

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA
UAM-I**

***División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología Social***



**EMBRUJO DE UN CERRO.
UN ESTUDIO DE IDENTIDAD ENTRE LOS OTOMIES DE TENANGO DE
DORIA**

Tesis que para obtener el Título como

Licenciada en Antropología Social

Presenta:

ELENA VÉLEZ ARETIA

Comité de Investigación

Director: *Dr. Rodrigo Díaz Cruz*

Asesor: *Dra. María Ana Portal*

Asesor: *Mtro. Carlos E. Garma Navarro*

abril de 1997

ÍNDICE

Agradecimientos	4
INTRODUCCIÓN	6
ETNOGRAFÍA DE LA COMUNIDAD	10
Ubicación geográfica	10
Demografía y economía	14
Organización política	20
Historia	22
Servicios	25
FUNDAMENTOS TEÓRICOS	27
Planteamientos generales sobre el ritual	31
Tiempo y espacio ritual	33
La identidad en el ritual	34
Notas finales	36
ETNOGRAFÍA CEREMONIAL	38
Los rituales	39
Rito del Cerro Brujo	39
Antecedentes	39
Organización	40
Actores del ritual.	42
Símbolos	45
Desarrollo del ritual	48
Fiesta Patronal	58
Antecedentes	58
Organización.	59
Actores de la fiesta	67
Símbolos	70
Desarrollo de la fiesta	70
Análisis Comparativo	77
Convergencias	77
Divergencias	79

CONCLUSIONES	82
BIBLIOGRAFIA	84
ANEXO FOTOGRÁFICO	87

AGRADECIMIENTOS

Desde que este proyecto empezó a ser una idea, hasta ahora en que por fin lo veo concluido, muchos han sido los aconteceres importantes en mi vida que no siempre, desafortunadamente, fueron gratos. Como parte de las negativas implicaciones que estos últimos tuvieron en mí, debo contar la pretensión de abandonar definitivamente la tarea de titularme, pretensión que, de no ser por la constante presión y mortificación bien intencionada de mis amigos y de mi familia, hubiera podido lograr. A todos ustedes, que sé que saben a quienes me refiero, de verdad, muchas gracias.

De manera muy especial, quiero agradecerles, en primer lugar, a mis entrañables amigos Mario y Blanca, ya que de no ser por las constantes orientaciones y albergue del primero, así como del apoyo económico de la segunda y del tiempo, compañía, tolerancia y terapias que ambos me brindaron, sobre todo durante la etapa de mayor angustia en la que redactaba la tesis, me hubiera sido doblemente difícil, e incluso creo que hasta imposible, concluir. En segundo lugar, quiero también agradecer a toda la gente del pueblo de Tenango de Doria: a la licenciada Martha Ramírez del Centro Coordinador Otomí-Tepehua del INI por haberme apoyado durante el trabajo de campo con información de la región, de los rituales y de la presentación con la gente que los realiza; a la señora Martha que de manera incondicional me albergó en su casa en varias ocasiones; y a todos aquellos tenanguenses, mestizos e indígenas, que me permitieron asistir a sus rituales y me brindaron información sobre los mismos. En tercer lugar, a mis tres asesores, Rodrigo, María Ana y Carlos, por su paciencia.

*A mi Padre y a Héctor
In Memoriam*

A mi madre

INTRODUCCIÓN

El tema de los rituales ha sido uno de los más socorridos en los estudios antropológicos y sociológicos, muestra de ello es el vasto material teórico y etnográfico que en torno suyo se ha producido. Sin embargo, el tema no termina de agotarse y la persistencia por seguir indagando en él continúa.

Quizá una razón básica para entender lo anterior es que los rituales, como cualquier otro producto cultural, al estar sujetos a cambios, transformaciones y resignificaciones por parte de sus practicantes, no son susceptibles de estudios que puedan considerarse como concluyentes o definitivos (incluyendo aquéllos que sólo se basan en el análisis de un solo rito).

Entre los distintos estudios que sobre el tema se han hecho, los relativos a las prácticas indígenas son innumerables, la abundante riqueza de hechos rituales y ceremonias de índole religioso manifestadas por los indios no es para menos.

El presente trabajo está enfocado al estudio de dos rituales otomíes: el Rito del Cerro Brujo y la Fiesta Patronal de San Agustín Apóstol, aclarando que en esta última también participan mestizos. Pretendo destacar la importancia que estos dos rituales tienen en el proceso de identidad del grupo cultural otomí tenanguense.

Estos dos rituales representan campos donde convergen intereses colectivos del grupo que los practica: equilibrio social, beneficios económicos, sustento, libramiento de desastres provocados por la naturaleza, etc. Lo

colectivo no necesariamente se refiere a la unidad homogénea de individuos sino más bien a la coincidencia de intereses individuales.

El móvil colectivo práctico de ambas celebraciones es básicamente el “económico”: los fieles buscan que los seres sobrenaturales a los que veneran propicien un buen temporal para la mejor productividad de sus tierras, que es su principal medio de vida. La ceremonia del Cerro Brujo, realizada tres veces al año, tiene la finalidad en el mes de mayo de pedir por la productividad, en agosto dar gracias por las lluvias y pedir por la Fiesta Patronal, y en diciembre el agradecimiento a sus dioses protectores -en caso de haber sido buena la cosecha- o -en caso de que haya sido mala- buscar congraciarse con “el Viejito”, que es su ser protector para que los ayude en la siguiente siembra. En la fiesta patronal se funde el agradecimiento del año que ha pasado y el pedimento de bienestar para el que viene. Según dicen sus fieles: *...el santito ve año con año que se le cumpla, si no ya no nos ayuda para el siguiente (...) si las cosas salen mal es porque no le hicimos su fiesta con devoción.*

Tanto San Agustín que es el santo patrón, como “el Viejito” que es el sabio que habita en el Cerro Brujo, fungen como intermediarios entre los seres más poderosos (Dios cristiano y dioses de la naturaleza) y los hombres, considerándose a ellos en esta concepción otomí como los seres vigilantes de las acciones de los hombres.

La práctica de los dos rituales se lleva a cabo en el pueblo de Tenango de Doria, cabecera del municipio y de la región distrital que llevan el mismo nombre, ubicado al este del Estado de Hidalgo. Los fieles que participan en ambos rituales, a los cuales he llamado “católicos tradicionalistas”, sólo conforman un pequeño sector del total de otomíes que habitan en la región.

Este grupo de otomíes, a partir de la organización que establece para la realización de cada rito, logra mantenerse cohesionado como grupo marcando sus diferencias con aquellos otros otomíes que no son católicos, con los mestizos y con los otros grupos indígenas de la región.

Mi interés por indagar en estos dos rituales surge a partir de una primera visita que hice al pueblo en 1991, para sacar datos generales sobre la Fiesta Patronal. Mi permanencia en Tenango, planeada únicamente para dos días, tuve que alargarla hasta una semana al percatarme que durante esta fiesta no sólo se veneraba a San Agustín sino también a otros cuatro santos. Por medio de entrevistas y de la observación participante supe que cada uno de los cinco santos cuenta con una mayordomía que organiza y desarrolla un rito independiente para el santo que representa; la segmentación organizativa también se alimenta porque los fieles creen que no todos los santos son iguales, tres son “naturales” y dos “de razón”, siendo los primeros los principales protectores de los indígenas y los segundos de los mestizos. Según me dijeron los indígenas, aunque San Agustín es un santo “natural” atiende de igual manera a indios y mestizos en sus peticiones y promesas.

Tales situaciones de diferencia me obligaron a una atención más detenida de cada uno de los rituales mayordomales, a su vez me condujo a conocer que el panteón sagrado de los fieles indígenas incluía a otros seres no contemplados por la Iglesia Católica y que éstos eran venerados de manera especial en el Rito del Cerro Brujo.

La asistencia a ambos rituales me permitió saber que buena parte de los miembros que conforman la estructura organizativa del Rito del Cerro Brujo

están presentes y forman parte, en mucho de los casos, de la estructura organizativa de las mayordomías de los “santos naturales”.

Los datos etnográficos presentados en este trabajo son resultado de la observación participante que hice en las tres ocasiones en que presencié cada uno de los ritos y las entrevistas realizadas tanto en los momentos rituales como en otras visitas hechas, en tiempos distintos, al pueblo y a otras comunidades del municipio, entre los años 1992 y 1995.

Como parte inicial de la consulta bibliográfica busqué los materiales que sobre la región y sus pobladores existían hasta entonces. Encontré únicamente cuatro libros: “Pueblos de la Sierra Madre” y “La mitad del mundo” (cuerpo y cosmos en los rituales otomíes) de Jacques Galinier; “Santos y supervivencias” de James W. Dow y “Otomíes y tepehuas de la Sierra Oriental del Estado de Hidalgo” de Raúl Guerrero. Tanto éste como el primero me ayudaron a tener una visión general de la región, los otros dos en cambio me permitieron entender y conocer varias cosas sobre el aspecto religioso de la región de Tenango y de algunas otras zonas aledañas. Posteriormente consulté materiales referentes a los conceptos de cultura, de identidad y de ritual que me ayudaran a explicar el material empírico con el que contaba.

Ahora bien, este trabajo está organizado en tres capítulos. En el primero ofrezco una perspectiva general del universo social en el cual viven los actores de y se desarrollan los rituales que nos ocupan. El capítulo dos lo dedico a los fundamentos teóricos y en el tres describo las dos ceremonias exponiendo el papel de cada uno de los actores rituales y los distintos puntos en los cuales dichas ceremonias se asemejan o se diferencian.

ETNOGRAFÍA DE LA COMUNIDAD

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

La sierra de Tenango forma parte de la sierra Madre Oriental que se distribuye en el estado de Hidalgo por una franja que va de sudeste a noroeste y que se extiende por tres grandes cadenas de montañas, paralelas en su mayoría, desde los límites con los estados de Veracruz y Puebla hasta los de Querétaro y San Luis Potosí.¹

Conformada por los municipios de Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria, la sierra de Tenango cubre una extensión territorial de 778.6 Km². Marca sus límites con la sierra Norte de Puebla al este y sur, con la sierra de Huayacocotla, Veracruz al norte y con los municipios de Metepec, Acatlán y Agua Blanca al oeste, correspondientes al valle de Tulancingo.

El municipio de Tenango, ocupa una porción de 210.7 Km². equivalentes a un 27% del total de la zona de la sierra, se localiza al sur de la región, entre los 20° 20' 08" de latitud y los 98° 13' 36" de longitud, a una altitud de 1640 m.s.n.m. Al centro de su territorio alberga al pueblo del mismo nombre que es tanto cabecera municipal como distrital.

El clima del municipio de Tenango es de tipo templado-húmedo tendiente a ser frío en invierno y caluroso en verano. Constantes y espesas neblinas acompañan su paisaje a lo largo de todo el año. Su precipitación pluvial llega a rebasar los 2 mil mm. anuales. Entre julio y septiembre se

¹ Guerrero, Raúl. Apuntes para la historia del estado de Hidalgo, p. 47

presentan intensas lluvias, aunque cabe destacar que frecuentes lloviznas frías duran hasta noviembre, y en ocasiones hasta diciembre.

James Dow menciona que: *“Al este del Altiplano, hacia la costa, las montañas se elevan por arriba de la meseta central, ondulan descendiendo hacia el este, y de repente, en algunos sitios, se quiebran en escarpadas pendientes y en acantilados [...] Entre las montañas hay ríos de corriente rápida [que crecen considerablemente en época de lluvias]”*²

Tales características climatológicas permiten una vegetación natural de bosque aciculifoliado, compuesto por pinos que se entremezclan con especies frondosas; bosque caducifoliado húmedo, encontrado principalmente en los lugares umbríos donde se alzan helechos arborescentes y aisladas colonias de hayas.³

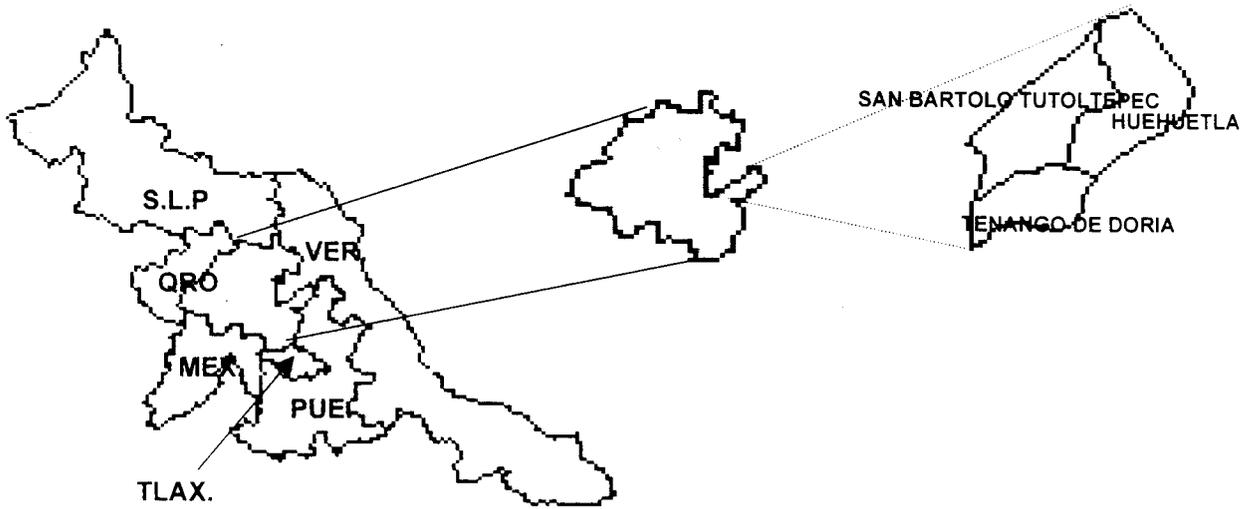
Su topografía, compuesta principalmente de áreas rocosas, proporciona pocas tierras óptimas para la agricultura. Terrenos montañosos y pedregosos, tierras llanas o con piedras son los tipos de suelo utilizados para el cultivo. Los cultivos son de maíz de distintos tipos, frijol bayo gordo, pequeño frijol negro, chiles, tomates, chilacayotes, calabazas, garbanzo, cacahuate, cilantro, limones, plátanos, aguacates, pahuas, naranjas, duraznos, higos, limas y chayotes. Existe también una gran variedad de plantas medicinales.⁴

² Dow, James, Santos y supervivencias, p.69

³ Gallinier, Jacques, Pueblos de la Sierra Madre, pp. 41-53.

