos anuales. En todo momento acompañan la celebración, pero no son ellos los del gasto. Este ámbito es un elemento que toda mayordomía guarda. Torres nos señala al respecto:

Muchos pueblos indígenas organizan parte de su vida ritual alrededor de la mayordomía o sistema de cargos [...]. Debe tenerse presente que los sistemas de cargos han sido tema privilegiado de los estudios cultural-funcionalistas realizados desde hace más de medio siglo, dichos análisis han subrayado la importancia de la economía de prestigio, que gravita en el ahorro, el endeudamiento y el derroche para patrocinar las fiestas patronales y obtener reconocimiento social, es decir, status (Torres, 2003: 40).

Pero también, para el caso de la mayordomía de Atliaca, ser mayordomo implica una oportunidad para acceder a un puesto civil. Un ex mayordomo comentó:

Haber sido mayordomo me ayudó a llegar al puesto [de Comisario], porque fui mayordomo la gente me conoció. Hice un buen trabajo. [La mayordomía] implica mucho gasto, endeudamiento. Hay quienes venden un pedazo de [sus] terrenos o ganado, si lo tienen. [La mayordomía] es una posición de respeto. Si la gente ve que no haces bien el trabajo empiezan las críticas. Si en tu casa ven que te enojaste, la gente dice que no lo hiciste bien. Si ve que no recibiste bien a la gente, dice que no lo hiciste bien y deja de llover. Es un trabajo delicado. [Ser mayordomo] tiene que ver con compromisos, deseos para [recibir] bendiciones.

Conjuntamente al gasto que supone, los mayordomos deben auxiliarse en personas experimentadas (señores principales y ex mayordomos, por ejemplo) que conocen a fondo el *contenido* de la ceremonia y la cantidad de los productos para ofrendar y preparar.

Los señores principales funcionan como autoridad moral dentro de la comunidad, así lo piensan algunos habitantes. Son figuras relevantes en la organización religiosa. Son hombres “que organizan a la gente en las necesidades”. Ex mayordomos, en su mayoría, los señores principales, conocen la organización de las fiestas. Tienen experiencia en ese rubro, además del respeto de la comunidad por su trayectoria como hombres que “han contribuido con el pueblo”. “Hombres entregados a su comunidad”. Son los “supremos”. “Son colaboradores, altruistas. La misma gente les da ese grado”. Tienen la iniciativa para hacer algo por la iglesia y la población. Este hecho, por otra parte, tiene un paralelo con la valoración que se hace de los hombres de “experiencia” en la política: en ambos casos se aprecia el trabajo hecho para la comunidad.

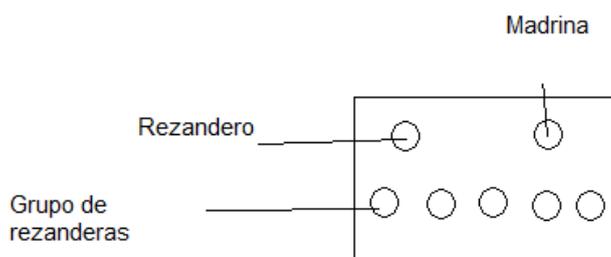
Además de ser responsables de la organización de las fiestas, los mayordomos cuidan por que a la iglesia no le falte nada y esté en buenas condiciones físicas. La limpian, cambian las flores, retiran las veladoras consumidas, la abren y cierran, entre otras funciones. Para esto se auxilian en otras personas que funcionan como acompañantes. En ningún momento a los altares de la iglesia les hace falta veladoras o flores. Los santos y las cruces están permanentemente adornados.

El cargo de mayordomo dura un año¹⁶, durante el cual, como se ha explicitado, realiza las festividades y ceremonias correspondientes. Es de destacar que tanto el cargo de mayordomo como de Comisario municipal tienen la misma duración, un año. Y es de subrayar, también, que ambos cargos pueden repetirse, si no de manera continuada, sí espaciada. Depende, entre otras cuestiones, de la capacidad para atender el cargo y las labores conducentes al sostén de la unidad doméstica particular.

A continuación describiremos *grosso modo* una celebración. En este caso se trata de la culminación de los rezos de rogación del mes de junio que ha celebrado el segundo mayordomo. Los rezos de rogación forman parte de la petición por la lluvia. Se realizan durante los meses de mayo y junio. El objetivo es destacar algunos elementos

¹⁶ Una mayordoma, al igual que otros informantes comentó que si uno ha elegido ser mayordomo, en realidad adquiere el compromiso por cuatro veces, no seguidas, sino espaciadas, pero cuatro. Desconozco si es obligatorio realmente para todos, ya que la mayordoma en turno pertenecía a la iglesia de San Francisco de Asís. Otro interlocutor sugirió la idea de que el simbolismo del número cuatro se refiere a las cuatro estaciones del año, pero no tuve oportunidad de ahondar en el tema.

relevantes de la celebración. El 30 de junio es el último día de rezos del mes de rogación por la lluvia. El novenario, para dicha ocasión, tiene lugar en la iglesia de San Salvador. En ella se dan cita, durante las mañanas desde el inicio hasta el fin del novenario, el orador invitado y un grupo de mujeres llamadas rezanderas. Para esta ocasión fueron seis mujeres, en casi todos los rezos, las que participaron en el novenario. Durante los rezos la madrina del novenario recorre la iglesia sahumando cada una de las imágenes, santos y cruces que hay en el interior. Después de cada ofrecimiento, se persigna, no sin antes pasar de la mano derecha (con la que carga el sahumero y liberarla) a la izquierda. El recorrido lo hace en sentido contrario a las manecillas del reloj. Al término del recorrido adopta nuevamente su posición en la que previamente estaba: se hinca a un lado del rezandero. Las otras mujeres, una por una, empiezan a hincarse (su posición precedente era estar sentadas) de izquierda a derecha, quedando como sigue la posición de los cuerpos frente al altar:



Al culminar el rezo, algunas mujeres se sientan en la butaca de la primera hilera, otras más salen, no sin antes persignarse frente a las imágenes y santos. Se despiden de mano del rezandero, lo mismo hace el rezandero cuando sale y quedan algunas mujeres. Los rezos son completados con alabanzas y letanías.

Un día antes de la culminación del novenario se dan cita dos grupos más de rezanderos. La iglesia luce llena de velas y ofrendas en las imágenes; los cantos se invaden unos a otros. El copal tiñe de una densa neblina el interior. Cada responsable del grupo incienso las imágenes. Los otros grupos son hermandades, una del “Santísimo Sacramento”, el otro de “Guadalupanos”. Han ido por su cuenta. Los rezos son “por penitencia, para pedir la lluvia”. Además “se deben de presentar [los rezos] en ayuno, esa es la penitencia. El ayuno ayuda a combatir al demonio”, comenta el orador.

Abrimos una digresión: se debe buscar aquello que conduce al hombre a adoptar ciertas restricciones que se cree obligado a llevar a cabo, no sin temor de faltar con su

responsabilidad. El ayuno, en este caso, tiene un sentido de penitencia y purificación, necesarios para entrar en contacto con lo sagrado. En otras palabras: el ayuno (al igual que otras prácticas) implica un estado que pone de relieve, bajo la forma de una privación, los momentos de renuncia que el hombre experimenta frente al objeto sagrado (en todas sus denominaciones de lugar, cosa, temporada, persona u otro aspecto considerado como tal) por el respeto y cualidades superiores que supone. Se comprende que el ayuno se impone al hombre una suspensión de sus prácticas profanas para afrontar las *fuerzas superiores*. [El ayuno] “ayuda a hacer más fuerte el espíritu”, como un orador lo explicitó. Puede interpretarse, también, como una condición primaria para ser escuchado por Dios, así lo deja ver otro testimonio: [El ayuno es para] “que Dios nos oiga. No comió como debía ser. Que no nos deje”.

En términos de orden formal este tipo de prácticas supone una demarcación entre lo sagrado y lo profano. El ayuno, como otras prácticas (abstinencia sexual, el abandono del trabajo, rituales de purificación, entre otros), representa un rompimiento con las prácticas cotidianas. Se rehúye todo aquello que forma parte del “desenvolvimiento ordinario de la existencia humana” (Caillois) con la intención de entrar al terreno de lo sagrado, *espacio reglamentado de actuación*. No se puede acceder a él tal y como se *es* en la vida cotidiana. Implica renuncia y adquisición de otras cualidades, un cambio de estado. Como el propio Caillois sugiere:

...para gustar la vida divina se rechace todo lo que forma parte del desenvolvimiento ordinario de la existencia humana: la palabra, el sueño, la sociedad ajena, el trabajo, el alimento, las relaciones sexuales. El que desea sacrificar, penetrar en el templo, comulgar con su dios, debe, primeramente, romper con sus costumbres cotidianas. Se le recomienda el silencio, la vigilia, el retiro, la inacción, el ayuno y la continencia (Caillois, [1942] 2006: 33).

Es, pues, una renuncia para el que desea aproximarse a lo sagrado. Hay actitudes también que hay que seguir. Otro rezandero comentó: “Un orador debe tener buenos pensamientos, estar bien con la familia, no discutir. Todo compromiso hay que hacerlo con fe”. El resultado de todo ello es que habrá buen tiempo para la siembra y posterior cosecha. Se hablará sobre estos y otros aspectos en posteriores capítulos.

El mayordomo responsable de la celebración presenta la ofrenda en la iglesia que consiste, sobre todo, en cadenas de flor de cempoaxóchitl, chocolate, pan, mezcal y cigarros que se ponen en las figuras, imágenes y cruces que hay en la iglesia. A continuación la ofrenda “se levanta”, hasta la culminación del último rezo, y se reparte

entre los asistentes. Primero se da un jarrito con chocolate y una pieza de pan, posteriormente un copita de jerez.

Después de la consumición, se va en procesión a la casa del segundo mayordomo, que ofrecerá comida y mezcal. En su casa se sentarán los hombres; las mujeres que no han alcanzado silla se mantienen paradas hasta que la esposa del mayordomo tiende un petate en el suelo para que se sienten. Las mujeres son quienes despachan el mezcal. La comida, de acuerdo con las condiciones económicas, se acompaña casi siempre de tamales; otras veces se ofrece mole. Pero en ocasiones basta un plato de frijoles como convite. Después de la comida sigue el consumo de mezcal hasta entrada la noche pues es parte indiscutible de las celebraciones.

De esta descripción se retendrá, para más adelante, el papel de las ofrendas (que incluye la presentación de la misma, su levantamiento y consumo). En otros casos implica también un intercambio, aspecto que se desarrollaré más adelante, cuando se hable de los padrinos; el ayuno, como forma de “purificar” cuerpo y condición (aunque no es una norma exigible) para entrar en contacto con lo sagrado y el papel de “diferenciación” entre hombres y mujeres.

La importancia de las fiestas, como señala Torres, es que resalta uno de los aspectos centrales de las comunidades indígenas. “La fiesta, desde la perspectiva indígena, es un hecho, producto de una colectividad organizada” (Torres, 2003: 12), cuya cabeza principal es, para este caso, las mayordomías.

Cuando concluye el compromiso de los mayordomos, éstos buscan a sus sustitutos. Visitan las casas de quienes es posible relevarlos en el cargo: aquellos que han participado de una u otra manera en el ámbito religioso. Generalmente se hace más de una visita a aquél que posiblemente vaya a aceptar. Los mayordomos salientes regresan hasta lograr la aceptación del cargo. Para celebrar el compromiso se toma mezcal. Sólo quedará realizar la ceremonia de recibimiento a los nuevos mayordomos después de la semana santa.

Los padrinos son la *figura* que acompaña a los mayordomos. Entre mayordomos y padrinos se establece un compadrazgo, relación que se distingue por el trato de respeto y formalidad en las “formas sociales” de convivencia.

Son los “representantes de Cristo”, es decir, del patrón. El cargo de padrino, a diferencia del de mayordomo, puede repetirse en años consecutivos; depende de los propios padrinos. Éstos dicen a los mayordomos si van o no a continuar. De no hacerlo los mayordomos buscan a quienes puedan sustituirlos.

Los padrinos acompañan a los mayordomos en los compromisos. Cuando se trata de presentar ofrenda por alguna celebración en particular, el primero en hacerlo es el mayordomo, después el padrino. El *huentli*, o la ofrenda, posteriormente será intercambiado: el *huentli* de los mayordomos irá a casa de los padrinos y viceversa. Este intercambio se presenta sólo en contextos festivo-religiosos. Las ofrendas de los mayordomos son particularmente más abundantes.

Para hablar sobre “asuntos serios”, como la invitación para ser padrinos, el lugar adecuado para hacerlo es la casa. Pero además, cuando se trata de un “posible compromiso”, es de suma importancia que se haga de pareja a pareja. Esto da mayor formalidad al encuentro. Los mayordomos también se hacen acompañar de gente allegada a ellos. La mayordomía pregunta a los de casa si pueden o no con el cargo, sin embargo la negativa no implica mayor problema. Si hay aceptación, los mayordomos, de antemano, van preparados con mezcal, por si se da el caso de que se acepte el cargo, porque tomando mezcal en conjunto (ambas partes), se afianzan los compromisos. Tomar mezcal simboliza haber aceptado el compromiso al que fue invitado.

Cuando esto sucede *empieza* la separación entre hombres y mujeres; cada grupo va preparado con sus “medidas” de mezcal. Con esto se establece el compromiso y afianza los consecuentes: por un lado, los acompañamientos de los padrinos en las actividades de los mayordomos, y por otro, su ofrenda en las celebraciones, para nombrar las acciones de mayor importancia. En otros casos, como en los rezos, son los padrinos los que inciendan las imágenes que se encuentran en la iglesia.

Queda por decir algo importante en lo que respecta a la concepción de los actores de su desempeño. Al hablar tanto de Oztotempan como de los distintos compromisos, muchos involucrados, se refieren a su quehacer como “trabajo”: un “trabajo voluntario”. El tema económico se vuelve delicado porque muchas veces los “que trabajan para la iglesia”, como los oradores, por ejemplo, descuidan su trabajo de reproducción doméstica con tal de cumplir su “compromiso”. Aquí la distinción entre un concepto y otro es relevante. El trabajo para la iglesia es una actividad gratuita, no hay una remuneración como tal. El concepto abarca, pues, un ámbito que rebasa las intenciones económicas, ya que, como muchos de los involucrados manifestaron, el “pago viene de Dios”. Retribución que tiene que ver, entre otras cosas, con la buena lluvia, la salud para la familia y su bienestar. Ligado a esta noción está la de compromiso, término que enfatiza en la responsabilidad adquirida, y consecuente trabajo para con la iglesia y la mayordomía. El compromiso adquirido exige, muchas

veces, desatender, en algún grado, las necesidades del grupo doméstico propio. A pesar de todo, *se espera* que la entrega con devoción a los trabajos de la iglesia otorgue bendiciones. Es en este sentido que podemos entender lo que Duvignaud comenta al respecto de la restitución que se espera de la potencia a la que se la ha destinado *algo*: tiempo, bienes o dinero. Implica, pues, un dar para recibir. Si es un “trabajo voluntario”, “de fe”, no conlleva pago alguno por parte de la mayordomía, que en este caso hace las invitaciones, sino de la fuerza o potencia a la que va dirigido dicho trabajo. Es ella la que traerá los bienes, pero antes hay que darle *los esfuerzos*. Bajo esta lógica operan muchos de los compromisos de los involucrados.

Aunque son dos “esferas” diferenciadas, con grupos distintos, tiempos y espacios diferentes, tanto la política como la religión comparten algunos aspectos. Destacan los siguientes: en ambas hay una valoración positiva por las personas de “experiencia”, es decir, las que conocen cómo se llevan a cabo las tareas correspondientes en uno y otro ámbito. Mayordomos y comisarios se eligen anualmente, sin embargo la manera de nombramiento es distinta. El *trabajo* para la comunidad es otro rubro a destacar en ambas. En términos políticos, los apoyos materiales convierten a los hombres en hombres con reconocimiento, puesto que han contribuido con el pueblo, en tanto el trabajo de los señores principales en lo que se refiere a las celebraciones religiosas, se valora, también, como trabajo para el pueblo, como el testimonio anotado lo apunta. Este, quizá, sea el rubro más importante. La noción de “trabajo para la comunidad” interviene en ambas “esferas” y se refiere a las contribuciones tanto en la política como en la religión. Perfil, además, la importancia de las contribuciones para el pueblo en distintos frentes.

Otras creencias

La espiritualidad de los habitantes, apegados como hemos visto al calendario festivo católico, se complementa con el sistema de creencias indígenas. Por ejemplo, con la petición por la lluvia, que conjuga ambos elementos, tanto el heredado de la tradición católica como con la nativa. Además, a esta conjunción de elementos rituales-religiosos, se agregan la creencia en el nahualismo y la práctica de la curandería, entre los principales.

Respecto al nahualismo, es una creencia extendida. Los nahuales son los brujos que tienen la capacidad de convertirse en animales (tecolotes, marranos, perros).

Espantan a la gente y si no se cura, puede provocar la muerte. Si a alguien se le aparece un nahual es necesario hablarle y decirle que uno lo ha reconocido, que sabe quién es. De esta manera se avergüenza y se va, de lo contrario entra en uno y produce el mal.

Están los curanderos, algunos nacen con el don de hacer el bien. Otros se inician; pueden “echar brujería” o curar. Conocen los secretos de las plantas, con las que se auxilian para aliviar algún padecimiento.

Los caballeros son la contraparte de los brujos. Son seres que mueven en forma de luz y se defienden en el agua de los brujos, quienes tratan de destruirlos, ya que los caballeros hacen el bien, sobre todo cuidando el agua.

En el camino: Tixtla de Guerrero y Zitlala

Antes de exponer con mayores detalles los eventos de Oztotempan, me referiré a otros ejemplos de pedimento por la lluvia en el estado de Guerrero, sobre todo en la región Centro y La Montaña, con el objetivo de mostrar un panorama general de las prácticas rituales y festivas sobre la petición de la lluvia que se desarrollan en la entidad.

Durante los meses de abril y mayo muchas comunidades indígenas y mestizas del estado realizan ceremonias y rituales para pedir la lluvia que generará las buenas cosechas. Para comunidades de los municipios de Tixtla de Guerrero, Chilapa de Álvarez o Zitlala, entre otros, los rituales propiciatorios revisten una importancia notable en el seno de las comunidades, ya que sus preparativos y buen desenvolvimiento implican un esfuerzo organizativo en lo social y económico.

Cada ritual tiene su manera específica de realizarse. Como lo ha expresado Turner: “Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, manera que con frecuencia depende de los propósitos ostensibles de ese tipo de ritual. Con otras palabras, cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines” (Turner, 2005: 35).

Aunque mantienen una *ligazón común*, los rituales propiciatorios se distinguen por ciertos énfasis, elementos presentes en uno y ausentes en otros, como si fueran una misma frase, pero expresada en distintas lenguas (¿de modo que difícilmente se entenderían!), pero dicen lo mismo. Se *dice* de forma distinta la misma *palabra* (el pedimento por la lluvia). Pero hay que subrayar el papel de los elementos performativos en las distintas celebraciones, es decir, las manifestaciones o complejo de expresiones

holísticas que incluyen las expresiones corporales, verbales, visuales, auditivas, entre otras, de cada evento, puesto que dotan, a cada una de ellos, de su “estilo propio”. Los elementos performativos difieren de acuerdo a los contextos en los cuales se produce y re-producen. Por ejemplo, pueden hallarse las mismas danzas en los rituales o fiestas, pero cada una de ellas, como ejecución, subraya (o posibilita hacerlo), elementos del complejo socio-cultural del lugar o región donde se realizan las celebraciones. Por otra parte, las mismas danzas, para continuar con el ejemplo, pueden tener menor o mayor importancia en el seno de los complejos culturales. Así pues, los componentes performativos adquieren relevancia cuando se trata de exponer cómo los elementos se ponen “en juego” en diversos contextos.

Por otro lado, el performance, como modo en el que “el hombre se revela a sí mismo” (Turner), proporciona herramientas para indagar ámbitos de la experiencia humana subrayando, sobre todo, la dimensión de *actuación o realización*, de tal manera que:

[...] el actor puede llegar a conocerse mejor por medio de su actuación o escenificación, o bien, un grupo humano puede conocerse mejor mediante la observación y/o participación en el performance generado y presentado por otro grupo humano. En el primer caso la reflexión es individual, aunque el performance puede operar en un contexto social; en el segundo caso, la reflexión es plural y se basa en que los seres humanos, para la mayoría de los propósitos, nos dividimos entre nosotros y ellos... (Turner, 2008: 116).

Los géneros performativos, entre los que se encuentran los rituales, carnavales, el cine y el teatro, conjugan tanto el pensamiento como las percepciones y reacciones y son, a través de la participación directa o indirecta en ellos, como se adquiere, de acuerdo con Turner, la tradición de *communitas*, “cuerpo viviente y creciente de experiencia”. De esta manera, aunque no la única, Turner resalta la importancia de los géneros performativos.

Es importante para el caso que se expone destacar la celebración realizada en el Cerro de Pacho, en la cabecera municipal, porque generará, entre los habitantes de Atliaca, una diferencia entre un “nosotros” y los “otros”, destacando la formalidad, seriedad y noción de lo sagrado en la rogación en Oztotempan, a *diferencia* de lo que se hace en Pacho.

En Pacho tiene lugar “la cuelga de cruces”. En una explanada cercana a la capilla los mayordomos reciben a los padrinos, quienes llevan “la cuelga para las cruces”; se distinguen por el color de sus playeras. Después de la presentación de cada

uno, se intercambian cadenas de flores de cempoaxóchitl, que se ponen como collares, y bebida. Cuando esto sucede los músicos que acompañan el encuentro tocan una melodía. Mientras tanto algunas mujeres reparten fruta con chile a los presentes. Al respecto de esta celebración un campesino de Tixtla de Guerrero ha comentado: “Es para los vientos, para que nos traigan las lluvias y la buena cosecha”.

Después de la presentación y el intercambio se inicia la peregrinación hacia la capilla. Llegados al punto, uno de los padrinos toma el micrófono y “rinde cuentas” relacionadas con los gastos de la celebración y el dinero ocupado en las mejoras de la capilla. La gente, por su cuenta, llega a colocar ofrendas a las cruces: veladoras, flores, platos de comida (mole y tamales, principalmente), pan y bebida.

Se espera la llegada del sacerdote que oficiará la misa, mientras los grupos de música alegran el ambiente. Algunos hombres y mujeres se tambalean por los efectos del alcohol. Alrededor de la capilla hay instaladas casas de campaña en las que las personas comen y beben. Se reparte alcohol, se percibe un ambiente de alegría, de fiesta. ¿Qué es el ambiente festivo? Alboroto, multitud, exceso, baile, risas...

Un hombre ha pedido a los músicos que dejen de tocar. No, no ha llegado el cura, como se rumora entre los asistentes. En tono solemne pide a los asistentes una “discreción a la cruz”, entonces empieza él mismo los rezos. Al término pide tolerancia y paciencia a los congregados en la capilla. Minutos después un comisionado informa que se hará el intercambio del *huentli*, es decir, las ofrendas de los padrinos irá a manos de los mayordomos y viceversa. Nombra a cada uno de los padrinos y su equivalente mayordomo. Reunidos todos en el interior de la capilla, inician dicho intercambio. Así, hasta que termina el largo listado, entonces se baila el *huentli*. Las mujeres cargan en su cabeza un canasto con productos de la ofrenda. Algunos hombres reparten bebida a los asistentes. A las personas que bailan el *huentli* se les da en la boca (en ocasiones esto provoca el derrame de la bebida sobre el cuerpo de quien la recibe y la risa de las personas). Al son de la música hombres y mujeres no paran de bailar. El hombre que ha hecho “la discreción a la cruz” también baila y reparte bebida y ríe.

Hay una disposición a entregarse a los impulsos, a bailar con todos, a enredarse en ese mar de cuerpos, a experimentar quizá emociones que en época de condicionamientos *no se consienten*. La fiesta no es sin cuerpos, más aun: sin cuerpos en movimientos. Este motivo, *el tono festivo* descrito, es algo que no se observa en Oztotempan, y es motivo para que haya una distinción, como se anticipó, entre un

“nosotros” y un “los otros”, enfatizando, en este caso, en la celebración de rituales. Como se verá más adelante, la rogación en Oztotempan reserva este tono festivo.

Insistimos en este punto porque en Atliaca la rogación por la lluvia es considerada un evento *aparte* del ciclo de celebraciones del calendario festivo. A pesar de ello mantiene un lazo con algunas de ellas. Más adelante se expondrá con detalles mayores este punto.

Para algunos involucrados y creyentes de la rogación es primordial mantener una actitud de respeto y seriedad (de humillación dirán algunos), cosa que no implica, como se observará más adelante, la ausencia de elementos “chuscos” o “cómicos” representados por la *danza* de los “locos”. Lo relevante a comentar es que no es una fiesta, por lo menos en lo que se refiere a lo realizado en Pacho, más bien sirve como una forma de distinción. Esta diferenciación enfoca ciertos componentes de las celebraciones considerados indispensables valorar o desechar. Pero de manera implícita, también, esta diferenciación entre una y otra ejecución, apunta a la reivindicación de las prácticas rituales propias, como una impronta, a su vez, de la cultura a la que se pertenece. Es posible poner en juego, siguiendo a Turner, la reflexión a través de la participación y/o la observación de *performances* (en los que se incluyen los rituales) propios y ajenos. Esta arista reflexiva de los *performances* mantiene una relación con la idea de un “nosotros” construido a partir de un “ellos”. El otro-opuesto provoca que piense en mí, en mi grupo, en lo que soy y no soy. En otras palabras, como señala Brecht: “Solo no eres nadie. Es preciso que otro te nombre”. En esta perspectiva, resulta indispensable este proceso de reflexión de los *performances* por cuanto posibilita el conocimiento de uno mismo y de los otros.

Además de Pacho, otro de los lugares en donde se realiza el pedimento de lluvias es en Zitlala. Ahí se desarrollan las peleas o confrontaciones de los tigres que realizan hombres disfrazados de dicho felino y en los que es común el derramamiento de sangre.

Los hombres-tigres provienen, principalmente, de los tres barrios de Zitlala: La Cabecera, San Mateo y San Francisco. Los combates se llevan a cabo el 5 de mayo en la plaza cívica de Zitlala¹⁷, todo ello como parte de la petición de lluvias que se realiza en el Cerro de Cruzco y Zitlaltepec.

¹⁷ Tomo como referencia la información vertida en el número 4 y 191 de la publicación “Así Somos...” divulgada por el Centro de Investigación Social de la Secretaría de Desarrollo Social, órgano informativo del gobierno del estado de Guerrero, así como de otras fuentes.

El ritual de la petición de lluvia obedece al calendario festivo del ciclo agrícola, en específico a la siembra del maíz. El 25 de abril es el día en que dan comienzo los preparativos para la fiesta de la Santa Cruz. El inicio es el 1 de mayo y el término el día 5. Se celebran, principalmente, las cruces de los tres barrios y la de la comunidad de Tlaltempanapa.

