



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Antropología Social

**Cosmovisión y etnoterritorio ngigua:
Ritualidad agrícola y lengua originaria de San Marcos
Tlacoyalco, Puebla**

Tesis

Para obtener el título de
Doctor en Antropología Social

Presenta

Sabino Martínez Juárez

Directora

Dra. Alejandra Gámez Espinosa

Comité tutorial

Dr. Ernesto Licona Valencia
Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez
Dra. Alicia Juárez Becerril
Dr. Felipe Javier Galán López

Puebla, Pue., mayo 2025

**Esta investigación fue realizada gracias al apoyo de la
SECRETARÍA DE CIENCIA, HUMANIDADES, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN**

Ciencia y Tecnología

**Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación**



Agradecimientos

Dentro de la cosmovisión ngigua, hay un pensamiento profundo sobre el agradecimiento, contenida en el término '*juasaya*', que implica la noción de dualidad, por un lado, estar agradecidos por bien ser elegidos para una causa, y, por otro lado, ofrecer disculpas por si acaso algo no se ha hecho conforme las normas de la comunidad. Este concepto, implica el sentido de colectividad de recibir y hacer favores que define las complejas relaciones sociales y las conexiones con los 'otros'. En este sentido, *juasaya* al pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco, que me ha cobijado desde mi nacimiento y me ha heredado la lengua y la cosmovisión. Para esta tesis, especial agradecimiento al sistema de cargos, por cobijarme, ellos hacen posible la vigencia y continuidad de la visión del mundo ngigua. A los abuelos ancestros quienes nos heredaron una visión del mundo a través de la lengua materna y la vida ritual que permite establecer conexiones simbólicas con la naturaleza.

Toda mi gratitud al *Doctorado en Antropología Social*, por ser un espacio de reflexión para los pueblos indígenas desde la perspectiva cultural. Especial gratitud a Alejandra Gámez, Ernesto Licona y Rosalba Ramírez por su amistad y mentoría quienes compartieron sus conocimientos científicos en todo momento en el proceso de investigación y redacción de la presente tesis. A Alfredo López Austin (Q.e.p.d.), por sus comentarios lúcidos sobre la cosmovisión como la construcción de una visión del mundo. A mis revisores Alicia Juárez y Felipe Galán, por su sentido crítico, por su tiempo y por sus aportes esenciales para terminar la redacción de la tesis.

Agradezco a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), por el apoyo económico recibido durante los dos últimos años del doctorado y a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla por el permiso por superación académica por un año. Estos apoyos fueron fundamentales para el desarrollo de la presente tesis.

Finalmente, y no por ello menos importante, a mis padres quienes estuvieron implicados en el trabajo etnográfico conmigo, quienes nunca dejan de enseñarme, todo mi amor. A Evelia, Sabi y Jesús, por su paciencia y por el tiempo robado como familia, mi amor y deuda, siempre.

Índice

AGRADECIMIENTOS.....	1
ÍNDICE.....	2
ÍNDICE DE FIGURAS	7
ÍNDICE DE TABLAS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1. COSMOVISIÓN Y TERRITORIO: APROXIMACIONES PARA UNA LECTURA DE ETNOTERRITORIOS.....	29
1.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN ACERCA DE LA NOCIÓN DE COSMOVISIÓN Y TERRITORIO	34
<i>1.1.1 Principales perspectivas teóricas sobre la cosmovisión en antropología</i>	<i>34</i>
1.1.1.1 Perspectiva filosófica y origen del concepto de cosmovisión.	36
1.1.1.2 La perspectiva culturalista de la cosmovisión	37
1.1.1.3 La escuela simbólica de la cosmovisión.....	39
1.1.1.4 El psicoanálisis y la cosmovisión	41
1.1.1.5 La perspectiva mesoamericana de la cosmovisión.....	43
<i>1.1.2 Enfoques teóricos sobre el territorio en las Ciencias Sociales</i>	<i>46</i>
1.1.2.1 El territorio como medio natural y geográfico	47
1.1.2.2 La dimensión política y jurídica del territorio	48
1.1.2.3 El enfoque economicista del territorio.....	50
1.1.2.4 El enfoque interdisciplinar del concepto de territorio	52
1.1.2.5 El territorio y la desterritorialización.....	54
1.1.2.6 El enfoque cultural del territorio	56
1.2 HACIA UN MODELO DE ANÁLISIS DE TERRITORIOS INDÍGENAS	58
<i>1.2.1 La cosmovisión como expresión de la etnoterritorialidad</i>	<i>61</i>
1.2.1.1 La cosmovisión mesoamericana como construcción del etnoterritorio en México	61
1.2.1.2 La cosmovisión sobre la naturaleza.....	64
1.2.1.3 La cosmovisión y el ritual como manifestación de la etnoterritorialidad.....	67

1.2.1.4 La cosmovisión y la lengua: la otra dimensión de la etnoterritorialidad.....	71
1.2.2 <i>El territorio como perspectiva relacional e integral en el estudio del etnoterritorio</i>	
.....	79
1.2.2.1 Aproximaciones al concepto de espacio.....	80
1.2.2.2 La apropiación del espacio y el etnoterritorio	82
1.2.2.3 La noción de poder en la construcción del etnoterritorio	86
1.2.2.4 Territorialidad y multiterritorialidad	89
1.2.2.5 El territorio como constructo cultural y simbólico.....	92
1.2.2.5.1 El etnoterritorio y la etnoterritorialidad.....	94
1.2.2.5.2 El lugar como centro con densidad significativa en el etnoterritorio	99
1.3 CONCLUSIÓN CAPITULAR.....	101
CAPÍTULO 2. ETNOTERRITORIO NGIGUA: SAN MARCOS TLACOYALCO	106
2.1 EL ETNOTERRITORIO REGIONAL NGIGUA.....	107
2.1.1 <i>La geografía del etnoterritorio regional ngigua</i>	112
2.1.2 <i>El dinamismo económico y migratorio del etnoterritorio regional ngigua</i>	116
2.1.3 <i>La lengua configuradora del etnoterritorio regional ngigua</i>	118
2.1.3.1 Contexto territorial y lingüístico de la lengua ngigua	119
2.1.3.2 Familia lingüística Oto-mangue y la lengua ngigua.....	122
2.1.3.3 Oto-mangue del este: ngigua	124
2.1.4 <i>Antecedentes históricos del etnoterritorio regional ngigua</i>	127
2.1.4.1 Antecedentes prehispánicos del etnoterritorio regional ngigua.....	128
2.1.4.2 Antecedentes de la colonización y la evangelización del etnoterritorio regional ngigua	132
2.2 EL ETNOTERRITORIO LOCAL NGIGUA: SAN MARCOS TLACOYALCO.....	134
2.2.1 <i>La dimensión geográfica</i>	135
2.2.2 <i>La dimensión política y social</i>	138
2.2.3 <i>La dimensión económica</i>	145
2.2.4 <i>La dimensión educativa</i>	152
2.2.5 <i>La dimensión cultural</i>	159
2.2.5.1 Religión ngigua.....	159
2.2.5.2 La diversidad religiosa.....	160