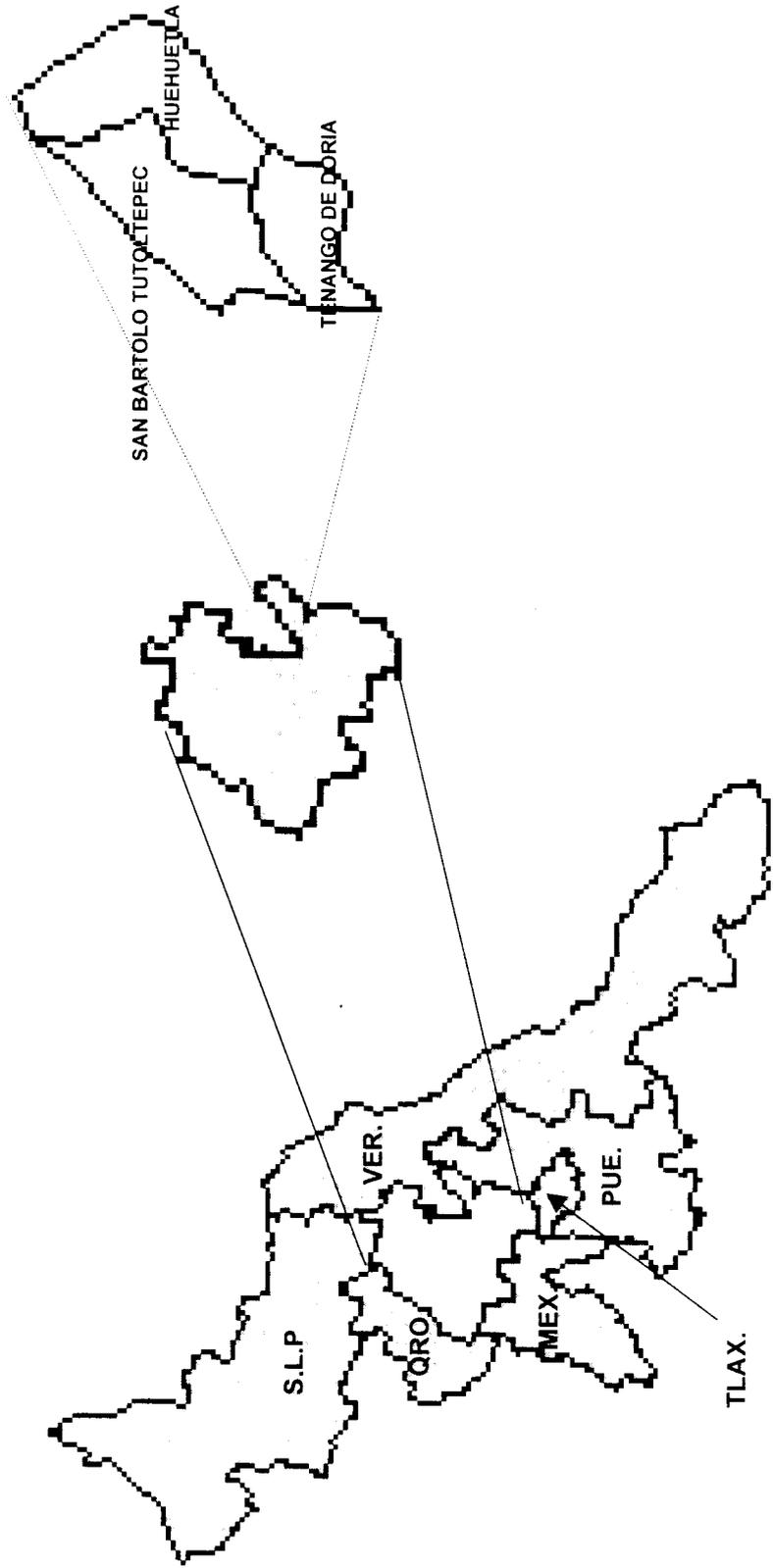
⁴ Dow, James, Op. cit. pp. 72-73.

ESTADO DE HIDALGO



ESTADO DE HIDALGO

Región Otomí-Tepehua. Tenango de Doria.



DEMOGRAFÍA Y ECONOMÍA

Hasta 1990, el censo de población registra en la sierra de Tenango un total de 55 751 habitantes. Entre sus pobladores se cuentan miembros de los grupos culturales otomíes, nahua y tepehua. Los otomíes cubren el mayor porcentaje de población indígena en la zona, después del Valle del Mezquital es el lugar más importante de asentamientos indígenas en el estado. Según los datos del censo de 1980 este grupo indígena alcanzaba entonces un 91.7% en Tenango de Doria, un 90.3% en san Bartolo y un 79% en Huehuetla del total de la población indígena; de acuerdo con datos proporcionados por la delegación estatal del INI en 1990 los otomíes sumaron un 96.8% en Tenango, un 95.1% en san Bartolo y un 79.1% en Huehuetla. Aunque los nahuas también se encuentran en toda la zona, el número de ellos es mínimo. En cuanto a los tepehuas cabe destacar que, de todo el estado, únicamente es la cabecera municipal de Huehuetla la que cuenta con asentamientos suyos y que está siendo, cada vez más, absorbido por el otomíes.

En el municipio de Tenango de Doria el censo del 90 registra una población total de 15,065 habitantes, datos del INI indican que 5,407, esto es un 35.8%, son indígenas. También se albergan en el municipio extranjeros, por lo menos en El Gosco, comunidad vecina al pueblo de Tenango.

De las 56 comunidades que integran al municipio, incluyendo la cabecera municipal, sólo nueve cuentan con más de 100 hablantes de lengua indígena (H.L.I.). Como puede verse en el cuadro, el pueblo de Tenango, que es cabecera municipal y distrital, alberga a 287 H.L.I., de un total de 1 628 habitantes, estando así considerada entre las cinco más importantes.⁵

⁵ INEGI, Censo poblacional 1990

Al igual que el resto de la zona, Tenango de Doria es considerado como un municipio de fuerte expulsión poblacional. En los últimos años la búsqueda por mejores ingresos económicos ha ocasionado un considerable incremento de emigración hacia los Estados Unidos de Norte América, y en menor medida al Distrito Federal y a la Ciudad de Pachuca.

Entre los emigrantes existe una red de comunicación que permite a quienes ya están en los Estados Unidos avisar a sus familiares, amigos o paisanos sobre las oportunidades que se presentan, facilitando su viaje con información y en varias ocasiones con dinero. En algunos casos, los evangélicos, o miembros de alguna de las iglesias "protestantes", reciben apoyo de estas instituciones religiosas para la realización de su viaje.

Aunque en comparación con otras comunidades la cabecera municipal presenta menor porcentaje de emigración, ésta no puede pasar desapercibida.

Los tenanguenses que no migran basan su economía en la agricultura y el comercio, principalmente. Me parece importante resaltar el hecho de que los padres de hijos emigrantes solventan varios de sus gastos con los dólares que reciben siempre que alguno de sus hijos "esté del otro lado", aun cuando esté casado.

En cuanto a la agricultura, pese a las fuertes dificultades que existen para la producción agrícola a causa de la topografía del municipio, ésta sigue considerándose una importante actividad económica para aquéllos que no emigran, sobre todo para los indígenas. Muchos de los pequeños propietarios, mestizos o indígenas, han optado por la venta de sus tierras debido a lo poco

redituable que éstas resultan. Quienes no poseen tierras o que poseen muy pocas, venden su mano de obra o rentan tierras a los grandes propietarios para poder conseguir más baratos el maíz y el frijol, alimentos básicos del lugar, a través del sistema de media. *“La tierra que trabajan [los indígenas] para su subsistencia es propia o empeñada, o rentada en efectivo o cultivada a medias. Los convenios de renta varían. El convenio típico de alquiler ‘a medias’ estipula que el mediero prepare el terreno para la siembra. El dueño pone la semilla y la mitad de los gastos subsecuentes, incluyendo el desyerbado, la terrada y la cosecha. La cosecha se divide por mitades entre el dueño del terreno y el mediero [...] Los propietarios mestizos obtienen mayores utilidades dando sus tierras a medias que cultivándolas por cuenta propia, pagando peones.”*⁶

Aunque, como se mencionó anteriormente, existen distintos tipos de cultivos en el municipio, no logran producirse grandes excedentes que permitan una comercialización significativa. *“Se ocupa muy poco del cultivo comercial y no existen plantaciones en grande escala de ninguna clase en esta región. La producción agrícola procede principalmente de pequeñas propiedades, prevaleciendo en toda el área la propiedad privada. Los cultivos comerciales importantes son el maíz y la caña de azúcar. Los mestizos son dueños de la mayor parte de las tierras cultivables alrededor del pueblo de Tenango de Doria y son propietarios de muchos de los bosques. El resto del área, que es mucho mayor, pertenece a los residentes locales que la cultivan. Las propiedades cultivadas por los indígenas son en su mayor parte privadas.”*⁷

⁶ Dow, James, Op. cit. p. 72

⁷ Ibid pp. 71-72.

Como Dow menciona, en las zonas frías del municipio el maíz se siembra en febrero para cosecharse después de septiembre; en las zonas templadas, en cambio, se siembra y se cosecha en los meses de diciembre y mayo. La mayor cantidad de producción se obtiene de las zonas frías. *“Junto con el maíz, se siembra frijol bayo gordo que se enreda en las cañas de maíz. El pequeño frijol negro se siembra al mismo tiempo o un poco después y es más bien rastrero.”*⁸

Con respecto al comercio, es importante mencionar que éste representa una base económica importante, principalmente para los mestizos quienes comercian con el exterior y, como ya se vio, con la tierra. La gran mayoría de los establecimientos comerciales, tanto de la cabecera como de las comunidades, pertenecen a los mestizos. En la cabecera municipal pueden encontrarse, entre otros, fondas, panaderías tradicionales, una farmacia, papelerías, tiendas de ropa y de zapatos y hoteles, además de varias tiendas de abarrotes. Entre estas últimas destacan dos tiendas grandes cuyo surtido comprende tanto productos de miscelánea, como pan tradicional, artículos de papelería, de tlapalería, de mercería, sombreros, mecapales, ropa y casi todo lo que los tenanguenses les demanden. En una de estas tiendas se encuentra la caseta por la cual el pueblo se mantiene comunicado telefónicamente.

Los indígenas, por su parte, venden pequeñas cantidades de productos agrícolas y animales de corral en los mercados semanales del pueblo de Tenango, de san Bartolo, de Huehuetla o de alguna otra localidad importante que les quede cerca de su comunidad. Como Dow menciona, el dinero que los indígenas obtienen de sus ventas lo utilizan para comprar en el mismo mercado

⁸ Ibid p. 73

artículos de despensa y mercancías manufacturadas.⁹ No es difícil ver a estos comerciantes indígenas gastar parte de su dinero en las cantinas o en los puestos de pulque.

El producto de comercialización más importante para varios de los indígenas es el de textiles artesanales elaborados por ellos mismos: blusas, vestidos, carpetas y manteles, en los que bordan con colores llamativos diversos tipos de animales y flores. Son varios los artesanos que han establecido un compromiso de compra-venta al mayoreo con fuereños particulares o con casas comerciales como la tienda de artesanías Hidarte de Pachuca, perteneciente al Gobierno del Estado. Cabe destacar que por lo fantástico de los dibujos empleados en estos bordados tradicionales, conocidos como "tenanguitos", es probable que se trate de imágenes que evocan animales míticos en los cuales creían los antepasados y muy probablemente todavía siguen creyendo algunos tenanguenses, pues si bien es cierto que todos esos animales y flores tienen rasgos diferentes por tratarse de creaciones personales, también lo es el que muchos son semejantes.

Otras actividades económicas practicadas principalmente por los indígenas es el empleo temporal en el desarrollo de oficios tales como la carnicería, la albañilería y la carpintería. Los rezanderos, los músicos y los curanderos también forman parte de la población económicamente activa.

⁹ Ibid p. 91

HISTORIA

El nombre de Tenango se deriva de las raíces nahuas "tenamitl" cerca o muro de ciudad y "co" en, siendo así el nombre primitivo Tenanco que significa lugar amurallado o fortificado.¹¹

Tenango junto con el agregado de Doria puesto en honor al Licenciado y Coronel Juan Crisóstomo Doria quien en el año de 1869 fuera el primer gobernador del estado de Hidalgo,¹² es el apelativo con el cual se conoce tanto a la región serrana otomí-tepehua, como al municipio y al pueblo cabecera municipal y de distrito.

Por decreto presidencial Tenango de Doria fue nombrado el primero de mayo de 1891 cabecera distrital de los municipios de Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Agua Blanca. La petición, hecha por el entonces jefe político del distrito de Tulancingo don Feliciano Madrid, aparece en el periódico oficial del 30 de abril de 1891. En ella hace saber la violenta situación que los indígenas (descritos como aztecas, tepehuas y otomíes), que habitaban la zona, vivían debido al uso de armas para hacer valer sus derechos de propia cuenta, consecuencia -según él -del poco empeño que ponían en el trabajo, la falta de educación y de un centro de autoridad inmediata.¹³

De acuerdo con Pedro Carrasco los otomíes hidalguenses pertenecieron a la ola migratoria de Xilotepec, se introdujeron en la entidad por el Valle del Mezquital (al oeste), de donde un buen número continuó hacia el norte hasta llegar a Metztlán y otros más hacia el este para formar el Señorío de

¹¹ Guerrero, Raúl. Otomíes y tepehuas de la Sierra Oriental del Estado de Hidalgo, p. 24.

¹² Ibid.

¹³ SEP, Entre selva y milpas... la neblina, Gobierno del Estado de Hidalgo, p.

Tutotepec, al cual pertenecieron Huehuetla y Tenango.¹⁴ Para Jacques Gallinier el desplazamiento hacia el este tuvo lugar del año 1220 al 1279. Este mismo autor comenta que es probable que la separación entre los otomíes del Valle y los de Tutotepec se haya debido a la emigraciones que los nahuas hicieron de sur a norte con dirección a la Huasteca, atravesando por Huayacocotla ubicado entre Metztlán y Tutotepec.¹⁵

El reino de Tutotepec por estar establecido en lugares recónditos de las montañas, pudo conservarse independiente de la conquista de los mexicas que extendieron su imperio en tiempos de Moctezuma Xocoyotzin. Tal hecho también tuvo como resultado el postergamiento de la conquista española, que finalmente se dio en forma pacífica por medio de la evangelización franciscana.¹⁶

Pero la paz no siempre estuvo presente en el reino de Tutotepec, los teochichimecas invadieron el territorio, provocando con ello una mezcla de poblaciones durante el siglo XIV. Los tepanecos que conquistaron la provincia de Xaltocan¹⁷ alcanzaron a colonizar Tutotepec. Gallinier dice: “...en vísperas de la conquista, se observa una gran mezcla de poblaciones nahuas, tepehuas, totonacas y otomíes [...] de tal modo que Tulancingo se dividió en un barrio norte (de poblaciones que habían llegado tras los teochichimecas) y un barrio sur, habitado por gente de habla nahuatl (de origen chichimeca).”¹⁸

¹⁴ Carrasco, Pedro, Los Otomíes, p.

¹⁵ Gallinier, Jacques, Op. cit. pp. 59-61.

¹⁶ Guerrero, Raúl, Op. cit. p. 42.

¹⁷ Según lo comenta Gallinier, Xaltocan y Xilotepec eran las dos provincias en que estaba dividida la nación Otomíes. Xaltocan alcanza a tener una supremacía sobre todos los pueblos. Gallinier, Jacques, Op. cit. 59-60.

¹⁸ Ibid. p. 60.

La conquista española encontró un fuerte apoyo en los otomíes, quienes vieron en ella una oportunidad de liberación del imperio azteca. Pese a ese apoyo, manifestado aun en la evangelización, los intereses de los conquistadores obligaron a los otomíes por un lado, a sustituir en algunos sitios su lengua por la nahua y, por otro lado, a ceder parte de su territorio situado en zonas mineras a familias nahuas que eran consideradas más aptas para la labor, provocando con ello el aumento de la penetración de esa cultura, aun en regiones netamente otomíes.

En el proceso de la conquista también se manifestaron hechos violentos. Con los acontecimientos del Pánuco, los otomíes se rebelaron en contra de los europeos, logrando al cabo de una segunda rebelión que ganaron convertirse en República de Indios de la Alcaldía Mayor de Tulancingo. De esta manera la población del lugar logró mantenerse independiente del poder central, teniendo, únicamente infiltraciones europeas con carácter evangélico. Sin embargo cuando los agustinos intentaron para su mejor control reintegrar las instancias y barrios del señorío de Tutotepec, se toparon con una reacción de rechazo que duró hasta el siglo XVII, provocando que varias familias emigraran con el afán de alejarse de su influencia y continuar con sus creencias idolátricas.¹⁹

La conquista espiritual de los tenanguenses se atribuye a los frailes agustinos, que en el año de 1552 construyeron la iglesia de Tenango cuando se dirigían a Pahuatlán Puebla para fundar un convento. En 1891 sobre los restos de aquéllos, que fue incendiada en 1816 durante la lucha de independencia, se construyó una nueva iglesia bajo la misma advocación de San Agustín.²⁰

¹⁹ Ibid. pp. 65-66

²⁰ Catálogo de las construcciones religiosas del siglo XVI,

Como muchos otros pueblos indígenas el de Tenango siguió conservando muchas de las concepciones religiosas que trataron de ser erradicadas por los conquistadores espirituales. Hasta hoy muchas de esas concepciones, legadas de sus antepasados prehispánicos, siguen teniendo vigencia para un grupo considerable de otomíes. Sin duda dichas concepciones han tenido que atravesar por un proceso de resignificación.

SERVICIOS

El pueblo de Tenango es camino de paso obligado entre Tulancingo y los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. La carretera asfaltada que sale de Tulancingo, atravesando por el municipio de Metepec y llega a Tenango, continúa hasta San Bartolo. En dirección a este último existe una desviación que conduce a Huehuetla por un camino de herradura. Las condiciones de la carretera asfaltada al adentrarse en la Sierra pueden considerarse como regulares ya que, además de su angostura que sólo permite dos carriles, resultan frecuentes los baches y estorbos tales como piedras que aumentan la peligrosidad del camino.