Vierto la información de la publicación 191 del mencionado cartel relativo a la petición de lluvias en Zitlala con el objeto de ejemplificar otra forma de llevarla a cabo y desarrollar algunas ideas en torno al ritual:

El 2 de mayo inicia la jornada desde muy temprano. Los principales del pueblo (a excepción de los ancianos), los mayordomos, regidores, moleras y demás encargados de la fiesta solemne, se adelantan al grueso del pueblo a subir la montaña de Cruzco o Cruztenco [...] para realizar los preparativos de la celebración que allí tendrá lugar. Llevan consigo grandes ollas de barro para preparar la comida, cantidad impresionante de pollos, cazuelas de barro y el imprescindible mezcal. La antropóloga Mercedes Olivera nos reitera a propósito de Cruzco: “Cruztenco es una pequeña explanada en la parte alta del cerro (...) en la explanada hay varios montículos; el más grande está cerca de una barranca y un poco en alto. Sobre él, como si fuera el último piso de una pequeña pirámide, está el altar donde se habrá de realizar la ceremonia”. [...] Conforme va amaneciendo y los primeros destellos de luz dan en la impresionante montaña, los habitantes comunes empiezan a llegar, los mayordomos de cada barrio, por separado, preparan las nuevas ofrendas para la cruz. Aquí inicia lo más importante del rito. Este día sacrifican pollos negros, le cortan la cabeza y hacen escurrirle la sangre en la tierra frente a las cruces, se atribuyen como propiedad de buena siembra ya que “la sangre es el alimento para nuestro Señor de la lluvia” [...]. Sólo después de la entrega de la ofrenda, de la comida y de disfrutar de las danzas y bandas de música que se aglutinan en el centro del cerro y claro, del indispensable mezcal que tiene un lugar importante en el festín y no sólo como bebida embriagante, también como símbolo de purificación y agrado por las ofrendas entregadas y en espera de una satisfactoria respuesta en las lluvias. [...]. Después de la comida se observan a las danzas: los moros chinos, los tlacoleros: que desde un extremo inclinado de la montaña, de frente al montículo donde se encuentran las cruces, se dejan rodar, constriñendo su cuerpo desde la cabeza a los pies hasta llegar al centro y comenzar a golpearse con los chirriones que llevan en las manos a manera de látigos. También hacen presencia los tigres que el 5 de mayo pelearán en el centro del pueblo y que van a pedirle a la cruz su ayuda para derrotar a sus respectivos adversarios en la competencia de barrios. Cabe aclarar que, desde hace algunos años, la pelea que ahora se lleva a cabo el 5 de mayo, se realizaba el 2 del mismo mes en el centro de Cruzco pero, debido a que dichas peleas eran muy cruentas, los principales decidieron cambiarlas al 5 de mayo en la explanada del palacio municipal para poder controlarlas. [...]. El 5 de mayo, día que culmina el rito, desde la mañana, se reúnen todos los hombres con sus trajes y máscaras en la casa de alguno de los padrinos de pelea y se mantienen juntos hasta el fin de ésta. El barrio de La Cabecera se une con el de San Mateo y el barrio de San Francisco se une con la comunidad de Tlaltempanapa. [...], los tigres esperan indicaciones de los padrinos, que son las autoridades de las peleas, uno por cada barrio. Ellos se ponen de acuerdo cuando [sic] da inicio la primera pelea. [...] Comienza la pelea, los tigres se golpean con la punta de una reata endurecida muy larga que se trenza en la cintura y simboliza la cola del tigre y, en el grosor, su fuerza. La pelea se prolonga hasta que alguno de los competidores decide no seguir. Los golpes son muy fuertes y han ocasionado heridas graves, incluso, muertes. [...] Después de terminada la pelea se emprende una procesión sin diferencias de barrios, hacia la casa de algún padrino o mayordomo para convivir por las fiestas finalizadas. El sentido natural de la pelea se inscribe en honor a la “Santa Cruz” y en el derramamiento de sangre como sustento central; “si no se hiciera así, las lluvias no serían suficientes”. Además que, en un sentido

simbólico, mientras más sangre sea derramada más lluvia habrá. La sangre que derraman los peleadores es retribución a la tierra y su complejo sentido de fertilidad....”

Aquí otra forma de pedir la lluvia. Una manera que implica la violencia, acompañada de simbolismo, diferencia social y un culto asociado con la fertilidad –agrícola-, eminentemente.

En los encuentros, como se puede leer, hay una violencia manifiesta. Los combates son sangrientos, *deben* de serlo, en tanto la sangre, su derramamiento profuso, es una metáfora de la lluvia. Y mientras más sea la sangre, más abundante será la lluvia. Las heridas y el dolor que suponen, no se extravían, porque, de acuerdo a los propios testimonios, son una ofrenda y el impulso de la fuerza en honor a la cruz.

Esta “ofrenda de sangre” tiene una implicación mayúscula: el cuerpo y la sangre como pago a la tierra. Es el hombre mismo el que se *ofrece* a Dios. El ofrecimiento es de la persona identificada a través de su cuerpo... y de su sangre.

Es igual de mayúsculo el tratamiento que las culturas le han dado a la sangre y su papel en los sacrificios y rituales en relación a las divinidades. Eliade, el destacado historiador de las religiones, nos aporta algunos ejemplos. Los semang hacen ofrendas expiatorias de sangre para apaciguar al dios Kari cuando origina un huracán:

Durante la tormenta, los semang se hacen cortes en las piernas con un cuchillo de bambú, derraman algunas gotas de sangre en la tierra —como ofrenda a la diosa Manoid— y lanzan el resto hacia los cuatro puntos cardinales, gritando: «¡Ve! ¡Ve! ¡Ve!», e invocando al dios del trueno: «¡Ta Pedn, no estoy curtido, pago mi falta! ¡Acepta mi deuda, la pago!». O bien: «¡Oh! ¡Oh! Atiende, escucha bien, aguza el oído, Ta Pedn. ¡No te engaño, pago mi falta! ¡Tengo miedo a tu trueno!» (citado en Eliade, 1974: 74).

Ta Pedn es otro nombre del dios Kari. Aquí el elemento sangre es claramente una ofrenda –pago- para calmar la tormenta. En *los tigres* la sangre evoca el tributo ofrendado a la tierra (cuestión que nos acerca a la tierra como madre primigenia) para que ésta sea fértil. La cantidad adquiere importancia en tanto brindará mayores frutos cuanto mayor sea el tributo. En ambos casos la sangre es la ofrenda.

Otro ejemplo relativo a las “ofrendas de sangre” lo proporciona López Austin cuando señala, sobre los antiguos nahuas, la siguiente forma de ofrecimiento:

La punción y la sangría tenían como objeto tanto provocarse como dolor físico como obtener el líquido vital para ofrecerlo a los dioses. Si bien todo hombre estaba obligado a entregar a los dioses algo de su propia sangre, no siempre debía acompañar a la donación el sufrimiento del individuo. [...]. La donación podía perseguir algún beneficio, y recibía por ello el nombre de “pago” (*nextlahualii*), igual que el de los sacrificios que se cambiaban por lluvia, seguridad y salud. [...]. También se ofrecía la sangre para evitar los daños enviados

por los dioses, canjeándose en esta forma la entrega voluntaria, espontánea, de la sangre, por la seguridad”. (López Austin, 2008: 438-439. Cursivas en el original).

Estos ejemplos bastarán para la exposición. El tema central de López Austin tiene que ver con las concepciones de los antiguos nahuas en torno al cuerpo y sus representaciones. Por ello el apartado de las mortificaciones adquiere relevancia en este marco. Es explícito, por otra parte, el tema de la ofrenda de la sangre y el dolor para obtener un beneficio o impedir algún daño. En cierto sentido es lo que el escritor húngaro Márai escribe: “el hombre, cuando quería decir a sus dioses algo importante, algo inexpresable, siempre lo decía con sangre y con sacrificios”. El hombre *se golpea*, en cierto sentido metafórico, y en otro literal, para expresar que no quiere ser *golpeado* por los dioses, ya que su golpe es notablemente más fuerte, es decir, para que no le arrebatase la vida, le cause alguna enfermedad, le arruine la cosecha o impida que crezca. En este ejemplo es importante destacar el ámbito simbólico de los golpes entre los hombres para impedir los golpes de los dioses. El dolor provocado es una muestra de expiación con el objeto de alcanzar las peticiones.

En la pelea de tigres otro hecho tiene relevancia: los encuentros violentos de las confrontaciones se conciben por el marco ritual en el que se desarrollan. La violencia es permitida, pero sólo si se encuentra contextualizada. Es consentida en razón del *momento* en que se presenta. Eso queda claro en la descripción de las peleas cuando se expresa: “*Después de terminada la pelea se emprende una procesión sin diferencias de barrios, hacia la casa de algún padrino o mayordomo para convivir por las fiestas finalizadas*”. Las separaciones territoriales (aunque de ninguna manera puede ser sólo este criterio) en barrios para los encuentros no tienen importancia para el complejo festivo, que involucra a la comunidad toda. La fiesta resana las heridas, se buscan resarcir los daños. *Ese es un escenario de la fiesta*, que involucra la intensidad de las emociones, el paroxismo violento de los encuentros, cuya modalidad hay que buscarla en ese llamamiento a las divinidades. Todo exceso –sexual, violento, económico, emotivo, *lingüístico* incluso, por el uso de connotaciones obscenas en el habla- es un elemento que puede encontrarse en la fiesta. Como espacios delimitados temporal y espacialmente, aspecto que comparte con los rituales, los juegos y otras manifestaciones, y *consagrados* (la perspectiva de Caillois coloca a las fiestas como “reino de lo sagrado”), la fiesta irrumpe en el orden cotidiano de la vida y señala nuevos dominios de comportamiento y conductas que normalmente se reservan o están *tabuizados*. La “apertura” que provoca la fiesta en las conductas admite los tipos de

excesos antes anunciados (y otros más). Sin embargo, la “apertura” a manifestaciones de exceso quedan inscritas en un periodo definido por el tiempo y el espacio de la fiesta. Es en este sentido que podemos entender la pelea de tigres y la posterior celebración de manera conjunta de los que antes combatieron.

La violencia, que es acompañada de un complejo festivo-ritual y cuyas dimensiones sociales se revelan en la *puesta en escena* de los conflictos y oposiciones entre los participantes, también puede inscribirse en la lectura anterior.

Los rituales componen marcos (*framings*) en los que es posible y hasta aprobado socialmente manifestar actitudes violentas u obscenas, como lo pone de manifiesto Gluckman en *Costumbre y conflicto en África* al hacer referencia a un grupo de mujeres de una tribu africana cuando “cantaban canciones obscenas y maltrataban todo hombre que encontraban, cuando trataban de deshacerse de una peste en su cultivo” (Gluckman, 2009: 144). Pero lo importante de todo: “estos actos obscenos y desafiantes realizados por mujeres *eran alentados*, porque se creía que atraerían bendiciones a la comunidad: buenas cosechas, fertilidad y buena salud para una muchacha núbil, y la desaparición de la peste de los cultivos” (Gluckman, 2009: 144. Subrayado mío).

La sangre derramada por los peleadores en los combates *no es cualquier sangre*, sino que obedece a un acto simbólico: se diferencia de lo cotidiano (la sangre que pudiera derramarse en ese contexto, por ejemplo, adquiriría una significación distinta) dado que se produce en un ordenamiento diferente, relacionado con la ofrenda de sangre y honor a la tierra y la Santa Cruz.

Rao y Köpping, por otra parte, identifican en estos marcos rituales una suerte de “flexibilización” de las estructuras:

Los rituales pueden ser entendidos como praxis social que para llevarse a efecto *negocia y transforma disposiciones de acción y estructuras*. Además, los rituales se consideran como “performancias transformativas de significado abierto” que conllevan un riesgo, y en cuyas correspondientes atribuciones de significados los espectadores participan de manera esencial (citado en Möbius: 2007: 221. Cursivas mías).

Con lo anterior se intenta subrayar cómo en los rituales es posible encontrar, de manera inacabada, ámbitos de la estructura social y cómo, además, se manifiestan las disposiciones estructurales. No se pretende decir que los rituales sean un *reflejo* de las estructuras, sino un componente social desde el cual los individuos y grupos pueden ofrecer una muestra (de otras tantas) de la apreciación sobre las “disposiciones de acción y estructura”. Esto se aprecia en el ejemplo ofrecido por Janina Möbius cuando se

refiere a “La danza del Tigre” en su trabajo sobre la lucha libre en México, pero en el que intenta explorar una correlación entre el combate de los luchadores y el combate de los tigres. Muestra cómo, además del sentido simbólico y espiritual, las peleas de tigres ofrecen la oportunidad de vivir y experimentar las agresiones y la violencia bajo el marco ritual, puesto que “da” a la colectividad, pero concretamente a los tigres, la oportunidad de enfrentamiento o confrontación de rencillas relacionadas con la estructura social. Y es, precisamente la espera de los encuentros, lo que “detiene” a los combatientes para no enfrentarse sino en ese marco. Así, comenta la autora:

[...] las cuentas personales y *las suscitadas por la estructura* pueden ser saldadas, y las frustraciones se descargan sin que la violencia se desborde hacia el exterior del ritual y sin generar más violencia. Frecuentemente, los hombres, en casos de discusiones, envidias, celos, rivalidad, de aprovechamiento de otro y de dependencia, pronuncian al mismo tiempo en broma y en serio la frase: “Espera a los Tigres” (Möbius, 2007:217, subrayado mío).

La “danza del tigre”, si se habla del aspecto estructural, se convierte en una arena política donde se exhiben las diferencias entre los grupos. La autora señala: “Los hombres de los dos barrios de indígenas se unen en la danza en contra de los danzantes del barrio mestizo” (Möbius, 2007: 216). Esta frase permite apreciar con mayor sentido las oposiciones entre grupos manifestadas no sólo en la estructura social, sino en las confrontaciones rituales.

Para concluir se pueden mencionar algunas observaciones. Hay ámbitos comunes y diferentes en las celebraciones expuestas, por ejemplo, la duración del ritual es distinta. La estructura poblacional también. Ambas se realizan en cerros. Las ofrendas son parte primordial de una y otra. El símbolo de la cruz es otro elemento a destacar en las dos. El combate de los tigres es un aspecto distintivo de Zitlala. No ha sido la intención realizar un examen exhaustivo de todos los elementos, sino destacar algunos relacionados con el aspecto ritual y festivo y esbozar algunas directrices que apunten a elucidar los temas en cuestión.

Aproximaciones a la rogación por la lluvia en Oztotempan-Ateopan

*¿Pedir? ¿Cómo se pide? ¿Y para qué se pide?
¿Se pide vida?
Se pide vida
¿Pero no se está ya teniendo vida?
Existe una más real
¿Qué es real?
Clarice Lispector*

La rogación por la lluvia conlleva una serie de actos, todos ellos importantes para los propósitos, que se encadenan unos con otros. Es difícil, dado que muchas actividades se desarrollan a la par y otras han resultado de difícil acceso (como la presentación de las ofrendas en los múltiples lugares donde se encuentran cruces alrededor del pueblo o el corte de las piezas del maguey que se utilizarán para elaborar los llamados *chitatli*), dar una descripción detallada de todas ellas. Se han de destacar las que, en primer lugar fueron objeto directo de observación y, dado el caso, de participación. A pesar de las ausencias, se pretende con lo expuesto ofrecer un mapa sobre la trayectoria de la rogación por la lluvia. Los esfuerzos van dirigidos en esta ruta.

Es fundamental la participación de los responsables para la organización de la rogación. Por ello un primer momento importante es la elección del encargado o mayordomo de Oztotempan¹⁸. Este proceso se da en el ámbito de la mayordomía anual, en conjunto con personas que han estado involucradas con la organización, en ocasiones pasadas, de la rogación. Entre la mayordomía y los ex-mayordomos se platica quiénes podrían ser los encargados¹⁹. Puede ocurrir que haya voluntarios para tomar el cargo. Si esto sucede, la persona se presenta en la iglesia con los mayordomos para dar a conocer su deseo. No obstante la relevancia del encargado, se debe tomar en cuenta a todas los

¹⁸ Al referirme a Oztotempan lo hago para señalar la rogación por la lluvia ahí realizada. Por lo tanto no habrá diferencia (tampoco la hay entre los creyentes de la rogación) entre decir Oztotempan y/o rogación por la lluvia o rogación. Tampoco, de acuerdo con los testimonios, existe diferencia entre petición y rogación. Para acentuar lo hecho en Ateopan haré referencia al lugar así nombrado. Ateopan significa “lugar donde hay agua”.

La descripción que se ofrece en este apartado corresponde a la observación y posterior sistematización de los datos recogidos de la rogación por la lluvia los días 1, 2, 3 y 4 de mayo del 2011, pero sobre todo de los días 1, 2, 3 y 4 de mayo de 2012. Así como testimonios recopilados en distintas etapas de los periodos de trabajo de campo que se realizaron.

¹⁹ Se utiliza el plural porque la esposa del encargado es considerada mayordoma de Oztotempan. Aun así es preciso reconocer que es el encargado, es decir, el mayordomo, quien ante la comunidad es la figura principal sobre la que recae la responsabilidad de la rogación (si fue bien hecha o no. Los juicios sobre este punto tienen que ver, principalmente con el hecho de que haya lluvias abundantes durante la temporada o la ausencia, que puede ser: que no “haya empezado” o que se “haya parado” una vez empezada). Por tanto se utilizará esta forma de identificación.

demás *actores* involucrados en la petición. Por sí mismo el mayordomo de Oztotempan no tiene ninguna posibilidad de llevar a cabo la celebración. Debe apoyarse en otras personas que realicen distintas tareas.

Una vez elegido, el mayordomo tiene la tarea de reunir a quienes formaran el grupo principal que lo acompañará antes, durante y después de la rogación, con el objetivo, primero, de preparar y llevar a cabo los numerosos trabajos para la consecución final de la petición. Algunos de los miembros de este grupo han tenido, en ocasiones anteriores, algún tipo de participación en este u otro compromiso religioso y gracias a esas intervenciones conocen y enseñan la manera *correcta de hacer las cosas* a los encargados en turno. Esta forma de hacer las cosas, como señala Turner, están precedidas por reglas establecidas por la tradición y la costumbre. Por ello se debe tener esto en mente: cuando se habla del encargado, se habla al mismo tiempo, del trabajo de la gente que lo acompaña y en muchos casos lo guía. Dos aspectos relevantes sobre el encargado: es el responsable de fijar los compromisos con los demás participantes, por un lado, y por otro, su casa se convierte en el punto de concentración para las actividades relacionadas con la rogación.

De los primeros actos preparativos para la petición están las visitas del mayordomo, en conjunto con la gente que lo acompaña, a distintos actores involucrados con la *ejecución* del ritual. Destaca, por su participación en la rogación, el caso del *huehuéyotl*, o el hombre que ofrendará las aves en el pozo. También parte importante son el cantor, orador u rezandero, los músicos y quienes cargarán la cruz que el día 1° de mayo será trasladada desde la iglesia principal a la capilla de Oztotempan.

Las visitas tienen una fuerte carga ceremonial, por ellas se hacen posible la conformación de llevar a cabo los compromisos. Previo a la visita, la gente reunida por el encargado (mayordomos, ex-mayordomos, oradores, entre otros) se reúne en su casa, desde la cual se parte a la casa de la persona invitada en turno para asumir el compromiso. El mayordomo, si así lo quiere, puede ofrecer un almuerzo a los invitados antes de la salida.

Para ilustrar los aspectos relevantes de una de estas visitas se ofrece a continuación la descripción de una de ellas; es el caso de la confirmación del compromiso del *huehuéyotl*. La visita descrita fue hecha un domingo, día en que la mayoría de las personas normalmente tiene tiempo disponible. El punto de reunión es la casa del mayordomo, quien ha ofrecido un almuerzo. Al término de éste, se camina a la casa del *huehuéyotl*, a quien previamente se le ha avisado de la visita. Una vez en casa

del ofrendador, quien ha dispuesto un espacio con sillas o butacas para recibir a la comitiva, de las primeras actitudes manifiestas es la separación²⁰ entre hombres y mujeres. Cada grupo forma su propio espacio de convivencia.

Después del recibimiento, el encargado expresa los propósitos del encuentro. Es común escuchar a alguien que ya ha pasado como mayordomo hablar sobre el compromiso del *huehuéyotl* en lo referente a su preparación, ésta implica, principalmente, los días de ayuno que debe guardar. El *huehuéyotl* escucha y asiente con la cabeza.

Una vez aceptada la responsabilidad, el *huehuéyotl*, junto con su ayudante, saluda de mano a todos los presentes. Es entonces cuando el encargado le ofrece una botella de mezcal y una cajetilla de cigarros que ha traído su esposa. También otros asistentes, entre ellos mayordomos y ex mayordomos, dan, de igual forma, mezcal al *huehuéyotl*, quien lo coloca frente a él en el piso. Con esto se formaliza el compromiso. Las mujeres, por su parte, también toman mezcal en su espacio. Es sólo en el saludo de despedida cuando se mezclan hombres y mujeres.

Cerrado el compromiso²¹, y después de tomar mezcal, los de casa dan las gracias por la visita y el encargado por el acompañamiento. Después, junto con el *huehuéyotl*, se marcha a casa del mayordomo, donde ofrecerá comida. Subrayo, nuevamente, el aspecto simbólico de “tomar mezcal”, este acto revela la responsabilidad de cumplir con el compromiso.

Las visitas se hacen para informar de la celebración a los involucrados responsables de algún cargo. Algunos de éstos son permanentes, como los vocales (encargados de recoger, semanas previas, la cooperación para solventar los costos de la rogación o los productos que formarán la ofrenda comunitaria. Hay vocales tanto en Atliaca como Acatempa) o quienes cargan los trastes. Cuando algún responsable ya no puede o está a punto de morir, anuncia a su familia para que alguien lo sustituya en su cargo. En un acto simbólico de entrega del puesto, se colocan cadenas de flores para designar al nuevo responsable.

²⁰ Esta práctica es extendida durante las celebraciones o reuniones en las casas. De acuerdo con un ex padrino se debe a que hombres y mujeres “hablan de cosas distintas o hacen diferentes conversaciones”. También mujeres y hombres comen separados.

²¹Un músico señaló, a propósito de esto, que ellos de antemano saben de su compromiso, pero esperan la formalización con la visita de los mayordomos en turno. Sin esta ceremonia de confirmación, expresó, no participan. Por otra parte, existen dos tipos de bandas de música: las abocadas al *trabajo* en la iglesia y las que “no entran en la iglesia”, es decir, las que tocan en fiestas como bodas, XV años o bautizos.

La rogación tiene su apoteosis los días 1, 2, 3 y 4 de mayo. Pero días previos numerosas personas de pueblos aledaños se concentran en Oztotempan a presentar su ofrenda. El 25 de abril, marcado en el calendario de festividades católicas como el día de San Marcos, una comitiva del grupo involucrado que apoya al encargado de Oztotempan, presenta ofrenda en el pozo. Dicha comitiva está encabezada por el segundo mayordomo de Oztotempan y se hace acompañar por el segundo mayordomo del año. El día 24 de abril “suben” al pozo con el objeto de velar (presentar rezos, ofrendar y pedir la lluvia); también para recibir las limosnas de los asistentes. Al día siguiente vuelven al pueblo. Debe entenderse como un acto ligado con la ejecución de los días posteriores, cuyo principal elemento a destacar es la participación de los mayordomos segundos.

Otro momento importante, previo a la rogación en Oztotempan, es el novenario llevado a cabo en la iglesia principal, cuya culminación es el día 1° de mayo, fecha de la procesión al pozo. Para este novenario existe un cantor especial cuya responsabilidad es realizar los rezos correspondientes.

El día 1° de mayo es de incesante trabajo para el encargado y los actores involucrados. Días previos, en su casa, se han reunido una gran cantidad de objetos que servirán para preparar la ofrenda: pan, velas, cadenas de flores, jarros, cazuelas, hojas de maíz utilizados para envolver los tamales, los canastos para transportar la ofrenda, cubetas llenas de frijol. El 1° de mayo la ofrenda será transportada, en primer lugar, a la iglesia de San Salvador, después a la capilla de “El Calvario” y por último a Oztotempan.

Por la mañana del 1° de mayo, uno de los aparatos de sonido anuncia una serie de medidas a tener en cuenta estando en Oztotempan. Advierte que el comercio está prohibido y a la persona o personas sorprendidas en este acto se les “recogerá la mercancía” y repartirá entre los asistentes.

También se anuncia lo relacionado con la prohibición de “tomar” fotos y/o video. De igual forma se advierte sobre la restricción de tomar bebidas alcohólicas: “Oztotempan no es un lugar para emborracharse”. El sonido llama la atención sobre el sentido sagrado de Oztotempan, enfatiza: “es un lugar de rogaciones por la lluvia, para pedir agua”. Invita a los padres y abuelos a platicar con sus hijos sobre el respeto. La voz por el aparato de sonido señala “los jóvenes van solamente a pasear. No saben lo que significa. Los que tienen más respeto son los que vienen de afuera”. Insiste en el

hecho de hablar con los hijos sobre el respeto que debe “guardarse en Oztotempan”. “No es una fiesta”, concluye. Todo esto ha sido un llamado por parte de los encargados.

El anuncio subraya el fuerte sentido de sacralidad de la rogación por la lluvia. El llamado invita a seguir ciertas reglas. El hecho de expresar que la rogación no es una fiesta conlleva un elemento importante dentro de la tipificación de las celebraciones; implica una distinción, y por tanto una clasificación de las conmemoraciones religiosas. Mientras en la casa del encargado las mujeres, principalmente, preparan parte de la ofrenda. Los hombres acarrean garrafrones con agua, cubetas con maíz para el molino y la masa.

Al mismo tiempo otro grupo de hombres, en la iglesia principal, arregla los últimos detalles para el traslado de una máquina generadora de luz, galones con gasolina y bidones con agua. Estos utensilios y herramientas serán utilizados posteriormente en Oztotempan para alumbrar parte de la explanada de Oztotempan. Todo esto, a diferencia de la comida, llevada en caballos, es transportado en carro por las complicaciones de llevarlo en bestia.

Es en la iglesia también donde el grupo de pastoras conformado por niñas se da cita para entonar cantos.

De vuelta en casa del encargado. Ahí un grupo hombres recibe las cosas llevadas por la gente: flores, velas, aves. Se encarga, además, de hacer paquetes de velas sujetas con tiras de palma; acomodan las flores y las velas en canastos grandes.

Un grupo de mujeres preparan canastos para llevar el pan; los apilan en petates en montones de cinco piezas y una vez hechos los ponen en los contenedores.

Al medio día el grupo de danzantes conocidos en el pueblo como “Los apaches” (grupo de danza azteca) llega a casa del encargado. En el interior presenta su ofrenda, al término danza durante unos minutos frente a la casa del mayordomo.

También se da cita el grupo pastoras que minutos antes estuvo en la iglesia ofreciendo diversos cantos.