2.2.5.3 El ciclo festivo	162
2.2.5.4 Organización socioreligiosa	163
2.2.5.5 La cosmovisión.....	165
2.2.5.6 La lengua ngigua	166
2.3 CONCLUSIÓN CAPITULAR.....	167
CAPÍTULO 3. ETNOTERRITORIALIDAD SIMBÓLICA NGIGUA: COSMOVISIÓN	
SOBRE LA NATURALEZA, RITUALIDAD AGRÍCOLA Y LENGUA NGIGUA.....	
3.1 COSMOVISIÓN SOBRE LA NATURALEZA Y ETNOTERRITORIO NGIGUA	170
3.1.1 <i>Representación del espacio. Los niveles del cosmos: dimensión vertical y horizontal</i>	173
3.1.2 <i>La naturaleza y los astros en la cosmovisión ngigua.....</i>	177
3.1.3 <i>Las entidades territoriales: los dueños y los santos en el etnoterritorio ngigua ...</i>	186
3.1.4 <i>Etno territorialidad simbólica ngigua: los lugares sagrados</i>	191
3.1.4.1 Los cerros y las cuevas	195
3.1.4.2 Campos de cultivo, barrancas y jagüeyes.....	209
3.1.4.3 La casa y el panteón.....	214
3.2 LOS RITUALES AGRÍCOLAS COMO MANIFESTACIÓN DE LA ETNOTERRITORIALIDAD NGIGUA	217
3.2.1 <i>El sistema de cargos: una institución territorial.....</i>	217
3.2.2 <i>Festividades del ciclo ritual agrícola ngigua de San Marcos Tlacoyalco</i>	230
3.2.2.1 Ritual de protección de la semilla.....	238
3.2.2.2 Rituales de petición de lluvia.....	240
3.2.2.3 Rituales de protección de las plantas	244
3.2.2.4 Rituales de cosecha.....	247
3.3. EL COSMOS Y LA RITUALIDAD EN LA ETNOTERRITORIALIDAD NGIGUA.....	251
3.3.1 <i>Siembra: la representación de la vida y la muerte desde dos rituales ngiguas</i>	251
3.3.1.1 Digi'theni / El ritual de bautizo ngigua: sembrar la vida	253
3.3.1.2 Re'jeni / Jue'jeni. El ritual funerario: sembrar para una nueva vida	262
3.4 CONCLUSIÓN CAPITULAR.....	280

CAPÍTULO 4. EL ETNOTERRITORIO NGIGUA SIMBOLIZADO: PEDIR POR EL TIEMPO, REZAR POR EL TEMPORAL.....	282
4.1. ETNOTERRITORIO NGIGUA SIMBOLIZADO.....	284
4.2. EL SISTEMA TERRITORIAL SIMBÓLICO NGIGUA.....	288
4.2.1 Lugares sagrados, caminos simbólicos y rituales agrícolas.....	291
4.2.2 El sentido de las ritualidades en el marco de la Cuaresma y Semana Santa.....	297
4.2.3 Tiempo ritual y lugares sagrados ngiguas en el marco de la Cuaresma y Semana Santa.....	305
4.3 LOS LUGARES SAGRADOS EN EL MARCO DE LA CUARESMA.....	316
4.3.1 La iglesia y los cinco barrios en la cosmovisión ngigua.....	316
4.3.1.1. La iglesia: Ansen rajna (el corazón del pueblo)	319
4.3.1.1.1 La iglesia, la gente del barrio y el miércoles de ceniza	321
4.3.1.2 Los cinco barrios: su relación simbólica en la cuaresma y los cuatro rumbos.....	329
4.3.1.2.1 Barrio San Juan y el primer viernes de cuaresma.....	338
4.3.1.2.2 Barrio San Nicolás y el segundo viernes de Cuaresma	347
4.3.1.2.3 Barrio La Columna y el tercer viernes de Cuaresma.....	349
4.3.1.2.4 Barrio Samaritano y el cuarto viernes de Cuaresma.....	350
4.3.1.2.5 Barrio Tabernáculo y el quinto viernes de Cuaresma.....	352
4.3.1.2.6 La Virgen de la Encarnación entre los barrios y el peregrinaje.....	355
4.3.2 Sirrueni tsjo: Peregrinaje por el tiempo.....	357
4.3.2.1 Peregrinaje a Veracruz y los lugares de las plantas sagradas	362
4.3.2.1.1 Magdalena: Recolección de tres plantas sagradas	366
4.3.2.1.2 Cuitláhuac: Recolección de Palma de coyol.....	371
4.3.2.1.3 Cerro ngigua: Kajne rua / palma blanca	375
4.3.2.2 Peregrinación de retorno.....	377
4.3.2.2.1 La casa en Cañada Morelos	378
4.3.2.2.1 Thue rua / jagüey blanco	381
4.3.2.2.2 Iglesia San Francisco Esperilla.....	383
4.3.2.2.3 Nthia cha'o: Camino de la cuesta	385
4.3.2.2.3.1 Kun jna / punta del cerro	389
4.3.2.2.3.2 Ngusine jna / la mitad del cerro.....	391

4.3.2.2.3.3 Ruthe jna / pie del cerro.....	393
4.3.2.2.3.4 Nthatsja resimiendo / mezquite ritual.....	394
4.3.2.2.4 Barrio La Columna	399
4.3.2.2.5 Iglesia de San Marcos el lugar sagrado de la reliquia	402
4.4 LOS LUGARES SAGRADOS EN SEMANA SANTA	404
4.4.1 Virgen de los Dolores, la mitad del cerro, y el sexto viernes de cuaresma	408
4.4.2 San Ramón, la mitad del cerro y el barrio Tabernáculo	409
4.4.3 Santo Entierro, la iglesia y la punta del cerro.....	417
4.4.4 Cirio Pascual, la iglesia, baro'ja y la chinao.....	421
4.5 CONCLUSIÓN CAPITULAR	430
5. CONCLUSIONES.....	432
6. BIBLIOGRAFÍA	444

Índice de figuras

<i>Figura 1. Modelo teórico simbólico-territorial y sus ejes de análisis.....</i>	60
<i>Figura 2 Ejes de análisis del modelo simbólico-relacional-mesoamericano</i>	104
<i>Figura 3. Mapa etnoterritorio regional ngigua</i>	109
<i>Figura 4. Mapa Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán y Valle de Tehuacán-Cuicatlán.</i>	114
<i>Figura 5. Mapa principales ciudades en el etnoterritorio ngigua.....</i>	116
<i>Figura 6. Mapa distribución de familias lingüísticas de México.</i>	121
<i>Figura 7. Mapa de localización familia lingüística Oto-mangue.....</i>	123
<i>Figura 8. Diagrama familia lingüística Oto-mangue del oeste y del este.</i>	124
<i>Figura 9. Mapa etnoterritorio regional ngigua: distribución de principales pueblos hablantes de lengua ngigua.....</i>	127
<i>Figura 10. Mapa cerros sagrados en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.....</i>	196
<i>Figura 11. Organigrama del sistema de cargos de San Marcos Tlacoyalco</i>	218
<i>Figura 12. Códice San Marcos Tlacoyalco, siglo XVIII.....</i>	317
<i>Figura 13. Los cinco barrios y la iglesia de San Marcos Evangelista como Centro.....</i>	330
<i>Figura 14. Proyección de los cinco barrios en la periferia de la comunidad.</i>	334
<i>Figura 15. Ruta de ida peregrinación para recolección de la reliquia.....</i>	364
<i>Figura 16. Tramo ruta de peregrinación de retorno Cañada Morelos – San Marcos Tlacoyalco.</i>	378
<i>Figura 17. Lugares sagrados de la peregrinación menor, tramo Cañada Morelos – San Francisco Esperillas.....</i>	380
<i>Figura 18. El camino de la cuesta, tramo de la ruta de peregrinación mayor y sus lugares significativos.</i>	387
<i>Figura 19. Tramo de peregrinación mayor intensa Nthatsja resimiendo – iglesia San Marcos Evangelista</i>	395
<i>Figura 20. Ruta procesión San Ramón y plantas sagradas</i>	416
<i>Figura 21. Ruta del Viacrucis y Marcha del silencio en Viernes Santo</i>	425
<i>Figura 22. Ruta Fuego nuevo en sábado de Gloria.....</i>	428