El servicio de transporte lo cubre la línea de "Autobuses Blancos ABC", que en la mayoría de los casos manda microbuses. Aunque son varias las comunidades que se hayan por el camino que recorren dichos microbuses entre Metepec y el pueblo de Tenango o de éste a San Bartolo o Huehuetla, existen otras más aisladas. Algunas de éstas cuentan con camino de herradura por el cual pueden acceder los taxis que prestan un servicio particular, pero debido a su costo no siempre tienen demanda; el resto de las comunidades -que son muchas- sólo tienen acceso a pie o a caballo.

El servicio de teléfono que sólo existe en la cabecera es cubierto por una caseta que conecta a través de su misma línea a varios teléfonos particulares. Dicha caseta se encuentra en una de las tiendas más importantes del pueblo.

La parte central del pueblo, es decir, donde se encuentra la presidencia municipal y las calles principales que la rodean está pavimentada.

Aunque la tendencia a construir casas con material de concreto se acentúa cada vez más, aún pueden observarse varias construcciones de adobe con techo de teja -principalmente en la parte central-, así como también casas de madera con techo de lámina de cartón junto o dentro de una misma casa donde una buena parte está hecha de concreto.

Si no todas, sí la mayoría de las casas cuentan con drenaje. Aquí no se observan -por lo menos a primera vista- letrinas, sino baños con excusados, lavabos y en varios casos con regaderas, lo que supone un servicio de agua entubada.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Este capítulo tiene como objetivo plantear básicamente tres conceptos teóricos que para el análisis serán utilizados: cultura, identidad y ritual.

El interés de este trabajo es el estudio de dos rituales religiosos realizados en el pueblo de Tenango de Doria: el Rito del Cerro Brujo y la Fiesta Patronal de San Agustín Apóstol. Ambos rituales, a los cuales he considerado como las manifestaciones más completas de la religiosidad popular a través de la cual un sector del grupo cultural otomí que habita en Tenango expresa su cosmovisión, es decir, su forma de entender el mundo, ofrecen a dicho sector elementos de cohesión que le permiten mantenerse como grupo y convivir con aquellos otros que también conforman el universo social del pueblo.

En el contexto social del grupo que nos ocupa no puede hablarse de un sistema de creencias único. En términos de religión, entendida ésta como *una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidas a algunas "fuerzas" a las que los creyentes consideran como anteriores y superiores a su entorno natural y social, frente a los cuales los creyentes expresan sentir una cierta "dependencia" considerándose obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes...*,²¹ los tenanguenses se encuentran divididos, en principio, en dos grandes colectividades, los católicos y los "protestantes". Cada uno de éstos a su vez está segmentado en otros menores: los "protestantes" en diversas iglesias, "sectas", cuya infiltración ha sido considerablemente incrementada en los últimos años; en cuanto a los católicos puede decirse, con base a la observación de las prácticas religiosas

²¹ Maduro, O. Religión y conflicto social, pp 33, 39

celebradas a largo del año, que hay dos grupos, aquel que realiza las prácticas más apegadas a la teología manejada por la autoridad eclesial, al que llamo el grupo de los “católicos institucionales”; y otro cuyas prácticas se extienden al manejo y la fe en concepciones sincréticas, las heredadas con anterioridad a la conquista española y con las de la iglesia católica, a éste lo llamo el de los “católicos tradicionalistas”. Quiero aclarar que con la catalogación de “católicos institucionales” no pretendo hacer ver a este conjunto de individuos como un grupo cerrado y homogéneo.

Mestizos e indígenas forman parte tanto del grupo de los “protestantes” en general, como de los “católicos institucionales”; el grupo de los “católicos tradicionalistas”, que es al que nos abocaremos, sólo está formado de indígenas.

Esta situación que presenta el aspecto religioso en el pueblo de Tenango, así como aquellos otros relacionados con lo económico, lo político y lo social, mencionados en el capítulo anterior, nos dan pauta para entender que en el pueblo de Tenango no existe una división radical entre mestizos e indígenas.

Así pues, para hablar de la cultura del pueblo de Tenango de Doria resulta necesario enmarcar a todos los grupos que en él confluyen. Una definición de cultura como la de Mario Mancilla quien, basado en García Canclini, plantea que ésta *...no sólo se refiere a la producción de fenómenos en prácticas sociales donde se representa y/o reelaboran simbólicamente las estructuras materiales para renovar, administrar y reestructurar el sentido, sino también una especificidad grupal manifiesta por individuos, que permite interactuar en una misma sociedad a más de una cultura, posibilitando alianzas inter e intra culturales y/o intraclases para la consecución de las*

*metas y valores de los individuos a pesar de esta aparente contradicción*²² me permite ubicar al universo social de Tenango como un todo cultural, sin que por ello se pasen por alto las diferencias y similitudes que existen entre los distintos grupos que lo conforman.

Resulta claro que ninguna sociedad puede mantenerse ajena a los cambios y transformaciones provocados en el proceso de desarrollo que actualmente se vive. La expansión que la sociedad occidental ha tenido en las últimas décadas ha logrado infiltrar sus valores e ideología²³ en todas las sociedades. Pese a ello, no puede hablarse de una homogeneidad de culturas, pues si bien es cierto que existe una tendencia a la universalidad de ciertos valores, también lo es el que cada sociedad sigue conservando otros que le son propios y distintivos. Es así que dentro de una misma sociedad se desarrolla una ambivalencia de valores entre los adoptados y los tradicionales, lo que es asumido en forma heterogénea por los miembros de la sociedad, ya que cada uno de éstos está influido por su particular historia de vida; por ejemplo, para un emigrante definitivo, que no regresa a su comunidad sino como visita, el grado de influencia que sobre él tienen los valores e ideología que le fueron inculcados en el seno materno, será distinto al que tienen aquellos migrantes que se reintegran, o al de aquéllos que sólo salen esporádicamente, o al de aquellos otros que nunca han salido. Los valores adoptados a la tradición tendrán en cambio otra influencia en el último caso que en el primero. En cada situación, ambos valores se asumen de manera distinta. Así pues, los miembros de una sociedad se hallan al mismo tiempo unidos y segmentados, unidos en tanto que se asumen como parte de un todo que es su sociedad, y segmentados

²² Mancilla, Mario. Mecanoescrito

²³ Como Portal y Aguado, entiendo este concepto como "espacio ordenador" que funge como un instrumento necesario, que tamiza las experiencias colectivas e individuales. Aguado, J. Carlos, Portal, María Ana, Ideología, Identidad y Ritual p. 47.

en tanto que asimilan los valores de manera distinta. Producto de ese juego de asimilación de diferentes valores e ideologías se desarrollan dentro de una sociedad estratificaciones, ideologías y cosmovisiones culturales a las cuales se adhieren grupos de individuos que pueden compartir historias de vida similares.

Volviendo al campo de lo religioso, debemos tener en cuenta que aunque sin duda existen diversos grupos culturales que comparten los principios básicos de alguna religión, la forma de manifestarla o expresarla es particular y distintiva de cada uno de esos grupos. Una religión logra introducirse en tal o cual grupo sólo de manera parcial, su reproducción en cada uno de éstos es una ramificación de ella representada en prácticas *sui generis*, prácticas que en la mayoría de los casos no logran ser interpretadas en los términos propios de esa religión, sino más bien en el contexto en el que se han desarrollado (como ejemplo de ello tenemos el que muchas veces para representar lo mismo existe una diferencia en los objetos utilizados por cada cultura, o bien que varias culturas utilicen objetos semejantes que representan algo completamente distinto). Es posible que las prácticas religiosas de culturas distintas, pero vecinas, encuentren similitudes tanto por lazos afectivos que las mantienen en contacto, como por una raíz histórica común, sin embargo, cada una de esas culturas resalta determinados rasgos que le son importantes, estableciendo de esa manera su diferencia ante las otras. Así, el hablar por ejemplo del catolicismo practicado por tal o cual grupo cultural, nos remite más que a la catequesis cristiana colonial, a una catequesis -emanada de aquélla- que dicho grupo ha desarrollado y que manifiesta en la realización de sus prácticas.

PLANTEAMIENTOS GENERALES SOBRE EL RITUAL

Toda sociedad, de una u otra manera, ha creado y desarrollado acciones rituales. Las causas que las originan son diversas: procesos económicos, políticos, tecnológicos, religiosos, crisis vitales humanas (nacimiento, pubertad, reproducción, muerte), ruptura de relaciones sociales cruciales o fenómenos naturales.

Siguiendo a Víctor Turner quien por ritual entiende ... *una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas*²⁴, me ayuda a tomar de ese gran campo de acciones sociales antes mencionado, sólo las de carácter religioso, es decir, aquéllas relacionadas con lo mágico, lo místico y los seres sobrenaturales, características de las ceremonias que ahora nos interesan.

Sin embargo, por las características de dichas ceremonias y por los fines que aquí se persiguen, me parece que una definición más apropiada es la que define al ritual como una práctica social que sigue ... *una pauta ordenada que se ha establecido por tradición: <ésta es nuestra costumbre>. Normalmente, hay <un director>, un maestro de ceremonias, un sacerdote principal, un protagonista central cuyas acciones proporcionan los marcadores temporales para todos los demás. Pero no hay un auditorio separado de oyentes. Los que actúan y los que escuchan son las mismas personas. Participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos*²⁵, sin olvidar que estos mensajes también van dirigidos a aquéllos que el grupo de participantes concibe como “los otros” con el fin de que estos últimos los reconozcan como grupo.

²⁴ Turner, Víctor, La selva de los símbolos, p.21.

²⁵ Leach, Edmund, Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, p.62.

Como fenómeno social, el ritual tiene implicaciones en todos los pueblos, sin embargo, como práctica específica de un grupo determinado, dichas implicaciones se restringen a las fronteras culturales, es decir, sus límites están marcados por el sentido que pueda tener para los individuos: aquello que para un grupo cultural resulta importante, para otro puede no serlo e incluso no existir en sus concepciones. El conjunto de creencias que dan forma y sentido al Rito del Cerro Brujo sólo tienen importancia para los “católicos tradicionalistas”. Los “protestantes” y el resto de los católicos toman la celebración de dichos rituales como “asunto de la gente atrasada”.

Cabe recordar que el limitarse a ciertas acciones rituales no conlleva a restringir las influencias que ellos tienen de, y ejercen sobre otros aspectos sociales. Como productos culturales, los rituales se encuentran inmersos en el complejo social en el que se desarrollan.

Es así pues que el sentido que los individuos otorgan a un determinado ritual surge y se mantiene en tanto que éste representa en principio los valores culturales de dichos individuos: *[Un ritual] para constituirse como tal, ...requiere tener un raigambre histórico y un sentido cultural que permita reproducir identidades sociales ...es una práctica formalizada y normada por el orden cultural.*²⁶

Los valores representados en algunos rituales llegan a considerarse dentro de un grupo como sagrados, pueden ser respetados o asumidos como verdades absolutas. Las alteraciones e innovaciones presentadas en los rituales

²⁶ Aguado, Carlos, María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, p 73.

religiosos son asimiladas por sus practicantes a través de un proceso más lento y paulatino que el del resto de los rituales.

La conciencia espiritual de un grupo puede provocar que en la normatividad de conducta se halle involucrada, en el caso de los rituales religiosos, la obligación que se tiene hacia los seres o fuerzas sobrenaturales con quienes se establece una relación de dependencia y/o subordinación. La realización de un ritual de este tipo se asume como un compromiso a cumplir por la obligación creada no sólo con el grupo cultural, sino también, y quizá más importante, con lo sobrenatural.

En este plano, infiero que las ceremonias colectivas de índole religioso fortalecen las convicciones creadas en torno a la existencia de seres sagrados en los que cree el grupo que las practica. En suma, el ritual religioso puede verse como un medio de reconocimiento de una cultura, es decir, de un grupo de individuos que se reconocen como partícipes de una convicción en seres poderosos como sus protectores, así como del convencimiento de la eficacia de la práctica.

Tiempo y espacio ritual

Las ceremonias rituales propician un espacio y un tiempo sagrado en los que existe para los hombres la posibilidad de ponerse en contacto con esos seres intermediarios, según lo expresan sus practicantes. Así, “el viejito” se manifiesta a través de quienes logran ponerse en transe durante el Rito del Cerro, comunicando a través de ellos sus satisfacciones, necesidades y/o enojos de él o de los otros seres; según dicen, el santo patrón en vísperas de su fiesta llega a manifestarse en sueños, mandando así sus mensajes.

También en ese espacio y tiempo sagrado se permite la desinhibición de los practicantes y la tolerancia a ciertos actos que en la cotidianidad son reprochados. La embriaguez por ejemplo se considera en este contexto como parte de la adoración. En ambas celebraciones, la circulación de refino y anís está presente de principio a fin, considerándose como elementos imprescindibles de ellas. Pero no todos los participantes se embriagan al grado de perderse; en esto, como en otros actos, la jerarquización de los participantes se hace presente. Los brujos principales y mayordomos tanto de la fiesta patronal como de el Rito del Cerro saben que el desarrollo de la celebración está en sus manos, por lo que no pueden permitirse ni dormir, ni perder la noción de lo que están haciendo. Sin embargo, esos principales que juegan un papel de autoridad en ese espacio-tiempo sagrado, se ven obligados a compartir la bebida con el resto de los fieles a fin de promover y conservar la unidad, acentuando así su autoridad.

LA IDENTIDAD EN EL RITUAL

La identidad del grupo no se da en forma homogénea, cada individuo experimenta de acuerdo con sus circunstancias de vida una forma particular de identificación con los otros, es decir, no implica que los individuos la asuman siempre y en todos los casos de la misma manera.

Entiendo por identidad ... *un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad.* ²⁷

²⁷ Aguado, Carlos, María Ana Portal, Identidad, ideología y ritual, p 47.

La identidad no es estática, es un proceso de conformación de individuos adheriéndose a un grupo o grupos, y en este proceso los individuos replantean constantemente los significantes de los valores en los que creen y comparten.

Las prácticas rituales funcionan como mecanismos para fortalecer los valores, aunque cabe destacar que si bien es cierto que en ellos se promueve la participación colectiva, también lo es el que cada individuo trata de satisfacer sus propias necesidades.

Al compartir con otros un ritual como el del Cerro Brujo o la fiesta patronal de San Agustín, en los que se ponen de manifiesto una gran diversidad de elementos simbólicos culturales, permiten al individuo reconocerlos y tal vez replantearlos. Así, cada participante busca insertarse en el consenso de valores propios de su cultura.

La identidad de los participantes de un ritual se expresa de distintas maneras. Cada individuo proyecta a los otros participantes su convicción hacia los valores grupales, para así ser reconocido por ellos. La convicción que los otros posean repercute en la de cada individuo, es decir, éstos saben que sus valores son compartidos por otros, así los reafirman como grupo.

Los practicantes del ritual tratan de manifestarse ante los "extraños" como unidad procurando con ello que los otros los distingan como un grupo con características particulares.

Notas finales

Otro aspecto importante es el de sincretismo religioso que se da, de acuerdo con Manuel M. Marzal *cuando dos religiones, con sus respectivos sistemas de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, se ponen en contacto, pueden ocurrir en teoría tres cosas diferentes: la primera, que ambas religiones se confundan en una nueva, produciendo una síntesis; la segunda, que ambas religiones se superpongan y mantengan su propia identidad, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que ambas religiones se integren en una nueva, pero siendo posible identificar la procedencia de cada elemento de la misma y produciendo así un verdadero sincretismo.*²⁸

En el pueblo de Tenango de Doria el sincretismo se presenta, a mi parecer, en el segundo de los casos, entre el catolicismo colonial y las creencias prehispánicas. Esto se explica por la dependencia mutua que se establece entre ambas religiones ya que, según se cree, las diferentes divinidades que conforman cada una de ellas están interrelacionadas entre sí, actuando de común acuerdo para beneficio de sus fieles.

Siguiendo al mismo autor con respecto a la reinterpretación, ésta se da en un rito no sólo cuando se cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados. Los ritos que aquí se estudian pueden ubicarse en los tres tipos de reinterpretación que Marzal señala: *a) se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena; b) se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano; y c) se acepta el rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados.*²⁹ Como caso del primer

²⁸ Marzal, Manuel, *El Sincretismo Iberoamericano*, p. 175.