Para este momento el grupo de mujeres arregla piezas más grandes de pan, mientras otro grupo, en el exterior de la casa, lava el maíz para hacer los tamales.

Todo esto ha consumido las horas de la mañana. Ya por la tarde inicia la procesión a la iglesia de San Salvador. Miembros del grupo que acompaña al mayordomo y el encargado mismo cargan con los productos y los objetos de la ofrenda: petates, chocolate, canastos con pan, otros con tamales, el caldo de pollo, cadenas de flores, velas, cohetes y una gran variedad de utensilios. Este conjunto de objetos será

presentado en la iglesia principal, la capilla de “El Calvario” y Oztotempan. La ofrenda es incensada antes de partir a los puntos mencionados, con esto gesto se consagra. El acto de incensar la ofrenda es una práctica común en distintas celebraciones religiosas. En la tarde la procesión inicia el recorrido. Un elemento importante e infaltable en la celebración es la música que acompaña y presenta la ofrenda en los distintos recintos.

La ofrenda, ya en la iglesia, se coloca en el piso. En una mesa especial para la ocasión se ha arreglado un altar donde se observan imágenes de santos adornados con cadenas de flores y listones de diversos colores. El cantor elegido para la rogación inicia el rezo de instalación de la ofrenda. Casi de inmediato, una comitiva camina a la capilla de “El Calvario” para presentar la ofrenda; es acompañada por otra banda de música. En el templo otro cantor espera para realizar los rezos correspondientes.

Durante los rezos es común ver al encargado incensar las imágenes y el altar instalado. Al término de las oraciones se reparte la ofrenda. También, se obsequian cigarros y mezcal. Como muestra de respeto, los primeros que reciben parte de la ofrenda son el encargado, los músicos y el orador.

La procesión para encumbrar al pozo se alista. En la explanada de la iglesia, aparte de los involucrados directamente, se congregan todas las personas ávidas de acompañar la procesión, “a la cruz”, como muchos de los habitantes señalan al referirse a la procesión, esto porque la rogación también celebra a la cruz y es un símbolo de importancia para la rogación.

Alrededor de las 19:00 horas, de la iglesia principal surge un grupo encabezado por el mayordomo y la cruz de Atliaca, rebosante de cadenas de flor de cempoaxóchitl y listones de variados colores. Un detalle de gran relevancia, por el respeto y el aspecto sagrado representado, es el hecho de que los fieles salen de espalda de la iglesia, siempre de frente a la cruz. Este gesto se repetirá en otros momentos.

Tras la cruz están rezanderos, músicos, cargadores, mayordomos, señores principales y todas las personas animadas en acompañarla. Durante el recorrido hasta llegar a las faldas del cerro que llevan al pozo, hay tres sitios en los cuales se detiene la peregrinación y en donde se encuentran altares con cruces. Al momento de interrumpirse se inciensan las cruces, colocan cadenas de flor de cempoaxóchitl y listones de variados colores. En el segundo altar se lleva a cabo un rezo.

Para el tercer punto, antes de encumbrar hacia el pozo, también hay un rezo. Aquí (por denominarlo de alguna manera) se “rompe” la procesión, cada persona o grupo inicia su propio recorrido. El lugar de reunión será en Tecontítlan, ya en la noche,

ahí se espera a que todos los involucrados (canto, rezanderas, pastoras, encargados) se congreguen para caminar a la zona donde será recibida la cruz de Atliaca por las otras cruces llegadas de pueblos aledaños. En este punto, antes de partir, se llevará a cabo un rezo.

Una vez reunidos, por medio de cohetes se da aviso a los presentes reunidos horas antes en Oztotempan de la llegada de la cruz de Atliaca, puesto que es considerada anfitriona y esto la hace recibir un trato distinguido por parte de los otros pueblos congregados, año con año, a Oztotempan. Con mayor detalle expondré este aspecto en las páginas subsecuentes.

En el punto de recibimiento los danzantes se congregan en el sinuoso terreno. Cada año varían el número y las danzas que asisten: los Manueles, los Tlacololeros, los Pescados, los Apaches. Algunas danzas han dejado de participar debido a distintos motivos, por ejemplo, la falta de músicos, el gasto obligado (como la renta compra de vestimenta) y la falta de danzantes.

En el lugar hay una conjugación de elementos, todos ellos presentes en la cima de la noche. Se escuchan los cantos de las pastoras, la música de las danzas, los gritos un tanto guturales de los danzantes y los cohetes. Sólo faltan algunos kilómetros para llegar a Oztotempan.

La procesión, ya con el recibimiento hecho, parte a Oztotempan, en donde hay reunidas una cantidad considerable de grupos de personas que han instalado casas de campaña, campamentos provisionales y prendido fogatas.

Al llegar la procesión con la cruz al centro ceremonial, como también se le llama a la capilla²² construida en Oztotempan, se le rodea. Después se coloca en el interior, junto con las demás cruces de los otros pueblos. Inicia el rezo de instalación. El interior de la capilla es un mosaico compuesto por diversos elementos que conjuga lo humano y *lo divino*, mediado por la diversidad de objetos colocados y utilizados posteriormente con el propósito de ofrendarlos. El olor del incienso impregna el espacio. A los costados, en petates, las ofrendas de los pueblos lucen rebosantes de alimentos. La luz

²² A iniciativa de algunos señores de Atliaca se optó por construir la capilla. Antes de ella sólo había un pequeño altar a la intemperie. Entre los pueblos que participaron en la construcción y su aportación están: Atliaca (\$2,987,280.00), Acatempa (\$271,700.00), San Agustín Oapan (\$313,600.00), Zotoltiltan (\$118,840.00), Huitziltepec (\$201,110.00), Apango (\$200,000), Zumpango (\$193,700.00), Tixtla de Guerrero (\$395,000.00), mayordomía de Chilpancingo (\$180,000), Tlanipatla (\$200,000.00), San Miguel Tecuiziapan (\$164,000.00), San Agustín Oztotipan (\$50,000.000), San Marcos Coatzingo (\$100,000.00), Axaxacualco (\$195,000.00), Analco (\$120,000.00), San Juan Tetelcingo (\$154,000.00). El trabajo de construcción culminó el 30 de abril del año 1989, por lo que deben considerarse los costos a precios del año citado.

de las velas, las cadenas de flor de cempoaxóchitl y los listones, dan un colorido a los altares situados al frente. También en el interior, familias enteras o grupos de personas han tendido un petate o piezas de cartón para descansar o dormir.

Los danzantes entran, se persignan y después ejecutan su danza en el atrio. Convocan a la multitud que las rodea y las observa.

Afuera, la comitiva encargada prepara la ofrenda. Al término del rezo un grupo se encarga de ir por ella, pero antes se inciensa: tamales, caldo de ave, chocolate. Se presenta ante la cruz y se inicia otro rezo. El *huehuéyotl*, junto con su ayudante, la acomoda. A este tiempo un grupo de hombres distribuye parte de la ofrenda en las numerosas cruces instaladas alrededor del pozo, mientras en el interior se dan los últimos toques a la colocación de los diversos componentes. La presentación de la ofrenda es larga, consume algunas horas de la madrugada. Al término, los músicos van por los toritos para ser quemados en el atrio de la capilla. En otros años ha habido un castillo fuegos artificiales.

Por la mañana se inicia un rezo. Afuera, en el terreno llano, en el punto donde se ha concentrado el grupo del mayordomo con sus acompañantes, se preparan los *chitátlii*, conocidos también como “lámparas”. Éstas son una especie de contenedores elaborados con ramas elásticas de tal forma que puedan formar un aro. Se le teje una especie de red para contener los alimentos. La forma final es una especie de cono o pirinola. Su elaboración es una actividad realizada por los hombres. Para su hechura se utiliza el cogote del maguey, ramas elásticas, palma fresca y otras maderas. Su finalidad es trasladar y contener de forma íntegra los alimentos depositados en las profundidades del pozo como ofrenda. La preparación de los *chitátlii* comienza desde el 1° de mayo, continúa durante el día, hasta la mañana del siguiente día.

Son tres las “lámparas” elaboradas: en una se coloca un pedazo de leña quemada, que simboliza incienso, en otra se vierte el caldo y otra es adornada con dulces.

A los *chitátlii* se les adorna con cadenas de flores distintas y velas. Otros pueblos, en cambio, sólo preparan una “lámpara”.

En la mañana, previo a la ofrenda al pozo, el mayordomo de Oztotempan, acompañado de músicos, cantor, rezanderas y acompañantes, visita los distintos puntos donde se encuentran reunidos los grupos de otros pueblos. Las distintas comunidades agrupadas también presentarán su ofrenda en forma de *chitátlii*. El grupo de Atliaca se encarga de “recoger” las lámparas de los otros pueblos, entre otros, Tixtla de Guerrero,

Huitziltepec, San Juan Tetelcingo, Axaxacualco y Zumpango. En los encuentros con los pueblos se ofrece comida y bebida (café, mezcal). Los mayordomos y acompañantes inciencan las lámparas elaboradas, después dos o más hombres en hombros cargan los contenedores para formarse en la entrada de la iglesia y ser presentados. Posteriormente inicia un recorrido alrededor de la iglesia con los *chitátlii* ya formados. Al frente, dirigen la procesión las tres “lámparas” de Atliaca. Las cruces también se preparan para iniciar otro recorrido. Con sumo cuidado la cruz de Atliaca es tomada por el cargador para dirigir la procesión, primero alrededor de la capilla y posteriormente alrededor del pozo. Los músicos y el grupo de pastoras acompañan todas estas acciones.

Después de rodear el templo y el pozo, los *chitátlii* se presentan en la capilla, pero no entran. Las cruces se presentan también. Los *chitátlii* continúan su recorrido hasta el punto desde donde serán ofrendados. Las cruces descansan al borde.

Es un momento importante de la rogación: las ofrendas serán depositadas en las profundidades del pozo. Hay cantos de las pastoras y piezas entonadas por los músicos. Se arrojan cohetes al pozo y provocan un eco estruendoso. Alrededor numerosas personas esperan el inicio, cuando las primeras aves sean ofrendadas. La atención se dirige al *huehuéyotl*. Los vigilantes cuidan a los asistentes para que mantengan guardadas sus cámaras. Después de haber visto cómo son ofrendadas las aves y los *chitátlii* muchas personas se irán, sólo quedarán los encargados y acompañantes.

Los *chitátlii* están formados. Los primeros en ser ofrendados serán los de Atliaca. El *huehuéyotl* reza. Detrás de él los mayordomos y acompañantes. A un gesto del ofrendador se le da el guajolote, primera ofrenda, lo toma, lo inciensa. El guajolote va adornado con una cadena de flor de cempoaxóchitl y un listón verde. Los espectadores, atentos a la caída del ave, observan su último esfuerzo por volar. Siguen las gallinas y las palomas, ninguna ofrendada sin el incienso correspondiente. Sólo los cantos y la música se escuchan. Después de cada ofrecimiento, el *huehuéyotl* cruza sus brazos en actitud de rezo. Seguido viene la ofrenda de los *chitátlii*. Para esto se requiere la ayuda de más hombres. Las “lámparas”, cuya confección ocupó parte del día, son ofrendadas. Las primeras en serlo son las de Atliaca, posteriormente la de los otros pueblos. Al término las cruces regresan a la capilla. Los encargados de Atliaca entran hincados. Parte de la ofrenda se retira. Se inicia un rezo; al término se reparte la ofrenda entre las personas que aun continúan en Oztotempan, muchos han regresado, en automóviles o a pie, a sus lugares de origen.

Además de la ofrenda, el *huehuéyotl* reparte unos cuantos granos de maíz y una pequeña cadena de flor de cempoaxóchitl. Hay un rezo de despedida; también cantos de las pastoras. El repique de las campanas anuncia el regreso de la cruz al pueblo. Antes de iniciar el recorrido hasta el punto donde se hizo el encuentro de las cruces, es decir, la noche del 1° de mayo, hay un último recorrido alrededor de la capilla. Después inicia la procesión hasta el punto referido. Ahí tiene lugar la despedida a la cruz de Atliaca. Las cruces de los otros pueblos la acompañan. La caravana se detiene ante un altar frente al cual las cruces de los pueblos aledaños reverencian a la cruz de Atliaca. Como si de dos personas se tratasen, las cruces, de frente, se dan la despedida. Es un momento de gran emotividad para los fieles de la rogación. Los pueblos, simbolizados por las cruces, se dan las últimas palabras hasta el próximo año. La rogación “emparenta” a los pueblos, quienes creyentes de la petición, crean un vínculo de identidad entre ellos. Al despedirse, también se están despidiendo de sus similares propósitos por los cuales se hermanan.

De ahí se parte hacia Tecontítlan, donde la etapa del compromiso de Oztotempan culmina. A partir de ahí la procesión se separa hasta el encuentro en las cruces, justo donde fueron acompañadas el día anterior antes de encumbrar. Ahí la gente espera el arribo de la cruz. En el encuentro, como es llamado este momento, están los mayordomos segundos, tanto del año como de Oztotempan, quienes reciban a la cruz con un arco. Además, las imágenes de san Marcos, san Isidro, san Pedro y una virgen, son trasladadas hasta el punto para acompañar a la cruz en su recorrido a la iglesia, donde más tarde será instalada junto con las imágenes.

También, durante la procesión, otro arco da la recibida a la cruz. Este es por cuenta de la mayordomía de San Francisco. El acto simboliza “la bienvenida” a la cruz. Este gesto se repetirá a la inversa: a la llegada de la cruz de San Francisco, proveniente de Ateopan, serán los encargados de Oztotempan y sus acompañantes quienes den la acogida también con un arco.

Ante el altar de cruces, y una vez arribada la cruz de Oztotempan, se inicia un rezo. Al momento el bullicio de la “danza de los locos” arrebató la atención de los asistentes. Otras danzas, como los Tlacololeros, los “Apaches” y los Pescados, también se presentan.

Hay un contraste significativo en este momento: el “relajo” y el sello lúdico de “los locos”, que han “tomado” la carretera, difiere en los términos en los que con gran solemnidad se lleva a cabo la procesión de regreso a la iglesia principal. Quizá por eso,

los “locos” sean los primeros que vuelven al pueblo, y la cruz al último, con la seriedad de la ocasión. A esto secunda lo lento de la música y los cantos de las pastoras que hacen referencia al dolor en la figura de Jesucristo.

Como sucedió a la salida de la iglesia el día anterior, los fieles evitan darle la espalda a la cruz, por ello caminan en reverso hasta que la cruz se encuentra de frente en dirección del pueblo.

La procesión es nutrida y recorre con paso lento la carretera. Durante el trayecto hay numerosas paradas, no sólo en los puntos donde hay cruces, como el día anterior, sino en puntos de la carretera, en los cuales se inciensa la cruz y colocan cadenas de flor de cempoaxóchitl. Lo mismo ocurre con las imágenes de los santos.

Es de noche cuando la procesión arriba a la iglesia central. Mucha gente se ha dado cita para recibir u observar la llegada. Las personas llenan cada punto del recorrido.

Antes de ingresar, la peregrinación da un recorrido alrededor del templo. Ya en el interior, la cruz, junto a las imágenes, se instalan en el altar preparado para la ocasión. Con la procesión culmina un aspecto relevante de la rogación.

El día siguiente, 3 de mayo, es la presentación de la ofrenda y la petición en el cerro conocido como Ateopan. La mayordomía de San Francisco es la encargada de realizar este acontecimiento. Sin embargo, las acciones continúan en la iglesia principal, donde se dan cita el encargado y su comitiva. El orador, junto con el grupo de rezanderas, responsables y acompañantes, acuden a la iglesia para llevar a cabo un rezo durante la mañana hasta el medio día. Al término, el grupo se reunirá en la casa del músico que comanda la banda, llamado “pistonero”, para después ir a la casa del encargado desde la cual partirán rumbo a Ateopan.

Hay algunas acciones que tienen un paralelismo con lo hecho en Oztotempan antes y durante la rogación. Sin embargo, hay situaciones diferentes. Una de ellas es que para Ateopan no hay un encargado especial, los mayordomos del año son responsables de la organización. Como para el caso de Oztotempan, la casa de los mayordomos se convierte en el eje de las actividades, sobre todo para la preparación de la ofrenda, objeto significativo para la rogación, ya que sugiere el pacto con las divinidades en el hecho de dar algo de sí para recibir algo de ellas.

Por la mañana, en la capilla de San Francisco, se realizan rezos de presentación de la ofrenda, repartida al finalizar la ceremonia. El grupo de pastoras participa entonando cantos. Algunas danzas, como los Manueles se dan cita para acompañar a la cruz hasta Ateopan. Otras más se han adelantado.

Por la tarde la procesión emprende el recorrido. Mayordomos, músicos, cantor, rezanderas, y algunas danzas, son de los actores principales que peregrinan hasta el cerro. Hay lugares específicos en el recorrido hasta Ateopan en donde se encuentran altares con cruces en los cuales la peregrinación se detiene y reza. Las cruces de San Francisco son acompañadas por la imagen de la virgen de la Candelaria cargada por una niña.

Como para el caso de Oztotempan, existe un punto de separación de la procesión, que volverá a concentrarse en Ateopan pitenzin²³, en donde será el encuentro para partir a Ateopan ueyi²⁴. En este sitio se encuentra una capilla en la que se presenta la ofrenda. En Ateopan pitenzin el orador y el grupo de rezanderas inicia el rezo correspondiente. Las cruces y las imágenes son incensadas constantemente. Al término de las plegarias la procesión se dirige a Ateopan ueyi, donde están congregadas las danzas (los Tlacololeros, los “Apaches” y los “locos”, cuyo número de participantes supera a las otras), una parte de la comitiva que ayuda a los mayordomos, fieles y asistentes. No es mucha la distancia entre un punto y otro. Al llegar a Ateopan ueyi las cruces dan vuelta a la capilla antes de entrar, las danzas acompañan este acto. Posteriormente, las cruces se instalan en el interior del recinto. El rezo de presentación comienza, el orador y las rezanderas descansan en petates colocados para la ocasión; frente a este grupo la ofrenda previamente preparada se encuentra en el centro del lugar. Alrededor de ella los hombres, mujeres y niños asisten al rezo. Como ocurre en otras celebraciones religiosas, al término de las oraciones se reparte mezcal y cigarros.

Por la noche, el encargado de Oztotempan llega con su gente a Ateopan ueyi. Él, junto con su esposa, padrinos y acompañantes, inciensa la ofrenda y las cruces instaladas en el interior. El orador inicia un rezo en la entrada de la capilla acompañado de los músicos y la gente que sigue al mayordomo de Oztotempan.

Ya por la noche, se levantan las cruces y la imagen de la virgen va con ellas. La procesión da dos vueltas a la capilla; en cada una de ellas, las cruces descansan frente a la capilla, se les inciensa y adorna. Al final nuevamente se instalan en la capilla e inician dos rezos: uno por parte del orador de Ateopan y otro del orador de Oztotempan (por lo que los rezos se superponen). Al culminar este acto, el encargado de Oztotempan se despide. Pero esta despedida se da en estos términos: así como fueron recibidos el día 2 de mayo por la mayordomía de San Francisco al “culminar” las labores en Oztotempan,

²³ Significa “chico”

²⁴ Significa “grande”

ahora serán los ellos (el mayordomo de Oztotempan y sus allegados) quienes esperen la llegada de las cruces y la mayordomía de San Francisco. Es un gesto de reciprocidad entre los encargados, cuyo símbolo es el arco con el que se reciben unos a otros. Ambos encuentros se vinculan por el pedimento de la lluvia. Este hecho indica la articulación de distintas acciones encaminadas al mismo interés. Pero, en Ateopan las actividades todavía no culminan. Se prepara una acción diferente a lo realizado en Oztotempan, pero para los creyentes primordial: bailar el *huentli* (la ofrenda) en el interior de la capilla. Mujeres y hombres, al ritmo de la música cargan con algo de la ofrenda (chocolate, pan, mezcal) y *lo* bailan. Cuando culmina el baile del *huentli* se reparte. De igual forma, se regalan granos de maíz a los asistentes; gesto con el cual se vaticinan buenas lluvias y cosechas.

A punto de volver a Atliaca se cumple un último rezo en la capilla. La salida de las cruces es marcada por gestos de absoluto miramiento, manifestados, sobre todo, por la marcha de reverso de los fieles con el fin de no darle la espalda a las cruces. Una vez afuera y con las cruces al frente, se da una vuelta a la capilla antes de iniciar la procesión al pueblo. En Ateopan pitenzin, como sucedió por la tarde, se efectúa un rezo que simboliza, sobre todo, la despedida de las cruces. En ese punto la procesión se *fractura* para congregarse nuevamente en otro sitio de encuentro. A pocos metros la multitud del pueblo, los encargados, preparados con el arco y las danzas esperan la llegada de la procesión para recibirla. En el lugar de “bienvenida” se realiza un rezo. Las cruces son adornadas e incensadas por encargados, oradores y rezanderas. Al finalizar las oraciones se emprende la procesión hasta la capilla de San Francisco, ahí se llevará a cabo un rezo de culminación acompañado con los cantos de las pastoras. Ya en la medianoche hay una concentración en casa de los encargados.

Para el 4 de mayo la trayectoria de la rogación continúa su curso: una procesión con las cruces al frente parte alrededor de la cancha del barrio de San Francisco. Como otros actos, antes de iniciar el recorrido se realiza un rezo en la capilla. Los mayordomos acarrear la ofrenda, una vez instalada se cumple el rezo correspondiente.

Momentos antes de dar inicio la procesión, aparece otro elemento que distingue la serie de actividades hechas en Ateopan: los “locos” hacen acto de presencia en el interior de la capilla con su singular bullicio lúdico y gestos de carácter sexual; danzan, se arremolinan al ritmo de la tambora y la harmónica (únicos instrumentos que un sólo hombre ejecuta). Este tipo de actos en Oztotempan no se realiza: los “locos”, en menor

cantidad pero aun así presentes, han danzado en la explanada de la capilla, es decir, afuera.

Los “locos” salen y se alejan, recorren las calles del pueblo con vistosa presencia.

La procesión se alista para salir. Mayordomos, cantor y rezanderas al frente, junto con las cruces y la imagen de la virgen de la Candelaria. Los fieles salen de espalda, como en otras ocasiones antes descritas, con ello muestran un grado elevado de veneración hacia el símbolo de la cruz. La procesión da dos vueltas alrededor de la cancha; se detiene dos ocasiones en el mismo punto, frente a la capilla en el extremo opuesto a la entrada de la misma. En los descansos se inciendan y colocan listones de colores diferentes a las cruces y la imagen. Se reparte maíz a los acompañantes. Se cumplen con los rezos debidos. Terminada la procesión en el exterior, se hace un recorrido dos veces en el interior del templo con la gente de rodillas; también ahí se reparten granos de maíz y se adornan las cruces y la imagen. Finalizado este recorrido en el interior se inicia un rezo. Cuando concluye se convida parte de la ofrenda.

De la misma manera que ocurrió en Ateopan, se baila. Una vez hecho este gesto los asistentes van a casa del mayordomo, en donde se ofrecerá comida. Este es de los últimos rasgos de la rogación, se espera que todo haya salido bien, de lo contrario volverán a repetirse los dos sucesos descritos e ilustra lo articulado que están ambos eventos en lo que se refiere a la petición.

*

Estos son en términos generales los aspectos observados durante la estancia en campo. Algunos elementos han sido constantes al momento de dialogar con los involucrados y habitantes del pueblo en lo relativo a la rogación. Otros ámbitos se han explorado gracias a la experiencia del trabajo de campo y posterior análisis de los datos. El esfuerzo, ahora, está encaminado a ofrecer un marco interpretativo de estos (y a veces de otros) componentes fundamentales de la rogación.

*

Ritos cíclicos

En las “*Notas...*” se hablaba sobre la existencia de diversos enfoques para abordar el tema de los rituales. Se destacaron, además, algunos vínculos entre los rituales y otras categorías de análisis. En este terreno, los planteamientos de Víctor Turner han tenido un impacto significativo en la teoría antropológica de los rituales. En su reconocido

texto *El proceso ritual*, ofrece algunos elementos de análisis para su estudio y anuncia una tipificación que brinda una primera aproximación a la rogación por la lluvia por tratarse de ritual cíclico de calendario. Éstos, a decir del antropólogo:

[...] hacen casi siempre referencia a grandes grupos y con suma frecuencia llegan a extenderse a sociedades enteras. A menudo, asimismo, se celebran en momentos muy precisos del ciclo productivo anual, para dar fe del paso de la escasez a la abundancia (como en los festivales de la recolección de los primeros frutos o la cosecha), o de la abundancia a la escasez (así, cuando se anticipan los rigores del invierno y se conjuran mágicamente). [...]. A éstos cabría añadir también todos los *rites de passage* que acompañan a cualquier cambio, de índole colectiva, de un estado a otro, por ejemplo, cuando una tribu va a la guerra o cuando una gran comunidad local celebra actos rituales para anular los efectos de carestías, sequías o epidemias. Los ritos de crisis vitales y los rituales de instalación en cargos son casi siempre ritos de elevación de *status* cíclicos; los ritos cíclicos y los ritos de crisis de grupo pueden ser en ocasiones ritos de inversión de *status*. (Turner, [1969] 1988: 172-73. *Cursivas en el original*).

Si se adopta este marco interpretativo se pueden destacar algunos detalles sobre la rogación:

Grandes grupos: involucra a sectores definidos de las comunidades que asisten. Mayordomos, encargados u responsables de la rogación. Para el caso de Oztotempan se identifica un grupo presidido por el encargado, pero asistido por otros actores: mayordomos, ex mayordomos, padrinos, rezanderas y otros acompañantes. Muchos de los miembros de este grupo han tenido alguna participación en otras celebraciones, por ello resultan importantes en el apoyo para distintas labores. Parte importante del grupo es, en realidad, *constante* en este ámbito, es decir, su intervención no se resume a una sola colaboración, en muchos casos ha sido periódica, esto lo convierte en un grupo *identificable* dentro de la comunidad.

Sociedades enteras: a la rogación asisten pueblos aledaños, cada uno de los cuales presenta su ofrenda. Pero un aspecto importante es la cruz de Atliaca y el valor atribuido como “anfitriona” de Oztotempan.

Momentos muy precisos del ciclo productivo anual: el ritual tiene como propósito rogar o pedir por la lluvia para una buena cosecha en tiempos y lugares definidos. Está cimentado sobre la base de fechas específicas (1, 2, 3, 4 y 5 de mayo si se extienden las consideraciones a lo realizado en Ateopan).

Los ritos cíclicos y los ritos de crisis de grupo pueden ser en ocasiones ritos de inversión de status: subrayamos pueden. Esto es: no es una condición necesaria. En este punto el elemento que permite ilustrar tal característica es la danza de la tortuga o los “locos”, como son conocidos en el pueblo. Pero se ha tratado de ligar esta “danza” en su

concepción de juego asociada, por un lado a la inversión de status, y por otro, al ritual. Esto requiere una exposición detallada.

Los “locos”, el juego y el ritual.