Índice de tablas

Tabla 1. Lengua ngigua y autodenominación de la variante lingüística en el etnoterritorio regional ngigua.....	125
Tabla 2. Festividades rituales Parroquia de San Marcos Evangelista, 2022-2023.	230
Tabla 3. Ciclo ritual agrícola ngigua de San Marcos Tlacoyalco.....	233
Tabla 4. Ritual de protección de la semilla.....	239
Tabla 5. Primer bloque de rituales para petición de aguas de lluvia.....	241
Tabla 6. Segundo bloque de rituales para petición de aguas de lluvia.	242
Tabla 7. Tercer bloque de rituales para petición de aguas de lluvia.	243
Tabla 8. Rituales de protección de las plantas.	246
Tabla 9. Rituales de cosecha.....	248
Tabla 10. Calendario comparativo entre las festividades de la Cuaresma - Semana Santa y los rituales agrícolas ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, 2023.	310
Tabla 11. Ritualidad, ofrenda y tiempo en Semana Santa: Plantas sagradas y cera como unidad compleja significativa.....	406

Introducción

La presente tesis explora desde las teorías antropológicas de la cosmovisión (la mesoamericanística) y del territorio (perspectiva cultural) a los etnoterritorios o territorios culturales indígenas, como resultado de la apropiación simbólica del espacio a partir de la cosmovisión, y dos de sus vehículos fundamentales como lo son las prácticas rituales agrícolas y la lengua originaria (las palabras y vocablos) en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, ubicado al sureste del Estado de Puebla. Se considera a la etnografía como principal enfoque metodológico y al trabajo de campo como el método fundamental para realizar la investigación, cuya principal característica ha sido la implicación de la figura del sujeto nativo y el uso de la lengua materna. La cuestión principal de la investigación consiste en comprender cómo los ngiguas se apropian simbólicamente del espacio a partir de la cosmovisión sobre la naturaleza, los rituales agrícolas y la lengua materna. El trabajo de campo más robusto está enfocado en la Cuaresma y Semana Santa celebrado en San Marcos Tlacoyalco, lo que permitió observar las complejas relaciones entre entes sagrados, sistema de cargos y lugares sagrados como elementos fundamentales en la construcción de la etnoterritorialidad simbólica ngigua. Las implicaciones de esta investigación están en la dimensión práctica, teórica y metodológica en el estudio de la cosmovisión y etnoterritorio ngigua en una comunidad indígena cuyo estudio es en clave decolonial en el proceso de la experiencia de la investigación que integra interpretaciones de sujetos nativos en lengua materna y como propuesta práctica del uso del conocimiento generado para beneficio social de la comunidad.

A lo largo de esta tesis, se entretuje experiencias propias como sujeto nativo a partir de las reflexiones etnográficas propias de la investigación. Al cuestionar cómo los ngiguas se apropian del espacio, se viene a mi mente mis propias vivencias de manera natural: Cuando era niño, recuerdo que al final del día, después de una larga jornada donde mi mamá y mi abuelita hacían diversas actividades como trabajar en el campo, pastorear a los animales o después de ir por leña al cerro, se reunían en el patio o en la cocina para hacer de comer, mientras los niños jugábamos, en las tardes, la gente adulta acostumbraba a reunirse para conversar, recuerdo que yo no hablaba el español, en todas las conversaciones se hablaba el ngigua. Entre las pláticas se hablaba sobre historias y relatos de la vida comunitaria, entre tantas narraciones, recuerdo las historias relacionadas a los rituales que hablaban sobre los brujos de la comunidad;

especialmente, de aquellos días cuando los brujos entraban a los cerros a hablar con seres, como la víbora, para pedir la lluvia y para que la tierra de cultivo fuera fértil y se pudiera sembrar el maíz; ahora, en mi memoria aún persisten esos paisajes, presentes, como si fuera ayer. Cuando era niño, no sabía que éramos diferentes y que por ello nos discriminaban, nos trataban como los ‘otros’, los ‘raros’, en aquellos días de la infancia solo estaba presente la visión del mundo que nos heredaron los abuelos, esa forma de vivir y habitar en el pueblo ngigua.

El estudio de los pueblos indígenas es muy complejo de abordar, sin embargo, existen diversos trabajos que han tratado conceptualmente el tema y los cuales han organizado y estructurado elementos centrales que permiten comprender la visión del mundo indígena. En este sentido, las cosmovisiones, las lenguas originarias y los rituales de las comunidades indígenas son alguno de los elementos fundamentales para acceder a la comprensión sobre las simbolizaciones espaciales que construyen las comunidades indígenas como una forma de apropiación del espacio en relación con la naturaleza. Estos conceptos se vinculan con la experiencia práctica observada en el trabajo de campo al analizar las complejas ideas, creencias y representaciones que los abuelos enseñan para convivir con el medio ambiente, donde una de las características más recurrentes tiene que ver con la idea de un mundo constituido por ‘seres’. En esta perspectiva, el estudio de la espacialidad humana en los territorios de los pueblos indígenas en México, y en general en América Latina, puede entenderse a partir de la perspectiva cultural y simbólica, principalmente por la visión del mundo en los pueblos indígenas que está caracterizada por la noción del espacio como un ‘ser vivo’ y cuya concepción tiene que ver con la convivencia de la noción sujeto-sujeto, esta visión sobre el mundo es herencia del pasado prehispánico que representa una gran riqueza cultural, diversidad de conocimientos y formas de vida vinculados en cómo se apropia simbólicamente el espacio, ajeno a la construcción y apropiación del espacio típico de sociedades modernas, capitalistas y altamente urbanizadas. Desde esta perspectiva la presente investigación plantea un enfoque decolonizador y relacional para abordar el tema del estudio de la espacialidad humana desde los significados que los sujetos asignan a la apropiación simbólica del espacio. En este sentido, se plantea reflexionar a partir de los conceptos de cosmovisión sobre la naturaleza y etnoterritorio, cuestionando las cargas polisémicas de cada concepto para definir conceptualmente el estudio desde una perspectiva cultural y simbólica.