²⁹ *Op cit.* pp 176-177

tipo tenemos a la fiesta patronal donde los indígenas siguen los lineamientos establecidos por la institución pero la forma de adoración a los santos se hace de acuerdo a la tradición legada. Dicha tradición al ser catalogada por la autoridad eclesiástica del lugar como una invención no tiene sino un apoyo francamente austero de ella. En cuanto al segundo tipo podemos mencionar que en el Rito del Cerro Brujo donde la adoración está destinada a las divinidades prehispánicas se toman en cuenta también símbolos católicos que, como podrá verse en la descripción, pueden verse como símbolos dominantes del Rito. Por último, con respecto al tercer tipo, los indígenas dan un significado a los santos no del todo similar al que dan las autoridades eclesiásticas; como se menciona en el capítulo siguiente, los indígenas consideran a algunos de los santos como "santos naturales" a los que conciben como sus principales protectores.

Un último aspecto que me parece importante mencionar aquí es el que se observan también casos individuales, de algunos conversos a las "sectas" (principalmente los que se encuentran en la etapa transitoria de adhesión), que siguen participando en ciertas celebraciones tradicionales del catolicismo como el carnaval. Lo interesante es explicar cómo dichos individuos se ocultan tras la máscara que portan, procuran esconderse ante los miembros de su nueva religión, justificando su acción ante la comunidad ya que, afirman, lo hacen como un juego. Debido a que en este último caso ambas concepciones religiosas están respaldadas por una institución oficial, las convergencias y divergencias entre ambas resultan más claras que en las anteriores.

En este trabajo nos dedicaremos al sincretismo manifiesto en las prácticas rituales del Cerro Brujo y la Fiesta Patronal respectivamente. Ambos rituales, que como se verá más adelante están mutuamente interrelacionados, conforman la religión del grupo otomí que nos interesa.

ETNOGRAFÍA CEREMONIAL

En este capítulo abordaré el ritual de la fiesta patronal dedicada a san Agustín Apóstol y el llamado Rito del Cerro Brujo realizados en agosto y mayo, respectivamente.

El interés de este trabajo está enfocado a los “católicos tradicionalistas”, aunque, como se verá en la fiesta patronal, también son considerados algunos “católicos institucionales”.

Como hipótesis central planteo que ambas manifestaciones rituales dan elementos de organización social a un sector de otomíes del pueblo de Tenango de Doria. Esto permite a los practicantes reconocerse como parte del grupo otomí y así contar con expresiones de identidad en el proceso social.

Los dos rituales que ahora nos ocupan corresponden a aquellos clasificados como periódicos y calendáricos, ya que su celebración tiene efecto en fechas fijas: la fiesta patronal el 28 de agosto; y el Rito del Cerro Brujo el 3 de mayo. Este último también se realiza el 24 de diciembre y en el mes de agosto con fecha variable, aunque no con la misma importancia que el del 3 de mayo.

LOS RITUALES

RITO DEL CERRO BRUJO

Antecedentes

El constructo religioso del grupo otomíes presenta desde la época prehispánica un alto grado de complejidad como lo afirma Jacques Galinier: *Las representaciones mitológicas eran el reflejo de una organización de divinidades articuladas en una estructura de varios niveles, con el Viejo Padre y la Vieja Madre en la cima, asociados con la imagen de la gruta, matriz del universo. El culto a las montañas era la expresión directa de lo anterior. [De] las divinidades fundamentales sobresalen... el dios del fuego, principio masculino, purificador, divinidad del sacrificio y de la muerte, el antepasado de linaje por excelencia... a quien asemejaría yo con El Señor del Mundo... Los estratos inferiores del panteón estaban ocupados por divinidades de diversos atributos: ...dueño del viento, asociado al alma, a la respiración; ...divinidad de la vegetación; ...divinidad de la muerte, etc.,*³⁰ Afirma también, que en sus ceremonias practicaban el autosacrificio, el ayuno y los sacrificios humanos.

James Dow describe el sistema de creencias que los otomíes tienen en toda la Sierra de Tenango, tomando en cuenta desde los dioses ancestrales benévolos, malévolos, los espíritus animales compañeros, el hombre, plantas y animales ordinarios, hasta los santos católicos.³¹ Todos y cada uno de ellos reciben una ceremonia especial.

³⁰ Galinier, Jacques, Pueblos de la Sierra Madre, p. 64.

³¹ Dow, James, Santos y supervivencias, pp. 97-109.

En el Rito del Cerro Brujo se funde pues la adoración a varias deidades sin que a cada una de ellas se les deje de dar importancia. Cabe destacar que además veneran a dos imágenes católicas: la Santa Cruz y la Virgen de Guadalupe, resultando esta última la de menor importancia.

Dichas creencias siguen teniendo una gran importancia para un buen número de otomíes habitantes de la cabecera municipal de Tenango de Doria, a pesar de que -como en el resto del municipio y de la zona- las infiltraciones de los grupos religiosos no católicos ha ido incrementándose considerablemente.

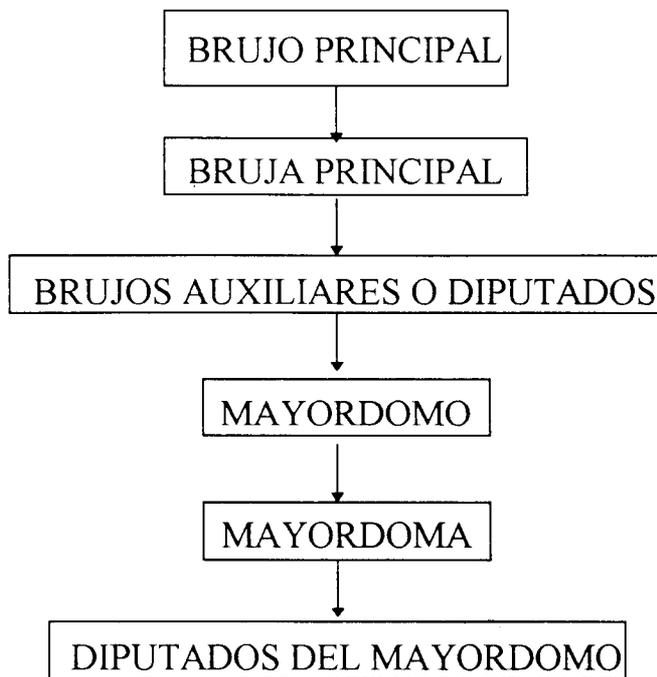
Organización

Cerro Brujo es el nombre con el que los tenanguenses identifican a los montes que consideran sagrados. Según lo afirma James Dow, tal denominación se debe a los criollos a causa de los chamanes, más comúnmente conocidos en la región como brujos, que los visitan.³² Aun cuando esto sea cierto, los otomíes creyentes del Cerro han adoptado esa denominación de tal manera que actualmente la consideran heredada de sus antepasados indígenas, como se verá más adelante.

Los preparativos y realización de esta ceremonia está a cargo de una organización permanente que se aut nombra Ngasteni (poneflores). En base al conocimiento que los diferentes miembros de dicha organización tienen sobre las creencias de los símbolos³³ implicados en y del ritual, se establece una clara jerarquización, como lo muestra el esquema 1.

³² Ibid. P. 98

³³ Símbolo lo entiendo siguiendo a V. Turner como: agregados de sentidos abstractos, dentro del contexto cultural creados arbitrariamente en donde una cosa está representando a otra, y es una fuerza independiente, en sí misma producto de muchas fuerzas opuestas, Turner, Víctor, La Selva de los símbolos, pp. 48-49.



Con al menos un mes de anticipación el brujo principal junto con el mayordomo distribuyen entre los miembros de esta organización las diversas tareas preparatorias de tipo material: 1) buscar y contratar un grupo de músicos de cuerdas y a veces dos, debido a que no siempre un sólo grupo está dispuesto a tocar los tres días que dura el ritual; 2) seleccionar y hacer el trato de palabra con los dueños para que les donen o les vendan animales, pollos y un borrego, que serán ofrecidos y comidos en el Cerro durante el rito; 3) recolectar flores que servirán tanto de ofrenda como de adorno para los altares de los lugares donde será realizado el ritual; esta actividad regularmente la hacen los diputados; 4) comprar papel, velas y otros materiales también necesarios para adornar; y 5) comprar todos aquellos víveres necesarios para la ofrenda y para la elaboración de la comida que se dará durante los tres días.

Actores del ritual.

Por las acciones que cada uno de los actores de este ritual realiza, nuevamente me vuelvo a apoyar en una clasificación. Considero que los integrantes de la estructura organizativa presentados en el esquema 1 pueden catalogarse de la siguiente manera: 1) expertos dirigentes del ritual: brujo principal y bruja principal; 2) organizadores del ritual y custodios de símbolos rituales: mayordomo y mayordoma; 3) brujos retirados, iniciados, o en proceso de, que son discípulos o seguidores de los expertos: brujos auxiliares; y 4) novatos o aprendices del ritual que ayudan al mayordomo: diputados. Agrego una quinta catalogación que es la de los fieles no incluidos en la organización pero que participan en el rito como espectadores del procedimiento del ritual.

1) Expertos dirigentes del ritual. El brujo es asumido como el más importante de los brujos o "brujitos", como comúnmente se les nombra a todos aquellos que son considerados como "personas de conocimiento" por sus facultades chamánicas. Este brujo realiza las tareas más delicadas de la ceremonia, esto es, aquellas que requieren de mayor sabiduría, según lo afirman los propios participantes: "limpia" de oratorio, de altares y de objetos rituales, dirección de la ceremonia y bendición al resto de los integrantes de la organización.

Por su parte, la bruja principal, también catalogada como "de gran conocimiento", se dedica a tareas tales como la elaboración de los zakis que son muñecos de papel formados de varios cuerpos que, según se cree, representan la fuerza de las almas de los dioses, de los brujos y/o de los fieles. Ella también está encargada de la bendición de los zakis y los pliegos de papel de china picado que son elaborados por las brujitas auxiliares. Dicha bendición

consiste en un rocío que la bruja hace a cada uno de los zaki con la sangre de un pollo blanco que ha sacrificado pocos minutos antes de la acción. La bendición del papel picado también la realiza el brujo principal.

El cargo de brujo y bruja principales es vitalicio. Cualquiera de ellos puede abandonar su cargo cuando sus facultades físicas ya no se los permite. La elección del sucesor de brujo y/o bruja principal se hace en un grupo de ancianos "conocedores", los cuales son conocidos como "brujitos", puede darse el caso de que el sucesor sea hijo del que deja el cargo, si éste participa y sabe del ritual. En el 93, último año en que asistí al ritual, el señor que ocupaba el cargo de brujo principal ya se encontraba con problemas de salud, pese a ello, no había un solo candidato que aquél considerara óptimo para heredarle su responsabilidad. El brujo principal dijo que para ocupar este cargo era necesario que se tuviera corazón y que él no veía a nadie que en realidad lo tuviera. Entre los brujos se comentaba entonces que lo más seguro era que el sucesor sería el hijo del entonces brujo principal pues éste conocía bien el rito.

2) Organizadores del ritual y custodios de símbolos rituales. Sobre el mayordomo recae la principal responsabilidad de organizar, que no llevar a cabo como el brujo, el ritual. El mayordomo es el guardián del oratorio del Cerro, que es una pequeña habitación de madera donde se guardan diversos símbolos rituales entre los que se encuentran algunas imágenes de santos católicos. Este oratorio se encuentra como parte del complejo arquitectónico de la casa del mayordomo, en la comunidad el Mamay, muy cerca del pueblo de Tenango. Los fieles lo identifican como "el oratorio del cerro Brujo de Tenango de Doria"

El cargo de mayordomo también es vitalicio, se hereda de generación en generación por vía paterna. Se dice que la elección para mayordomo entre los hijos depende del grado de interés en la participación y el conocimiento que tengan del ritual.

3) Iniciados, o en proceso de iniciación, que son discípulos o seguidores de los expertos. Este grupo está conformado por aquellos "brujitos" que están en proceso de aprendizaje. Estos colaboran en diversas tareas indicadas y conducidas por el brujo principal, tareas que les son asignadas de acuerdo al grado de sabiduría y experiencia que cada uno tenga.

Los brujos diputados asumen las obligaciones de su cargo, como un compromiso con sus seres protectores, por lo que su ingreso que es permanente en la estructura ritual, y el reconocimiento que los miembros hagan de esto, van en el mismo proceso de aprendizaje.

Es importante aclarar que en este grupo también se encuentran brujitos que por deficiencias de sus facultades físicas tuvieron que retirarse, pero siguen posibilitados para ayudar y asesorar a estos brujos diputados en algunas de las tareas que no requieren mucho esfuerzo físico. Estos brujitos retirados en ocasiones también cooperan en actividades que únicamente hacen los expertos.

4) Ayudantes del mayordomo. Este grupo está conformado principalmente por familiares y amigos del mayordomo. Los diputados del mayordomo apoyan a éste tanto en las actividades previas como en las del propio momento de la celebración. Durante el Rito también ayudan al brujo principal.

Si bien es cierto que este cargo es de sólo un año, también lo es el que, por la relación que los integrantes de este grupo tienen con el mayordomo, el tiempo que se dedican a ayudar a éste es regularmente de por vida.

En lo que respecta al quinto grupo podemos decir que, aunque son espectadores, no en todos los casos permanecen pasivos, algunos se integran al ritual activamente ya sea danzando, cantando, pidiendo al Cerro que los cure de enfermedades tales como envidia, maldad u otras de tipo físico, solicitando a alguno de los brujitos que los "limpie" o simplemente depositando sus ofrendas en los altares.

Símbolos

1) El Cerro Brujo es, sin lugar a dudas, el símbolo más importante de este ritual. Según sus devotos, este Cerro es uno de los más grandes del municipio de Tenango y lleva ese nombre debido a que, según dicen, en una cueva que se encuentra en él habita El Viejito, que es un ser sobrenatural de gran poder considerado como el brujo más sabio.

Los relatos de los fieles dicen que el Viejito guarda, en la cueva donde vive, las semillas para que la gente se alimente, de tal manera que si "sus hijos cumplen con la realización de los rituales él les dará qué comer y si no, entonces él guardará las semillas en su casa. Es así pues que el cumplir con el Cerro evita desgracias ya que no sólo es el protector de los chamanes sino de todos los hombres.

Algunos informantes resaltaron que el Cerro Brujo se llama Fernando y que tiene una hermana y un hermano de nombres Victoria y Antonio respectivamente, que también son cerros brujos. Uno de estos informantes dijo que Fernando es al que se le dio más poder para andar en todo el mundo y salvar “maldades” y enfermedades.

El mayordomo comentó que él conoce a Fernando porque ha soñado unos días antes del rito que él mismo le agradece.

2) Una cruz de cemento que se encuentra en la cima del Cerro Brujo. Esta cruz se haya en un pedestal de cemento sobre el cual los fieles arman el altar del Cerro. Dicen los fieles que esta cruz, junto con otras dos que también se encuentran en la cima del Cerro, pero en lugares distintos, son las guardianas del Viejito. Aseguran que la grande es la más fuerte, la principal, por eso a sus pies es adonde se pone el altar.

3) La Santa Agua. Por ser éste un rito agrícola, el agua tiene un papel fundamental. Es importante para los fieles que “la diosa del agua esté contenta porque así no mandará más que las lluvias necesarias”. Para poder lograr este objetivo los fieles sienten que tienen con ella el compromiso no sólo de invocarla durante el ritual, sino también de ofrendarla. Dicen que la santa, como comúnmente la llaman, les pide que hagan su imagen, por ello, las mujeres a quienes se les reconocen atributos para esta tarea se sienten fuertemente comprometidas para cumplir con esta labor. Las imágenes de la Santa Agua son figuras femeninas elaboradas con una botella llena con agua de algún arroyo sagrado; las visten con un traje de satín verde esmeralda compuesto de un velo y una túnica. Aretes, collares, peinetas y broches son

objetos utilizados para adornarlas, además de unos zapatos de bebé que dejan verse debajo de la túnica.