¿Quiénes son y qué hacen los “locos”? En la descripción sobre la rogación en Oztotempan y Ateopan se describió brevemente la presencia de esta “danza”, así como algunos aspectos de su singular participación.

Los “locos” son un grupo de jóvenes y niños disfrazados con máscaras que asemejan seres sobrenaturales (a la usanza del *Halloween*), de luchadores o de personajes públicos; usan ropa de mujer (vestidos o faldas) o simplemente están cubiertos con paliacates u otro tipo de tela o manta que cubra el rostro. Cargan con trozos de maderas con forma de metrallera, se les añade un tubo metálico e introducen en él cohetes o pólvora para producir fuertes estallidos; generan una algarabía en los lugares donde se presentan, esto se traduce en las risas de los espectadores y en comentarios burlescos sobre la representación observada.

“Los locos” hacen recordar las siguientes cuestiones: el ámbito carnavalesco, al periodo de laxitud que acompaña las celebraciones, al despojo momentáneo de los roles sociales; a la inversión y al juego de los mismos; a la irrupción del bullicio anónimo y colectivo que desordena. Al mismo tiempo “los locos” representan el traslado a un espacio de suspensión de toda inhibición (lograda por una parte por los disfraces). Cuando los “locos” bailan se manifiesta un componente sexual, por ejemplo, a los hombres con ropas de mujer se les trata de levantar el vestido o la falda; o cuando los primeros muestran un comportamiento que incita a los segundos a aproximarse.

Partridge apunta una relación entre el baile, las emociones y la prohibición. Al hablar de esta conexión nos advierte: “Existe, en primer lugar, el componente de la espontaneidad, y, en segundo lugar su vinculación con la teolepsia de las divinidades del mundo antiguo. El baile desata las emociones y convierte a los seres humanos en autómatas que actúan según los dictados de dichas emociones, que pueden ser de naturaleza muy distintas” (Partridge, 2005: 102).

Quisiera antes de continuar, discutir brevemente el término autómata. El concepto, a mi juicio, rompe con la lógica de la espontaneidad. El hombre en el momento de bailar en estas condiciones de espontaneidad se sustrae a toda tipificación o medida mecánica y apela a una experiencia que mantiene estrecha relación con un

deslinde momentáneo de toda caracterización normativa. Quizá la aproximación conceptual que incluye la experiencia del *flow* ofrezca otras señales distintivas de éste y otro tipo de experiencias, en las que se incluyen los rituales.

El término *flow* hace referencia al flujo de las percepciones, esto invita a tener en cuenta distintos ámbitos: emociones, intelecto, acciones, entre otras. Csikszentmihalyi caracteriza esta experiencia como un flujo que abarca la totalidad de percepciones de los sentidos. Además añade que la parte consciente se hace innecesaria por cuanto el estado del flujo se “deja ir de una acción a la otra” (Citado en Möbius, 2007: 247).

Möbius, por su parte, agrega a este tipo de experiencia el aspecto de desapego, emparentado a la sustracción de la tipificación:

De manera similar a los juegos, por medio de la faceta corporal de la experiencia los rituales suscitan en la mimesis corporal un estado “fluyente” de autoolvido, flujo que se caracteriza por la fusión de acciones y de conciencia [...].
La experiencia del *flow* se caracteriza por una “pérdida del yo”, puesto que la personalidad no necesita actuar ya a manera de intermediario entre los individuos y sus acciones, sino que se sumerge en el flujo (Möbius, 2007: 246-247).

Así caracterizada, la experiencia del *flow* lejos estaría de la condición de autómatas, aludida a una mecánica de los movimientos, a una suerte de guión establecido para la espontaneidad.

La danza aporta un ejemplo interesante de interpretación del *flow*. Muchos de los danzantes con quienes tuve la oportunidad de dialogar, coincidieron con la transformación y liberación de emociones promovidas por la danza. Con el ánimo de esclarecer el asunto cito algunos testimonios:

En la danza, ahora ya en este caso con “La perra²⁵ es en donde libero ese animal pues... que uno lleva adentro. Pues sí, porque uno así [...] expreso pues lo que siento. Al momento de bailar es cuando uno expresa, ¿por qué? Porque la gente no le ve. Se siente libre pues. Me siento libre. Así es como expreso mi entusiasmo, bailando, echar desmadre, y todo eso. Bueno, y también es por la fe, más que nada. Nuestras tradiciones.

Las emociones están en estrecha relación con el hecho de ocultar el rostro con el disfraz y la máscara, aspectos vinculados con la ocasión de bailar en la rogación por la lluvia. La máscara, pero también la celebración, suscitan modos de actuar y otorgan atributos no observados en la vida cotidiana. Para algunos danzantes es importante ocultar su rostro, de esta forma liberan sus emociones. El disfraz es usado sólo en ciertos momentos celebratorios, y del cual uno se *apropia* y *juega*, justamente, *el*

²⁵ La Perra es un personaje de la danza de “Los Tlacololeros”

reverso de lo que se *es*. ¿Qué quiere decir esto? Un danzante lo ha explicado extraordinariamente: “Adentro del costal²⁶ es otro desmadre”.

“Otro desmadre” alude, pues, a una transformación. El hombre disfrazado, al que por ese hecho se le acompaña con el asombro y la mirada expectante, es un fenómeno relevante del ritual y el juego por partida doble: para el danzante y para el espectador.

Al usar la máscara se entra en contacto con nuevas expectativas, en ese delicado terreno llamado interioridad. El danzante experimenta diferentes emociones al ejecutar la danza. La máscara en su ambivalencia de cubrir y revelar produce un fenómeno de *reconstrucción* de la identidad en el danzante. El influjo de la máscara se manifiesta excepcionalmente en este testimonio: “No me gusta salir. De hecho casi no me gustan a mí las fiestas. Me frustra ver tanta gente. Me altera. En la fiesta del pueblo como llevo máscara y no estoy en contacto directo con los demás, no hay ningún problema. En general soy solitario”. Una máscara y un evento, la fiesta, son las mediadoras para el cambio de directriz: se pasa a otra disposición y desaparece la frustración. Verdaderamente la máscara oculta, da una elección, en este caso, ofrece al danzante un cambio de perspectiva. Liberado del vínculo social, del contacto cara a cara, se entrega al cambio de papel dictado por la máscara. Este cambio de directriz lo expone el mismo danzante de la siguiente manera:

Uno libera ahí sus emociones [en la danza]. Normalmente no soy muy bueno demostrando sentimientos. Pero ya dentro del costal ya.

El danzar hace que también te olvides tantito de todos los problemas que tiene uno. Y ya te sientes feliz, pues. Ya cuando terminas de danzar: “Chin, tengo este problema”.

Al momento en que uno empieza a danzar, se olvida de los demás. Se centra solamente en la danza. Ya después, ya cuando termina, ahora sí: regresa a su mundo, digamos. Ya se acabó la fantasía. Que regrese al mundo real.

Notable es la referencia de la fantasía. La danza transporta a un mundo de sueño (según Renard éste es el “lujo del pensamiento”). Abocado sólo a los límites que cada uno establece. Al acabar de danzar, de acuerdo con el testimonio, se regresa al mundo cotidiano enfrascado en diversas situaciones, no todas ellas placenteras. *Cae el telón*. La danza, para el caso expuesto, funciona como un momento de escape de los esquemas tipificadores de la vida cotidiana.

²⁶ Hace referencia al costal que forma parte de la vestimenta del Tlacololero, danza extendida en la región centro del estado.

Vía de escape. Alejamiento. Oportunidad. La danza incumbe estas y otras experiencias relacionadas con el *flow*. Nunca un acto acompañado por el movimiento, la energía, el contacto, un sentido de ofrecimiento, *una* fe, irá desnudo de emociones. La danza ritual señala una actividad distinta de las desarrolladas en el ámbito de la función que caracterizan la vida social organizada; es un escenario idóneo para expresar las emociones.

Un testimonio más ayuda a afianzar el papel de la máscara y su función transformadora:

Ahora te voy a decir, no podemos dejar pasarlo. Hay danzantes que al sentir la máscara se transforman en agresivos. Son estados psicológicos. Son cuestiones internas que afloran cuando te pones una máscara. Los he tenido. [...]. Es decir, sufre una transformación en su personalidad cuando ya se puso un vestuario, sea lo que sea. Se siente que él es que tiene la razón, exige, pide, grita en los encuentros. Ese individuo con una máscara se está transformando. Sentir la máscara, sentir el vestuario transforma. Y han sido muchos casos, no pocos. Si quieres todos, a la mejor.

En todos los testimonios, en alguna medida, se encuentra el tema de la alteración del individuo. Pero también es posible notar el fuerte vínculo existente entre las danzas y las celebraciones (festivas, rituales, incluso de aquellas despojadas del ámbito religioso). Las danzas, desde tiempos antiguos, han sido elementos importantes en las festividades en honor a las divinidades. Las fiestas en honor a Dioniso, por ejemplo, van acompañadas de danzas, representaciones dramáticas, cantos, por mencionar algunos ámbitos. Entre los ndembu existen danzas ceremoniales que dentro de rituales particulares estimulan a las mujeres a la anulación de las normas de recato exhibidas en la estructura social del grupo. Otras danzas, como el caso de la pelea de tigres en Zitlala, observa un elemento relacionado directamente con la petición por la lluvia.

Es en este sentido como podemos interpretar lo expuesto por Huizinga respecto a la danza. Este aspecto enfatiza en cómo la danza es un escenario perfecto de las relaciones entre juego y fiesta:

Entre la fiesta y el juego existen, por la naturaleza de las cosas, las más estrechas relaciones. El descartar la vida cotidiana, el tono, aunque no de necesidad, predominantemente alegre de la acción- también la fiesta puede ser muy seria-, la delimitación espacial y temporal, la coincidencia de determinación rigurosa y de auténtica libertad, he aquí los rasgos comunes al juego y la fiesta. En la danza es donde ambos conceptos parece presentarse en más íntima fusión (citado en Araiza, en dictamen: 80).

En otro orden de ideas, pero igualmente relevante, se encuentra el tema del baile y la danza como arrebatos e incitación contra la conducta moral preescrita.

En algunos casos, como el expuesto magníficamente por Iwaszkiewicz en su novela *Madre Juana de los Ángeles*, el baile está directamente relacionado con la figura del demonio; él es quien produce el movimiento violento e inaudito del cuerpo en el estado de “posesión”. Su intromisión en el cuerpo de las monjas provoca esos arrebatos, esas “contorsiones escandalosas” y “anomalías corporales” inauditas y provocativas.

La historia del cristianismo no está exenta de este ámbito. Los estudios de Wiesner-Hanks, 2001, y Partridge, 2005, revelan la censura hecha por grupos religiosos, sobre todo de Europa, que incluían cofradías, clérigos, fraternidades, entre otros, a los carnavales y bailes por considerarlos actividades inmorales o que incitaban a una conducta desproporcionada y laxa en relación a los ideales de la mujer y hombre cristianos. Las autoridades no admitían este tipo conductas y restringían estas actividades, sobre todo, por pensarlas como “fuentes de tentación sexual”.

Por otra parte, como en el caso de Iwaszkiewicz, las danzas fueron concebidas, por distintas compañías religiosas europeas llegadas al continente americano, como actos incitados por el demonio. A esta asociación se sumó la de relacionar las danzas con la idolatría y lascivia.

La representación de la danza como acto motivado o acompañado por el demonio guarda un paralelismo con el caso de una danza para el caso de Oztotempan. Ello ilustra un aspecto importante de las creencias de la comunidad en torno a las nociones de magia y religión.

El ejemplo es el de la danza de los Maromeros. Esta danza es considerada por muchos como una actividad ceñida a los favores del demonio en tanto se ejecuta sobre una cuerda levantada del piso a 4 o 5 metros aproximadamente y atada a dos gruesos troncos que se entierran, para la ocasión, en la tierra y donde los Maromeros “brincaran”, como también se le denomina a su acto. Para tal ocasión los danzantes cargan con un largo palo, cuya función es, a la manera de los equilibristas circenses, mantenerlos en equilibrio. Con él brincan sobre la cuerda. Pero también se acuestan y/o sientan sobre ella para brincar y realizar actos de equilibrio. Este tipo de actos ha motivado a algunos habitantes a relacionarlos con la magia. Un orador ha comentado al respecto: “Los Maromeros se valen de magia. Caminan por la reata. Es una magia. Pertenece al otro [demonio]. Dios no permite que camines por un hilo”.

Otros testigos hacen referencia al culto que los danzantes rinden al demonio en las cuevas con el objeto de que no se caigan de la reata: “[Los] Maromeros piden permiso en la cueva del diablo para que no se caigan. Invocan al mal”.

Estas consideraciones han motivado la prohibición de acudir a la rogación en Oztotempan. Aunque tampoco lo hacen en Ateopan. Esta negativa también se debe a la clasificación que se hace de ellos como brujos. Se comenta como una de sus facultades la capacidad de ver desnudas a las personas. Para lograr dichas cualidades se valen de un intenso ayuno (de quince días según algunos informantes) y de ofrendas al demonio. Eso es lo que los hace ser temidos, al menos para los creyentes de la rogación, por abrigar aspectos (como la magia y, con ello, la ayuda del demonio) que no corresponden con las medidas que la petición exige.

El ámbito significativo de las representaciones en torno a las danzas no se agota aquí. Al hablar de la danza de “los locos” y los Maromeros, se colocan, comparativamente, en planos distintos de clasificación. Esto significa, en el fondo, de valoración. De aquí se desprenden las concepciones de que lo chusco, por parte de los “locos”, es inofensivo para el desarrollo del ritual. Y lo maligno, por parte de los Maromeros, es evidentemente contrapuesto por las representaciones simbólicas asociadas a la magia y brujería.

El aspecto lúdico de los “locos”, ampliamente compartido por los interlocutores, como su característica definitoria tiene un interés en las consideraciones sobre el ritual, aspecto que más adelante se planteará con mayor detalle.

Para continuar con la exposición del *flow*, en otros ámbitos, destacaré brevemente el sustrato corporal en los rituales. Con los combates de los tigres en Zitlala y los ejemplos expuestos se hizo posible una ruta exploratoria sobre el cuerpo y la sangre como ofrendas. El primero, para el caso de la danza, es el soporte directo de la expresión, en este sentido la danza, como señala Mora, es “un uso creativo del cuerpo humano en el que el cuerpo es puesto en movimiento en el tiempo y en el espacio, dentro de sistemas culturalmente específicos de estructura y significado del movimiento, es decir, son movimientos especializados que tienen significación sociocultural, modos culturalmente contruidos de acción humana” (Mora, 2010: 2).

Es pertinente considerar las danzas como lo hace Bonfiglioli, al señalar que, como proceso simbólico complejo, la danza no se puede interpretar de manera aislada, es decir, es necesario prestar atención al contexto social donde se desarrolla, porque está en estrecha relación con el conjunto de representaciones que de ellas se elaboran. Como se ha visto para el caso de los Maromeros, el contenido simbólico que se le atribuye resalta algunos elementos del contexto social y cultural relacionados con las nociones de magia y religión, por citar dos ejemplos.

En el ámbito religioso el cuerpo es de indudable importancia, por ejemplo, cuando se habla de las posturas que adoptan los actores (estar hincado, con brazos cruzados o extendidos, parados, inclinados ante un símbolo. Y a esto habría que añadirle los momentos para adoptar estas y otras posturas), las contenciones (como el ayuno, la abstinencia sexual y el consumo o no de ciertas comidas o bebidas), son aspectos que nos remiten a *conductas corporales* cuyo trasfondo puede encontrarse en que se trata de disciplinar al cuerpo y situarlo en un estado preparativo para entrar en contacto con lo sagrado.

El mismo cuerpo puede ser el *objeto* ritual, por ejemplo cuando se le marca o interviene para modificarlo. Por tanto el cuerpo es el lugar para señalar diferencias entre una condición y otra, la circuncisión es un buen ejemplo. En la tradición judía es de vital importancia ya que, como señala Ruben-Hayoun, es la alianza de Dios con el hombre. El autor abunda: “[Con la circuncisión] Dios traza en nuestra propia carne la marca de su alianza con nosotros. Así pues, la circuncisión representa un acto de importancia ritual máxima y no se limita a ser una operación quirúrgica menor. La condición de “incircunciso” es sinónimo de estado de impureza” (Ruben-Hayoun, 2004: 48).

Las religiones y los rituales son un campo fructífero para el estudio del cuerpo, cada doctrina construye el modelo que es adecuado a sus prácticas e ideales de conducta. Esto alberga un paralelismo con la idea del cuerpo como eje fundamental de la cultura planteada por Le Breton al señalar que las representaciones y saberes acerca de él están estrechamente relacionados con una visión del mundo y, al interior de ésta, con una concepción singular de la persona. “El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma” (Le Breton, 2002: 13).

Es fundamental tener en cuenta las facetas del cuerpo en los rituales como soporte y *centro* de las acciones. Bajo diferentes modalidades, como el dolor, la abstención²⁷ (sexual, de alimento, de cuidado), las marcas²⁸ (perforaciones o tatuajes), el castigo o autocastigo (como los flagelantes)²⁹, el rechazo para acercarse a Dios (como

²⁷ Según Le Goff, la renuncia de las cosas terrenas se transforma en una premisa de la espiritualidad monástica: “El desprecio por el mundo es en primer lugar un desprecio por el cuerpo” (Le Goff, 2005: 35).

²⁸ Las iniciaciones también huellas que marcan al sujeto (en cuerpo y/o mente). En estos casos a los neófitos, o iniciados, se les *inscribe*, mediante acciones rituales específicas, el *conocimiento* del grupo, aquello considerado importante para su continuación.

²⁹ El estudio de Largier aporta distintos “rostros” de la flagelación y autoflagelación desde los cuales se puede hacer una lectura de cómo, sobre todo, la religión cristiana ha concebido el cuerpo en su relación con el sufrimiento y el dolor.

los eremitas), entre otras, el cuerpo como “potencia de obrar” (Bailhache) se vuelve el vehículo de la relación con lo sagrado.

Para continuar con la descripción de los “locos”, otro aspecto a destacar es su vestimenta desaliñada, con ropa desgarrada, gastada, sucia, calzando zapatos de distinto tipo y trozos de tela superpuesta o cosida de manera improvisada, los “locos”, según algunos informantes, corresponden a la figura del *huetzquitzlii*, es decir, el que hace reír, que divierte o causa risa. Es este el “loco”. Empleo el entrecomillado en la medida que el concepto no corresponde, como en el pensamiento psiquiátrico de Occidente, a un trastorno o discapacidad mental, aquí la connotación tiene que ver más con el lado cómico y risible correspondiente al rol de “loco” en el contexto ritual y sagrado. Aunque a primera vista parezca descabellado, existe un vínculo estrecho entre lo cómico y lo sagrado. Como se ha planteado, las representaciones al interior de la comunidad que acompañan a los “locos” es que son chuscos, se trata de un juego (al hablar de la danza), causan risa, relajo, alegría y *desmadre*. Todas ellas guardan en común un contraste con lo no-serio. Pero ¿cómo se implican uno y otro ámbito, es decir, lo serio, que podemos identificar como lo sagrado, y la risa, que podemos emparentar con los “locos”? Antes de intentar responder esta pregunta, quiero destacar, también, la amplia difusión de la que goza “el loco”, la “locura” y/o el bufón, como figuras de lo cómico, en las culturas, así como su vínculo con la dimensión religiosa. Algunos casos revelan una conducta abiertamente contraria o invertida en las ceremonias en donde la “locura ceremonial” irrumpe. Por ejemplo, en culturas de Norteamérica se encuentran, de acuerdo con Berger, bufones ceremoniales, de quienes se espera, nos dice el autor, practiquen lo que llama una “conducta contraria”, que incluye travestismo, hablar al revés, burla de los rituales sagrados y actos repulsivos, como beber orina.

Al referirse a los bufones medievales, Berger subraya el tema de la inversión en la “locura” medieval y renacentista:

Se les permitía ridiculizar a las autoridades tanto religiosas como seculares con sus palabras, canciones y actos (aunque, desde luego, en algunos momentos algunas autoridades dejaban de ser tolerantes y reprimían la “locura”).

[La inversión] se expresaba literalmente a través del lenguaje y el ritual: frases latinas pronunciadas empezando por el final, ceremonias católicas oficiadas en orden invertido. Sin embargo, más habitualmente todo aparecía vuelto al revés en las representaciones de la “locura”; todas las diferenciaciones sociales (incluidas la de género) y todas las jerarquías (incluidas las de la iglesia) quedaban borradas, eran parodiadas o se invertía su signo (Berger, 1999: 135).

Como se aprecia en este ejemplo, la “locura” medieval y renacentista subvertía el orden social; es significativo también subrayar el contexto ritual donde estas alteraciones tienen lugar y son toleradas. Aquí hallamos un paralelismo con lo planteado por Turner en relación a los ritos de inversión de status y su vínculo con los ritos cíclicos arriba anunciado. La inversión apunta el reverso de lo que se es en la vida cotidiana, la interrupción de esa vida que implica esquemas rígidos de conductas y acciones. Por ello, para Berger, al analizar el carnaval, señala: “las intrusiones de lo cómico son transitorias, pero siempre son una posibilidad en ciernes, que libera a los individuos y a la vez inquieta mucho a los guardianes del orden” (Berger, 1999. 151). Los “guardianes del orden” pueden ser de variados tipos, pero siempre están pendientes de la conservación de los modelos de comportamiento adecuados para cada cultura, censuran el tipo de “intrusión” e inversión de la “locura” en tanto refieren a un contra-mundo (Berger, 1999). La inquietud reside en que este contra-mundo, una suerte de sobresalto que inunda el mundo ordinario, revela aspectos del mundo cotidiano muchas veces de manera crítica y/o burlona.

En otros casos Berger llama la atención sobre la “institucionalización de lo cómico”, este aspecto se refiere a la asignación del rol de “cómico” a individuos o grupos específicos de las sociedades, aspecto de suma importancia que destaca el papel del bufón.

Queda por exponer ideas relevantes respecto a la identificación de lo cómico y de lo sagrado como “parcelas finitas de significado”, noción que Berger toma de Schutz. El concepto sugiere, en términos generales, un distanciamiento de la realidad cotidiana y son concebidas como “islas en medio del tejido de la realidad ordinaria” (Berger, 1999). En la realidad cotidiana descansa el orden social, pero está expuesta a sufrir alteraciones por medio de “intrusiones” de otras realidades que no son precisamente concomitantes con la primera, ya que exigen otros tipos de acciones. Estas “intrusiones”, como las llama Berger, pueden identificarse tanto en lo sagrado como en lo cómico, por ello el autor lo aclara de la siguiente manera:

Uno y otro [lo sagrado y lo cómico] ejercen una seducción y a la vez generan ansiedad [...]. Si se permite que se impongan, constituyen una amenaza contra la realidad normal. [...]. Al igual que ocurre con lo sagrado, lo cómico debe ser contenido, domesticado, a fin de evitar que se amenaza potencial contra el orden social se haga realidad. En el caso de lo cómico, se puede observar una gradación de la amenaza, desde el humor inofensivo o inocente hasta la inversión grotesca de todas las normas aceptadas. La gradación abarca desde la broma ligera hasta la sátira mordaz. [...].

Tanto lo sagrado como lo cómico pueden estar delimitados en el espacio o en el tiempo, o ambas cosas a la vez. Hay lugares sagrados y temporadas sagradas. (Berger, 1999: 120-121).

Destacaré el tema referido al tiempo y al espacio. Como se anticipó, esas características son compartidas por ambas dimensiones (lo cómico y lo sagrado). Es ahí donde se muestra, en ese *otro* espacio y *otro* tiempo, la posibilidad de su *convivencia*.

También intervienen las sensaciones de “umbral” al acceder a esas parcelas: experiencias *discretas* de los demás y de sí mismos, al “dejarlas” o “salir” de ellas, cambio de *percepción* de sí mismo en este entrar-salir de las “parcelas”, son características que también comparten lo sagrado y lo cómico. Ambos fenómenos, apunta Berger, “producen éxtasis; literalmente, experiencias de *estar fuera* de la realidad cotidiana” (Berger, 1999: 326. Cursivas en el original). De este modo tanto la experiencia con lo sagrado y lo cómico se refieren a lugares y momentos definidos que se entrecruzan en su capacidad de rebasar, aunque sea sólo transitoriamente, la realidad cotidiana.

Lo cómico está vinculado, en la perspectiva de Berger, con el distanciamiento del sufrimiento y dolor. Si la rogación, de acuerdo a algunos actores, es un acto de humillación y profundo respeto, ¿de qué manera ambas dimensiones son posibles en un mismo escenario espacio-temporal? Los actos de fe, como se puede observar en la rogación, se acompañan, también, de la risa provocada por los “locos”. Una aproximación desde la teología protestante la aporta Niebuhr, quien centra el vínculo de una y otra noción en la incongruencia de la existencia, puesto que son, el humor y la fe, respuestas existenciales:

La íntima relación entre el humor y la fe procede del hecho de que ambos se ocupan de las incongruencias de nuestra existencia. El humor se ocupa de las incongruencias inmediatas de la vida y la fe de las incongruencias últimas. Tanto el humor como la fe son expresiones de la libertad del espíritu humano, de su capacidad para distanciarse de la vida, y de sí mismo, y contemplar el panorama en su conjunto. Sin embargo, cualquier visión de conjunto enseguida plantea el problema de cómo afrontar las incongruencias de la vida; en efecto, el esfuerzo para comprender la vida y el lugar que ocupamos en ella saca a la luz inconsistencias e incongruencias que no encajan en ninguna visión bien ordenada del conjunto (citado en Berger, 1999: 317-318).

El humor y la fe combaten aquello que por la “razón” se impone como dominio único que da las respuestas al hombre. La lógica, como relaciones necesarias entre los elementos, no tiene cabida en el humor y la fe. La “locura” es otra aliada de esta *libertad* que implican el humor y la fe. El siguiente diálogo de Kropp nos ayuda:

Es decir: estar loco es, sencillamente, gustar o no gustar a la cultura. Estamos aquí porque todos los médicos y enfermeras y todos los adultos de esta loca y codiciosa ciudad lo dicen. ¿No es así?

-Así es- dijo Kurtz-. Estar loco significa que eres un individuo. No te conformas.

[...]

Dijimos que estar loco es no hacer lo que la gente quiere que hagas (Kropp: 1976: 66)

Es otra forma de encarar las modalidades establecidas socialmente, en este caso a las instituciones y las clasificaciones, la “locura”, por el hecho de fungir como contrapostura, inquiera de manera crítica el mundo *ordenado*.