Los pueblos indígenas, históricamente han sido invisibilizados y precarizados, la negación de las propias formas de territorialización desde los grupos de poder hegemónicos, como los propios gobiernos y sus políticas públicas de desarrollo han llevado las transformaciones territoriales desde una visión exógena y folklorización de los pueblos indígenas que reproduce la dominación colonial. De acuerdo con Haesbaert (2019), quien argumenta que los procesos contemporáneos de etnización cargan con frecuencia con un discurso territorial para legitimarse, es justo para afirmar que el territorio a menudo aparece como un territorio etnizado, donde la carga discursiva es una expresión de lucha de poder. Por ello, ante los procesos de colonización, en las reivindicaciones políticas desplegadas por los movimientos indígenas de América Latina se pueden encontrar los procesos identitarios en el marco de las luchas sociales que busca concretar los derechos de los pueblos indígenas, en este sentido Haesbaert plantea que:

El espacio que las relaciones de poder producen se convierte en territorio, y lo que interesa aquí es comprender dichas relaciones conformadas en un espacio determinado, entre distintos actores sociales que aparecen involucrados en la disputa por su apropiación, y esto, constituye el territorio, reivindicación por excelencia de los movimientos indígenas de América Latina (Haesbaert, 2019, p. 23).

Desde esta perspectiva, comprendemos la polisemia y complejidad de la categoría ‘territorio’ donde diversos actores actúan en su construcción y apropiación, y es que, tanto por parte del Estado como por parte de los movimientos indígenas, se produce una reapropiación territorial continua desde donde se reconfiguran los sistemas de dominación de uno y las formas de acción colectiva de los otros. En este escenario los actores étnicos están ocupando nuevos espacios de poder desde los que despliegan su lucha contrahegemónica, no solo en el campo político, sino también en el campo académico donde cada vez más se visibilizan diversas posturas y propuestas teóricas y metodológicas que permiten profundizar la comprensión de lo indígena. Con base en la obra del geógrafo francés Claude Raffestin, se entiende que el territorio es producido por los actores, quienes, además, intervienen en el ejercicio del poder, es decir, se establecen las relaciones sociales. Por lo tanto, hablar de territorio implica entonces considerar las relaciones de poder y los conflictos entre actores sociales provocados por la delimitación y apropiación espacial, de tal modo que producen transformaciones a partir de las complejas interacciones entre los actores y sus propias cosmovisiones.

La noción de poder implica la idea de lucha, resistencia, jerarquía y desigualdad, donde ciertos actores tienen ventajas sobre otros, esto aplica en el proceso de construcción de los territorios indígenas donde las resistencias culturales son acciones que propician en la continuidad de formas de vida de las comunidades originarias. Algunos de los casos emblemáticos lo observamos en Chiapas con el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los defensores del autogobierno en Cherán, Michoacán, o los defensores de los pueblos mayas contra el proyecto modernizador en torno al Tren Maya, que son manifestaciones resultado de los conflictos ocasionados en las diferencias de ideas entre el Estado y los pueblos indígenas, en temas relacionados a la tierra, el despojo, la precariedad y la desigualdad social. Estos acontecimientos crean tendencias y realidades muy complejas en el debate de la construcción del territorio indígena debido a la propia diversidad cultural y cosmovisiones de las comunidades. En este contexto, las tensiones políticas y sociales han logrado importantes avances en cuestiones sobre el derecho territorial, que buscan equilibrar las injusticias sociales hacia las comunidades indígenas como la reciente reforma al artículo 2º constitucional en septiembre de 2024, en materia de derechos de los Pueblos y Comunidades indígenas y Afromexicanas que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuyo reforma busca mejorar la anterior condición que reconocía a los pueblos indígenas como sujetos de interés público. Esto implica la creación de órganos de representación de las comunidades indígenas, con autonomía y libre determinación, ante el Estado. Sin embargo, los procesos que acompañan esta situación de poder requieren de un andamiaje sólido que garantice la justicia social hacia las comunidades indígenas tanto al interior como al exterior, ya que en la práctica cotidiana se requiere sentar las bases para la construcción de territorios culturalmente complejos a partir de entender la diversidad de cosmovisiones y formas de apropiación del espacio por parte de los grupos y comunidades indígenas.

Es a partir de estos elementos que la presente investigación analiza la cosmovisión sobre la naturaleza, los rituales agrícolas y la lengua materna como manifestaciones propias de la etnoterritorialidad simbólica para entender la apropiación del espacio en las comunidades indígenas. Se reconoce la vigencia de una visión del mundo indígena que vincula la naturaleza como parte esencial en el proceso de apropiación del espacio donde las entidades de la naturaleza son vistos como agentes que poseen el derecho de habitar esos lugares, ya que existen

allí desde el origen de los tiempos, esta concepción se manifiesta en los mitos y se reproducen en los rituales de las comunidades indígenas, articulados desde acciones de reciprocidad con entes sagrados. Esta noción lo plantea Barabas (2003), como la *ética del don*. Estos aspectos se observaron en el trabajo etnográfico en la presente investigación, donde los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco mantienen vigentes las relaciones de reciprocidad con Entidades de la naturaleza a través de las acciones rituales que se reproducen en la vida social tanto a nivel individual como colectiva, cuyas significaciones son otorgadas a partir de complejos conocimientos y saberes heredados por los abuelos. Entre los elementos que más destacan tienen que ver con las formas de territorialización espacial vinculado con los rituales de la comunidad y el uso cotidiano de la lengua ngigua, vehículos importantes de la etnoterritorialidad simbólica ngigua.

De los enfoques, objetivos y conceptos teóricos

El enfoque de la presente investigación es *relacional e integral* por la complejidad del estudio de las comunidades indígenas, entreteteje elementos conceptuales tanto de la cosmovisión como del territorio. Desde el giro decolonial, el punto de partida es reconocer que los pueblos indígenas construyen el territorio a partir de la dimensión simbólica fundamentalmente. Concretamente la cosmovisión como visión del mundo guía la construcción simbólica del espacio, en el sentido que son las ideas, creencias y representaciones contenidas en el pensamiento de las sociedades humanas es lo que configura la forma de apropiación del espacio. En esta perspectiva, el estudio del tema desde la antropología permite comprender a las sociedades humanas desde el concepto de cultura entendida como un conjunto complejo de signos, normas, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores confieren sentido a su entorno. Este enfoque es esencial por que se argumenta que no existe cultura sin sujetos ni sujetos sin cultura (Giménez, 2007, p. 169). Esto permite observar, al aproximarnos a las comunidades indígenas, que estos comparten elementos comunes, pero también marcadas diferencias que se producen a partir de las múltiples cosmovisiones de cada uno.

El objeto de investigación de la presente tesis es el análisis de la compleja relación entre el territorio como constructo cultural y la cosmovisión indígena como una forma de apropiación simbólica del espacio en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. La reflexión comienza con el tema del espacio y cómo se construye específicamente a partir de la noción de

cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y cómo está vinculado con las prácticas rituales agrícolas y los significados atribuidos desde la lengua materna, elementos fundamentales para comprender la visión ordenada y estructurada del mundo ngigua. El análisis del espacio desde la perspectiva relacional se plantea a partir del cuestionamiento de cómo los ngiguas simbolizan y se apropian del espacio a través de la cosmovisión sobre la naturaleza, este enfoque permite visibilizar el conjunto de lógicas y diversidad de dinámicas que posibilitan el funcionamiento de las formas de apropiación del espacio.