4) Santa o Madre Tierra. La Diosa de la Tierra también es de suma importancia en este rito. A ella le piden por la fertilidad y la mejor productividad de los terrenos sembrados. Esta diosa la representan simplemente con un puño de tierra que depositan en un plato.

5) La lumbre es un dios importante en este ritual en tanto que, según dicen los fieles, sin lumbre no se puede hacer comida y entonces de nada les serviría tener el maíz o el frijol. Este dios lo representan con el fuego.

6) Los "santitos" son, en términos del brujo principal y algunos otros brujitos, las representaciones de las distintas semillas que los hombres necesitan para poder vivir. Estos "santitos" están representados con muñecos de trapo que en algunos casos son vestidos con ropas femeninas y en otros con ropas masculinas. De estos últimos hay unos que tienen sombrero de charro. A todos y cada uno de ellos tiene guardada la semilla que representa: maíz, chile, frijol, etc.

7) Cada brujo principal cuenta con un "bastón" que es como el indicador del poder que dicho brujo representa. Otros brujos de experiencia, aunque no sean los principales del ritual, también cuentan con su bastón. Cada bastón está adornado con listones de colores, cascabeles y un crucifijo. Están hechos con un tubo metálico plateado de aproximadamente 30 cm. de largo. En el extremo superior tiene una cruz, una campana y un cascabel, está además adornado con listones sueltos de colores. Todos los "brujitos" poseen un bastón similar.

8) Los zaki como ya se vio representan una especie de fuerza espiritual de los dioses, de los hombres y de los intermediarios de éstos que son los brujos o brujitos. Los muñecos zaki pueden apreciarse durante todo el rito en distintos lugares y objetos, son usados como protectores y /o como ahuyentadores del mal. Para que los zaki cumplan con su cometido, deben ser bendecidos por algún experto como ya se vio anteriormente y como se verá un poco más, en párrafos posteriores. El papel picado es semejante a los zaki en tanto que funge como ahuyentador de las fuerzas malignas y protegen espacios y objetos rituales. La mantas decoradas con la técnica del papel picado funciona también como protectoras de la cruz principal. Estas mantas, según dicen, representan "las cobijas del Viejito" y son cambiadas en cada ceremonia de mayo.

9) Quiero por último, mencionar a dos instrumentos que los fieles consideran sagrados: un huehuetl (tambor) y un teponaztle (pieza de madera con un pequeño orificio al centro) que tiene una cruz labrada en la parte posterior del orificio.

Desarrollo del ritual

Como se dijo en la primera parte de este capítulo el Cerro es visitado comunitariamente en tres ocasiones: mayo, agosto y diciembre. Todas ellas tienen un sentido agrícola como objetivo primordial básico. La primera de ellas tiene como finalidad pedir por la mejor productividad de las siembras; solicitan a sus dioses que llueva y que hagan fértil la tierra; en la de agosto, además de agradecer las lluvias, piden por la fiesta patronal y en la de diciembre

agradecen los beneficios recibidos durante el año. La de mayor importancia es, sin lugar a dudas, la de mayo y es a ella a la que nos referimos a continuación.

Día precedente o de preparación

A horas tempranas los brujos principales se dan cita en el oratorio con el mayordomo. Este resguarda un altar en el cual se encuentran diversos objetos rituales entre los cuales resaltan: cruces de madera; dos imágenes viejas de la santa Agua; la representación de la santa Tierra; los "santitos" y los bastones de los brujitos principales.

Este día las actividades de los "brujos" y el mayordomo empiezan con la limpieza física y espiritual del oratorio. En cuanto a la limpieza espiritual me refiero a que durante toda la mañana y parte de la tarde el "brujito" principal se dedica a hacer "limpias" a todos y cada uno de los objetos que se encuentran en el altar del oratorio. La "brujita" principal, mientras tanto, recorta y bendice los zaki.

En el transcurso de la mañana van llegando los diferentes diputados, quienes hacen entrega al brujo principal o al mayordomo de sus ofrendas personales (ceras, veladoras, refino, licor de anís, licor de grosella, cigarros y dinero). Además de estas ofrendas, llevan consigo las otras que con anticipación les han sido encargadas por la organización: los hombres recolectan tanto flores y follaje, que llevan en costales y que utilizan para hacer racimos que serán colocados al día siguiente en varias partes del Cerro, como flor de zotol³⁴ con la que elaboran adornos para el oratorio y el altar del Cerro. Cajas de refrescos, costales de galletas, cajas con pan y algunos otras cosas

³⁴. planta de flor dura. recolectada en las barrancas

pesadas también son encargadas a los hombres; las mujeres, por su parte, tienen el encargo de llevar el papel de china picado. Una o dos de ellas lleva las mantas blancas picadas como el papel de china, una de las cuales sirve para adornar la cruz principal del Cerro y otra para cubrir a los malos aires. Otras más de las mujeres diputadas llevan dos imágenes nuevas de la santa Agua.

Los diferentes ingredientes que serán utilizados para la comida son llevados por algunas de las mujeres diputadas.

En el transcurso del día van llegando otros fieles que entran al oratorio buscando ser recibidos por el brujo principal para que éste les haga la "limpia" de bienvenida. Después de esto, entregan sus ofrendas a él, al mayordomo o a alguno otro de los "brujitos". Las limpias que el "brujito" hace -que son la mayoría- las realiza con su bastón.

Muchos de los fieles sólo llegan a entregar su ofrenda y a estar un rato en el oratorio, pero varios se quedan durante toda la noche. La mayor concurrencia se puede apreciar por la tarde, cuando la ceremonia empieza a intensificarse. El brujo principal -que para entonces no abandona el altar sino para ir al baño- hace sonar en variadas ocasiones un pequeño silbato y una campana con el cual, según dicen varios fieles, llama a los "santitos", al Viejito y a otros seres sobrenaturales para que oigan a la gente. Esto lo hace mientras sigue removiendo y "limpiando" los objetos sagrados, y "bendiciendo" otros como el papel picado que rocía con el resto de la sangre del pollo que sacrificó la "brujita".

La música de cuerdas, que toca desde la mañana de este día hasta el tercero de la ceremonia, es "acompañada" por el sonido del huehuetl y el teponaztle.

Ambos instrumentos antes de empezar a tocarse y de guardarse al final del ritual, son bendecidos por el "brujito" con el sahumerio. A ellos se les colocan varios zaki. Cabe destacar que el sonido que se hace con ellos, no busca -al parecer- seguir el ritmo de la música de cuerdas, como tampoco un ritmo especial, sino simplemente el hacerlos sonar con el fin de que el Viejito y los otros seres sobrenaturales los escuchen.

El altar, iluminado por las luces emanadas de la gran cantidad de ceras y veladoras que en él se encuentran, sigue llenándose de ofrendas. Destacan diversas botellas de refino, anís y licor de grosella que resultan imprescindibles en ésta y otras ceremonias, incluyendo la de la fiesta patronal. El refino y el anís, lo mismo que cigarros, son repartidos por el mayordomo a los presentes durante todo el tiempo, con la finalidad de que la gente aguante "gustosa" la desvelada.

Cuando la noche ha caído, la intensidad del ritual se incrementa con una danza conocida como "danza de la flor", que es bailada por todo aquel fiel que sienta el impulso de hacerlo. Las mujeres son las más participativas. Esta danza puede tomarse como un medio a través del cual se acentúa lo sagrado del espacio, como se verá más claramente en la fiesta patronal. Dicha danza se realiza en varios momentos del ritual, especialmente en los climáticos, donde la motivación por participar en ella es mayor.

Así pues, danzando, platicando, trabajando y cabeceando un poco, los fieles esperan el amanecer para continuar con su obligación, después de comer lo que las mujeres dedicadas a la cocina, han preparado para entonces: café, atole de cacao y pan.

Día climático

Las primeras actividades de este día son semejantes a las del anterior. Algunos fieles más han llegado al oratorio para entregar sus ofrendas y/o salir con la peregrinación hacia el Cerro Brujo.

Diputados y mayordomo empacan todo lo necesario para llevárselo. Cada uno de los objetos antes de ser guardados son "bendecidos" con el sahumerio por el brujo principal. Las mujeres de la cocina también alistan alimentos y trastos necesarios para la comida que harán y repartirán en el Cerro.

Tradicionalmente los fieles hacen la peregrinación al Cerro caminando, pero los últimos años el centro coordinador regional del INI los ha apoyado con transporte. Para poder acceder adonde se encuentra el altar en el Cerro, se camina hasta la comunidad Potrero. Antes de subir, visitan una capilla que se encuentra en las faldas del Cerro. Ahí, el "brujito" "bendice" el altar con el sahumerio y su bastón mientras que en lengua otomíes se dirige a las imágenes católicas. Hace "limpias" frente al altar a todos los fieles que se lo soliciten, para después "limpiarse" él mismo. Otros "brujitos" hacen lo mismo con sus familiares. Antes de retirarse, varios fieles "danzan la flor" cargando todas las ofrendas que llevan.

En el camino, cerca de la cima, ponen una pequeña ofrenda de papel picado, flores y ceras, en dos lugares distintos.

Ya en la cima, lugar rocoso semiplano donde hay tres cruces de tamaños diferentes, los diputados, el mayordomo y otros colaboradores quitan los residuos que todavía quedan de la ceremonia anterior, dedicándose los primeros al altar principal. Este último es una base rectangular de cemento sobre la cual se levanta, en uno de los extremos más anchos, una gran cruz.

Poco tiempo después de haber llegado, varias mujeres sacan los alimentos preparados que han llevado para almorzar con su familia y con otras personas más que deseen invitar.

En forma lenta y sistemática, "los brujitos" encabezados por el principal colocan una a una las ofrendas, cubriendo así todo el altar. Actualmente forman parte de las ofrendas varios refrescos, entre los cuales destaca la Coca-Cola.

Cada objeto que se coloca o se quita del altar (ceras, flores, refrescos, comida, papel, etc.) es "bendecido" por los brujitos con el sahumero, incluyendo la imagen de la Santa Agua y el símbolo de la Madre Tierra. También la manta blanca con la cual visten la cruz del altar principal es bendecida por el brujito antes de ser colocada.

Varios fieles se colocan en el estrecho lugar que está frente al altar, ya sea para observar detenidamente los acontecimientos, para ayudar a los "brujitos" y mayordomo, para cuidar de sus ídolos personales (figuras pequeñas de tipo prehispánico) o para danzar la flor.

En un momento dado, varios fieles cargan en sus hombros las diferentes ofrendas para danzar la flor. Destacan las canastas con botellas de refino anís y licor de grosella, el pan, ceras y un borrego vivo que a veces es adornado con papel picado.

Uno de los momentos más interesantes del ritual es cuando algunos de los fieles que está danzando la flor, según dicen, es "atrapado por el Viejito". Se cree que el Viejito, en su necesidad de comunicarse con sus fieles, se apodera de uno de ellos para usar su voz y expresarles a todos su gusto o disgusto tanto de la ceremonia como de las acciones cotidianas más recientes de dichos fieles. Regularmente cuando un danzante es "atrapado", marca con mayor vehemencia los pasos, resopla constantemente como fatigado y canta fuerte en otomíes al ritmo de la música. Algunas veces, durante su éxtasis, el danzante es sostenido por otra persona, ya que se toma en ese momento como alguien inconsciente. A quien se pone así se le considera un bendecido, ya que es una muestra de que el Viejito lo ha elegido. Es también a través de estos elegidos que los "brujitos" pueden hacerle preguntas al Viejito referentes al futuro bienestar de la comunidad, preguntas que buscan como respuesta la promesa de aquél por ayudarlos. Para calmar un poco a quien está atrapado, alguno de los "brujitos" le pone el sahumero en la cabeza y lo "limpia" con él soplando el humo hacia el afectado. A uno como extraño, le llega a parecer que los "brujos" muchas veces no hacen caso de quien está en ese estado, sin embargo, cuando se les preguntó sobre ello respondieron que atienden todo cuanto la persona dice *...no es la mujer o el hombre el que nos está hablando, es el Viejito*. En una ocasión me tocó ver que a una mujer en éxtasis se le ofreció un refresco Coca-Cola, el cual usó como si fuera un sahumero; sostuvo la botella en lo alto, continuó danzando y cantando unos momentos y

finalmente regó el contenido del envase, como si fuera agua bendita, sobre todos los que estábamos a su alrededor.

Una vez que las mujeres han acabado de preparar los alimentos (caldo de pollo y atole de cacao), sirven algunos platos de caldo con pollo acompañado de tortillas y unas tazas de atole con pan. Estos, junto con las ollas que contienen el resto del alimento preparado, son bendecidos con el sahumero por alguno de los brujitos y depositados en el altar donde permanecen durante una hora aproximadamente. Parte de los alimentos servidos son enterrados en el Cerro, junto con algunas piezas de pan, pollos blancos enteros y el borrego, que sacrifican poco tiempo antes. Dicen que todo esto es la comida que el Viejito pide. El resto de la comida es repartida a los fieles y visitantes del ritual.

Después de haber quitado la comida y algunas otras ofrendas, el brujo principal junto con otros de sus ayudantes reacomodan los objetos rituales que quedarán hasta la siguiente ceremonia. Estos objetos son cubiertos con varios pliegos extendidos del papel picado. Para afianzar el papel, colocan sobre él veladoras y racimos de flores. Al frente, en la parte inferior del altar, diferentes fieles han colocado ceras, veladoras y objetos personales que dejan como ofrendas.

Al mismo tiempo que entierran a los pollos -incluyendo al que degollaron en el oratorio para "bendecir" con su sangre diferentes cosas-, al borrego y demás alimentos, entierran también una de las imágenes de la Santa Agua, dejando la otra cubierta en el altar. Sobre cada una de estas cosas enterradas, colocan papel picado y flores.

Mientras tanto, dos “brujitos” se dirigen al pequeño altar de flores y velas de cebo, que fue hecho para el dios de los aires cuando se llegó a la cima del Cerro, para taparlo con una manta blanca picada como el papel. Así tapado, se cree que el dios de los aires queda tranquilo y no sale a hacer daño. Otros “brujitos” y colaboradores forman con racimos una especie de alfombra en los espacios que hay entre la Cruz donde se encuentra el altar principal y otras dos cruces menores.

Nuevamente en este lugar, “los brujitos” hacen “limpias” a los fieles cuando llegan y antes de retirarse. Según se dice, las primeras se hacen como agradecimiento por haber llegado con bien al Cerro, y las segundas para pedir que lleguen bien a sus casas.

Un poco antes de terminar la ceremonia, muchos fieles se acercan a los brujitos solicitando a éstos que les hagan una limpia de curación. Estas consisten en sahumarlos y hablar por ellos a los dioses para que los curen; el brujito coloca finalmente un listón que representa protección, alrededor de su cuello. Dicho listón puede ser de cualquier color menos rojo o negro, por ser considerados colores malignos.

Varios son los casos en que alguno de los fieles pide al brujo principal o a alguno de los otros brujitos en quien tienen fe que le haga una limpia a algún familiar ausente. Para ello llevan una foto de ese familiar y/o alguna prenda personal de él.

Por último, antes de retirarse, los fieles que aún quedan en el lugar cargan las cosas que han de regresar al oratorio (cajas de refrescos, trastos, comida sobrante, etc.), y bailan la danza de la flor alrededor de todo el plano

donde se encuentran las cruces. Dan varias vueltas y van pasando con el "brujo" principal para que éste los "limpie".

Los principales del ritual y sus colaboradores más cercanos regresan nuevamente al oratorio para velar. Por la noche de este día las mujeres encargadas de la comida dan nuevamente café, atole y pan. Durante la madrugada, dichas mujeres siguen preparando el mole y el atole que se repartirá la mañana siguiente.

Nuevamente los que velan esperan el alba danzando, platicando, trabajando y cabeceando un poco. Esta velación se hace porque dicen que el Viejito espera verlos durante esa noche para cerciorarse de que llegaron bien.

Día de culminación

Al amanecer, el brujo principal y sus ayudantes disponen todo lo necesario para dejar el oratorio listo para la próxima ceremonia. Las primeras actividades consisten en guardar todos los objetos rituales. Sacan el baúl donde se encuentran los "santitos" para limpiar con ellos a los fieles que aún quedan en ese momento. Una vez que ha terminado de hacer "limpias" los vuelve a guardar junto con algunos pliegos de papel picado, algunos zaki, silbato, campana y unas sonajas. Finalmente "bendice" el baúl con el sahumerio y lo deposita nuevamente en el altar.