No hacer lo que “la gente quiere que hagas” es, en otro sentido, contravenir las reglas sociales, provocar un escándalo, una interrogación sobre la “desviación”, una indeterminación, algo que no es normado, fijado, acostumbrado. Lo anterior, para algunos pensadores como Duvignaud, tiene implicaciones que vale la pena mencionar. Si los rituales, como se decía en las “*Notas...*”, fijan y combaten las indeterminaciones, éstas, también, suscitan una prueba para los grupos, instituciones y modelos (Duvignaud, 1997). Este momento de incertidumbre, para seguir al pensador francés, se coloca como un grado de experimentación posible, “inédito e inaudito”. Algo similar señala Moore, a quien Turner cita cuando habla sobre lo estricto de las reglas. Moore aduce que éstas dejan “un cierto margen de manipulación, apertura, interpretación, alteración, intromisión, inversión y transformación” (Moore citada en Turner, 2008). Lo que supone, para el análisis de los rituales, dos brechas al menos: la reglamentación estricta y la apertura e indeterminación en el transcurso de la vida social.

Ahora bien, las reglas, por otro lado, no implican únicamente el ámbito de lo sagrado (de los rituales si seguimos la propuesta de Moore). Los intentos de “fijación” abarcan otras *esferas* de la *realidad*. En otro sentido, situaciones como el retraso en la convocatoria para elegir Comisario municipal también contiene este sustrato de “control” sobre el escenario así establecido, que rebasa lo contemplado como “situación permitida”. De no haber habido retraso, la “estabilidad” política de la comunidad habría continuado su cauce normal, se habrían repetido procedimientos antes realizados sin entrar en esa brecha que supuso dicha demora. Sin embargo, al crearse este nuevo contexto, los actores involucrados se proponen “fijar” o “controlar” la situación mediante distintos mecanismos (como el anuncio de elección por medio de “usos y costumbres”, por ejemplo). De esta manera, “se intenta fijar la vida social para salvarla de la deriva hacia el océano de la indeterminación” (Moore citada en Turner, 2008).

112). La indeterminación supone una no-actuación, la instauración de una situación ajena al curso “reconocible” de la vida. Determinar implica, entonces, como una directriz, dotar de una orientación formal a dicho evento. Y este ejercicio supone a su vez, aunque en distintos niveles, un consenso o deliberación por parte de grupos o individuos que conforman la sociedad. De esta manera, por ejemplo, ante el retraso de la convocatoria se plantea una alternativa. Para el caso de la rogación sucede algo similar: cuando no hay lluvias suficientes se repite, como un intento *nuevo* de dotar de “continuidad” a la *realidad* irregular de la ausencia de lluvias.

No todo en las relaciones sociales es indeterminado o incontrolado. Existen, como considera Turner al volver al planteamiento de Moore, “símbolos comunes, comportamientos habituales, expectativas de roles, reglas, categorías, ideas e ideologías, rituales y formalidades compartidas por los actores...” (Turner, 2008:112). No obstante, los comentarios anteriores posibilitan pensar en ambas rutas, es decir, en la existencia de situaciones reguladas y otras que no, y ante las últimas se da una lucha por encausar las situaciones irregulares a una regularidad controlada.

Las situaciones, por otro lado, son estimadas o evaluadas por los individuos y los grupos, esto revela la diferenciación de los miembros en términos de estratificación y posición en la comunidad, es decir, la totalidad de las personas que conforman una sociedad no se *muevan* al unísono, ni con el mismo interés, ni siquiera, en ocasiones, con el conocimiento sobre las mismas cosas. Hay eventos parcialmente importantes, otros de mayor envergadura para la comunidad. Lo relevante, no obstante, es el *frente* que *crean* los grupos ante los escenarios múltiples y diversos que se presentan en el curso de la vida, de un día a otro, de un minuto a otro.

Aunado a esto, las situaciones y la forma en de encararlas no necesariamente implican un retorno a las condiciones previas, pueden promover un cambio o una reconfiguración en el orden precedente. Provocan, o pueden llegar a provocar, nuevos criterios sobre la base de un re-ordenamiento social cuyos alcances sólo pueden valorarse a la luz de los ámbitos involucrados, junto con el impacto producido en la vida social y la manera de *recibirse* o rechazarse, según sea el caso, por parte de los miembros tal o tales acontecimientos. Por ello resulta motivante observar y analizar cómo los actores hacen frente a los distintos eventos de la vida en todos sus niveles.

Por último, al hablar de la fe o del humor, no se pretende suscribir una mirada desde la cual se haga una apología de ambas nociones. Éstas, a los ojos de la “razón”, adquieren, de la misma manera que la razón a sus ojos, “incongruencias” o problemas

de diversa índole. Se ha intentado averiguar cuál es su relación. La perspectiva desde la fe y la visión religiosa del mundo, como señala Berger, abriga una forma distinta de ver las cosas. Y, los rituales, con sus múltiples facetas, y parafraseando a Coetzee, no tienen nada de malo, han nacido, precisamente, para hacer más llevaderos los momentos difíciles y delicados...con un toque cómico y chusco.

Como se ha observado, la forma chusca del ritual la representan “los locos”, quienes además pueden cargar consigo objetos caracterizados como domésticos, entre otros: escobas, trapeadores y cucharas. Otros, por su lado, cargan entre sus brazos una muñeca, que simboliza a un hijo. A los “locos” también se les conoce con el nombre de “danza de la tortuga”, por la figura hecha de varilla y cartón en forma de tortuga y pintada como tal. La porta alguno de los “danzantes” quien acciona un mecanismo con el cual la figura abre y cierra la boca, de esta manera simula una mordida, persigue a los demás “danzantes” y en algunas ocasiones también a los espectadores. Con frecuencia, algunos danzantes, aprovechando el anonimato, espantan a los niños que con temor y curiosidad en sus miradas se acercan a ver a los “locos”.

Es importante señalar que las mujeres no cuentan con un “mecanismo” similar al de la “Danza” de la tortuga en el que *pueden invertir* (o jugar a invertir) los roles sociales asignados. Es un asunto que conviene apuntar. Como sucede en otros ámbitos, la política por ejemplo, en el juego las mujeres intervienen como espectadoras y los “roles sociales de las mujeres” se perfilan a través de éste gracias a los locos. Mientras que las mujeres, al menos en celebraciones religiosas, carecen de un espacio paralelo al de los “locos”.

Quienes amablemente, durante el trabajo de campo, me ofrecieron su punto de vista sobre los “locos” aseguraron que no se trata de una danza, entre otras cosas porque no tiene, como las demás, una coreografía específica, entendida como una disposición a ejecutar movimientos y desplazamientos definidos, por el contrario, una de sus particularidades, de acuerdo a lo observado, es la espontaneidad en el movimiento. Los encargados de la danza, por su parte, manifestaron: [Es] “una danza de mucho juego y relaxo”. “Es puro desmadre”, punto de vista coincidente entre otros informantes, como se ha destacado.

Por sus características pareciera que los “locos” contrastan fuertemente con la seriedad y la cualidad de sagrado de la rogación, y también de Oztotempan como el lugar sagrado por antonomasia. Sin embargo, ambos polos (la algarabía y la seriedad) se ven emplazados a un mismo momento y lugar definido por la rogación. En la

descripción sobre la petición en Ateopan y los “locos” se describió su representación en la capilla de San Francisco, incluso cuando “danzaron” en el interior de la capilla mostrando abiertamente “juegos sexuales”. Los “locos”, con su trasfondo lúdico, *distraen*, no en el sentido de olvidar la rogación, como se enunció en párrafos anteriores, sino al generar un momento de esparcimiento con el cual los asistentes se divierten, y esto podemos situarlo entre el culto y el juego, de acuerdo con Durkheim: la recreación o *la dimensión estética del culto*. Aunque, como el mismo pensador francés advierte, un rito es algo distinto de un juego, entre otras cosas por la finalidad distinta de uno y otro, pero los emparenta esta disposición a unir a los hombres y suscitar un estado de efervescencia, concepto clave en la propuesta durkhemiana para analizar los ritos. Al mismo tiempo, nos comenta el sociólogo, hay algo de *inaprensible* en los ritos y en el estado de efervescencia, cuestión relacionada con la “danza de la tortuga”: “El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos se traduce necesariamente hacia fuera por medio de movimientos exuberantes que no se dejan sujetar fácilmente a fines demasiado estrechamente definidos” (Durkheim, s/f: 390). Para completar la idea es necesario pensar en ámbitos de esparcimiento en los rituales, con el debido cuidado de no generalizar tal sugerencia. A este respecto, nos recuerda Díaz, “...los rituales poseen una función recreativa y lúdica; la fuerza que ellos generan es de tal magnitud que siempre hay un excedente para el juego y la exhuberancia, para la poesía y el arte” (Díaz, 1998: 107). De seguir el planteamiento de Díaz, se encuentra en la rogación, a través de la “danza” de la tortuga, esa manifestación lúdica, *algo parecido* a una suerte de estado nebuloso que desborda a la organización social, ese rompimiento para *quitarse* momentáneamente conductas y comportamientos considerados “normales”: momento de evicción. Se apela a la vibración con el cuerpo en el cuerpo de todos, se arriesga la persona a jugar y bromear, a romper los estándares sociales, se crea una zona de vacilación o desarreglo, los hombres *son* mujeres. Un terreno que diluye la vida social *instituida*, extravío escandaloso de la acción definida y funcional. Movilidad compartida, contagiosa y desbocada. *Disposición física* de sí mismo en una efervescencia ritmada. Un juego.

Por otra parte, hay una relación de tipo religioso entre el juego y el culto. Este vínculo ha sido explorado para el caso de culturas antiguas y consideran a los juegos en su dimensión religiosa y política. Auguet explora esta correspondencia entre cultos y juegos para el caso de los romanos. Al estudiar los espectáculos señala:

...en su conjunto, eran manifestaciones regulares que se inscribían, cada año, en el calendario oficial por el que se fijaban las fechas de los *ludi* o juegos celebrados en honor de los dioses. Hay que advertir, no obstante, que, a partir de una determinada época, aparecen espectáculos extraordinarios, presentados por iniciativa de altas personalidades. En este caso se trata de espectáculos propiamente dichos, independientes de toda motivación y origen religioso (Auguet, 1970: 14-15. Cursivas en el original).

El autor menciona seis formas de espectáculos: carreras de carros (Ludi Circenses), combates de gladiadores, cacería (venatio), “naumaquias”, “dramas mitológicos” y las representaciones teatrales.

Muchas son las cosas a tener en mente para dar la justa dimensión de los “juegos” romanos, lo importante es que a los juegos, desde tiempos antiguos, se les relaciona con un calendario festivo y en honor a las divinidades y esto ilustra un vínculo entre ambos aspectos de tipo celebratorio.

Auguet parece convenir en la correspondencia conceptual entre juego y espectáculo, pero consolida el ámbito público de los actos descritos con el vínculo entre el pueblo y el Emperador a través de las pasiones y placeres generados por las representaciones, por tanto el juego era considerado “cosa pública”. No obstante, para los romanos, comenta el autor (siempre es pertinente hacerlo), la noción de espectáculo tal y como la conocemos es extraña:

En su origen los espectáculos no hallaban su justificación en sí mismos: procedían de lo sagrado, y todo aquello que se refería más o menos a la religión se veía sometido, en Roma, al estrecho control del Estado [...].

No bastaba con dar juegos; era necesario asistir a ellos y poner buena cara. Tanto como de la calidad y la cantidad de juegos que daba, del cuidado que ponía en asegurar el éxito de los mismos, la popularidad de un Emperador dependía de un factor humano: la actitud que sabía adoptar ante la masa (Auguet, 1970: 157-158).

En los *juegos* se hallaba la ocasión para que el Emperador estableciera contacto con el pueblo. En el anfiteatro o en el circo la multitud dirigía a la Majestad sus peticiones o deseos: solicitaba la aparición de un gladiador, reclamaba la reducción de impuestos o la revocación de alguna ley, recibía con vociferaciones hostiles a algún favorito del Emperador, que iban dirigidas, también, a su figura. *La arena de los juegos* eran como una especie de “termómetro social” de las relaciones entre ambos.

Ante los combates de gladiadores pensadores, como Cicerón o Plinio, muestran su sentir. Auguet, por su parte, nos comenta de estos textos:

Para ellos, el valor moral de los munera reside en el hecho de que realizan una transmutación, lo cual, para un romano, era algo impensable: a través de ellos, unos cuerpos serviles, privados de alma, accedían a un comportamiento que su naturaleza parecía

impedirles. Hacen del esclavo igual, no solamente del hombre libre, sino también del héroe que posee con plena legitimidad de un determinado orden de sentimientos. Puede llegarse a decirse que lo liberan de su condición- que no es una condición de hombre, sino de cosa o de animal. Los antiguos, en la pequeña medida en que se interesaron por la cuestión, fueron manifiestamente sensibles a esta paradoja, a este cambio de categorías (Auguet, 1970: 167. Las cursivas en el original).

Los *munera*, pero también el juego, transforman, otorgan otro status, liberan. Estas características se relacionan con el planteamiento inicial de Turner sobre la inversión. El juego aparece como un espacio adecuado para la alteración de categorías. Con respecto a esto, se puede subrayar una de las tipologías del juego propuestas por Caillois. La categoría de juego subraya como su característica principal el intento de fingir ser otro. Caillois propone para este caso el concepto de *mimicry*, en el *mimicry* el sujeto cree, se hace creer o hace creer a los demás que es alguien distinto a él mismo. Los “locos” pueden ser considerados bajo esta concepción, porque juegan a ser mujeres, monstruos, luchadores o personajes populares, invierten su condición de hombres por medio del disfraz y el anonimato, aspectos que facilitan la transformación, además, de la licencia que se crea en contextos separados de la cotidianeidad, como los rituales o las fiestas, se obtiene la oportunidad para disimular ser otro.

Es importante destacar otro rasgo relevante del *mimicry*: la suspensión de la realidad y el espacio y tiempo delimitados en los que se genera. Conceptos cercanos a los de “cambio de categorías” o “transmutaciones” se pueden encontrar en otros autores, por ejemplo, el caso de la liminalidad, concepto desarrollado por Turner. Al explicar dicho concepto, el antropólogo británico recurre a numerosos casos, aquí uno de ellos: “...a Kafwana y a los otros ndembu sin cargo se les confiere el privilegio de mandar sobre la persona investida de autoridad suprema en la tribu; en la liminalidad, los subordinados pasan a ocupar una posición preeminente (Turner, [1969] 1988: 109).

Dicho privilegio del que habla el antropólogo británico se otorga a los subordinados en los rituales, pero, como el propio Turner lo aclara, en esta muestra de *inversión* en la que se le permite al débil mandar sobre el superior, el primero tiene de forma permanente un status inferior estructuralmente, por ello, la liminalidad se caracteriza por un *traslado* de una condición a otra. Turner distingue la liminalidad en los rituales de elevación de status y en los rituales cíclicos. En los primeros:

el sujeto o novicio ritual es transferido de forma irreversible de una posición inferior a otra superior, en un sistema en que tales posiciones se hallan institucionalizadas [...]; el segundo [tipo de liminalidad] es el que frecuentemente se encuentra en los rituales cíclicos [...], en los que, en determinados momentos culturalmente definidos de ciclo estacional,

prácticamente se ordena a determinados grupos o categorías de personas, que habitualmente ocupan posiciones de status inferior en la estructura social, que ejerciten una autoridad ritual sobre sus superiores, los cuales, a su vez, deben de aceptar de buen grado su degradación ritual (Turner, [1969] 1988: 171).

Sin caer en una tentativa de igualar ambas perspectivas (Auguet y Turner), se encuentra un grado de similitud entre ellas. Lo destacable para los rituales, así como los eventos lúdicos, está en el hecho de posibilitar una eventual transformación, tanto temporal como espacialmente. El tiempo ritual, opuesto al cotidiano, facilita esta *transferencia*, esto no quiere decir, por otro lado, que en los rituales no haya condicionamientos o reglas. Sí las hay, pero en distintas modalidades. De la misma manera, no son únicamente los sujetos quienes se transforman o trasladan de un status a otro: el espacio, los objetos, las relaciones entre los hombres y los otros elementos también se alteran en los espacios y tiempos rituales.

En sintonía con lo anterior, retorno al enfoque de Caillois. El autor, desde el ángulo de los juegos, pero con relación a lo planteado por Turner y Auguet, señala la vocación del juego por mantenerse separado de la vida colectiva e institucional, aunque este planteamiento se verá matizado cuando muestre una relación entre los juegos y los valores culturales. Me avocaré al elemento de la separación. Este aspecto, por otro lado, permite introducir otros tantos, como el placer, la libertad, la alegría y el gasto puro, pero el tema de la separación (de la vida cotidiana, se entiende) establece la relación, como se ha señalado, entre rituales y juegos.

Al caracterizar el juego como una separación, Caillois entiende que una vez dada, el juego sólo tiene sentido por el juego mismo, lejos de los tiempos y lugares comunes: "...el juego es esencialmente una ocupación separada, cuidadosamente aislada del resto de la existencia y realizada por lo general dentro de límites precisos de tiempo y de lugar" (Caillois, 1986: 32).

Los límites precisos los define el ritual, en el caso de Oztotempan la rogación por la lluvia es "esfera" que circunscribe el juego. Al hablar de *esfera* retomo dicho concepto de Luckmann y Berger, quienes distinguen distintas "esferas" de la realidad. Los autores toman como ejemplo de esta categoría el sueño, al señalar que este último pertenece a una "realidad diferente" en tanto presenta tensiones distintas en la conciencia en relación a la vida cotidiana:

Mi conciencia, pues, es capaz de moverse en diferentes esferas de la realidad. Dicho de otra forma, tengo conciencia de que el mundo consiste en realidades múltiples. Cuando paso de una realidad a otra, experimento por esa transición una especie de impacto. Este impacto ha

de tomarse como causado por el desplazamiento de la atención que implica dicha transición. Este desplazamiento puede observarse con suma claridad al despertar de un sueño (Berger y Luckmann, 2008: 36-37).

Los *seres* que aparecen en los sueños sólo son concebibles en ellos. Sin embargo, los *seres* de la vida cotidiana pueden aparecer en los sueños íntegramente. Pasa otro tanto con los lugares y los objetos. Ahora bien, es la realidad de la vida cotidiana la que se nos presenta como una realidad compartida con los otros. Mientras los sueños, a pesar de relatarlos lo más cercanamente posible a lo que soñamos, quedan en un aura de excepcionalidad, sólo experimentada por el que sueña; la vida cotidiana es, pues, el mundo de las referencias compartidas, comunes a la mayoría, en tanto las “zonas alejadas”, como el sueño, se mantienen en un espacio individual en primera instancia, pero que puede transformarse en un asunto meta-individual, cuando se comparte con alguien más un sueño, por ejemplo.

De hecho los autores hacen referencia explícita a los juegos cuando hablan de “zonas circunscritas de significado”³⁰. Estas zonas se caracterizan por evidenciar significados y modos de experiencias circunscritos diferentes a los significados y experiencias típicos de la realidad de la vida cotidiana. La experiencia religiosa, los sueños, el pensamiento teórico o los juegos pueden ser consideradas como “zonas circunscritas de significado”. La relación que se entabla entre estas experiencias y la realidad de la vida cotidiana se asemeja a un viaje. La conciencia, una vez terminada su “vivencia”, regresa a la realidad de la vida cotidiana como si volviera de un paseo. Estas zonas constituyen las esferas de la realidad y se le afronta de manera distinta.

Berger y Luckmann, en relación a los juegos señalan:

“Conmutaciones” similares [a la experiencia religiosa y pensamiento teórico] se producen entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo de los juegos, tanto de los niños como –aún más señaladamente– de los adultos. El teatro proporciona una excelente ejemplificación de este juego de parte de los adultos. La transición entre las realidades se señala con la subida y bajada del telón. Cuando se levanta el telón, el espectador se ve “transportado a otro mundo”, que tiene significados propios, y a un orden que tendrá o no mucho que ver con el orden de la vida cotidiana. Cuando cae el telón, el espectador “vuelve a la realidad”, es decir, a la realidad de la vida cotidiana” (Berger y Luckmann, 2008: 41).

El teatro proporciona un ejemplo adecuado, pero se puede señalar, por otra parte, el conjunto de condicionamientos existentes en las innumerables “situaciones sociales”, que pueden derivarse en *desplazamientos de orden* más que “realidades”. Lo importante

³⁰ Nótese la similitud de esta noción con la de “parcelas finitas de significado”, desarrollado por Berger (y tomado por Schutz)

de tener en cuenta, si extendemos estas consideraciones, es: tanto los rituales como los juegos adquieren las características de perfilar zonas circunscritas a espacios, lugares, tiempos y modalidades distintos de los de la vida cotidiana.

En concordancia con lo anterior, para Durkheim, los ritos son modos de acción determinados. Esto nos acerca, dado el término <acción>, al de movimiento. Y el fenómeno religioso en movimiento por antonomasia, nos comenta Díaz al analizar la perspectiva durkhemiana en torno a los rituales, es el de la efervescencia colectiva.

Ésta, siguiendo a Díaz, “sólo se puede desplegar en un espacio y tiempo singulares –el sagrado- distintos de la vida cotidiana o profana” (Díaz, 1998: 93). Idea cercana al planteamiento de Berger y Luckmann en relación a la estructura de la vida cotidiana y a la experiencia religiosa como esfera distinta de la primera. Los rituales, además de la experiencia estética, promueven la concreción del espacio y tiempo que permiten tal (o tales) movimientos. Esta noción le permite a Durkheim plantear la idea de los ritos como instancias que cohesionan a los grupos: “...los ritos son, ante todo, los medios por los cuales el grupo social se reafirma periódicamente [idea que nos remite, como señalamos, al dinamismo]. [...]. Hombres que se sienten unidos, en parte por vínculos de sangre, pero más aún por una comunidad de intereses y de tradiciones, se reúnen y toman conciencia de su unidad moral” (Durkheim, s/f: 394).

A pesar de esto, como se ha señalado, existe una cercanía entre ritual y juego. Pero es preciso subrayar sus distinciones. Es justamente en los fines, de acuerdo con Durkheim, donde encontramos la respuesta. Queda manifiesto para Durkheim el efecto que se espera de los ritos en contraste con los juegos, que “nada persiguen”, sino “liberan al hombre”.

Bajo esta perspectiva, en los rituales existe un lugar para las manifestaciones lúdicas y estéticas, tal y como señala Díaz. Sin embargo, Durkheim identifica un *fin grave* en las ceremonias rituales, distinto de la diversión profana:

Se ha notado a menudo que las fiestas populares arrastran al exceso, hacen perder de vista el límite que separa lo lícito de lo ilícito; lo mismo sucede con las ceremonias religiosas que determinan como una necesidad de violar las reglas ordinariamente más respetadas. No es que no se pueda, ciertamente, diferenciar las dos formas de la actividad pública. La simple diversión, el corrobbori profano no tiene objeto serio, mientras que, en su conjunto, una ceremonia ritual tiene siempre un fin grave. Hay que observar aún que quizás no hay diversión donde la vida seria no tenga algún eco. En el fondo, la diferencia está más bien en la proporción desigual según la cual esos dos elementos se combinan (Durkheim, s/f: 391).

En la cita anterior observamos un planteamiento directo a la relación entre lo serio y la diversión. Durkheim pone el acento en la proporción. Sin embargo, ideas como las de Huizinga nos advierten de un equilibrio inestable entre las dos nociones:

Es claro que la actitud espiritual en que una comunidad vive y recibe sus ritos sagrados es, a primera vista, de una altísima y santa seriedad. Pero subrayemos, una vez más, que también la actitud auténtica y espontánea del jugador puede ser de profunda gravedad. El jugador puede entregarse, con todo su ser, al juego, y la conciencia de “no tratarse más que de un juego” puede transponerse totalmente (citado en Araiza, en dictamen: 79).

Al respecto la autora nos comenta que Huizinga parte de la noción de “como si” para construir su concepto de juego. Esta noción, a su vez, remite a ideas como “hacer creer”, “medio creencia” o una actitud que integra la burla y la afectación, la continuidad entre fe y credulidad, “la alianza de la gravedad sagrada con la simulación y la broma” (Araiza).

La autora sugiere que en Huizinga “la diferencia entre fe y simulacro se cancela, sólo así resultará comprensible que se pueda unir el juego con la consagración y lo sagrado, sin que ambos campos sean violentados, sin que se estire demasiado de un lado o del otro” (Araiza, en dictamen, 80).

Para sintetizar las trayectorias hasta aquí expuestas, se puede decir que tanto los juegos, como los rituales, instan al desapego momentáneo de la vida cotidiana. El evento ritual tanto como el lúdico provocan una transformación interna y externa del individuo manifestada, por un lado, en las reglas rituales: ayunos, abstinencia sexual, y por otro, en la eventual metamorfosis generada, por ejemplo, por los disfraces y máscaras que acompañan, en muchos casos, a los juegos y rituales. Por otro lado, tienen finalidades distintas, en la perspectiva durkhemiana. Una, la ritual, se instala en “lo grave”, cuestión relacionada con “un interés social” y engloba a la sociedad entera, o por lo menos a un amplio sector de ella. Por ello, “lo grave”, “delicado” o “serio”, en último término, lo sagrado, exigen, en palabras de Durkheim, un sentimiento común dirigido por una misma preocupación. Bajo este “interés común”, el grupo se reúne, manifestando con ello su reafirmación periódica, con el objetivo de producir un efecto mediante las acciones rituales.

La otra, la lúdica, está emparentada más bien con la alegría, el bullicio, la inversión. Nociones, se puede pensar, contrarias a las rituales. Sin embargo, se corrobora la existencia de ambas en un solo ámbito. Es decir, la restricción que implica las reglas rituales y su relación con lo sagrado convive con el exceso o la alegría que

suponen las acciones lúdicas. Pero sólo si lo sagrado y lo lúdico se *instalan* en un mismo orden pueden coexistir. Ese orden, como se ha visto, es el tiempo ritual, elemento que puede desprenderse del de realidad de la vida cotidiana como diferente.

Para enfatizar más en estas reflexiones se verá cómo lo lúdico y lo serio se imbrican en un contexto específico. Hablaremos del ch'anantskua, celebración religiosa de la región purépecha del estado de Michoacán. Araiza, la autora del mencionado trabajo, sostiene:

...el agradecimiento por la obtención de buenas cosechas o la devoción a los santos implica por lo regular ejecuciones corporales –podría decirse performances- que apuntan a provocar una actitud lúdica, de diversión, de risa, de alegría suprema. A la naturaleza no se le agradece únicamente ofreciéndole determinados objetos con un gesto de suma seriedad, también se le muestran disfraces y movimientos coreográficos para hacerla reír (Araiza, en dictamen, 73).

En esta observación se puede encontrar cierta analogía con la danza de “los locos”. Como en la ch'anantskua, existe, en los “locos”, una ejecución corporal o *performance* como lo llama Araiza. Parte de esta *performance* son los disfraces, los objetos, los movimientos y la música. Están emparentadas, ambas ejecuciones, en el contexto de la obtención de buenas cosechas. Existen, además de estos elementos análogos, otros como el arrojar objetos como ofrenda y las procesiones que acompañan a las ceremonias.

Finalmente, queda por subrayar el ámbito de la co-existencia de lo lúdico con lo serio. En otros términos: la devoción no es necesariamente un acto reservado a la *gravedad*. Se crea una continuidad, como señala Araiza, entre simulación y sinceridad, entre lo serio y lo lúdico. No existe, pues, desplazamiento de una por la otra: conviven la entrega seria y la risa.