Desde la perspectiva de la diversidad cultural permitió establecer las complejas relaciones que se producen entre las cosmovisiones y las formas de apropiación del espacio de una comunidad indígena lo que llevó a plantear la pregunta de investigación ¿Cómo un territorio indígena, es simbolizado y apropiado a través de la cosmovisión sobre la naturaleza en el pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco? En este sentido se planteó la hipótesis de investigación de que el territorio es una construcción social con dimensión simbólica y material, producto de *relaciones de poder social humano y poder de entidades de la naturaleza*, en este sentido, la cosmovisión que sobre la naturaleza poseen sociedades indígenas como la ngigua, constituyen formas de apropiación simbólica sobre el espacio, mismas que se expresan a través de los rituales agrícolas o propiciatorios y las denominaciones en lengua indígena, como vocablos y palabras que construyen y dan significados a los lugares sagrados, las entidades y sus respectivas relaciones.

En este sentido, se determinó el objetivo de la tesis que es analizar al etnoterritorio ngigua como un constructo resultado de la cosmovisión sobre la naturaleza a través de la ritualidad agrícola y la lengua indígena en San Marcos Tlacoyalco. A partir de esto se plantearon los siguientes objetivos específicos: 1) Analizar y describir la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza a partir de dos de sus vehículos más importantes el ritual agrícola y la lengua originaria. 2) Analizar el etnoterritorio local y regional ngigua vinculando la etnoterritorialidad simbólica para describir las simbolizaciones espaciales de la comunidad ngigua. 3) Analizar y describir los rituales agrícolas o propiciatorios y lugares sagrados como expresiones de la apropiación simbólica del espacio. 4) Identificar y analizar las palabras en lengua ngigua relacionadas a la cosmovisión sobre la naturaleza, los rituales agrícolas, los lugares sagrados, las entidades y sus respectivas relaciones, como formas de apropiación simbólica del territorio.

A partir de esta configuración la investigación se condujo desde los planteamientos teóricos del concepto de cosmovisión planteado por Alfredo López Austin (2015), Johanna Broda (2001) y Alejandra Gámez (2012), que en su conjunto consiste en un abordaje de las cosmovisiones como teorías mesoamericanas que funcionan como un modelo de análisis de la visión del mundo indígena, lo que implica un modelo para actuar entre tres mundos, el mundo natural animado, el mundo humano social y el mundo sobrenatural poblado por diversos entes. A partir de la polisemia del concepto de cosmovisión, la perspectiva del presente estudio se basa principalmente en la noción de Johanna Broda (2001) quien aborda a las múltiples dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza concretamente en la relación con el ciclo agrícola en torno al maíz y su estrecha relación con el concepto de espacio, cuyo principal vehículo de expresión es el ritual que implica una activa participación de la vida social. La ritualidad, en este sentido, puede entenderse como una forma de apropiación simbólica del espacio y se caracteriza por la acción del sujeto en un complejo proceso de relaciones con el espacio, la naturaleza y el cosmos.

Por otro lado, para el estudio del territorio como constructo cultural y simbólico, se tomó el enfoque de etnoterritorio y etnoterritorialidad planteados por Alicia Barabas (2003), conceptos indisociables en el estudio espacial en comunidades indígenas, quien plantea que los etnoterritorios son territorios culturales o simbólicos donde habitan grupos etnolingüísticos y que vincula el origen histórico en el lugar a escala local y regional. Y la etnoterritorialidad simbólica es entendida como un fenómeno colectivo que articula las relaciones entre la naturaleza y los seres humanos, donde el lugar sagrado es un elemento fundamental visto como sistema de representación y apropiación del espacio. En este sentido, el modelo de representación del espacio articula las dimensiones vertical y horizontal y refleja la concepción espacial tridimensional cuyas conexiones simbólicas son resultado de la cosmovisión o visión del mundo indígena.

A partir de los conceptos de cosmovisión y etnoterritorio planteados por Broda y Barabas, respectivamente, se desarrollaron los siguientes ejes analíticos: primero, la relación entre cosmovisión sobre la naturaleza y territorio simbólico, es decir, en cómo la visión del mundo de una sociedad configura simbólicamente la apropiación del espacio; segundo, la etnoterritorialidad como un complejo sistema de relaciones de la vivencia territorial donde conviven seres, es decir, personas, entidades de la naturaleza, santos y vírgenes; tercero, la

relación compleja entre lugares sagrados, rituales agrícolas, entes sagrados y significados desde la lengua indígena. Estos ejes permitieron profundizar en la reflexión teórica-metodológica en el estudio de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, el etnoterritorio y etnoterritorialidad ngiguas.

Un punto de partida fundamental para la delimitación y profundización de esta investigación fueron los trabajos de Alejandra Gámez (2006, 2012, 2015), quien desde sus trabajos antropológicos y etnográficos de la región y concretamente de San Marcos Tlacoyalco, fueron un andamiaje sólido teórica y metodológicamente. Ella, quien estudia la religión, la cosmovisión y la ritualidad agrícola como ejes centrales en su trabajo de investigación, estableció rutas muy sugerentes en el estudio de las comunidades ngiguas en el sureste del Estado de Puebla, en especial a San Marcos Tlacoyalco. Situó a esta comunidad ngigua como parte de Mesoamérica, área planteada por Kirchhoff (1960), principalmente por elementos propios de la tradición mesoamericana vinculados a sociedades prehispánicas quienes basaron su desarrollo en torno al cultivo del maíz. A partir de esa práctica agrícola se construyó una visión del mundo coherente con las acciones sociales y la creación de dispositivos sociales que cohesionaron al grupo cultural y se visibilizaron elementos comunes, tal como un calendario del ciclo ritual agrícola, entidades de la naturaleza, un sistema de ofrendas, un sistema de lugares sagrados, un sistema de danzas, una organización social en base al sistema de cargos, mitos fundaciones y la lengua materna como elemento transversal de toda la vida comunitaria de las comunidades ngiguas localizadas en el sureste del Estado de Puebla.

A partir de los planteamientos teóricos etnográficos es que se observa en cómo los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco se relacionan simbólicamente con el etnoterritorio, desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza la visión del mundo implica relaciones complejas con entidades de la naturaleza como el Sol, la Luna, las Estrellas y la lluvia, es decir, existe un vínculo sujeto-sujeto entre las personas y todo lo que existe. Estas creencias se vinculan con las representaciones espaciales simbólicamente, desde la noción de lugares sagrados, es decir, lugares donde han habitado seres propios de la naturaleza que son los Dueños de los lugares, y que implica derechos territoriales a través de la reciprocidad, por ello es por lo que se hacen rituales y entregan ofrendas para mantener el equilibrio y la comunicación con seres sobrenaturales quienes a cambio hacen favores, permitiendo la llegada de entidades como la lluvia.