Para dar por terminado el rito, el mismo "brujo" revuelve con sus manos en un plato, mole, pollo, aguardiente, tortillas, flores y hojas que ofrece a los malos aires. Sale del oratorio con él haciendo, frente a la gente que se encuentra al paso, movimientos como de "limpia. Rezando algunas palabras en

otomíes, lanza poco a poco el contenido alrededor del oratorio. Comentan que esto es con el fin de evitar que los malos espíritus atrapen a algún fiel y lo alejen del Rito impidiéndole rezar y cantar: “si a alguno de nosotros nos logran intranquilizar con malos pensamientos durante el ritual, corremos el riesgo de que nos suceda una desgracia”.

FIESTA PATRONAL

Antecedentes

Como se mencionó en el apartado de antecedentes, la evangelización de los otomíes de esta zona la hicieron agustinos. Éstos edificaron la iglesia bajo la advocación de san Agustín, quien hasta ahora sigue siendo el santo patrón de Tenango de Doria.

Con base a los estudios de Dow,³⁵ hasta los años setentas la fiesta patronal se realizaba en varias comunidades. Destacaban entre ellas las de San Nicolás y Santa Mónica (de mayor población indígena en el municipio, como se indicó en el capítulo 1), hoy en día están fuertemente influidas por diferentes grupos religiosos no católicos.

Actualmente la celebración de la fiesta, como una actividad que altera la vida cotidiana de un grupo cultural, porque involucra a la gran mayoría de sus integrantes, sólo se realiza en la cabecera municipal; sin embargo, habitantes de otras comunidades participan conjuntamente con los de la cabecera en la organización y desarrollo de la fiesta.

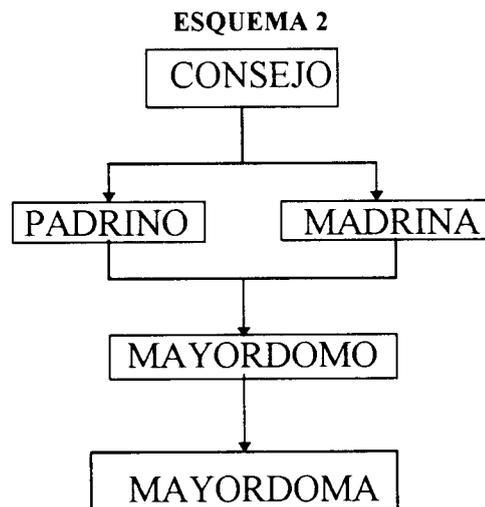
³⁵ Dow, James. Santos y Supervivencias.

Organización.

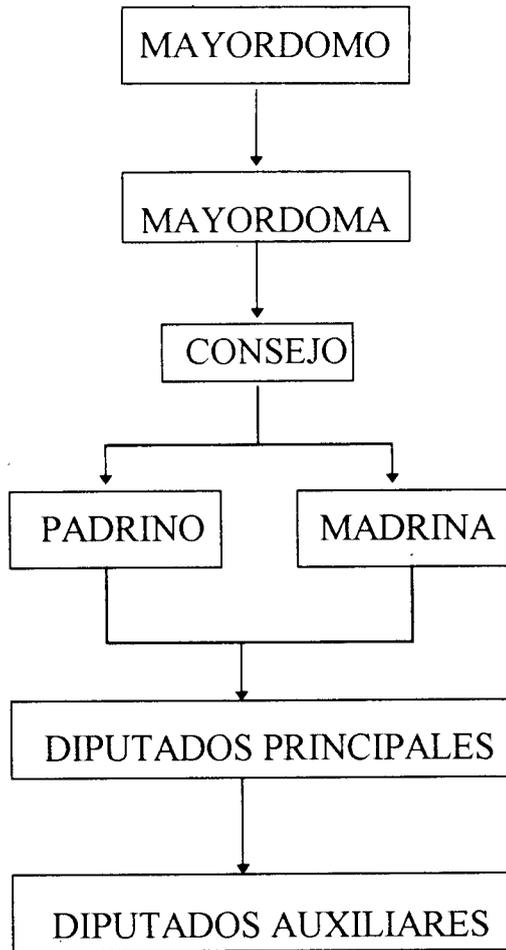
Además de la veneración a San Agustín la fiesta involucra a otros cinco santos: Señor Santísimo, Virgen del Rosario, Virgen de Dolores, Santo Entierro y Virgen de la Magdalena. Según lo afirma Dow, los santos son nombrados *zidamus* por los otomíes.

Cada uno de los seis santos cuenta con una estructura organizativa interna nombrada mayordomía, que se integra de la siguiente manera: 1) un consejo, formado por un grupo de fieles activos de edad avanzada y/o de amplia experiencia en las actividades de la fiesta; 2) un mayordomo y una mayordoma; 3) un padrino y una madrina; y 4) varios diputados.

Por lo observado durante el trabajo de campo y a referencias proporcionadas por algunos informantes, puede decirse que la jerarquización se adecua al tiempo que se está viviendo, ya que hay una jerarquía en el tiempo cotidiano (esquema No. 2) y una jerarquía en el tiempo festivo (esquema No. 3).



ESQUEMA 3



Cuando el mayordomo no tiene la experiencia o el carácter suficiente para dirigir y movilizar a la gente, son los consejeros o los diputados -que en muchas ocasiones resultan ser las mismas personas- quienes toman la batuta. Esto provoca que la jerarquía planteada para el tiempo festivo sufra modificaciones de acuerdo con el grado de conocimiento que los miembros tengan sobre el desarrollo de la fiesta. La mujer aparece en un nivel subordinado, de manera que su poder de decisión es casi nulo.

Cada estructura organizativa busca que la mayoría de los miembros que conforman su mayordomía sean aceptados por la comunidad, aun cuando la responsabilidad de elección del mayordomo recae fundamentalmente en el consejo y la de los diputados en el mayordomo.

Cada cargo tiene una duración determinada: el de los padrinos y los consejeros es vitalicio; el de los diputados es de un año aunque como frecuentemente son reelegidos, pueden y llegan a estar varios años; el de mayordomo es de dos años. Todos los que ocupan alguno de estos cargos están socialmente obligados a cumplir con él.

Las sucesiones y/o ingresos de consejeros y padrinos se realizan esporádicamente, las de diputados se observan año con año. En el caso de los mayordomos, se celebra cada dos años, pero es posible verlo anualmente debido a que de las seis mayordomías que participan en esta fiesta, unas lo realizan en año non y otras en año par, es decir no todas coinciden en el tiempo de inicio y/o término del cargo. Así pues, los rituales que marcan el cambio o la reelección de los individuos que han de ocupar alguno de estos tipos de cargo, forman parte integral de la fiesta.

En el año de 1994 las mayordomías del Señor Santísimo, la Virgen del Rosario y la Virgen de Dolores estuvieron a cargo de gente de las comunidades: el Damó, y de San Francisco Ixmiquilpan respectivamente, y la de la Virgen de Dolores de migrantes a la ciudad de México. Con excepción de los mayordomos del Damó, comunidad que se encuentra muy cerca del pueblo de Tenango, los miembros de las otras dos mayordomías se apoyaron en sus familiares que habitan en la cabecera para poder llevar a cabo la mayordomía.

Todas las mayordomías están unidas en principio por el interés común de llevar a cabo la fiesta patronal, la cual ha de considerarse el universo ritual. Sin embargo, el conjunto que conforman las seis mayordomías se encuentra segmentado por el interés particular que cada una de ellas tiene de ofrendar al santo que representan, esto es, de realizar su propia fiesta dentro del mismo universo ritual.

Así pues, dicho universo ritual se halla, al mismo tiempo, conformado y segmentado por pequeños rituales, de tal manera que las situaciones de inclusiones y exclusiones entre los miembros que conforman el gran universo organizativo no dejan de estar presentes.

Según lo afirman los mayordomos y algunos fieles, las mayordomías se dividen en dos grupos: 1) de los santos “naturales”; y 2) de los santos de “razón”. Tal catalogación se debe, al parecer, a que unas son atendidas por indígenas y otras por mestizos, aunque en realidad no se sabe si primero fue la catalogación o primero la distribución.

La Virgen del Rosario y la Virgen de Dolores son consideradas santos de “razón”. Los fieles que participan en estas mayordomías son mestizos. Pero en la mayordomía de la Virgen del Rosario, la estructura organizativa se diferencia de la de la Virgen de Dolores por su lugar de residencia, por su economía y por sus creencias en ciertas prácticas; estos últimos comparten con los indígenas una condición social y económica que hace difícil distinguirlos. En cuanto a las mayordomías de los llamados “santos naturales”, tenemos que en la de San Agustín y la del Santo Entierro los organizadores de una son en su mayoría los *mismos de la otra, sólo participan indígenas. En las restantes, Señor Santísimo y virgen de la Magdalena participan tanto indígenas como mestizos.*

Las mayordomías de los santos “naturales” se identifican entre sí por compartir además de su indianidad la creencia o la fe en el Cerro Brujo. Una semana antes de iniciar la celebración, las cuatro mayordomías de los santos “naturales” acuden al Cerro para pedirle a éste que la fiesta salga bien. Para ello realizan una ceremonia semejante a la del 3 de mayo, sólo que en ésta no se lleva papel picado ni zakis (“la fuerza”).

Un ritual llamado “el lavado de ropa”, que puede considerarse como un acto purificativo de preparación, antecede con varios días a la fiesta. Para su realización, las mayordomías acuden a una poza -considerada por varios fieles como sagrada-, ubicada en la comunidad El Gosco, en las faldas del Cerro Brujo que desemboca en el pueblo de Tenango. Aquí cada mayordomo junto con los padrinos del santo que representan, lavan la ropa -nueva o no- que han de ponerle a la imagen durante la fiesta, como se verá más adelante. Al final del acto, en un altar creado por las mayordomías, a unos metros de la poza donde hacen el lavado, cada mayordomía deposita ofrendas de flores y velas de cebo que permanecen ahí hasta consumirse.

Como parte de esta etapa organizativa de la fiesta tenemos el mencionado cambio de mayordomía que consiste en lo siguiente: Unos dos meses antes de la fiesta empiezan a verse en el pueblo movimientos en torno a la toma del cargo de diputados. El mayordomo invita personalmente a cada uno de los que desea ocupen estos cargos: diputado representante, diputado suplente y diputados auxiliares. Tanto en el primer caso como en el segundo sólo se elige a una persona, en el tercero la cantidad depende de la capacidad de convocatoria y convencimiento que tenga el mayordomo.

El principal apoyo del mayordomo son los diputados, tanto en lo económico como para las actividades prácticas que se requieran. Una vez decidido quiénes serán los diputados, el mayordomo los convoca a reuniones para distribuir las diferentes tareas: compra de alimentos, refrescos, bebida, cigarros, ceras, material para adornos, la elaboración de éstos, construcción de un oratorio en caso de no haberlo, así como de su decoración, etc. Además, se discute y determina la cantidad de dinero que se necesita de cada diputado para la creación del fondo económico llamado “cuenta grande”, el cual sirve para solventar los primeros gastos. A esta cuenta se agrega también el dinero que inicialmente el mayordomo tiene destinado para los gastos de la fiesta.* El monto es incrementado posteriormente con las limosnas de los visitantes.

Otra de las tareas de los diputados es invitar a otros fieles para que acompañen la mayordomía que representan.

Los diputados saben que durante la ceremonia deben asumirse como subordinados del mayordomo, aún en los casos en que, por las razones antes mencionadas, no sea este último sino alguno de aquéllos, quien dirija las acciones a seguir en la celebración.

Los movimientos en relación al ritual de sucesión del mayordomo inician con varias semanas de anticipación a la fiesta. Su realización tiene efecto al segundo año de cumplimiento del mayordomo vigente. El ritual se divide en dos tiempos: 1) el de elección e invitación del candidato que empieza cuando el consejo elige un aspirante que cuente con las que, según su criterio, son cualidades mínimas: ser un hombre honesto, creyente y responsable. Últimamente no resulta raro que el candidato para ocupar el puesto sea elegido

*Digo inicialmente porque regularmente acaba poniendo más.

entre los migrantes, pues se considera que éstos tienen el dinero suficiente para solventar el gasto. Hay un acuerdo implícito por el que se acepta que cuando uno de esos migrantes, que ha tomado el cargo, no puede estar presente en la fiesta, envíe el dinero a familiares suyos para que éstos funjan como sus representantes y se hagan responsables.

Una vez que se ha acordado quién es el candidato, el mayordomo vigente en compañía de miembros del consejo y algunos diputados, lo visitan en su casa para ofrecerle “la invitación”. Esta se simboliza con una botella de refino, cigarros y una cera adornada con una flor. La mayordomía de cada santo es, en la mayoría de los casos, heredada a los parientes. En caso de que esto por alguna razón no sea posible, entonces se le ofrece a algún amigo cercano que haya mostrado su fe al santo.

2) El de toma del cargo se realiza al tercer día después de que inició la celebración del santo. Ese día por la tarde, el mayordomo que deja el cargo junto con su esposa, padrinos del santo, miembros del consejo, diputados, parientes, amigos y un grupo de músicos de cuerdas o de viento, realizan una procesión desde el oratorio hasta la casa del que va a tomar el cargo. Este último, auxiliado por sus familiares, amigos, y un grupo musical, recibe a la comitiva y conduce a los personajes principales de ella (mayordomos, padrinos, miembros del consejo y diputados) hacia el interior de la habitación donde se ha preparado un altar modesto en comparación al del oratorio, para llevar a cabo el rito de entrega. Ahí, el mayordomo que va a entregar, y sus acompañantes, descargan los diferentes pertenencias que del santo han trasladado desde el oratorio^{*}. Mientras los músicos de uno y otro grupo siguen

^{*}En casi todas las mayordomías, si no es que en todas, dichas pertenencias son guardadas en baúles de madera

tocando afuera, adentro los allegados del mayordomo entrante y del saliente, esperan atentos a que se desarrolle el ritual. El mayordomo que entrega muestra e indica en voz alta -pues así se considera que todos los presentes quedan de testigos-, cada uno de los objetos que le pertenecen a la imagen (túnicas, adornos, mantas, candelabros, ceras que han sobrado, etc.), para que a su vez el nuevo mayordomo los revise. Una vez terminada la revisión de los objetos, entrega cuentas detalladas del dinero, gastos e ingresos realizados durante su estancia en el cargo, así como la cantidad exacta del monto sobrante, en caso de haberlo. El rito finaliza cuando el mayordomo que ha recibido las pertenencias del santo coloca a cada uno de los acompañantes del otro mayordomo y a éste un listón de color claro que simboliza la invitación para que el siguiente año le acompañen en su mayordomía. La entrega de este listón se hace en orden jerárquico, comenzando por el exmayordomo, su familia, los integrantes comunes de la mayordomía y los amigos en general. Ya terminado esto, el nuevo mayordomo convida a todos alguna bebida (cerveza, refresco o aguardiente).

A partir de este momento el nuevo mayordomo se hace responsable de todas las tareas en relación a su cargo, incluyendo las visitas que se hacen a las otras mayordomías que todavía no festejan.

Varios de los fieles afirman que aquellos que no aceptan “la invitación”, es decir, ser mayordomos, corren el riesgo de ser reprendidos por el santo. Uno de los exmayordomos de san Agustín, que en alguna ocasión rechazó el cargo por los gastos que ello implica, cuenta: *...en la noche de ese mismo día que rechacé los regalos, soñé que llegaba a mi casa un señor desconocido que me pedía asilo. Yo, después de pensarlo un poco, le dije que no tenía por qué dejar dormir en mi casa a alguien que ni siquiera conocía. El señor me*

insistió en que por favor lo dejara, que sólo sería esa noche, pero no acepté. Al día siguiente se me murió una vaca, una de las más bonitas que, además, estaba bien sana. Esa noche soñé que el santo me visitaba y me decía: -Mira tú, ya viste lo que te pasó por no querer ser mi mayordomo, se te murió tu vaca por no quererme recibir... ¿ por qué no quieres, hombre, si solamente tienes que cuidarme dos días ?- Entendí que eso quería decir cuidarlo por dos años que son los que dura el cargo y entonces desperté, pensando que debía aceptarlo...