Consideraciones sobre lo sagrado

De las nociones más analizadas cuando se entra en el terreno de las creencias e ideas religiosas destaca la de *lo sagrado*. Frente a ella se coloca, nos sin problemas, la de *lo profano*, como lo opuesto a la primera.

Del estudio de *lo sagrado* se desprenden numerosos puntos de análisis, pero en permanente contacto con la dimensión religiosa de la existencia humana como una característica el comportamiento general del hombre.

Uno de los vínculos de mayor amplitud en la literatura antropológica ha sido, precisamente, los rituales y *lo sagrado*, por tratarse de ámbitos que implican las modalidades de las creencias religiosas de los hombres y su impacto en las sociedades.

Lo sagrado posee cualidades ajenas al comportamiento cotidiano. Caillois lo concibe como una categoría de la sensibilidad. Pero también como una propiedad –fija o no- de ciertas cosas, seres, lugares o periodos de tiempo. *Lo sagrado* hace referencia a cualidades extraordinarias de los objetos, seres, lugares o periodos de tiempo que los convierte, a los ojos de los individuos y colectividades, en diferentes de los demás. Por ello *lo sagrado* es concebido como una realidad distinta del mundo ordinario de la vida. El contacto con *lo sagrado* exige prohibiciones, reglas y una actitud de respeto y seriedad cuando se habla o se está frente a ello.

Al referirse a *lo sagrado* es común relacionar esta noción con divinidades, y a éstas a la par, se emparentan con la actitud religiosa o las creencias religiosas. Posteriormente (para dar continuidad a dichas actitudes y creencias), están las ceremonias y los rituales, como los momentos que afianzan el comportamiento religioso de los hombres.

A *lo sagrado se le trata* de una manera distinta de como se relaciona con otras cosas, sean objetos, seres animados o inanimados, lugares, temporales: flechas, cuevas, montañas, reyes, árboles o animales pueden ser depositarios de las cualidades de *lo sagrado*.

¿Cómo llegan a ser los lugares *lugares* sagrados? ¿Cómo llegó a ser Oztotempan un lugar sagrado? No se sabe. Lo *es*. Lo importante para el caso sería bosquejar algunos aspectos relacionados con esa cualidad, en la medida en que es el lugar donde se ofrenda a las divinidades para la obtención de lluvias abundantes y buenas cosechas. Tal aspecto no puede sino darse en un lugar sagrado, porque, entre otras cosas, es el lugar

donde se hace posible la *comunicación* entre los dioses y los hombres por medio de rituales y ceremonias.

El lugar sagrado es un *lugar privilegiado y cualitativamente distinto de otros lugares*.

Pero hay otros elementos que permiten desagregar en más niveles tal aproximación. El culto, la construcción de una capilla, los símbolos religiosos y las representaciones como lugar de contacto entre los dioses y los hombres, por ejemplo. Estas características, como señala Eliade, deciden una orientación o señalan una conducta. Esto vuelve decisivo la cualidad de *lo sagrado* cuando los lugares, los objetos, las personas o los periodos de tiempo, no son objetos de culto en cuanto tales, sino por “manifestar algo” que los despoja de esa “simplicidad” de objetos, lugares, personas o periodos de tiempo, es decir, los atributos sagrados depositados en ellos.

La construcción de un santuario “fija” el lugar sagrado como el lugar de recinto de las divinidades, por un lado, y por otro, como lugar que posibilita *la comunicación* entre los dioses y los hombres. Esa *fijación* por el santuario demarca el territorio sagrado, distinto a otros lugares donde no tiene cabida la divinidad. Algo similar pasa con los símbolos.

El encuentro con el “bien” y el “mal”, la pérdida de orientación como consecuencia de una desatención al lugar, las cruces y *el pozo*, en el caso de Oztotempan, señalan su sacralidad. Estos niveles se conjugan para darle jerarquía de lugar sagrado. Más adelante se explorarán algunas representaciones sobre Oztotempan.

El encuentro con *lo sagrado*, es pues, una situación de excepción en la vida corriente. Exige un atenuamiento, a la vez que un incentivo, de la conducta y las actitudes. *Lo sagrado* posee una dimensión de “realidad superior” y permanece (esto lo dota de un aura de inefable) oculto y desde donde ejerce su poder. Y lo oculto, sobre todo, señala Zambrano, es *lo sagrado*.

Oztotempan es un lugar sagrado para los fieles del culto de la rogación por la lluvia. Ahí, se dice, la divinidad tiene su morada, su centro de adoración al cual los creyentes acuden para pedir y ofrendar, dos ámbitos indisociables de la rogación, porque, como se ha insistido, las ofrendas son para dar algo a los dioses, de quienes se espera la respuesta favorable. Con esta lógica operan las ofrendas.

Otros niveles de *lo sagrado* son importantes mencionar. Éstos hacen referencia a dos polos o ámbitos que lo componen, a saber: el aspecto positivo relacionado con el *dar*, esto es, el rostro benefactor de la divinidad. Esta faceta otorga las dádivas, proporciona seguridad. Funge como protección y salvaguarda la continuidad del grupo

cuando éste acude a él. Pero las consecuencias de no acatar correctamente lo sagrado resultan calamitosas si se presenta una desproporción disminuida en su trato. Si las exigencias se rompen presenta, su rostro destructivo y de horror: “así como *da, quita*”. Puede, con su poder, ocasionar la catástrofe, olvidarse de los suyos y exhibir su poderío de manera frontal: es el terror de *lo sagrado*, lo oculto por excelencia. Bondad y terror³¹, ámbitos definitorios. Entre una y otra característica podemos situar, también, la tensión entre lo determinado y lo indeterminado. El papel bondadoso sugiere la fijeza de una acción positiva, mientras en rostro de terror se puede ubicar en el polo opuesto, es decir, el de la confusión y desconcierto.

Derivado de lo anterior, las acciones sagradas son acciones precavidas, firmes y reglamentarias, no se les puede cambiar fácilmente sino con un reacomodo significativo en la serie de acciones que constituyen los rituales y las ceremonias.

Desde esta perspectiva María Zambrano plantea a la acción sagrada como ser una acción cuyo vehículo de relación con la divinidad *el hacer*. De igual forma, el hacer sagrado, sugiere la filósofa, tiene al sacrificio (también las ofrendas) como la forma sagrada por excelencia. El sacrificio de uno mismo y el ofrecimiento de lo que se posee para obtener algo más. Así, comenta la pensadora española, se revela la primera relación entre el hombre y el mundo sagrado: la de alimentarse y servir de alimento.

En la rogación lo ofrecido es el alimento del cual se sirven los hombres para vivir. Esto no revierte la propuesta de la filósofa, la redimensiona en el ámbito simbólico: el alimento es el hombre mismo, porque por él sigue viviendo. Así, se sacrifica a sí mismo, da la ofrenda a la divinidad, de quien confía una retribución por este sacrificio. Con las ofrendas se obtiene el consentimiento de las divinidades.

Para la ofrenda se busca lo mejor: guajolotes y pollos gordos para el caso de la rogación. Objetos nuevos también. Con las aves ofrendadas, se ilustra un *juego*: deben

³¹ Es notorio y absolutamente explícito este ámbito en los textos sagrados de la tradición cristiana. Para ejemplificar se anotan los siguientes: “Tributen gloria a tu grande Nombre, por cuanto él es terrible y santo” (Salmos XCVIII, 3). Las maldiciones, *rostros* del terror, se manifiestan así, en el incumplimiento de los mandamientos: “Pero si no quisieses escuchar la voz de tu Señor Dios, observando y practicando todos sus mandamientos y las ceremonias que hoy te prescribo, vendrán sobre ti, y te alcanzarán todas estas maldiciones” (Deuteronomio XXVIII, 15). Del versículo 15 hasta el 68 se habla de las maldiciones del Señor si no se siguen sus mandamientos. Se enfatiza, también, en el nombre glorioso y terrible de Dios (versículo 58). Queda por decir algo: en el versículo aquí expuesto, del Deuteronomio, es manifiesto que el hombre decide si quiere o no seguir la voz de Dios, en otros términos significa libre albedrío. Pero el libre albedrío, sería, en todo caso, escuchar la voz de Dios para evitar los males. En otro texto se lee: “El temor a Dios se sobrepone a todas las cosas. Bienaventurado el hombre a quien le ha sido concedido el don del temor de Dios; ¿con quién compararemos al que lo posee? El temor de Dios es el principio de su amor; más debe unírsele el principio de la fe” (Eclesiástico XXV, 14-16). Estos pasajes ejemplifican la tesis de la polaridad de lo sagrado, tal y como se ha sugerido.

estar bien alimentadas para ser el alimento generoso, y con ello, recibir el alimento abundante, tal como se ofreció. Esto no es cualquier cosa: a *lo sagrado*, a la divinidad, se da lo *mejor* que se tiene.

En otros casos, pero relacionado íntimamente con lo anterior, las primicias de las cosechas son, antes que para el hombre, para la divinidad. Esto lo podemos observar con la ceremonia de Xilocruz, celebrada entre el 13 y 14 de septiembre. Esta celebración es de recibimiento de los primeros frutos de la tierra, aunque también tiene otra connotación: la de “espantar la hambruna”. La ceremonia guarda una semejanza con la noción de “juego de las primicias” que propone Caillois. Según el autor, en este “juego”, las primicias se reservan a los dioses, les pertenecen por derecho divino y por el hecho de constituir un inicio, y con ello inauguran un nuevo orden de cosas. En el Xilocruz se ofrenda a los primeros brotes del maíz.

Las ofrendas tienen un papel dominante no sólo en la rogación, sino en gran parte de las celebraciones religiosas: son, si seguimos a Zambrano, una forma de provocar la aparición de algo, de un suceso o una situación. Las lluvias procederán de Dios si recibe *bien la ofrenda*. Son (se puede decir), una “llamada a la entidad divina” para dar las lluvias.

Lo sagrado, como se ha apuntado, impone límites a las conductas, está fuera del ámbito de la polémica; no se discute. Provoca esperanza y miedo en los fieles. Caillois lo designa lo anterior con el nombre de ambigüedad de *lo sagrado*.

Pero además, siguiendo a Le Breton, *lo sagrado* produce una diferencia jerarquizante de los momentos u objetos considerados sagrados. Ante esto conviene señalar a Oztotempan como *el suceso delicado* por antonomasia en Atliaca y otras comunidades. En el ámbito de los cultos, rituales, fiestas y ceremonias, Oztotempan se erige como un acontecimiento *separado* de las demás celebraciones. Como se anticipó, no se le identifica como una fiesta, sino como un acto de humillación y rogación. De esta percepción, por otra parte, han surgido las polémicas en torno a permitir el uso de cámaras de video y/o foto. Dejaremos para más adelante esta tensión entre quienes están de acuerdo con el uso de cámaras de fotografía y/o video y quienes no, porque señala una diferencia en cuanto a la percepción y diferenciación de grupos e individuos.

Es cierto que otras celebraciones, en especial la de las vírgenes de la Asunción, tienen una proximidad que podemos denominar de *inicio*, por un lado, y *continuidad* por la otra. Me explico en este punto. Con la rogación se pide la lluvia, se abre, podemos decir, el ciclo para el temporal, con la segunda, la celebración de las vírgenes,

para su continuación. Ambos eventos tienen la connotación de *delicados*. De hecho hay quienes sugieren un miedo en la gente: primero porque no llueva, segundo porque ya en desarrollo la milpa, se pare la lluvia y se pierda todo lo *iniciado* con la rogación. De manera esquemática podemos situar la petición como *inicio*, la celebración de las vírgenes como *continuidad*, y el Xilocruz como el *cierre*, y nuevamente inicio del ciclo. Entre estas tres celebraciones se incrustan otras más que forman parte de la vida religiosa de la comunidad (véase el apartado “*Vida religiosa*”). Lo interesante es pensar en términos de ciclos y continuidad, sin demeritar, claro, los sucesos no determinados en este esquema.

La posibilidad de repetirse tanto de la rogación como de la celebración de las vírgenes dice mucho de su importancia en la continuación del ciclo.

Otro aspecto relacionado con lo sagrado es la cruz o las cruces. Se mencionaron algunos detalles cuando se describieron las acciones tanto en Oztotempan como en Ateopan. La cruz constituye un símbolo sagrado³² fundamental en la rogación en ambos lugares. En el apartado “*Aproximaciones a la rogación...*” se exponían la actitud de respeto y reverencia de los fieles hacia las cruces. Estos hechos dan cuenta de ello: los participantes evitan darle la espalda y, al contrario, prosternarse ante ella; son las cruces, como símbolos de los pueblos reunidos Oztotempan, las que se reciben y despiden mutuamente, siendo la de Atliaca la “anfitriona”, como si de una persona que recibe las visitas se tratara. Otro hecho significativo es, como lo expone un interlocutor al respecto de la cruz: “La gente tiene miedo de tocarla, por ser sagrada”³³. Estos ejemplos muestran el valor elevado de respeto y sacralidad de la cruz. Su investidura la dota de un valor. Líneas arriba se subrayaban los polos de lo sagrado; uno se muestra en su faceta de temor y miedo. Este aspecto implica una serie de resoluciones y reglas tendientes a orientar a las personas en su relación con lo sagrado.

La cruz es un símbolo de un evento en el cual se superponen prácticas religiosas distintas. La cruz es un emblema del cristianismo. En la cruz Jesucristo aparece muerto, yace ahí el cuerpo de un hombre maniatado. Con Jesucristo como insignia, los españoles y portugueses, comenta Eliade, tomaban posesión de los territorios descubiertos y conquistados. “La erección de la Cruz consagraba la comarca, equivalía,

³² Por símbolo se toma como “formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (Geertz, 1997: 90).

³³ Algo similar pasa con los santos, según el mismo informante: si no se sigue el protocolo adecuado para la ceremonia de cambio de ropa, por ejemplo, éstos “te pueden agarrar”, entonces se les ofrenda para “apagar su enojo” debido al trato inadecuado del que fueron objeto.

en cierto modo, a un “nuevo nacimiento” (Eliade, 1988). Obra de la cruz es la conversión del mundo (apóstol San Pablo). De la iglesia al campo (Oztotempan), la cruz de Atliaca, trasladada de su recinto original, recorre las calles del pueblo en procesión y retorna a su espacio en el templo; inviste el espacio (Duvignaud), marca los lugares. Una cruz sin la imagen de Cristo.

Conversión del mundo y permanencia de prácticas y creencias existentes. Después del *contacto* entre conquistados y conquistadores, las numerosas fiestas y rituales a las divinidades de México pre-colombino *adquirieron* elementos de la cultura conquistadora y se mezclaron con los existentes para dotar a las celebraciones de procedimientos nuevos, incluyendo el culto a nuevas divinidades, como los santos y las vírgenes de la tradición cristiana. Estos elementos se articularon con otros aspectos cuya significación es dada por las prácticas antiguas. No sin razón, si se ve con estos “ojos”, en la comunidad hay quienes comentan: “los ancestros escondieron en el pozo a sus antiguas divinidades ante la llegada de los conquistadores”.

La montaña y el pozo como lugares de culto, las ofrendas depositadas en las profundidades, los chitlatii, entre otros elementos, se articularon (y articulan) con el culto a la cruz y a los santos, entre otros elementos también, para crear una representación inédita que perpetúan, innovan o revitalizan los cultos antiguos y los “nuevos”. En otros términos: se trata de una celebración en la cual se conjugan aspectos de la tradición y de la nueva religión instaurada por los conquistadores.

Las cruces pasean en las calles del pueblo, se les exhibe y percibe como objetos sagrados: se les adorna y reverencia, son un “actor” no humano (Latour) que genera vínculos, asociaciones, centralización y diferenciación de grupos e individuos. Destacan en la rogación y provocan acciones y actitudes que la convierten en un foco de atención inaudita. Su instalación en algún lugar provoca su transformación y se vuelva objeto de ofrenda

Tanto los lugares, como Oztotempan, incluidos el pozo y el templo, y los objetos, como las cruces, son de interés para representar los aspectos relacionados con la imbricación de prácticas religiosas y rituales derivadas de cultos distintos y la forma manifiesta tanto del polo eficaz o positivo y el de desamparo o negativo.

Por otra parte, los objetos se valoran de acuerdo a sus usos, significados, situaciones específicas e historias, además se implican en contextos de índole distinta: políticos, rituales, artísticos, por mencionar algunos casos. Nadie negaría el peso de la cruz en la rogación, esto obedece, más bien, a que posee una suma de especificidades

distintas de su propia materialidad y hace del comportamiento de los hombres un fenómeno de “ida-vuelta” en relación al objeto, es decir, los fieles sobrellevan una interrelación con el objeto en su calidad de sagrado y lo hace ostentar una autoridad inapelable para los creyentes (el miedo a tocar la cruz ilustra este carácter). El contacto se hace peligroso, produce veneración y temor paralelamente. Gracias a estas características no es cualquier objeto. No es como los demás, utilizados una ocasión y guardados, es el objeto de “larga trayectoria”, permanente. ¿Debemos, con esto, pensar en un desplazamiento hacia el objeto? En el mejor de los casos en lo que hace uno con otro, en la condena eterna al silencio del objeto y aun así en su fuerza para provocar innumerables reacciones.

Lecturas en torno al ritual

Los rituales tienen un carácter que posibilita una multiplicación de “puntos de vista”, además de la deliberación sobre elementos que gravitan alrededor de ellos. No se puede únicamente situarse en las valoraciones directamente relacionadas con los actores involucrados, es decir, de quienes observan, por denominarle de algún modo, una *visión fiel*, allegada a la tradición.

Se debe intentar, al menos, la indicación de perspectivas enfocadas en otras directrices. Cada asistente y participante al ritual lo aprecia desde su “punto de vista”, es decir, a partir de una serie de valores, premisas y conocimientos previos que forman parte de su legado cultural. Este conjunto de elementos posibilitan la valoración sobre los acontecimientos ante los cuales cada individuo se coloca.

Los participantes y asistentes no *experimentan* las mismas sensaciones, emociones y pensamientos, a pesar de que el *núcleo* del ritual sea conocido por casi todos (o todos: el pedimento de lluvias). Sin embargo, no *hay una supervisión* de la *experiencia ritual*. Esto abre la posibilidad de tener una diversidad de aproximaciones y vivencias, puesto que existen numerosas cuestiones con las que se le puede relacionar.

En este sentido, el ritual se convierte en un *abanico* de posibilidades de *vivencia* y reflexión; cada participante crea (por sí mismo o con *su* grupo, o con otros grupos *para* el ritual) el significado que el evento tiene para él o ellos. El ritual, para algunos, no tiene la connotación de pedimento de lluvias, sino como un lugar y *momento* de reunión o distracción. Son, como otros ámbitos, *vehículos* de comprensión.

Esto no significa que la validez única, desde la perspectiva *rígida*, sea el pedimento y nada más, y se vea como un deterioro las prácticas ajenas a esto. Cuando se habla de los jóvenes, por ejemplo, los *señores* comentan que aquéllos sólo suben a Oztotempan a “echar desmadre”, por supuesto eso no es bien visto por lo señores. Hay quienes plantean un grado de irrespeto implícito por parte de algunos jóvenes: “Ya no se siguen a cabalidad las normas preescritas por los antepasados [ayuno]. Los jóvenes, algunos de ellos, van como si fuera un día de campo, olvidándose del sentido de rogación. La gente ya no lo hace con devoción ni fe. Se pretende que es una fiesta, cuando es un acto de rogación y humillación”. En este testimonio queda evidente el respeto a las normas, éstas conservan y protegen la rogación manteniéndola en una tónica de tradición, es decir, de algo impregnado de inequívoco sello.

Al interrogar sobre qué significaba la costumbre, un orador manifestó: “La costumbre es lo que se hace desde antes, lo mismo que se hacía antes, nuestros antepasados. Si alguna cosa cambia, a Dios no le gusta. Oztotempan es un compromiso sin cambios. Bien hecho es seguir la costumbre”.

Estos testimonios corresponden a personas, en primer lugar, creyentes de la rogación; en segundo, han tenido alguna participación en ella. El caso del orador es más claro. La perspectiva se ancla en el tema de la fe y la costumbre, como emblemas *sine qua non* de la rogación.

Muchas declaraciones en este sentido enfatizan en la fe y la buena manera de llevar a cabo la rogación, condiciones para que haya una lluvia abundante:

Si yo como orador voy sin fe luego se quita el agua, ya no llueve. Es necesario que tenga fe

[Oztotempan] es una rogación para que no falte el agua. Todo debe estar completito y llevarse a cabo con fe.

Solamente yendo allá [Oztotempan] va a llover. [...]. Se pide el agua. Rogar a Dios para que la temporada vaya bien.

Es un lugar sagrado [Oztotempan] en el que se pide y ruega a Dios por el agua para el maíz, que sólo él sabe cómo se hace. Se hace para todos [la rogación], alrededor del planeta.

Quedan claras las posturas: los creyentes de la rogación destacan en la necesidad de asistir para que llueva.

Hay otras perspectivas en torno a la rogación, éstas dan un valor distinto a la petición. El punto de partida es, como se anunció, el tema de las imágenes. Actualmente está prohibido hacer uso de cámaras de fotografías y/o video en la rogación (aunque

también en la procesión del 2 de mayo hacia la iglesia). Ésta es una de las discrepancias más constantes en torno a la rogación. Como se podrá adivinar son dos posturas: quienes están a favor de la prohibición y quienes están en contra. Esta percepción, por otro lado, permite, también, identificar a los grupos: quienes de manera constante están vinculados a las celebraciones y los que no (pero pueden ser creyentes o no de la rogación).

En primer lugar, la prohibición responde a la percepción de una des-valorización del aspecto sagrado y emotivo del ritual. Un informante comentó: “[Se resolvió prohibir porque se hacía] “mal uso de las imágenes. Se comercializaban y la gente decía: “Nosotros llorando y rogando y otros tomando video y fotos y lucrando con ello. El acto de pedimento de agua es de respeto”.

Para algunos, en la rogación no debiera estar prohibido tomar fotografías y/o video pues consideran una oportunidad para dar a conocer la cultura del pueblo: “[Oztotempan pudiera convertirse en un] “lugar turístico en el que se cobrara a los de afuera por presenciar la rogación. Con ello se da a conocer el pueblo y el cobro es para su beneficio. La vida es mostrar lo que tenemos”.

Otros informantes consideran, como el anterior, que Oztotempan podría convertirse en un evento cuyos desenlaces aportarían al pueblo dinero: “[Habría con la petición] derrame económico y la difusión provocada por la rogación. La gente es cerrada. No entiende”.

Algunos habitantes se refieren al acto de prohibir el uso de cámaras de fotografías y/o video durante rogación bajo el mote de “cerrada”, aludiendo a la gente próxima a su organización. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que esta perspectiva se manifiesta desde el círculo exterior de la organización. Esta apreciación, por otra parte, es abrigada, incluso, por creyentes en la rogación, pero que no encuentran nada perjudicial en el hecho de registrar lo hecho en Oztotempan.

Para el grupo más próximo a la rogación, sin embargo, el hecho de hacer uso de cámaras de fotografías y video durante la rogación disminuye o mengua el nivel de sagrado que guarda para ellos. Estas interpretaciones perfilan la o las posiciones de los sujetos en el seno de la estructura social. Pero además, ponen de relieve la propia “biografía socio-cultural” de cada individuo.

Queda por decir algo más respecto al peso de la tradición y cómo ésta se encuentra (en el caso siguiente) por encima del individuo. Se anuncia atendiendo las palabras de un ex mayordomo de Oztotempan en relación a la prohibición de tomar

fotografía: “Aunque yo quisiera permitirlo, no podría hacer nada. A mí me señalarían”. Esta postura es posiblemente un buen ejemplo de la autoridad moral que supone la tradición por encima del individuo. Significa que la voluntad del individuo queda sometida a los designios de las consideraciones del grupo sobre las acciones permitidas y prohibidas. Como ya se dijo, para algunos este rasgo moral supone un “hermetismo”. Y ante ello proponen una apertura cuya finalidad sería “promover el pueblo”. Esto, para quienes mantienen una postura favorable a la prohibición, “despojaría” del ámbito sagrado a la rogación.

Por los testimonios podemos identificar, al menos, dos aspectos importantes de la rogación: 1) cumplimiento con la norma de costumbre; 2) apertura, interna y externa, mediante el registro audiovisual, por ejemplo, para difundir *la cultura del pueblo*.

Un punto importante del contraste anterior es la distinción de los grupos. La heterogeneidad en la composición social revelada, como señala Turner, en un “campo con muchas variables”.

Consideraciones de este tipo invitan a pensar en que un aspecto cultural de la comunidad, como lo es la rogación, en el contexto de las diferencias sociales de los miembros del pueblo, se ve mediado por las *subjetividades* de los sujetos y grupos sociales. Los ejemplos expuestos dan cuenta de ello. El que sigue, por su distancia explícita con la efectuación de la petición, nos favorece a ahondar en la reflexión: “Atliaca no se reduce a Oztotempan”. Como evento externo (e interno para muchos miembros), Oztotempan es el referente de la comunidad. Pero hacerlo sólo así favorecería a dejar de lado otros aspectos relevantes del pasado, presente y, por qué no, del futuro de Atliaca.

Pero dicho ejemplo ilustra cómo los miembros de una comunidad manifiestan los contrastes sociales y hacen explícitas las diferencias en cuanto a la percepción (en este caso con énfasis en las diferencias religiosas y rituales) muchas veces son abiertamente discrepantes. A pesar de vivir en un entorno en el que la petición es un rasgo importante de la cultura local, las posiciones sociales (que tienen que ver, entre otros factores, con el ámbito educativo, la edad, los intereses particulares, las posturas religiosas y la visión de la propia cultura) de los miembros de la comunidad tienen un impacto en la manera en que construyen su percepción sobre la rogación, en una frase, la propia historia del sujeto, así como el evento ritual mismo, hacen posible esta dinámica de “lectura del ritual”. Ambas nociones juegan un papel relevante. No se trata de una lectura, como apunta Eagleton, de secuencias rectilíneas y acumulativas. Más

bien cada vuelta de hoja- cada secuencia de actos o gestos- el lector -el espectador-, “aporta a la lectura un tenue contexto de creencias y expectativas del cual se evaluarán las diversas características de la obra” (Eagleton, 2009: 98).

Al continuar la lectura (la muerte de un personaje, el momento de ofrendar por parte del hueyúeyotl tomados como capítulos o secuencias de actos) “abandonamos suposiciones, examinamos lo que habíamos creído, inferimos y suponemos en forma más y más compleja; cada nueva frase u oración abre nuevos horizontes, a los cuales confirma, reta o socava lo que viene después” (Eagleton, 2009: 99).