De la metodología

a) El enfoque

El presente estudio se plantea desde el *paradigma de investigación cualitativa en el campo de investigación indígena con enfoque decolonial*. La decolonialidad se entiende aquí como un enfoque crítico que busca nuevas perspectivas para generar conocimiento ante las estructuras de poder existentes para comprender el mundo de los otros, de las minorías y de los grupos vulnerables. En este sentido, la decolonialidad del conocimiento se basa en cuestionar la hegemonía del conocimiento occidental amplio y promueve los valores culturales locales. Este enfoque crítico crea una nueva configuración a partir de conocimientos teóricos y metodológicos existentes, es decir, busca entretelar conceptos a partir de la propia experiencia del trabajo investigativo y plantea una perspectiva ‘*emic*’ para pensar y actuar desde ‘adentro’, es decir, entender y explicar cómo son las percepciones y las formas de apropiación espacial y las formas de ver el mundo de los sujetos estudiados.

En este contexto la cuestión metodológica se basa en planteamientos de lo decolonial plasmados en obras como *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples* de Linda Tuhiwai (1999), cuyo enfoque plantea la importancia de repensar las intersecciones entre el mundo de los pueblos indígenas y el mundo de la investigación, donde se sostiene que lo fundamental es visibilizar a los sujetos indígenas como agentes con capacidades para la investigación y poseedores de conocimientos sobre ellos mismos y sus condiciones. Muchas investigaciones actuales con el giro decolonial en la investigación académica tienen base en los trabajos de pensadores sociales latinoamericanos quienes han cuestionado las relaciones de poder y de las acciones políticas implementadas en los pueblos indígenas y de las estructuras sociales instauradas desde la colonización. La transformación intercultural de la filosofía en el pensamiento latinoamericano se puede observar en la propuesta del filósofo de origen cubano Raúl Fornet-Betancourt (2001), cuya propuesta es constituir prácticas sociales de comunidades que ayuden a integrar formas de vida y saberes arrasados por la globalización neoliberal y cuya transformación intercultural implica la creación de una filosofía de la identidad dialógica. De tal modo que se busca construir un pensamiento de unidad latinoamericana a partir de la diversidad. Una de las representantes más importantes del pensamiento decolonial quien más ha reflexionado sobre el tema es la antropóloga y educadora norteamericana radicada en Ecuador

Catherine Walsh (2008), ella plantea que los procesos políticos y culturales que se producen a partir del reconocimiento jurídico de la diversidad que buscó promover las relaciones positivas entre diversos grupos culturales ha promovido la discriminación, el racismo y toda forma de exclusión que se suma a los problemas históricos desde la colonia. La asimetría de poder, no permite que el 'otro' (entendido como aquel que no forma parte del grupo hegemónico), pueda ser considerado como agente con capacidad de crear una realidad diferente a partir de sus valores culturales. En esta perspectiva, la cuestión metodológica en las ciencias sociales busca implicar la participación-acción de los actores estudiados para complejizar y aclarar los conceptos a través de la cuales se explican las realidades locales y abordar las necesidades de los grupos sociales.

En este sentido, aquí se plantea una metodología que implica la noción de sujeto nativo, la lengua nativa y la cosmovisión como factores fundamentales en la construcción del conocimiento. En el estudio del territorio, esta perspectiva se relaciona con la propuesta de Rogerio Haesbaert, para entender el espacio desde una perspectiva latinoamericana relacionado a grupos subalternos cultural y territorialmente diferenciados a través de sus prácticas, resistencias y reivindicaciones (Haesbaert, 2020). Este enfoque permite comprender las diversas concepciones del territorio y necesidad de analizar los procesos de construcción de espacialidades a partir de un conjunto de realidades de comunidades sociales en América Latina. En el caso de las comunidades indígenas, el enfoque decolonial sirve como contrapeso a la colonialidad a los 500 años de la invasión del territorio de América Latina y es una forma de cuestionar los conocimientos existentes con el objetivo de comprender la complejidad del estudio de los pueblos y comunidades indígenas en un marco de reivindicación cultural y justicia social y territorial desde la comprensión del otro.

No obstante, no es posible crear nuevos conocimientos si no se parte de la reflexión teórica metodológica existente en el mundo académico. En este sentido la presente investigación se comprende a partir de la metodología cualitativa que representa un modo legítimo de exploración de las ciencias sociales y humanas y busca modelar la reflexividad o la autoconciencia (Creswell, 2013). Desde la investigación cualitativa se destaca la naturaleza socialmente construida de la realidad y el modo en que la experiencia social es creada y dotada de sentido (Denzin y Lincoln, 2012, p. 62). La presente tesis se basó en la metodología cualitativa con enfoque etnográfico con el propósito de acceder a las experiencias de vida de las

personas y conocer los relatos para comprender la realidad a partir de su visión del mundo haciendo uso de técnicas de recolección de datos sistemáticos y rigurosos cuya principal implicación es la figura del investigador nativo.

El interés por la elección del enfoque etnográfico es debido al estudio de un grupo cultural, en este caso, una comunidad indígena. La etnografía permite al investigador *describir e interpretar* los patrones, valores, comportamientos, creencias y lenguajes compartidos y aprendidos en un grupo que comparte la cultura y el territorio. Como proceso la etnografía implica observaciones extensas del grupo, principalmente a través de la observación participante, en donde el investigador se sumerge a la vida cotidiana de las personas a través de entrevistas a profundidad. En este sentido, los etnógrafos estudian el significado del comportamiento, el idioma y la interacción entre los sujetos del grupo cultural, y cuestiones como el poder, la resistencia y el dominio (Creswell, 2013, p. 70).

El trabajo etnográfico implica tanto etnografía realista como etnografía crítica. De acuerdo con Creswell (2013), la etnografía realista desarrolla un relato objetivo de la situación a través de la cual el investigador interpreta el punto de vista de los sujetos investigados e informa objetivamente la información aprendida de los participantes de un sitio (Creswell, 2013, p. 69). Esta etnografía permite contribuir en la descripción de la vida cotidiana de los sujetos investigados interpretando su visión del mundo y desde el cual se presentará la cultura. Pero también se emplea el enfoque etnográfico crítico, la cual responde a las necesidades de la sociedad actual en la que los sistemas de poder, prestigio, privilegio y autoridad sirven para marginar a los individuos de diferentes clases, razas y géneros (Creswell, 2013, p. 70); por lo que, la investigación etnográfica crítica aboga por la emancipación de los grupos marginados o subalternos, por lo que el planteamiento principal es hacer investigación desde adentro utilizando la lengua materna como vehículo principal de análisis en el caso de las comunidades indígenas.

El enfoque etnográfico es útil para describir cómo funciona el grupo cultural desde el punto de vista del sujeto, permite comprender tensiones desde adentro y también sirve para observar el poder y hegemonía de ciertos grupos sobre otros, las relaciones complejas. Por lo que el enfoque etnográfico sirve para construir una interpretación del mundo de los 'otros' a partir de sus sentires y creencias. El producto final es un retrato cultural holístico del grupo que

incorpora las opiniones de los participantes (*emic*) así como las opiniones del investigador (*etic*). Los datos de campo sirven para comprender las necesidades del grupo y también para sugerir cambios en la sociedad para abordar las necesidades del grupo (Creswell, 2013, p. 72). Para Guber (2001) la etnografía, desde su triple acepción: enfoque, método y texto, permite captar el punto de vista del ‘otro’ a partir de una relación dialógica, para penetrar en el sentido de la vida, a través de la interacción constante, es decir, de las relaciones sociales que experimenta a través de la experiencia de la vivencia. La finalidad del etnógrafo es comprender la estructura social, a través del lenguaje del ‘otro’, a partir de lo que dice, de su propia voz. Es a través de indicios del hecho social que el etnógrafo, interpreta y describe la realidad social del ‘otro’.