Actores de la Fiesta

Al igual que en el Rito del Cerro Brujo, los participantes de esta fiesta pueden ser catalogados de acuerdo con los esquemas 2 y 3 y con sus actividades, teniendo así: 1) expertos del ritual: consejeros; 2) organizadores del ritual: mayordomo y mayordoma; 3) custodios de símbolos rituales: padrino y madrina; 4) auxiliares y/o aprendices del ritual: diputados; y 5) espectadores del procedimiento ritual: fieles no incluidos en la organización.

1) Expertos del ritual. Los consejeros son hombres y mujeres de edad avanzada que cuentan en su historia el haber ocupado y cumplido con los cargos de diputado o diputada y mayordomo o mayordoma. Son reconocidos por el resto de la cofradía como gente de respeto en tanto que se les atribuyen ser poseedores de amplio conocimiento y sabiduría con respecto al ritual y a los elementos simbólicos que en este último se manifiestan.

Los consejeros asesoran al resto de los organizadores en el cómo, cuándo y dónde deben realizarse las distintas tareas relativas al ritual. No siempre tienen el compromiso de cumplir con alguna actividad práctica.

La autoridad y el prestigio del cual gozan dichos consejeros están condicionados a su conducta e interés por el ritual. Si algún consejero vive en otro lugar pero está pendiente de la fiesta, sigue siendo reconocido por la cofradía aun cuando no asista en uno o dos años.

Si bien el cargo de diputados es responsabilidad del mayordomo, éste siempre cuenta y pide la opinión de los consejeros.

Cabe destacar que en las mayordomías de los "santos naturales" los consejeros tienen mayor influencia que en las de los "santos de razón" debido, probablemente, a que en las primeras su distinción es más clara.

2) Organizadores del ritual. El mayordomo y la mayordoma son las personas sobre las cuales recae la mayor responsabilidad de organización y pago de la fiesta. Regularmente la pareja de mayordomos es un matrimonio.

El cargo de mayordomo está designado para aquellos que hayan ocupado con anterioridad el cargo de diputado y que hayan mostrado "buena conducta". Esta última se califica en buena medida por el cumplimiento de las estipulaciones de la iglesia católica, por lo que la opinión del sacerdote resulta fundamental. Un ejemplo de esto es el de un mayordomo de la Virgen del Rosario que por vivir en unión libre no fue aceptado por el sacerdote y tuvo que delegar el cargo a uno de sus hijos.

Tanto en el tiempo cotidiano como en el festivo los mayordomos apoyan a los padrinos en todo lo referente al cuidado y resguardo de la imagen del santo. Los mayordomos de los "santos naturales" están también obligados a ofrendar la imagen del santo en otros ritos ya que, según sus creencias, los santos se enojan si no son tomados en cuenta en las fiestas de sus "hermanos", sean éstos santos católicos o dioses.

3) Custodios de símbolos rituales. El padrino y madrina fungen como protectores permanentes de la imagen del santo que apadrinan.

Sus obligaciones durante el tiempo festivo es la de compra, lavado y cambio de ropas de la imagen y limpieza de la misma. En el caso de los santos masculinos el padrino es el que, auxiliado por otros hombres, debe limpiar y cambiar la imagen; las imágenes femeninas en cambio son limpiadas y cambiadas por la madrina, auxiliada por otras mujeres.

4) Auxiliares y/o aprendices del ritual. El grupo de los diputados está conformado tanto por inexpertos del ritual como de algunos consejeros.

Los diputados principales son asesores y auxiliares del mayordomo, casi todos, si no es que todos, son también consejeros. El grupo de los diputados auxiliares está integrado en su mayoría por gente que o bien no tiene mucha experiencia ni conocimiento sobre la fiesta o bien que vive en otro lado y sólo asiste de vez en cuando; las obligaciones de estos diputados se restringen a las demandas de los diputados principales y/o del mayordomo, regularmente sus tareas son "talacheras"

5) Espectadores del procedimiento ritual. Los fieles no incluidos en la organización participan como espectadores que, al igual que en el Rito del Cerro Brujo, no todos permanecen pasivos. Varios de estos fieles llegan con ofrendas y piden ser bendecidos por el padrino, la madrina o el mayordomo al llegar y/o antes de irse. En las mayordomías de los "santos naturales" parte de estos fieles también "danzan la flor".

Símbolos

Los símbolos de esta fiesta son las imágenes. Éstas son consideradas por los fieles como personificaciones de los santos.

La imagen de San Agustín Apóstol es el símbolo más importante de esta fiesta. En términos de los indígenas este santo es el protector de todos los hombres; él comprende a todos porque su vida tuvo semejanzas con la de ellos y con la de los mestizos.

Los indígenas piensan que aunque el Señor Santísimo, el Santo Entierro, La Virgen del Rosario y la Virgen de Dolores también pueden amparar a toda la humanidad, viven más al pendiente de un cierto grupo, considerando así que los "santos naturales" los protegen a ellos y los "santos de razón" a los mestizos.

Desarrollo de la Fiesta

El ambiente festivo se manifiesta en pleno a partir del 27 de agosto. Uno a uno, como se indica en el siguiente cuadro, los seis santos van siendo festejados.

Señor Santísimo	día 27
San Agustín	día 28
Virgen del Rosario	día 29
Virgen de Dolores	día 30
Santo Entierro	día 31
Virgen de la Magdalena	día 1° de septiembre (Santa María Magdalena)

Si bien el día marcado en el cuadro es el más intenso e importante, no es el único de fiesta en cada mayordomía. En cada una de éstas se realiza un ciclo festivo compuesto de tres días: uno precedente o de preparación; uno climático; y otro de culminación o despedida.³⁷

Día precedente o de preparación

Los organizadores se reúnen desde la mañana en el lugar donde está o habrá de estar el oratorio, que por lo regular es en la casa del mayordomo, para la instalación y/o adorno del mismo. Además, se organizan para la compra tanto de alimentos con los que se habrá de preparar la comida, como de objetos necesarios para hacer ofrendas. Algunos otros fieles llegan para prestar su ayuda en la elaboración de los objetos rituales y, en el caso de las mujeres, en la cocina. Así llega la noche, el mayordomo y sus colaboradores más cercanos permanecen con sus actividades hasta la madrugada y en muchas ocasiones hasta el día siguiente.

³⁷ Ha de entenderse entonces que en realidad la fiesta empieza el 26 de agosto y concluye el 2 de septiembre.

Día Climático.

Durante las primeras horas de la mañana, al mismo tiempo que las mujeres continúan trabajando en la cocina, mayordomos y diputados se dedican a terminar con los arreglos del oratorio.

En cada mayordomía el inicio de los momentos más importantes del ritual festivo se marca con una misa que se celebra a las doce del día y que representa una especie de despedida que la imagen del santo y sus devotos hacen de la iglesia. Los fieles que asisten a esta misa no sólo son los organizadores o los devotos al santo, sino también miembros de otras mayordomías, incluyendo dos más que no celebran en esta fiesta: Virgen de Guadalupe y Divina Majestad (representada con el santo Cristo).

Todas las mayordomías tienen asumida como una obligación su asistencia a las misas, pues consideran que ésta es un compromiso con los santos, los zidamus. Las únicas personas autorizadas para faltar son las mujeres ocupadas en la cocina y algunas otras que como ellas no pueden dejar sus obligaciones.

Una vez terminada la ceremonia eucarística, cuyo sermón trató de la vida y obra del santo, todos los mayordomos y sus colaboradores se dirigen al lugar donde se encuentra la imagen del santo; bajan la imagen de su nicho y la colocan en un pedestal sobre el cual permanece la imagen durante la procesión que hacen alrededor de todo el pueblo para finalizar rodeando el atrio antes de llegar a la puerta de la iglesia. Las imágenes son devueltas por sus mayordomos a la parroquia. La mayordomía del santo festejado llega a la iglesia como en acción de despedida de los santos restantes y de sus respectivas mayordomías,

continuando su procesión hasta el oratorio que su mayordomía le ha preparado. Ahí permanece hasta la noche de este día.

Las mayordomías tienen asumida como una obligación su asistencia, tanto a las misas como a la procesión, hasta el último día de fiesta.

En el oratorio parte de los organizadores y de la familia del mayordomo, con velas y sahumerios prendidos, esperan a que llegue la procesión con la imagen. Antes de entrar al oratorio los cargantes de la imagen hacen con ella una estación a la entrada, donde los que la reciben se santiguan ante ella y/o rodean el cuerpo de ésta con el humo del sahumerio. Una vez adentro la imagen es depositada, por principio, sobre unos petates en el suelo para que los mayordomos y/o los padrinos la puedan limpiar, ungir y vestir (con las prendas que han sido lavadas en el Gosco). Mientras tanto, la mayoría de los expectantes fieles esperan con una vela prendida entre sus manos. Cada prenda u objeto que se le coloca a la imagen se "bendice" con el humo del sahumerio, lo que se le quita es depositado en un canasto. Ya arreglada, la imagen es colocada en el altar del oratorio, donde permanece hasta el anochecer. En las mayordomías de los santos "naturales", una vez que la imagen ha sido depositada en su altar, bailan la danza de la flor, cargando ceras, flores y algunas ofrendas grandes.

Durante el tiempo que la imagen permanece en el altar del oratorio, es visitada por fieles al santo (individuos, familias o grupos). Además de éstos, el santo recibe la visita de comitivas enviadas por las otras cinco mayordomías para que en su nombre entreguen al mayordomo del santo festejado varios presentes. La mayoría de los fieles llevan consigo ofrendas (regularmente dinero), que entregan al mayordomo o al diputado principal. Uno a uno,

conforme van llegando, los fieles se dirigen hacia el altar, entregan su ofrenda, se hincan, toman el sahumerio, hacen con éste una señal de cruz, se persignan y esperan a que quien haya recibido su ofrenda les haga con ella una "limpia". El "limpiador" toma la ofrenda en una de sus manos, la "bendice" con el humo del sahumerio y, mientras recorre con ella el cuerpo del devoto, reza al santo una serie de frases referentes al bienestar, la fe y la devoción del creyente³⁸; para finalizar, este último simula besar la ofrenda que el "limpiador" pone ante su boca. Si la ofrenda la entrega una familia o un grupo, el "limpiador" realiza a cada uno de los miembros el mismo ritual.

Una vez terminada la "limpia", la ofrenda es depositada en el altar. Ya que el fiel ha sido "limpiado", uno de los organizadores lo invitan a comer los alimentos que las mujeres de la mayordomía han preparado.

Algunos fieles permanecen por sólo unos instantes en el oratorio, otros en cambio se quedan ahí la mayor parte del día platicando, escuchando la música del trío o de la banda que han contratado los organizadores. Estos últimos, mientras tanto, siguen atendiendo a aquellos que siguen llegando.

Las ofrendas de los fieles (comida, ceras, velas, refino, anís, licor de grosella, flores y cigarros), y las que los mismos diputados, padrinos y mayordomos han llevado (costales de galletas, de pan, paquetes de cigarros y bebidas), cubren el altar. En él también se ha depositado el dinero que se recibió de la ofrenda. Este dinero es contado por el mayordomo o por el diputado mayor, auxiliado por otros de los organizadores, minutos antes de

³⁸En las mayordomías de los santos naturales, las oraciones son hechas en otomíes. Según algunos informantes, en todas estas limpieas se dice más o menos lo mismo. Para tener una referencia, he de mencionar aquí una que escuché, en español, en la mayordomía de la virgen de la Magdalena: "...ya ves madrecita, aquí está tu hijo que te trajo tu limosna... ayúdalo a él y a su familia, mira él te está visitando ahora en tu fiesta... cuídalo"

que, nuevamente en procesión, la mayordomía salga nuevamente en procesión hacia la iglesia para escuchar la misa nocturna y entregar la imagen. Al terminar, el que ha contado el dinero informa en voz alta a todos los presentes la cantidad exacta que se ha recopilado. Este dinero se destina principalmente al pago de los músicos, de castillos y/o toritos.

Por la noche, minutos antes de disponerse a partir hacia la iglesia, el mayordomo o el diputado mayor, auxiliado por otros de los organizadores, cuenta el dinero recolectado; al terminar, en voz alta informa a todos los presentes la cantidad exacta. Este dinero se destina principalmente al pago de los músicos, de castillos y/o toritos.

Al igual que en el Rito del Cerro Brujo, se reparten cigarros, refino y anís durante toda la noche. A media noche danzan la flor con las diferentes ofrendas. Las mayordomías de los santos de "razón" no lo hacen. Cuando amanece, todos los que han velado vuelven a danzar para después ir pasando a la cocina a almorzar. Desde que empiezan a danzar se abren las botellas de licor de grosella y las restantes de anís que son repartidas, hasta terminar con su contenido, en una misma copa a todos los presentes. Se dice que esto es para festejar que todo ha salido bien. En esta ceremonia los danzantes no se ponen en éxtasis como en la del Cerro Brujo. Al tercer día de sus obligaciones, varios fieles regresan nuevamente a la casa del mayordomo para por último danzar frente al altar (en el caso de la de los santos "naturales") y recibir parte de la repartición de las diferentes ofrendas (galletas, dulces, pan y cacahuates). Así se dan por terminadas las obligaciones principales.

Cada mayordomía contrata un grupo de cuerdas y en ocasiones, según las posibilidades, una banda de viento que tocan durante los dos primeros días

de festejo del santo. Algunas organizan un baile popular, al que está invitado todo el pueblo. El día 28 el baile es organizado por la presidencia municipal.

A todas las mayordomías llega una comitiva de las otras para entregar algunas ofrendas, manifestando con ello que están apoyando. Los padrinos de San Agustín acompañan a todas las mayordomías casi de tiempo completo, exceptuando quizá la del Señor Santísimo. Las primeras mayordomías mantienen su oratorio abierto hasta que se da por terminada toda la fiesta, indicando con ello que siguen apoyando a las otras.

Día de culminación

En este día varias personas allegadas a la mayordomía visitan el oratorio, ya vacío de la imagen, para compartir con los organizadores alguna bebida que éstos sigan dando. Algunas veces, las mayordomías que festejan entre el día 28 y el 30, preparan para la noche del día de culminación un baile popular. Las más tradicionales lo hacen con música de huapango.

Desde el 27 de agosto hasta el primero de septiembre se celebran dos misas, una al medio día y la otra por la noche: la primera simboliza la despedida de la iglesia del santo festejado; la segunda su bienvenida. Dichas misas marcan, respectivamente, el inicio y el final del ritual más importante del día principal de cada mayordomía.

ANÁLISIS COMPARATIVO

Como ya se ha dicho y se ha podido ver en el desarrollo de este capítulo, el Rito del Cerro Brujo y la Fiesta Patronal manifiestan un importante número de creencias de los “católicos tradicionalistas”. Utilizando las descripciones anteriores quiero enfatizar, a nivel de resumen, cuáles son aquellos aspectos que forman una zona liminal entre ambos rituales y cuáles los que marcan su diferencia; así también cuáles son algunos de los puntos en los que mestizos e indígenas coinciden a nivel de creencias religiosas.

CONVERGENCIAS

En cada uno de los rituales los seres sobrenaturales a los cuales se dedican son concebidos como seres protectores. Los seres malignos, dioses y/o diablo, aunque son ofrendados, no son el móvil principal de ninguno de los ritos.

Los participantes de ambos rituales comparten la creencia en los santos católicos.

En ambos casos se haya establecida una relación de interdependencia entre los seres sobrenaturales y los fieles: los protectores piden su ritual y su ofrenda para dar beneficios, los seres malignos piden su ofrenda para no hacer daño.

Los fieles de ambos ritos dicen conocer a los seres sobrenaturales a través de sueños. De esta manera sus protectores les agradecen o les piden sus ofrendas.

En los dos rituales hay una estructura organizativa jerarquizada cuyos miembros deben ser reconocidos por la congregación, es decir, por el conjunto de fieles, como poseedores de conocimiento tanto del rito como de los símbolos implicados en él.

Los miembros de las organizaciones gozan de prestigio comunitario.

La existencia de un oratorio es fundamental, así como el hecho de que éste esté en la casa mayordomal. Cabe recordar que los mayordomos de la fiesta no siempre habitan en el pueblo o en lugares aledaños a él, por lo que la casa mayordomal no necesariamente es la casa-habitación del mayordomo.