Con lo anterior se ha pretendido subrayar el ritual como *oportunidad de lectura*. Las lecturas no se hacen desde el vacío, todo lo contrario, detrás de ellas hay un posición histórico y social, la cual influye en la manera en *cómo se lee*. A esto, para regresar al caso de la rogación, se añaden las interacciones de los grupos y miembros del pueblo, y miembros de otras comunidades cercanas o lejanas, así como de municipios y/o estados³⁴. Hay que agregar también el carácter social, que crea el espacio idóneo para la “puesta en acción” de las perspectivas. Los puntos de vista pueden considerarse como *modos de participación en la construcción de significados* de un evento particular. Las interpretaciones de los sujetos (miembros o no de la comunidad) develen aspectos novedosos o dan cuenta de algún ámbito *sui generis* desapercibido por otros; esto señala, como se vio, que los sujetos no se hacen desde un espacio vacío, ocupan, más bien, una posición social, política, económica e histórica y la manera en que se concibe la rogación está mediada por este hecho.

Por otra parte, el conjunto de visiones o lecturas o concepciones sobre un objeto, da la oportunidad al antropólogo (para dar en un ejemplo *ad doc*) de explorar distintas dimensiones de acuerdo a las descripciones de los involucrados, y crear una suerte de calidoscopio con los comentarios, interpretaciones o experiencias, mostrando con ello, al mismo tiempo, el vínculo del individuo y de los diversos grupos con el contexto desde el cual expresan sus *visiones*.

Retorno a lo sagrado: Oztotempan y sus representaciones

A cada espacio, momento o situación, corresponde una configuración y *lógica* específicas. De esta manera, para retomar el ejemplo antes citado, las asambleas son los espacios de discusión de los problemas de la comunidad y sus posibles resoluciones, así como espacios de confrontación y tensión entre los grupos. Se sigue una serie de

³⁴ Gente de otros países ha asistido a la petición.

normas que le confieren un grado mínimo de orden para su consecución. Además, se establecen en lugares específicos (sobre todo en la comisaría o la cancha central, de acuerdo el número de asistentes) y se discuten temas particulares. Los espacios, rituales o no, se rigen por una serie de actitudes y formas características *para desarrollarse*.

De la misma forma, hay espacios y situaciones más flexibles que otros y para los cuales el cambio de un tema no representa problema alguno. Piénsese, por ejemplo, en las convivencias escolares, en donde las conversaciones son libres y cada quien puede manifestar un grado de permisividad en los gestos y temas que se abordan. No así, para dar un ejemplo opuesto, en los funerales o ceremonias de duelo, en este tipo de sucesos se exige un mayor recogimiento (aunque esto puede variar de una cultura a otra). O, como comenta Le Breton para el caso de los monasterios: en estos lugares el silencio predomina por encima del manejo de la palabra (Le Breton, 2009).

Demás está decir ante acontecimientos como la muerte, la pérdida de un ser amado, la experiencia mística, el encuentro con *lo sagrado*, la creación artística o experiencias de sumo *horror y violencia*, como la vida en los campos de concentración, en las cuales el lenguaje no abarca de manera total tales vivencias, pero aun así, surgen representaciones dotadas de una base de entendimiento para dar cuenta de tales escenarios. Estas experiencias guardan entre sí un parentesco: un vínculo con lo inefable. Acontecimientos inscritos en la interioridad del sujeto, y que quedan entre el vaivén de la necesidad o urgencia de transmitir a otros el evento, para dotarlo de un entendimiento, y, por otro, y la incapacidad para hacerlo debido a las limitantes del lenguaje.

A los acontecimientos y espacios también se les “regulariza”, se les somete a una *normatividad y normalización*, al grado de volver habituales los eventos, por funestos que sean. Veamos un ejemplo tomado de la literatura, para después pasar al caso de Oztotempan. Con esto no se pretende señalar una continuidad análoga entre uno y otro ejemplo, sino entender qué elementos de orden ritual o no componen las representaciones de un lugar sagrado como Oztotempan.

Bernhard ofrece un ejemplo interesante de cómo la muerte en los hospitales se banaliza. En uno de sus relatos autobiográficos narra el episodio de su internamiento en un hospital y en el que se observa la transformación de de la muerte, dolor y enfermedad en un asunto cotidiano: “El transcurso de la jornada en la habitación de morir era ya algo totalmente ensayado, hasta en sus más mínimos detalles, desde hacía

decenios, y hasta los acontecimientos y sucesos más espantosos eran, para lo que se ocupaban de esa jornada, insignificantes y cotidianos” (Bernhard: 2009: 227).

Cuando alguien muere, nos dice Bernhard en calidad de observador atento a las prácticas, sucede esto:

La forma de tapar a los que morían era siempre así: la hermana, sencillamente, de pie a los pies de la cama, sacaba la sábana de debajo del muerto y tapaba con ella al muerto. Se sacaba del bolsillo un manojo de pequeñas tarjetas numeradas, con unos cordones cortos. Y ataba una de esas tarjetitas pro el cordón a un dedo gordo del pie del muerto [...] Se tapaba y numeraba de la misma forma a todos los que morían (Bernhard: 2009: 229).

La *normalización de la muerte*, en el relato de Bernhard, enfatiza, en todo caso, en la actuación periódica y constante de enfermeras y doctores, llevada a cabo de manera administrativa e ininterrumpida y vuelve cotidiano un asunto como la muerte. Bernhard, después de todo, señala que morir es “algo tan cotidiano”.

La práctica cotidiana de los “actores” involucrados y el funcionamiento de la institución, es decir, el hospital, convierten sucesos como la muerte o la enfermedad en acontecimientos triviales, realizados de una manera calculada y racionalizada. Simples trámites. Rutina e indiferencia ante la muerte y el sufrimiento. Aquí otro fragmento:

El transcurso de la jornada en la habitación mortuoria, contemplado desde mi lugar del rincón, estaba establecido así: hacia las tres y media de la mañana, se encendía la luz, todavía por la hermana de noche. A cada uno de los pacientes, estuviera consciente o no, la hermana les ponía entonces un termómetro, que sacaba de un tarro de conservas lleno de esos termómetros. Después de recoger los termómetros, la hermana de noche terminaba su servicio y entraban las hermanas de día con jofainas y toallas. Uno tras otro, se lavaba a los pacientes, sólo uno o dos podían levantarse e ir al lavabo y lavarse por sí mismos [...]. (Bernhard, 2009: 231).

Se pueden reconocer los albores de una antropología de los espacios y cómo éstos por medio de prácticas y representaciones adquieren un status y una serie de concepciones.

El hospital transformado en lugar que vuelve cotidiano un evento complejo para las culturas, como la muerte, reserva poca atención a la singularidad de los acontecimientos. No es así con los lugares sagrados. Tan poco cotidianos son estos lugares, que guardan un hado de encanto, misterio, “centro del mundo”, es decir, vueltos

territorios únicos definibles como tales a partir de la consagración de la que fueron objeto. Un lugar sagrado establece, como señala Eliade, una ruptura con la homogeneidad del espacio.

Se ha insistido en el espacio ritual y sagrado compuesto por un ámbito delimitado, donde tienen vigencia otros criterios de conducirse distintos a los que prescribe la vida corriente de la sociedad, de la misma manera, guarda una ambivalencia en la configuración de lo sagrado: es, a la vez, espacio de manifestación de la gracia y lo terrible.

El espacio sagrado, como lo es Oztotempan, se distingue por los *movimientos*, actitudes, representaciones y gestos de las personas, así como de los objetos y normas de interacción que forman una simbología específica. No es un espacio de usos y prácticas cotidianos dado que, una vez *consagrado* el lugar, es decir, ha sufrido un cambio de estatuto, pasa lo mismo con la manera de conducirse ante él. Debido a la pérdida de su condición de “cualquier lugar” se pasa a la noción de “espacio sagrado” e infunde reverencia. En tanto no es posible hacer cualquier cosa en él, actuar libremente, se presenta como algo peligroso y de un encanto especial. La violación de este estatuto acarrea un castigo doble: por parte de los miembros de la sociedad y de las instancias divinas.

A esto puede deberse una creencia sobre los peligros de violar los secretos: esta creencia obliga a guardar silencio sobre lo existente en las profundidades del pozo. A quienes han descendido se les prohíbe decir lo que han visto, argumentando, si contravienen la norma, el surgimiento de un daño: la muerte. En este ejemplo se percibe el polo de respeto y temor percibido por los creyentes en torno a lo sagrado.

Si una persona desciende³⁵ se le exige, pues, silencio. Un *mutismo ritual*. El silencio, a su vez, guarda un secreto (lo que hay en el fondo); y conservar el misterio que supone un secreto es una de las cosas más potentes de *lo sagrado*. El misterio aleja a *lo sagrado* del terreno de la vida corriente. *Lo sagrado* está en un orden distinto que requiere, como se ha visto, guardar ciertas actitudes ante sus manifestaciones. En este sentido silencio, misterio y secreto reflejan una poderosa tríada de percepción de *lo sagrado*. Desencadenar la palabra significaría romper con el misterio, traerlo, por tanto, a un terreno fútil. El saber callarse, por otro lado, es una protección para el individuo.

³⁵ Las causas que dan pie a los descensos son, sobre todo, los accidentes, y por tanto las caídas al pozo. Debido a las desgracias se optó, en el 2012, por cercar el pozo con malla ciclónica. Meses después se retiró.

El silencio, por lo expuesto, es una forma de mostrar respeto a la rogación, a su importancia en el seno de la comunidad. El silencio exigido a aquéllos que han estado en el fondo del pozo está estrechamente relacionado con el orden ritual que representa. Revelarlo significaría contravenir ese ámbito sagrado. Y revelarlo constituiría, también, como contra toda *cosa sagrada*, un castigo. En este caso puede interpretarse como una prohibición.

En todo acontecimiento o lugar hay reglas para hablar y para callarse; dictan cuándo y cómo hacerlo. *Los lugares hablan y piden silencio*. Aquí, el no decir es un criterio que “rige el funcionamiento de los espacios donde se desarrolla la vida social” (Le Breton). Por ello las advertencias a quienes descienden de mantenerse callado, porque es una norma: el secreto adquiere una dimensión insospechada: es garante de conservar el misterio. Mantenerlo en su ámbito: lo oculto y con ello evitar el castigo. Los testimonios apuntan a ello:

Así como oímos que no digan lo que hay en el fondo porque se van a morir.

No se debe decir lo que hay en el fondo, duran uno o dos años y ya.

Cuando alguien baja no tiene que decir qué es lo que vio porque pronto se muere.

No está bien decir. Hay que conservar el secreto, pues, el que dice muere.

Hay quienes señalan, incluso, casos fatídicos, donde la muerte alcanzó a aquellos que no respetaron esta norma.

Lo fundamental del silencio es que en su infinitud atesora la figura de la divinidad. En muchas religiones no hay cosa más aciaga que representar a Dios, por ello, la prohibición de guardar silencio es una prohibición para la mirada, y con ello para la representación. Si los dioses no caben en representación alguna, también escapa a las palabras, lejos de toda tentativa por limitar su sentido.

Las culturas han alimentado esta alianza entre lo sagrado y la mirada (incluida la representación). O, más claro aun: *mirar a la divinidad*.

El caso del adivino Tiresias, de la mitología griega, es ejemplar. Una versión señala que al ver el seno y el vientre desnudo de la diosa Atenea, ésta puso sus manos en los ojos del joven y lo dejó ciego. Vio, sin querer, lo que jamás debió haber visto. Pero, Atenea le otorgó el don de la adivinación.

En la tradición del Islam encontramos también una prohibición en torno a la representación de la divinidad y, ésta a su vez, guarda una relación con el arte abstracto de dicha religión.

El especialista en el Islam, Francois Jourdan, comenta, citando a Mahoma, que aquél que fabricase una imagen Dios le castigará hasta que él le dote de alma, cosa que no será nunca capaz de hacer. En otro pasaje nos advierte de la imposible representabilidad de Dios ya que sólo existe en Él mismo: “La imagen [...] se convierte entonces en una mentira, una falsificación de la realidad, una impostura, una afrenta al sujeto representado y una profanación si éste es sagrado [...]. Hacer imágenes sería caer en el pecado de irremisible de *asociacionismo* o de *asimilacionismo*, y asociar o asimilar a Dios con cualquier persona o cosa es idolatría” (Jourdan, 2004: 142. cursivas en el original).

Esto nos da una idea de que lo divino no tiene cabida alguna en el lenguaje humano. Definirlo sería contrariarlo puesto que pertenece a una “zona más allá de lo humano”. Es lo *inefable* e inaprensible. Los místicos sabrán muy bien la dificultad e irrevocable desazón de expresar su *experiencia* con Dios.

De ahí que el arte del Islam se incline por la ornamentación abstracta, dado su rechazo por la expresión de la cosa concreta. “Para no objetivar lo sagrado invisible e inimitable, es necesario disolver las imágenes mentales en un soporte continuo de textura sin fin y de entrelazados repetidos” (Jourdan, 2004: 142).

Esto también tiene una relevancia en la tradición cristiana, lo que señala la importancia que las religiones dan a la dificultad (imposibilidad) de la representación de la divinidad. Aquí algunos ejemplos notorios: en el Antiguo Testamento se lee: “En cuanto a ver mi rostro, prosiguió el Señor, no lo puedes conseguir; porque no me verá hombre alguno sin morir”³⁶ (Éxodo, XXXIII, 20).

En las epístolas de san Pablo también encontramos referencias explícitas sobre la dificultad de conocer el rostro de Dios: “Al presente no vemos *a Dios* sino como en un espejo, y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara. Yo no *le* conozco sino imperfectamente; mas entonces *le conoceré con una visión clara*, a la manera que soy yo conocido” (I Corintios XIII, 12. Cursivas en el original)³⁷

³⁶ Nótese la similitud con lo expuesto sobre la prohibición de decir lo que hay en las profundidades del pozo.

³⁷ La versión revisada tiene dos notas al pie que aclaran el sentido del versículo. La primera nota está la palabra “oscuras” dice así: “(126) En imágenes que aun no llegan a representarle como él es en sí mismo”. La segunda en la palabra “conocido”: (127) No será alguna imagen de Dios la que veré en el

En el evangelio de Juan se dice: “A Dios nadie le ha visto jamás: El Hijo unigénito, existente *ab eterno* en el seno del Padre, él mismo en persona es quien le ha hecho conocer a los hombres” (Juan I, 18. Cursivas en el original).

Finalmente, negar la importancia que tiene para las religiones el hecho de la imposibilidad de representar o ver a Dios, es hacer caso omiso de una característica importante en términos de la relación hombre-Dios: su naturaleza distinta. Le Breton comenta al respecto: “La palabra y el rostro son incluso la antinomia de los atributos divinos, son unos rasgos esencialmente humanos, toda vez que manifiestan la diferenciación” (Le Breton, 2009: 135). Darle un rostro a Dios, en este sentido, es semejarlo con el hombre y al hacerlo se le caracterizaría y reduciría sus atributos únicamente divinos. Por esta vía se puede iniciar la reflexión en torno a las limitaciones que supone una definición mediante la palabra. El silencio contiene entonces esta medida.

Otra de las representaciones sobre Oztotempan es sobre su *encanto*. Esta característica tiene varias aristas. Por un lado con el encuentro del “bien” y del “mal”, relatos al respecto refieren: “Quien va a pedir algo, dinero, por ejemplo, se encuentra con un señor viejito que le dice que ahí [en el pozo] le dan poco dinero, unos centavitos. Este señor [al observar la ambición del que pide] le dice que más abajo le dan todo el dinero que quiera”.

La zona de “más abajo” se refiere a donde se encuentra el “mal”, representado por el demonio. Quien baja, no obtiene nada porque el demonio lo engaña, de acuerdo con los testimonios.

Esta apreciación conviene ligarla a una *geografía del bien y del mal*. Las cuevas son consideradas como lugares de encuentro con el diablo. Como ya se expuso, sobre

cielo, sino que le veré cara a cara, directamente, y no por medio de figuras, aunque no llegaré a comprender sus infinitas perfecciones”. Hay detalles que merecen ser comentados. El primero que llama la atención es que son *imágenes oscuras* las que posibilitarán una visión cara a cara con Dios. Pero la frase “imágenes oscuras” guarda una ambigüedad, ya que la imagen, como analogía, pretende representar *tal cual es la cosa o el objeto representado*. Pero una imagen oscura, si consideramos el término en el sentido común de ausencia de claridad, demuestra que, si hay imágenes, éstas no serán sino *difíciles de ver*, es decir, mantendrán, a pesar de todo, una desproporción entre lo que se representa (Dios) y lo que representa (la imagen). Salvaguarda, pues, el misterio divino.

La otra es que sugiere que una vez aceptado en el reino divino, en el cielo, es decir, muerto el individuo, y con la gracia de Dios primero, podrá verle cara a cara, pero la condición humana no le permitirá jamás acceder a la perfección de Dios, lo que en otros términos significa que, una vez frente a él, se verá limitado en su significado pues escapa a cualquier definición.

Por otro lado, la prohibición de *tomar* (palabra interesante si la pensamos como apropiación) video y/o fotografías de la rogación puede extenderse a esta consideración. El argumento de que se trata de “algo sagrado”, y por tanto *no* es posible tener registro audiovisual de ello, lo podemos enlazar con lo dicho, puesto que se percibe, entre los interlocutores quienes se muestran de acuerdo con esta medida, una discontinuidad entre lo sagrado del evento y el registro audiovisual.

los Maromeros hay una idea específica sobre su relación con el “mal”, le “piden” para que al *danzar* no se caigan de la reata, por lo tanto ofrendan en las cuevas; este es uno de los motivos por los cuales no se les permite “ir” a Oztotempan, por lo menos en calidad de Maromeros.

Otro aspecto relativo al *encanto* de Oztotempan lo constituye el hecho de encontrarse, alrededor del pozo, granos de maíz, posteriormente serán sembrados por los afortunados. Esta apreciación supone una dádiva para quienes los encuentran, sin embargo, algunos habitantes, creyentes incluso, ponen en duda esta “cualidad”. Muchas de sus dudas se basan en la posibilidad de haber sido “regados” por los encargados, aun así, supone, en las representaciones colectivas, una característica de *encanto* de Oztotempan.

Otra apreciación sobre el lugar (pero también sobre las entidades divinas) se refiere al incumplimiento de una promesa. Si se ha prometido ir a Oztotempan y no se hace, provoca enfermedad, según algunos testimonios.

De igual manera algunos de los relatos señalan que al pasar desapercibidos por Oztotempan, específicamente por la capilla, sin persignarse, causa en la persona pérdida del sentido de orientación hasta encontrar después de unas horas el camino. Se considera una falta de respeto al lugar.

Oztotempan alberga la ambivalencia de lo sagrado anunciando insistentemente, se trata, a la vez, del lugar para rogar las lluvias, y con ello una buena cosecha, por otro, el lugar para pedir los favores personales o familiares. Pero también, como un lugar que “castiga”: desorienta e induce al contacto con el mal si se le “desprecia”.

Hay aspectos de suma relevancia. En primer lugar, tanto el silencio producido por la restricción de callar, como el encanto de Oztotempan son, se puede pensar, maneras de atribuirle sacralidad al lugar. Ahí, se piensa, se *entra* en contacto con las divinidades, a quienes se les pide y/o ruega. La distinción de los lugares se ilustra porque son, precisamente, para *relacionarse* con las divinidades, por ejemplo las iglesias y el pozo. Eliade, a propósito de esto señala:

[...] hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras [...]. Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que le rodea (Eliade, 1998: 21. *Cursivas en el original*).

Los testimonios, algunos más enfáticos que otros, hablan de la sacralidad de Oztotempan y lo despoja, a su vez, del mote de “cualquier espacio”.

El templo posibilita la comunicación con los dioses, ante tal situación debe permanecer custodiado de cualquier profanación: acciones severamente sancionadas. Y Oztotempan ha pasado por una situación de esta índole. Según la versión de algunos habitantes un grupo de estudiantes de la universidad estatal, llevados por un originario de Atliaca, subieron a Oztotempan; entraron a la capilla, bebieron, y mostraron actitudes de irreverencia al lugar. El pueblo, al enterarse de este hecho, se reúne en la plaza central. Ya reunidos algunos piden el linchamiento de los estudiantes, ante este hecho el rector de la universidad de aquel entonces y los padres de los estudiantes, llegaron al pueblo para negociar la liberación de los jóvenes, ya que estaban en la cárcel. Al principio la negociación es infructífera hasta que los mayordomos, intermediarios, y el rector llegan a un acuerdo.

El fragmento de este acontecimiento pone de relieve el sustrato de gravedad de los lugares sagrados, el espacio sagrado debe permanecer alejado de las amenazas que impliquen la violación del recinto de las divinidades. Es pertinente considerar a las valoraciones sobre lo sagrado, para el hombre religioso, como asuntos relacionados con un orden de la experiencia humana en los cuales se involucran ideas sobre “estar en el mundo”, una representación donde, además de los hombres, *viven* los dioses, y se acompaña, asimismo, de un alto grado de emotividades, pensamientos y valoraciones. Lo sagrado para ello cuenta con un “aliado” necesario y lo convierte en una esfera, dimensión o zona de contacto con entidades sobrenaturales: la fe y cuando ésta entra en juego se hieren nervios sensibles.

Malishev nos propone una interesante interpretación sobre el mundo sagrado y su relación con la fe, cuestión que puede aclarar, en cierta medida, cómo opera y bajo qué mecanismos el mundo de lo sagrado:

La esfera sagrada tiene como cimiento la experiencia religiosa que se confirma mediante la fe y asegura corroborarse por medio de reverencias, plenitud de sentido, serenidad, sentimiento de “gloria”, y belleza que el creyente estima como una revelación intensa del mundo invisible. Pero esta legitimación se basa en una experiencia privada que no es inmediatamente participable por todos los seres humanos y cuya corroboración escapa verdades universales. No se puede negar que las vivencias religiosas se presentan en la conciencia del creyente como evidencias que se imponen y que exigen ser admitidas como verdades. Esto es, si los creyentes nos relatan sus vivencias religiosas, como evidencias

experimentadas en su mundo interno o en su interacción con las cosas exteriores, no existiría razón alguna para rechazarlas de entrada (Malishev, 2007: 147).

Se puede añadir, a esta interpretación, que lo sagrado, como apunta el autor, no sólo atañe a experiencias de “bondad”, sino también de temor, como se ha expuesto en el apartado “Consideraciones sobre lo sagrado”.

La experiencia subjetiva del creyente exige ser admitida como verdad, por haber sido *vivida* por él, quien es el testigo de su *vivencia*. Pero esto acarrea un problema, ya que todas las experiencias subjetivas tendrían que ser valoradas como tal. Además, ¿cómo saber si *realmente* se tuvo o no tal experiencia? Al respecto Berger enuncia que desde la fe las cosas son distintas, fuera del ámbito de los hechos patentes, *comprobables*. Esto sitúa a la fe en una región situada más allá de lo observable, no puede verificarse empíricamente, ha sido *vivida* por el creyente. La “tarea” de la fe es, pues, mantener activas “las realidades invisibles” del mundo sagrado.

Estos elementos guardan una cercanía con el tema siguiente: se trata, ahora, ya no de los lugares, sino de los hombres que actúan y los cuales la fe, para este grupo de personas, constituye un aspecto central del comportamiento religioso y ritual en la rogación por la lluvia. Esto se intentará vincular con otro hecho relevante: las buenas y malas lluvias.

Buenas y malas lluvias

Para los creyentes de la rogación observar una actitud de fe, seriedad y respeto resulta indispensable. La fe se coloca como la primera condición para las respuestas favorables a las peticiones.

En el apartado “*Lecturas...*” se subrayaban las disposiciones de los creyentes en este ámbito: hay que hacerlo todo con fe. Con la confianza en el orden divino, como lo expresó un orador, “el trabajo gratuito [para la iglesia y los compromisos religiosos] lo paga únicamente Dios”.

De hecho la falta de fe es una muestra de “mal trabajo” (desempeño) del encargado, y esto se relaciona con la falta de lluvia. Es una *respuesta inmediata* de tratar con el mal tiempo, o la ineficacia de la rogación, ya que no cumplió con los propósitos. Pero, si no es por medio de una declaración, ¿cómo se puede evidenciar la falta de fe? Y ¿si quienes manifiestan que los encargados “no lo hicieron con fe”, como de hecho lo señalaron algunos interlocutores, lo realizaran ellos mismos con la fe que proclaman y, aun así, no lloviera? “Hay que agotar todas las posibilidades”, expresaba

un interlocutor dejando entrever las complicaciones de ello para el sistema de creencias en torno a la rogación. Pero ¿hasta dónde llegan esas posibilidades?

Este no es el único elemento, hay una serie de componentes variados con mayor impacto cuando se habla de la mala lluvia, en otro sentido, hay coincidencias en los testimonios que nos permiten señalarlo así. No se *toman* como los únicos, sólo como los de mayor relieve expresados por distintos actores durante los dos periodos de campo.

Ante la comunidad, el encargado o mayordomo de Oztotempan es el responsable del buen o mal tiempo. Es una de las primeras causas de las malas lluvias su inadecuado desempeño. También sucede que la lluvia logra darse, pero no con la suficiente fuerza para que la cosecha sea fecunda, también es por la falta de buen desempeño. El encargado es consciente de ello.

Hay mayordomos que toman el cargo como una forma de agradecimiento a Dios por la ayuda recibida en una situación difícil, aquí se interceden dos cuestiones importantes: el cargo de mayordomo de Oztotempan es un compromiso individual y colectivo (a ojos de la comunidad). Por un lado, como agradecimiento o petición individual a Dios, por el otro, la rogación por la lluvia que se pide, como algunos interlocutores lo señalaron, no sólo para Atliaca, sino “para todo el mundo”. De hecho, cuando la lluvia se ausenta o simplemente no llega, pobladores de localidades aledañas (y no tan aledañas) arriban a Atliaca para preguntar qué sucede. La gente llega a la comunidad a platicar con los encargados para determinar las medidas a seguir. Y las palabras de un interlocutor revelan el *papel central* de la comunidad en torno a la lluvia: “Si no llueve en Atliaca no llueve en ninguna parte”, es una declaración entre algunos creyentes de la rogación. Esto da a Atliaca (específicamente a la celebración), una representación más: Oztotempan es considerado como “ombbligo del mundo”, “Centro del Mundo”, si tomamos en préstamo las palabras de Eliade. La rogación es “para todo el mundo”, la tarea se vuelve colosal al incluir a la humanidad toda dentro del “ombbligo del mundo”. El simbolismo del centro es extenso y complejo para tratarlo aquí. Basta con decir que dicho simbolismo cristaliza algunas ideas religiosas (que nombra Eliade) sobre los espacios sagrados considerados como “Centro del Mundo”: “lugar privilegiado” o “vínculo entre la Tierra y el Cielo”. Es significativa también la noción ombbligo como origen o núcleo desde donde se crea y desarrolla el mundo. Tiene, en este sentido, un papel creador. Acudir al “centro”, al “origen”, por parte de quienes llegan a Atliaca cuando no hay buenas lluvias, es reiterar esta imagen de “ombbligo”: “Cuando no quiere llover hay asamblea en la iglesia para acordar qué se hará. [Además]

gente de afuera viene a preguntar qué pasa, por qué no llueve. [Ellos] se ofrecen a ayudar en lo que se haga para lograr que llueva”. Lo anterior se relaciona con el aspecto externo e interno en cuanto a sus representaciones.