De acuerdo con la naturaleza etnográfica de la investigación, se utiliza la hermenéutica como anclaje epistémico del método etnográfico para abordar un enfoque comprensivo-interpretativo de la realidad social analizado desde la cultura subjetivada para comprender los matices simbólicos del grupo social estudiado. El enfoque hermenéutico, según Stewart (2024), se basa en la interpretación de contenidos simbólicos desde la dialéctica de sistemas complejos que implica una interacción dinámica entre la interpretación de sus componentes individuales y la comprensión del conjunto. Esta perspectiva aplicada en la metodología permite la comprensión-interpretación de los procesos culturales, que oscilan entre la revisión documental existente y la observación de la praxis cultural que se desarrolla en la cotidianidad de los sujetos estudiados.

b) La figura epistemológica

En este contexto, la figura epistemológica utilizada en esta investigación, debido a la implicación en el lugar de investigación al ser originario, es la del *sujeto ubicado*, que se basa en la teoría que propone la experiencia personal como categoría analítica, es decir, la experiencia del etnógrafo como vehículo para la comprensión de los ‘otros’, (Rosaldo, 1989, en Licona, 2015, p. 70), este actor pasa por dos figuras específicas: el de *nativo* y *el encarnado*. La figura del etnógrafo nativo es un sujeto posicionado dentro de la estructura social que estudia (Licona, 2023), que al vivir en el lugar se establecen relaciones inmediatas en el entorno y la vida comunitaria. Y la figura del etnógrafo encarnado que experimenta en carne propia las vivencias, fundamentalmente por ser hablante de la lengua nativa del lugar. Esta figura permitió acceder a información cualitativa desde la lengua materna y poder acceder de manera orgánica a los

significados que los informantes locales proporcionaron, estableciendo una comunicación fluida. Sin embargo, en la práctica esta figura pasa por muchas dificultades propias de la figura nativa, con tensiones y preocupaciones al relacionarse con los sujetos investigados y cuestiones propias de lo observado. Apropiarse del papel de investigador nativo, implica la objetividad en la observación, pero a la vez se desarrolla la subjetividad en la propia convivencia con los agentes estudiados al ser parte de la comunidad, en todo caso, la experiencia investigativa fue muy rica ya que se produjo una compleja simbiosis para poder establecer una interacción más próxima a las prácticas culturales observadas a través de la vivencia.

c) Las técnicas

Para el desarrollo del trabajo de campo con los interlocutores se partió con la entrevista semiestructurada debido a que este diseño permite la flexibilidad y adaptación en el trabajo de campo y se combinó con la entrevista etnográfica para la exploración profunda de las experiencias de los interlocutores y la comprensión del significado cultural. Las entrevistas se dirigieron a diversos actores claves como a los agentes del sistema de cargos de la comunidad, docentes indígenas y personas que han ocupado cargos políticos de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, todas las entrevistas se desarrollaron en lengua ngigua con el objetivo de comprender palabras y vocablos claves en el lenguaje nativo. Los cuestionamientos fueron enfocados de acuerdo con el área de experiencia de cada uno de los agentes entrevistados de esta manera los datos etnográficos contribuyeron a las reflexiones históricas, socioculturales y de carga simbólica atribuido por la comunidad. Durante el proceso de trabajo etnográfico, se recurrió a la observación etnográfica participante que se caracterizó por estancias largas vinculadas en el proceso de planeación de actividades culturales relacionados con los actores del sistema de cargos, desde la cual se obtuvieron datos directos de las prácticas rituales de la comunidad y se accedió a la experiencia vivida que facilitó la comprensión de los significados atribuidos a los rituales y lugares sagrados desde la vivencia social y comunitaria.

d) El registro

La figura de etnógrafo nativo implicó actividades específicas como el registro de los datos de campo a través de bitácora de campo, grabador de voz y cámara fotográfica, estos instrumentos específicos permitieron registrar datos muy ricos y diversos las cuales facilitaron la reflexión etnográfica ya en el proceso de la sistematización y análisis de datos. La triangulación de datos

permitió vincular elementos aparentemente sin conexión pero que resultaron ser fundamentales para comprender la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. En su conjunto, los diversos datos encontrados en la experiencia del trabajo de campo nutrieron a la reflexión teórica-metodológica de la investigación. Los diálogos formales e informales que se realizaron con los agentes de la comunidad y la propia experiencia de vida contribuyeron a identificar complejas relaciones entre la cosmovisión ngigua, los rituales agrícolas, los significados en lengua materna y los lugares sagrados que son objeto de este estudio.

e) El trabajo de campo

El trabajo etnográfico que sustenta esta investigación se realizó entre el año 2022 y 2023, cuyos datos obtenidos fueron fundamentales para la reflexividad y descripción etnográfica de la presente tesis. Al ser originario del lugar, mi proximidad con los agentes locales fue a través de la figura de etnógrafo nativo, mi experiencia en el proceso de investigación constantemente integraba cualidades de investigador y cualidades de sujeto nativo, actividad que no resultó sencillo, para ello experimenté a la vez, el distanciamiento y proximidad con lo obvio, entre la vivencia cotidiana y la observación como investigador, es decir, una postura epistemológica de construcción del conocimiento desde la obiedad, y en sentido relacional a partir de los conceptos teóricos de la propia investigación, enfocados en la observación de los conceptos: cosmovisión sobre la naturaleza, rituales agrícolas, lugares sagrados y los significados atribuidos desde la lengua materna.

Mi experiencia en el trabajo de campo al estudiar los elementos conceptuales y empíricos, tienen una relación innegable con mi propia vivencia al ser de la comunidad y con mi vinculación con investigaciones previas que tienen que ver con trabajos comunitarios relacionados a la lengua ngigua y en el trabajo de investigación de maestría donde abordé el estudio del jagüey como un lugar significativo en donde convergen diversos elementos relacionados a la ingeniería prehispánica como sistema de captación de agua de lluvia, a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y a las prácticas rituales relacionados al cuidado del agua y los vínculos simbólicos con la vida social y religiosa de la comunidad. Y también, la propia experiencia de trabajar en esta investigación con Alejandra Gámez, cuyas investigaciones han aportado al estudio de la cosmovisión y ritualidad ngigua del sureste del Estado de Puebla, quien ha trabajado ampliamente el ciclo ritual agrícola ngigua de San Marcos Tlacoyalco. A

partir de estos antecedentes, mi observación se enfocó a buscar nuevos elementos para profundizar en temas concretos sobre la cosmovisión y el etnoterritorio ngigua, experiencia que no fue nada sencillo y tomó mucho tiempo para concretar las rutas de investigación.

Este trabajo de campo se realizó justo después de la pandemia de la COVID-19 que es una enfermedad causada por el coronavirus SARS-CoV-2, transmitida vía aérea que tuvo un impacto muy fuerte entre la comunidad, ya que mucha gente murió a causa de este virus, por lo que la sociedad en general estaba saliendo de un confinamiento de más de dos años. Esto causó que tardara la confianza de la comunidad para convivir y realizar las actividades cotidianas al aire libre, incluyendo los rituales agrícolas de la comunidad. Mis primeras observaciones directas relacionadas a los objetivos de la presente investigación fueron a partir de enero de 2022, cuya primera tarea fue enfocarme a contactar a los agentes claves para obtener datos etnográficos de la comunidad.