El mayordomo es el organizador de la fiesta. Siempre cuenta con asesores y auxiliares prácticos para desarrollar sus funciones.

En los dos se considera necesaria la velación en el oratorio por creerse que los protectores están con ellos para observarlos y cuidarlos.

El sahumerio es un instrumento para la purificación tanto de personas como de alimentos y ofrendas en general.

En los dos rituales se observan “limpias” que son solicitadas por los fieles.

La música es considerada un elemento propiciador para que los seres protectores los escuchen.

La comida, la bebida y los cigarros son parte de las ofrendas. El consumo que los asistentes hagan de ellos es una forma de participación en el rito, simbolizan agradecimiento y alegría.

El desarrollo del ritual se da en un tiempo de tres días. Aunque la fiesta patronal como universo ritual dure una semana, cada mayordomía considera sólo los tres días dedicados al santo que representa como los realmente festivos.

Como expresión de aceptación a todos y cada uno de los asistentes al rito es la invitación a tomar del mismo vaso donde todos lo hacen las distintas bebidas alcohólicas que quedan al final.

El refino es usado como estimulante.

DIVERGENCIAS

El Rito es una manifestación religiosa de los indígenas. La Fiesta es una manifestación religiosa tanto de indígenas como de mestizos.

En el Rito la autoridad eclesial católica no tiene injerencia. En la Fiesta la opinión del sacerdote llega a influir en la toma de decisiones de los organizadores.

El Rito es dirigido por una sola organización. La realización de la Fiesta está a cargo de seis organizaciones, cada una de las cuales dirige sólo parte de los actos del universo ritual.

En el Rito los fieles comparten su vulnerabilidad a los daños o beneficios de todos y cada uno de los seres sobrenaturales que veneran. Atribuyen de manera semejante los poderes e influencias que cada uno de esos seres tienen sobre ellos. En la Fiesta los fieles asumen de manera distinta su vulnerabilidad a los daños y beneficios de todos y cada uno de los santos venerados. Dichos fieles asumen de manera distinta los poderes e influencias que cada uno de los santos tienen sobre ellos; según los indígenas los “santos naturales” tienen mayor poder e influencia sobre ellos que los “santos de razón”.

La ofrenda en el Rito es integral. Cada uno de los seres sobrenaturales que se venera es considerado de igual manera en los dos espacios rituales donde los fieles dejan ofrendas. La ofrenda total es formada por los mismos actores durante tres días. La ofrenda de la Fiesta es fragmentaria, cada uno de los santos que se venera durante la semana de fiesta es considerado de manera distinta en cada uno de los siete espacios donde los fieles dejan ofrendas. Ni los actores que forman la ofrenda ni el tiempo durante el cual la hacen son los mismos. Resaltemos que la semana de fiesta está dividida por los tiempos que cada mayordomía ocupa para venerar a su santo.

En el Rito los fieles comparten un mismo conjunto de creencias. En la Fiesta no todos los fieles comparten las mismas creencias. Los fieles de las mayordomías de los “santos de razón” no creen en el Rito ni en los seres sobrenaturales distintos a los santos que ahí se veneran.

La danza de la flor implica para el Rito una acción fundamental, propiciatoria para la comunicación con los seres sobrenaturales. Para la Fiesta,

esta danza únicamente es vista en las mayordomías de los “santos naturales” pero sin las implicaciones que tiene en el Rito.

El oratorio del Cerro Brujo es permanente. Los oratorios de los santos son temporales.

El oratorio en el Rito ocupa un segundo lugar de importancia como espacio ritual. El oratorio en la Fiesta es el espacio ritual más importante.

Durante el Rito los fieles acuden al espacio ritual donde, según consideran, habitan los seres sobrenaturales más importantes de los que veneran. Durante la Fiesta los santos son quienes acuden al espacio ritual que sus fieles les han preparado para venerarlos.

La jerarquización de la estructura organizativa del Rito es todo el tiempo igual. La jerarquización de la estructura organizativa de la Fiesta cambia según el tiempo que se esté viviendo.

En el Rito las mujeres de la estructura organizativa gozan de un prestigio y autoridad permanente. La autoridad que tienen las mujeres de la estructura organizativa de la Fiesta es relativa.

CONCLUSIONES

En la permanente regeneración social, la práctica de los rituales permite a cada uno de sus participantes revalorar para sí mismo los símbolos manifiestos en el rito y encontrar o no elementos de identificación con el resto de los participantes; a nivel grupal permite recrear la memoria histórica que es actualizada en función de la resignificación de un pasado, un presente y un futuro, cada uno de los cuales adquiere sentido en función de los otros.

A través de la realización del Rito del Cerro Brujo y de la Fiesta Patronal los “católicos tradicionalistas” recrean y resignifican su pasado su presente y su futuro. Reconocen una serie de creencias heredadas de sus padres, abuelos y demás antecesores, resignificándolas para explicar su situación y condición presente con lo cual pretenden proyectar su futuro como grupo.

El conjunto de individuos que conforman el sector de los “católicos tradicionalistas”, al encontrar una serie de identificaciones y/o similitudes ideológicas entre sí, establece lazos de unión que le permite proyectarse ante los otros como grupo cohesionado.

Esta cohesión, dada a partir de la organización establecida para la realización de los dos rituales, ofrece al grupo la posibilidad real de influir en otros aspectos de la vida social.

Como ejemplo de lo anterior tenemos una situación que no ha sido expuesta en este estudio, pero que por su importancia ha sido considerada para tomarse en cuenta como parte de una investigación mayor: la organización del grupo practicante de los rituales ha permitido a éste establecerse como grupo

de poder. Esto es, la unidad que este grupo tiene deriva en un reconocimiento social no sólo de los que participan o comparten con ellos sus creencias religiosas, sino también con aquéllos que no lo hacen; estos últimos reconocen de alguna manera la capacidad de organización y los asumen, aun con todas las dificultades y diferencias que entre ellos puedan existir, como sus representantes ante las autoridades locales, municipales e incluso federales. Todo esto se resume con el hecho de que el líder indígena reconocido por el INI y por las autoridades municipales, persigue que el grupo de ancianos que conforman la autoridad religiosa indígena lo acepte. Este líder no forma parte de las estructuras organizativas de los rituales, sin embargo, durante el tiempo de preparación y de desarrollo se mantiene atento y/o presente de tal suerte que esto le ayude a mantener su prestigio con el grupo de los otomíes católicos.

Muchas son las preguntas que este estudio ha tenido que dejar sobre el tintero, ya que es mucho más amplia la información sobre la cual hay que sumergirse para poder entender mejor y con más profundidad la vida ritual de los tenanguenses que habitan en la cabecera municipal.

Pese a la riqueza que los estudios de Galinier y Dow ofrecen con respecto al conocimiento sobre la religiosidad de la región, son todavía muchos los puntos que sobre el tema quedan por estudiar. Este trabajo, aunque retoma algunos de los aspectos manejados por los dos autores, se ha abocado a dos rituales que no son considerados en su totalidad por ninguno de ellos, es así que este estudio sólo se ha pretendido ser sólo un pequeño aporte para conocer un poco más sobre la vida de los otomíes del pueblo de Tenango de Doria y así, de los serranos del Estado de Hidalgo que, a diferencia de los que habitan en el Valle del Mezquital, han sido motivo de interés para muy pocos científicos sociales.

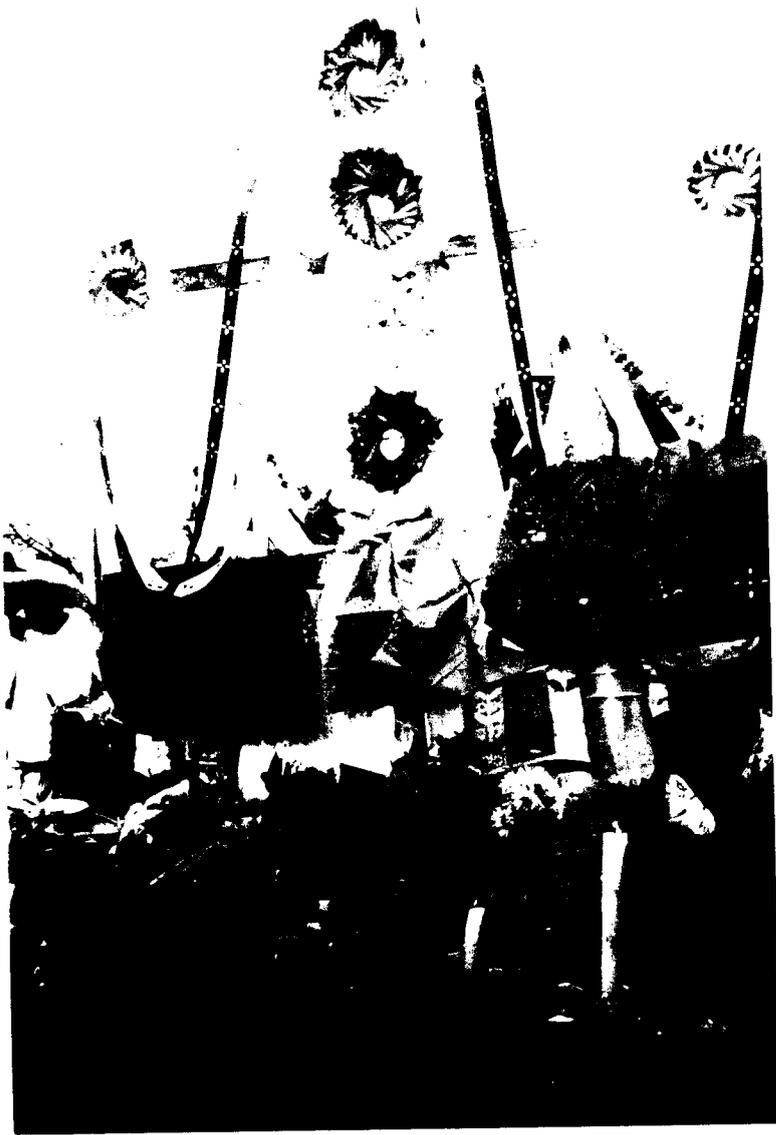
BIBLIOGRAFIA

- Aguado, Carlos y María Ana Portal. *Identidad ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- _____. "Tiempo, espacio e identidad social", en *Alteridades*, Año 1, Núm 2 U.A.M. Iztapalapa, México, 1991.
- Carrasco, Pedro. *Los otomíes: cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Gobierno del Estado de México Toluca, 1987.
- Censo Nacional de Población y Vivienda XI1990*, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, México, 1992.
- Cuevas, María del Consuelo, et al. *Diagnóstico sociocultural del Estado de Hidalgo*, Gobierno del Estado de Hidalgo, Pachuca, México, 1991.
- Díaz Cruz, Rodrigo, "Experiencia de la identidad", en: Revista Internacional Filosofía Política Núm 2, UNES-UAM, Madrid, 1993.
- Dow, W. James. *Santos y supervivencias*, INI-SEP, México, 1974.
- Enciclopedia de México*, Tomo 6, Enciclopedia Británica de México ,México, 1978.
- Enciclopedia de México*, Tomo 7, Enciclopedia Británica de México ,México, 1993.
- Fernández, Justino, et al. *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo*, Vol. II, 1ª reimp. de la 1ª ed., Gobierno del Estado de Hidalgo, Pachuca, 1984.
- Gallinier, Jacques. *Pueblos de la Sierra Madre: etnografía de la comunidad otomí*, coedición Centre d'etudes mexicaines et centramericaines e Instituto Nacional Indigenista, México, 1987 (Serie Clásicos de Antropología, 17)

- _____. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI, México, 1990.
- Guerrero, Raúl. *Apuntes para la historia del Estado de Hidalgo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986.
- _____. *Otomíes y tepehuas de la Sierra Oriental del Estado de Hidalgo*, Universidad Autónoma de Hidalgo, Pachuca, México, 1983.
- Hidalgo demográfico*, Universidad Autónoma de Hidalgo-Centro de Estudios de Población-INEGI-CONAP, Pachuca, México, 1985.
- Datos poblacionales de indígenas en el Estado de Hidalgo*, Delegación Hidalgo del Instituto Nacional Indigenista, Mecanoescrito, 1990.
- Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la Conexión de los Signos*, 5ª ed. Siglo XXI, Madrid, 1993.
- Maduro, O. *Religión y conflicto social*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.
- Mancilla Glez., Mario. Mecanoescrito, 1997.
- Marzall, Manuel. *El sincretismo iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1985.
- Rivas Paniagua, Enrique. *Hidalgo entre selva y milpas... la neblina*, 6ª reimp. de la 1ª de., SEP, México, 1993 (Monografía Estatal).
- Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus y ancestros: elementos para la comprensión de sistemas rituales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Schwimmer, Erick, *Religión y Cultura*, Anagrama, Barcelona, 1971 (Cuadernos de Anagrama, 7)
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1990.

_____ *El Proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988 (Ensayistas, 287).

ANEXO FOTOGRAFICO



Ofrenda principal del Rito del Cerro Brujo



Imagen de la Santa Agua.



Imagen de San Agustín en su oratorio.



Mayordomo de San Agustín bendiciendo a fiel con la ofrenda

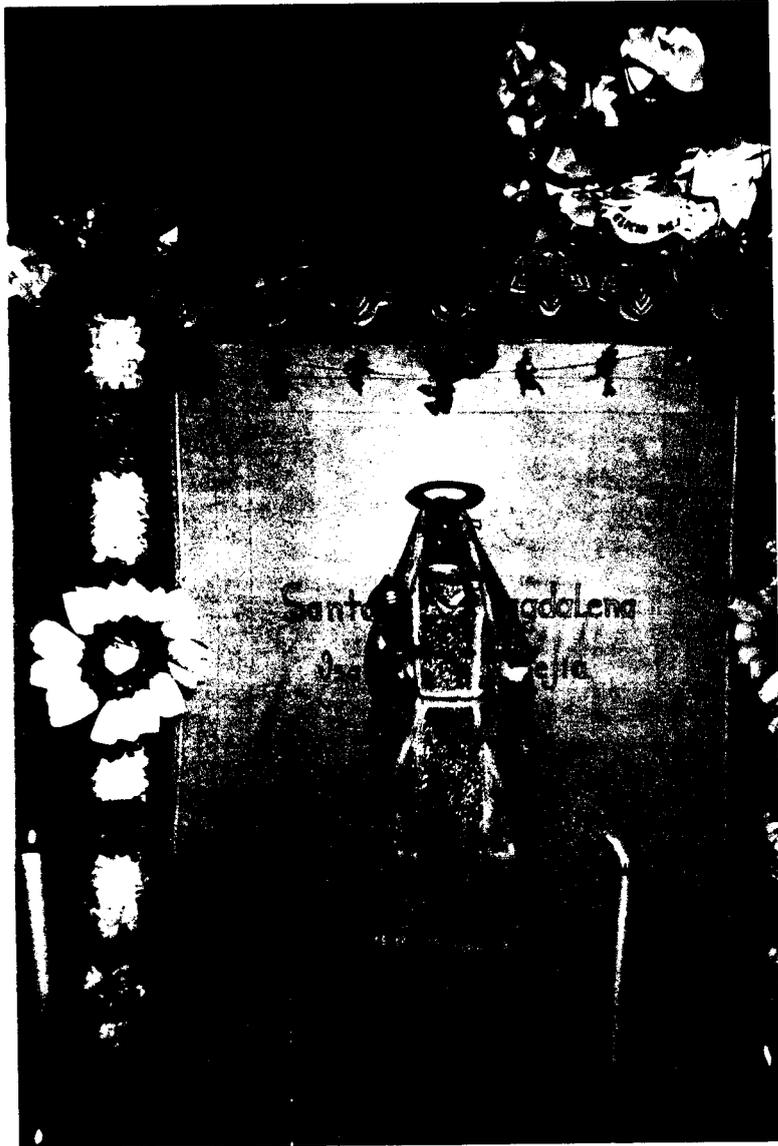


Imagen de Santa María Magdalena en su oratorio.



Imagen de Santo Entierro.



Imagen del Señor Santísimo.



Brujo principal bendiciendo papel ritual.



Brujo principal bendiciendo los "santitos".



Sahumando "zakis"



Brujos principales y mayordomo arreglando "zakis"



Fiel pidiendo al "Viejito".