Sin embargo también hay un nivel de incertidumbre en cuanto a la rogación. Cuando un campesino señala: “Yo veo que en otros lugares la gente no se preocupa si no llueve, pero aquí sí, el pueblo se preocupa”, advierte un punto relacionado con *lo esperado*, con la llegada, con las *respuestas*, puesto que sin la lluvia no se tendrá una parte importante del sustento familiar y economía del lugar. El ritual, comenta Mier, responde a la ansiedad, pero a la par la sostiene e incluso la acrecienta. No basta, de este modo, haber realizado la rogación, ésta se hace, y lo importante para los creyentes, del conjunto de la ejecución (en la que se incluyen todos los preparativos) es lograr el éxito que se busca. En el Xilocruz, pero también en el transcurso de los meses de julio, agosto y septiembre, se puede observar, por las lluvias en *cantidad y calidad*, si *se obtuvo o no éxito*. Aun así, un grado de incertidumbre se mantiene en la medida en que haya una interrupción drástica de las lluvias. A este temor hacía referencia el orador cuando hablaba del miedo, primero por la falta de lluvia, después por su interrupción. No se puede demeritar este tema en la medida en que define “el ámbito de respuestas posibles” (Díaz) ante las circunstancias que se presentan.

Otra de las causas del mal tiempo es el hecho de que la ofrenda haya sido *mal recibida* por las divinidades, esto tiene que ver con el desempeño del encargado y los mayordomos en términos de las actitudes observadas. Por ejemplo, las peleas o discusiones entre ellos (encargado y mayordomo) o entre los mayordomos y sus esposas suponen un mal recibimiento. Además de estar de mal humor o enfadados. A este respecto hay quienes señalan que la preparación de un encargado para lograr buenas lluvias implica: no ir enojado, tener buena disposición, aceptar con agrado consejos y ayunar, “para que se reciba bien la ofrenda”.

La falta de objetos en la ofrenda (piezas de pan, platos de comida) es otra *respuesta* al mal tiempo. Una ex-mayordoma de Ateopan ha comentado: “Todo completo. No cae bien el agua si algo falta”.

No olvidemos que, de acuerdo con Durkheim, los ritos son “reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas”, ante las cuales no se puede hacer cualquier cosa. Es decir, por sus cualidades particulares (lugares, personas, objetos, estaciones) que *sufren*, como observa Caillois, en la

ceremonia ritual una transformación, no es posible disponer de ellas libremente, dado que puede causar un castigo.

Lo sagrado es aquello a lo que no se puede aproximar sin peligro, de ahí la importancia de destacar las reglas o las disposiciones ante los lugares, objetos, personas, estaciones. El conjunto de reglas rituales se aplican tanto a los sujetos (ayunos, por ejemplo) como a los objetos (número, posición, lugares, entre otras disposiciones) o los escenarios (adornos, limpieza, entre otros casos), todo aquello que se considera sagrado, es decir, sometido a un trato que exige un rompimiento con las actitudes cotidianas.

Lévi-Strauss bien señalaba “entre nosotros, los utensilios se presentan a una contemplación desinteresada”, pero no así en los rituales, en el que los objetos cobran relevancia. En los rituales cada objeto dispone de un lugar específico en el tiempo y en el espacio, esta disposición espacial y temporal, de una manera, eleva al rango de lo sagrado a los utensilios, éstos no pueden ser colocados de cualquier manera ni en cualquier cantidad, ni por cualquiera. Corresponde, el ordenamiento adecuado de las cosas, conservar el orden sagrado, ya que si hace falta algo, es decir, un objeto, se interrumpiría todo el orden motivado por la celebración. Así puede explicarse la preocupación por la colocación y la cifra exacta de los utensilios (u objetos) en los preparativos para la rogación, como el caso de las ofrendas. Tan importantes resultan éstos como los actores del mismo. Cada violación de estas reglas altera el orden del ritual y de la vida misma, se compromete al conjunto de individuos, a la sociedad (e incluso al mundo) y, debido a esta *mancha* introducida, se buscan acciones encaminadas a repararla (al repetir rituales, cambiar encargados y realizar acciones extraordinarias).

El uso de objetos se da en procesos (económicos, políticos, rituales) y es en ellos en donde adquieren una significación distanciada del uso práctico. Es preciso, por tanto, rebasar la esfera meramente utilitaria de los objetos, ya no se contemplan como simples objetos, sino como agentes poseedores de una eficacia ya que, como los sujetos, *hacen algo*, contribuyen, como los primeros, a generar un acontecimiento, y se les asigna un lugar definido dentro de la rogación.

Con los objetos, en los rituales, el hombre se vuelve capaz de ver con mayor interés un jarro o un plato. Se desdobra, ante ellos, una dimensión con otros propósitos, alejados de la instrumentalidad al instaurarse en un orden distinto; adquieren propiedades. Son testigos silentes porque una vez acabado el ritual se almacenan. Se utilizan para la ocasión. Si tiene que repetirse el ritual se adquieren “artefactos nuevos”, no pueden ser los mismos, de ahí que los petates, los jarritos, los platos, los jarros y

demás objetos sean *testimonios* de las rogaciones. El objeto, pues, importa, lo mismo la acción y el sujeto, lo que establece un vínculo, como señala Latour, entre actores humanos y no humanos.

Para ilustrar lo anterior tomemos un ejemplo. Un interlocutor se ha planteado al momento de hablar sobre las posibles fallas de la rogación: “¿Qué pretexto va a haber si todo está completo? Hay que agotar las posibilidades. Un utensilio que haya faltado, una pieza de pan que no haya sido colocada en la ofrenda [...] son motivos de que las lluvias sean malas o escaseen. Esa danza no fue. El petate era viejo. No llegó completo el pan”.

Son los objetos, como lo deja ver este testimonio, *actores* importantes de las trayectorias del ritual, ocupan un lugar definido en el ordenamiento de la rogación. Pero también suscitan una respuesta en relación con las circunstancias.

Las ideas expuestas nos hacen tener siempre presente el conjunto de reglas que suponen los rituales. Como se anticipó en las “*Notas...*”, los rituales, en el marco de las características de las propiedades formales que los definen, están regulados por una serie de reglas que deben ser seguidas por los actores en tanto definen, entre otras cosas, la naturaleza particular de las actividades rituales.

Otro elemento que apunta a pensar en el mal tiempo es la ausencia de la danza de “Los Moros”. Aunque esto debe ser matizado. Según informantes, es la única danza invitada de manera formal por la mayordomía o los encargados en turno. “Los Moros”, se dice, tienen un lugar especial en la rogación: un tiempo en el que la lluvia escaseaba, a alguien se le reveló en sueños el motivo de dicho infortunio: la falta de lluvia estaba relacionada con la tristeza del Señor (patrono del pueblo) porque no había escuchado la música de “Los Moros”, por ello las lluvias eran escasas. El sueño fue comunicado, los encargados en turno escucharon el relato y se decidió realizar de nuevamente la rogación, pero ahora con “Los Moros”. Las lluvias, se dice, empezaron a caer después de esto, a partir de entonces la danza de “Los Moros” cumple una función concreta: deleitar con su flauta y tambor a la deidad. Tienen, por ello, un trato distinto. Pero ya no hay danzantes o no quieren ir, por ejemplo, para la rogación del 2012 no hubo danza de “Los Moros”, lo que señala la discontinuidad entre su relevancia para la rogación y las dificultades para presentarse en Oztotempan.

A pesar de ello se puede destacar un hecho singular: la importancia de los sueños en la revelación de las causas del mal tiempo.

Pero antes, es preciso comentar que la primera medida ante la falla del ritual es efectuarlo nuevamente, pero con otro encargado al frente, con ello se destaca la *actuación* del mayordomo de Oztotempan. En varias ocasiones se ha repetido el ritual, hasta tres veces en un año, de acuerdo con testimonios. Si estas *nuevas ejecuciones* no dan fruto, entonces es probable que el patrono del pueblo *quiera* ir a su primera casa, “El calvario” (Véase apartado “*Vida religiosa*”). El deseo del patrono puede revelarse en los sueños, pero también éstos pueden revelar las causas del mal tiempo. Una de los motivos puede ser “una enfermedad” del Cristo. Las personas se percatan de su “enfermedad” o “incomodidad” con alguna situación y por ello requiere una *cura o atención*. “El señor pide lo que quiere. En los sueños se revela lo que hizo falta. Cuando se hace pronto llueve”, comenta un interlocutor. En los sueños advierte el remedio. Da las instrucciones a los *elegidos* para que actúen. Es, en este sentido, un curador de su propio mal. Un don de él, pero que impacta a los creyentes.

La enfermedad, en muchos casos, es un deterioro de la imagen: fracturas en el material, pintura en mal estado, entre las principales. La cura es la reparación. Cuando se “le cura” empieza a llover, señalan los interlocutores: “Vas a ver, cuando se haga todo bien, luego luego se suelta la lluvia. Las nubes se ponen bien bajitas. El señor pide lo que quiere. En los sueños se revela lo que hizo falta. Cuando se hace, pronto llueve”.

Los sueños pueden ser similares en las personas. Cuando esto pasa la gente se reúne para platicar. Este simple hecho, el de reunirse, en ocasiones es suficiente para que empiece a llover. Al respecto, De la Garza nos comenta, en su estudio sobre el sueño y la alucinación en el mundo maya y náhuatl: “...el sueño es un estado que permite al espíritu recibir mensaje de los dioses, o sea, la comunicación con lo sagrado”. (De la Garza, 1990: 47). Los sueños, en términos de Berger y Luckmann serían una “zona limitada de significado” caracterizada por “desviar la atención de la realidad de la vida cotidiana” (Berger y Luckmann). Similar es el planteamiento de De la Garza al hablar de los sueños. Subraya el papel de éstos como “alejamiento de este mundo, de la realidad de la vigilia”. En el contexto de la rogación, al igual que el de la autora, los sueños permiten el contacto con lo sagrado, ámbito, del mismo modo que el “mundo onírico”, alejado de la vida cotidiana. Sin embargo, esa “otra vida” representada por sueños guarda una continuidad con la realidad de la vida cotidiana, puesto que se integran a ella una vez que las *entidades sobrenaturales* se muestran para dar órdenes e instar a alguien a actuar para remediar algún mal. Mientras los sueños se comuniquen, éstos se instalan, por decirlo de algún modo, en la realidad de la vida cotidiana, y

adquieren importancia para el que sueña o los que sueñan y quienes escuchan el sueño. Los sueños, en este sentido, son socialmente relevantes, y transitan de un mundo (*onírico*) a otro (*real-cotidiano*).

Así los sueños son instancias del *itinerario* ritual; motivan una serie de acciones, movilizan a los grupos. El sueño, caracterizado por el ámbito íntimo de los individuos, en este caso se vuelve un suceso para la comunidad, ya que lo individual se traslada al ámbito colectivo, se integra en la dimensión social, no sólo porque el sueño sea similar en muchos, basta uno solo para que se ponga consideración, puesto que se *cuenta* como posible respuesta para remediar el mal³⁸ (o al menos eso se espera).

Pero hay otros relatos sobre el mal tiempo relacionados con otros ámbitos. Por ejemplo, en un tiempo en el cual “no podía³⁹ llover” se pensó que la causa había sido la caída de un rayo en la cúpula de la iglesia principal y destruyó una cruz pequeña. Un grupo de personas decidió labrar una nueva, cuando empezaban la labor el cielo se encapotó y luego empezó a llover.

Otro acontecimiento hace referencia a una plaga de gusanos que acababa con la milpa. Los campesinos no sabían qué hacer por lo que platicaron con el mayordomo, quien propuso hacer una misa. “Terminando la reunión ya se veían las nubecitas, se soltó un aguacero por unos días que arrastró con los gusanos y santo remedio”, comenta un campesino que en los tiempos de la plaga la padeció.

Si se hace, en un ejercicio imaginativo, una línea que gráficamente representara las rogaciones realizadas en Oztotempan, se tendría que dibujar no una línea recta sino ondulada o en zigzag, una trayectoria con puntos de anclaje.

Las historias del mal tiempo son *males* a resolver, como una herida que se hace al cuerpo, al mal tiempo no es posible dejarlo así. Los relatos de las malas lluvias son como las cicatrices del cuerpo y están en la memoria colectiva. No es de sorprender que los relatos sobre las malas actuaciones o la falta de lluvia (en otros términos la ineficacia ritual) estén “presentes” con mayor énfasis, diferencia del buen recibimiento. Éste pasa en cierto sentido “desapercibido”. Claro, genera buenos comentarios para el encargado. Pero hay una diferencia: los fracasos, por su lado, exponen los detalles,

³⁸ De acuerdo con algunos interlocutores, los sueños no se presentan únicamente a los miembros de la comunidad, pueden aparecer en gente foránea. Este ámbito, por desgracia, quedará inexplorado debido a que no se tuvo la ocasión de corroborar este aspecto con alguna persona que haya cumplido con esta característica. Sólo se manifestó, como se explicó, en conversaciones con personas de la comunidad. Aun así queda enunciado como un aspecto de lo que se trata sobre la temática.

³⁹ Es interesante que los interlocutores, en distintas ocasiones, utilizaran la expresión “no podía llover”, dejando entrever la atribución de una facultad humana a un fenómeno natural. O, en otros términos, “humanizando la naturaleza”.

instan a pensar en los comportamientos, mantienen alerta sobre el transcurso previo del ritual y sobre la ejecución. Quizá sean los relatos del fracaso instancias de meditación sobre el actuar. Con ellos, posiblemente, se genera una suerte de memoria en los participantes.

Los relatos que integran la memoria colectiva, ¿por qué son importantes? Quizá tengan la posibilidad de convertirse en enseñanzas para el futuro. Son vehículos de comprensión desde los cuales se pueden valorar las acciones del pasado. Si se ha esclarecido la causa, pueden volverse parte de la propia trayectoria de la rogación para su posterior ejecución, de esta forma su transmisión se vuelve en cierta medida experiencia, ésta exige tener en cuenta los aspectos considerados fallidos.

La experiencia tiene un peso relevante en este sentido porque se convierte en un tipo de conocimiento sobre algo. Los sueños, por ejemplo, dan la respuesta, se han *confirmado* como una “fuente reveladora” sobre un estado de cosas: “Uno ve en sueños lo que hace falta. Hay que ver si es lo que hace falta. Si es corto, luego llueve. Es extraño pero así es”, comenta insólito un campesino de Acatempa.

A este aspecto se suma el papel de las personas que han trabajado durante largo tiempo en los preparativos, sean quienes preparan la ofrenda o cocinan, ellas proporcionan el conocimiento de cómo hacerlo correctamente (que incluyen, por ejemplo las medidas justas y la forma de preparación), con ello se busca evitar un aspecto fallido.

El fallo no significa inmovilidad, si es el caso, la rogación se vuelve a efectuar. Y el temor es mayor, quizá por eso, cuando se ha repetido, en “la segunda vuelta se junte más lana”, a decir de un creyente de la rogación. Se ofrecerá *más*, posiblemente así serán escuchadas las plegarias...

Y con lo anterior se posibilita un nuevo compromiso y también, siguiendo a Caillois, un ámbito en el estudio de lo sagrado: la manera como el hombre trabaja⁴⁰. No será suficiente señalar a las potencias sagradas como “buenas” o “malas”, será importante indicar los esfuerzos del hombre para *rejuvenecer* la *presencia* de las divinidades cuando parecen desfallecer o diluirse en un silencio mortal. El encargado es el responsable; da cuenta de los resultados (¡con la lluvia!), porque ha sido en quien

⁴⁰ El término “trabajo”, en estos casos, carece de la connotación económica, esto es: de la retribución monetaria. Los participantes (cantores y músicos, por ejemplo) comentan que el único “pago” de su participación lo otorga Dios.

Además, sin tiempo ni dinero no hay compromiso. Así, quien haga un compromiso (sobre todo mayordomos, padrinos y encargado de Oztotempan) sabe de antemano que habrá gastos.

recae gran parte de las acciones. De ese *hacer* que comentaba Zambrano, del culto sobre la base de comportamiento y obrar genuinos (en el sentido de que se trata del contacto con lo sagrado). En otros términos lo apuntado por Díaz es pertinente al respecto: “Lo que es meritorio u obligatorio no es creer en los dioses y sus favores, sino realizar aquellos actos sagrados que la tradición religiosa ha prescrito” (Díaz, 1998: 73). Y *realizar* es, en otras palabras, *el hacer*. Porque son los actos sagrados los cuales instan los favores de Dios. *Lo sagrado*, como se puede advertir, no sólo se refiere, como único aspecto a destacar, el ámbito divino. Sin las acciones e intervención del hombre, ¿cómo sería posible hablar de *lo sagrado*? El hombre actúa en relación a lo sagrado siguiendo ciertas formas de comportamiento.

Aunque la rogación goza de un carácter ritual y sagrado, se deben subrayar ámbitos *no* sagrados o *exclusivamente* sagrados. Estos aspectos aluden, por ejemplo, a las constantes interacciones sociales (preparativos, atenciones, confirmación de un compromiso, además de otros), entre los involucrados de la celebración. Un caso ilustrativo son las visitas a los músicos o al huehuéyotl, y el gasto, para los encargados, en lo relativo a la adquisición de mezcal y ofrecimiento de comida. Si no se adquiere el mezcal, el propio encargado de Oztotempan puede ser quien “saque” mezcal con semanas de anticipación.

Otra característica es la de los apoyos económicos, éstos en otro nivel, resaltan las diferencias entre los miembros de la comunidad. Las cooperaciones para la rogación de un grupo doméstico, cuando se hacen, pueden depender del carácter económico del mismo. Esto, de igual manera, resaltaría las condiciones laborales del grupo. Además de subrayar la composición y número de miembros que contribuyen a su reproducción.

Un tópico más es el del reconocimiento social del buen o mal desempeño del encargado, como se ha expuesto líneas arriba. Este tema guarda una estrecha relación con la “presencia” de la persona en la comunidad, es decir, de cómo es valorada socialmente.

Otro aspecto a destacar es el tema de la diferenciación, tal y como se señaló en el apartado “En el camino...”, desde el cual es posible desprender esta *puesta en escena* de la distinción a través de las celebraciones rituales.

En la misma tónica que la anterior acepción se encuentra la tensión entre la cultura *tradicional* y el culto católico predominante en la comunidad. Esta tensión abona al tema de las diferencias rituales y religiosas. El siguiente ejemplo sirve para ilustrar lo anterior. Hasta octubre, aproximadamente, del año 2011, el padre de la

parroquia de Apango, a la que pertenece Atliaca, oficiaba misas los días domingo en la iglesia central de la comunidad, según lo expone un cantor, el sacerdote consideraba Oztotempan como “casa del diablo” e insistía en que lo realizado en el pozo contravenía el culto católico. Ante esta muestra de “desconocimiento”, y dada la ofensa para los miembros de la comunidad, en especial para la mayordomía en turno, hubo una ruptura entre el padre y los mayordomos; otro lo substituyó. De acuerdo al orador, el padre, de ir a officiar misa a Oztotempan, solicitaba la mitad de las cooperaciones reunidas en los días del ritual. Sólo bajo esa condición hubiera podido ir. En otros términos: la ruptura pone de relieve la importancia de las formas de ritualidad y religión; uno, el padre, desacreditaba esa forma (la petición). Los otros, miembros de la comunidad, reconocen sus prácticas, igual que las otras⁴¹, con ello destacan el papel de la *cultura tradicional* para el sustrato identitario y de reproducción de la comunidad.

El ritual, para sintetizar, es producto de una gama de esfuerzos circunscritos en un tiempo específico, es decir, es resultado de un contexto (o contextos) particulares y donde se observan distintos ámbitos sociales, como se ha tratado de exponer con los ejemplos citados.

Los rituales articulan campos de acciones colectivas e individuales, incitan al desbordamiento de las energías. Como campos de acciones colectivas crean vínculos y *tramas* de relaciones. De esta manera se puede señalar: el ritual, para extender las observaciones de Caillois, sobre cómo los hombres *trabajan* para mantener con vitalidad el ámbito de lo sagrado, articula varios “resortes” sociales. No es el aspecto sagrado el único, la dinámica que lo acompaña involucra esferas o dimensiones variadas la económica, la psicológica, la política, entre varias más. Finalmente, cada ritual, así como cada vivencia de los actores, acentúa estos y/o otros aspectos de acuerdo al tejido social en el que se celebra.

⁴¹ Al decir a “las otras” nos referimos a las prácticas del culto católico cuya vitalidad es manifiesta en la comunidad. Tómese como ejemplo de ello el culto hacia los santos, apegada al calendario festivo de tradición católica. Por ello es importante destacar la intersección de elementos rituales y religiosos tanto del culto pre-católico como del católico.

Notas finales

En la edición en español de la Paideia, se lee a Jaeger con estas palabras: “Toda cosa tiene sed de otras; pero la victoria prefiere el canto...”. Con eso, se entiende, se sacia la sed de la victoria.

Con los rituales no pasa lo mismo (al menos aquí). En el mejor de los casos se han propuesto diversas perspectivas de la multiplicidad de escenarios en los que es posible hallarlo. Por supuesto no se demeritan las palabras de Jaeger, cuya verdadera fuerza se extiende sobre los dominios de la poesía de Píndaro. Aquí, más bien, se ha hecho una invitación no a saciar la sed, sino a observar, escudriñar y examinar, primero, “el agua que se ofrece”. Lo expuesto de ninguna manera agota el tema. Muchos ámbitos apenas fueron insinuados y otros sólo nombrados.

Lo escrito es una aproximación, un ejercicio de investigación en el campo de la antropología, sin embargo, quedan algunas directrices manifestadas para el análisis de los temas incluidos. Estas *rutae* fueron fruto tanto de la experiencia en campo como de los intereses particulares.

Si se mitiga la sed, se pueden buscar otros terrenos donde nos la provoque: ya sea que renazca bajo nuevos anhelos, o se produzca una totalmente nueva.

Bibliografía

- ARAIZA, E, "Simulación, juego, y parodia en la fiesta indígena. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica" (En dictamen).
- ASÍ SOMOS, Órgano quincenal de información histórica. Centro de Investigación Social de la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Estado, año 9, 30 de agosto de 1999, número 191.
- AUGUET, Roland, *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Orbis, Barcelona, 1985.
- BELL, Catherine, *Ritual. Perspectivas and Dimensions*, Oxford University, New York, 1997.
- BERGER, Peter, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Kairós, Barcelona, 1999.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- BERNHARD, Thomas, *Relatos autobiográficos*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- BRECHT, Bertolt, *Teatro completo 7*, Nueva visión, Buenos Aires, 1981.
- BONFIGLIOLI, Carlo, La perspectiva sistémica en la antropología de la danza. Perspectivas teórico-metodológicas (Versión impresa).
- CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, D.F., 2006.
- Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, FCE, México, 1994.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 1991.
- COHEN, Esther, *Los Narradores de Auschwitz*, FINEO, México, 2006.
- DE LA GARZA, Mercedes, *Sueño y alucinación entre el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990.
- DIAZ, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthopos-UAM-I, 1998.
- "La trama del silencio y la experiencia ritual" en ALTERIDADES, 2000, págs. 59-74.
- DURKMEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, s/a.
- DUVIGNAUD, Jean, *El sacrificio inútil*, FCE, México, D.F., 1997.
- EAGLETON, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, FCE, México, D.F., 2009.

- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones, Vol. I*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.
- Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1988.
- FINLEY, Moses I, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, Paidós, Barcelona, 1999.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- GEIST, Ingrid (comp.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, ENAH, México, 2008.
- GLUCKMAN, Max, *Costumbre y conflicto en Africa*, UCH, Lima, 1955.
- GUBERN, Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- GUZMAN, Adriana, “Cuerpo y danzar: movimientos en concupiscencia”, en *Regiones, suplemento de antropología*, Número 40, enero-febrero-marzo de 2010. pp 7-12. Versión impresa.
- IWASZKIEWICZ, Jaroslav, *Madre Juana de los Ángeles*, Universidad Veracruzana, México, 2010.
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 2010.
- JOURDAN, Francois, El cuerpo en el Islam, en COMEAU, Geneviève (Ed), *El cuerpo. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004.
- KAPLAN, David y MANNERS, Robert, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, Nueva Imagen, México, 1981.
- KERÉNYI, KARL, *Los héroes griegos*, Atalanta, Girona, 2009.
- KROPP, Lloyd, *¿Quién es Mary Stark?*, Martínez Roca, Barcelona, 1976.
- LARGIER, Niklaus, *Elogio del látigo. Una historia cultural de la excitación*, Océano, México, D.F., 2010.
- LE BRETON, David, *El silencio. Aproximaciones*, Sequitur, Madrid, 2009.
- LEON-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, 1993.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 2008.
- Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 2010.
- LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005.
- LISPECTOR, Clarice, *Aprendizaje o el libro de los placeres*, Siruela, Madrid, 2010

- LORAUX, Nicole, *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Acantilado, Barcelona, 2004.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Vol. I. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA-UNAM, México, 2008.
- Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1989.
- MALISHEV, Mijail, *Vivencias afectivas. Expresión de la existencia humana*, Plaza y Valdés, México, 2007.
- PARTRIDGE, Burgo, *Historia de las orgías*, Ediciones B, Barcelona, 2005.
- MAUSS, Marcel, “Técnicas y movimientos corporales”, en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- MÖBIUS, Janina, *Y detrás de la máscara...el Pueblo. Lucha libre: un espectáculo popular mexicano entre la tradición y la modernidad*, UNAM-IIE, México, D.F., 2007.
- MORA, Ana Sabrina, “Movimiento, cuerpo y cultura: perspectivas socio-antropológicas sobre el cuerpo en la danza”. (Texto presentado en las VI Jornadas de Sociología de la UNLP realizado en la La Plata el 9 y 10 de diciembre de 2010). Versión impresa.
- OTTO, Walter F., *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sexto piso, México, 2007.
- RUBEN-HAYOUN, Maurice “El cuerpo en la tradición judía”, en COMEAU, Geneviève (Ed), *El cuerpo. Lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004.
- SAGRADA BIBLIA. Traducida de la Vulgata Latina al español aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego e ilustrada con varias notas sacadas de los santos padres y expositores sagrados por Felix Torres Amat (edición crítica). Sopena Argentina S.A.C.I. e I. MCMLIX.
- SELDEN, Raman, *Historia de la crítica literaria del siglo XX* (ed.), Akal, Madrid, 2010.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros, Siglo XXI*, México, 2003.
- TORRES, Gustavo, *Měj Xëëw. La gran fiesta del señor de Alotepec*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003.
- TURNER, Victor, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.
- , *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 2007.
- WEISZ, Gabriel, *El juego viviente*, Siglo XXI, México, 1993.
- WIESNER-HANKS, Merry, E, *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Siglo XXI, Madrid, 2001.
- ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1986.