En los primeros meses me acerqué a interlocutores ngiguas quienes se relacionan con aspectos políticos, económicos, educativos y de la vida social comunitaria, entre entrevistas formales e informales me compartieron su experiencia y visión sobre la comunidad puntualizando aspectos de valor para la comunidad, como los procesos de poder político y su importancia para la reivindicación cultural; el lugar que ocupa la comunidad en la región a partir de su lengua materna y la importancia en la educación intercultural con la llegada de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla y los procesos y dinámicas locales que detonó, vinculado al fortalecimiento de la lengua, conocimientos ngiguas y visibilizar a la figura de especialista o sabio de la comunidad. La diversidad de opiniones permitió construir y definir a San Marcos Tlacoyalco desde la perspectiva de escala territorial, es decir, como etnoterritorio local y regional, relacionado a la importancia de su papel histórico y cultural que representa en el sureste del Estado de Puebla. En esta fase, agradezco profundamente a don Sotero Juárez, Pedro Juárez y doña Eva Juárez por sus conocimientos acerca de la historia de la comunidad; a Verónica Luna, Lucía Martínez y Fausto Aguilar (*in memoriam*) quienes contribuyeron en la comprensión teórica de la comprensión del otro a través de la importancia de lo comunitario y la interculturalidad.

A partir del mes de septiembre de 2022 contacté a interlocutores claves del sistema de cargos de la comunidad, quienes amablemente compartieron información en relación con mis

cuestionamientos. Mi gratitud principalmente a Abraham Melchor, Pablo Victoria, don Gaudencio López, don Julián López, don Pablo Pérez, don Cándido, don Beto Vera (in memoriam) y don Porfirio Victoria (in memoriam), y a cada una de las personas que participaron en este período en el sistema de cargos, no terminaría de nombrarlos. Desde la experiencia de ellos me enfoqué en abordar los rituales de la comunidad y sus significados, las múltiples narrativas permitieron identificar elementos claves que dejan entrever la complejidad de la práctica ritual, uno de los elementos claves que se observaron fue la ‘repetición’ de las acciones rituales dentro del calendario del ciclo ritual agrícola de la comunidad, específicamente del ritual conocido como ‘labrada de cera’, que se convirtió en uno de los ejes de investigación para observar y analizar a los rituales agrícolas de la comunidad. Desde las entrevistas etnográficas formales e informales y a través de observación participante me fui acercando a diversos rituales agrícolas celebrados a través del sistema de cargos y observé que la gran mayoría de los rituales se vinculaban básicamente en dos lugares significativos, la iglesia de San Marcos Evangelista y la casa ngigua de la persona a cargo del ‘pago de promesa’ del santo o la virgen, cuyos elementos me permitieron crear un modelo de análisis de los lugares sagrados más importantes y que históricamente han sido simbolizados por los abuelos dentro del etnoterritorio ngigua.

En este proceso de trabajo de campo, una de las recomendaciones más comunes que recibía por parte de los propios especialistas rituales, es que la única manera de comprender los significados de los rituales es vivirlos. En este sentido, al abordar el concepto de cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y la etnoterritorialidad simbólica ngigua, aparecieron elementos simbólicos que vinculaban rituales esenciales en la vida comunitaria contemporánea, como lo es el ritual funerario y el ritual de bautizo, los cuales son los más importantes y visibles junto con los rituales agrícolas y que tienen relación simbólica desde las formas de apropiación del espacio. Mi estancia de trabajo de campo me condujo a participar en estos rituales, por un lado, al asistir a funerales cercanos a la familia en la comunidad; y por otro, al vivir la experiencia como participante directo de la vida ritual de bautizo, en este período de investigación, como parte de la experiencia participé en el bautizo de mis hijos y también establecí relaciones de compadrazgo, al ser padrino de niños y niñas de la comunidad cuya vivencia me permitió acceder a las explicaciones de los especialistas rituales y así comprender sus significados desde la figura de etnógrafo encarnado, cuyos datos etnográficos fueron descritos en esta tesis.

La proximidad con celebraciones rituales agrícolas me permitió delimitar aquellas acciones rituales que dan identidad cultural en la vida religiosa de la comunidad y permitió configurar el modelo de análisis de esta investigación. Mi presencia constante en la iglesia acercándome a las festividades, me volvió parte de las vivencias rituales como observador y participante, esto me permitió mayor proximidad con los especialistas rituales siguiendo de cerca las acciones rituales más importantes, lo cual me permitió determinar diversas rutas de investigación que no son del todo tratadas en esta tesis, pero que permitieron profundizar en temas concretos vinculados a los rituales agrícolas, los lugares sagrados y los significados asociados. A partir de la observación participante en la vida religiosa ngigua, logré determinar la línea de investigación que se desarrolla en esta tesis, específicamente, en el período de Cuaresma y Semana Santa, cuyo período permitió observar y analizar los conceptos centrales de la investigación relacionado a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, los rituales agrícolas, los lugares sagrados y los significados en lengua ngigua. Todo ello determinado a partir de las diversas conversaciones con actores del sistema de cargos de la comunidad, quienes aportaron elementos claves para la observación de las acciones rituales y los elementos simbólicos vinculados como los santos, vírgenes, entidades de la naturaleza y ofrendas, quienes integran significados complejos tanto de la religión católica como de la religión ngigua, que en su conjunto definen el significado del ciclo ritual agrícola ngigua en la religión ngigua que se practica hoy en día en esta comunidad de larga tradición cultural.

De los capítulos de esta tesis

Finalmente, el desarrollo del documento de la tesis se estructuró en cuatro capítulos que integró los planteamientos teórico-metodológicos a partir del trabajo de revisión documental y del trabajo etnográfico donde se exploran los conceptos de cosmovisión, territorio, etnoterritorio, ritual y lugar sagrado. La reflexión y descripción etnográfica muestra la vigencia de la cosmovisión sobre la naturaleza y sus vehículos de expresión como la ritualidad agrícola, la relación con los lugares sagrados y los significados atribuidos desde la lengua ngigua que en su conjunto permiten comprender la etnoterritorialidad en los pueblos indígenas.

El capítulo uno, *Cosmovisión y territorio: aproximaciones para una lectura de etnoterritorios*, aborda el corpus teórico que sustenta esta tesis, fundamentalmente desde la discusión de dos conceptos centrales en la antropología: Cosmovisión y territorio. Se plantea el

diálogo conceptual para estudiar la espacialidad humana y las formas de apropiación del espacio referido a las comunidades indígenas. Para ello se plantea un enfoque relacional e integral para el estudio, a partir del análisis de las teorías existentes se ha delimitado la investigación a partir de los planteamientos de la teoría mesoamericana, concretamente desde el concepto de cosmovisión sobre la naturaleza, etnoterritorio y etnoterritorialidad simbólica principalmente por la vinculación entre conceptos y datos que se encuentran en esta teoría y los hallazgos encontrados en los datos de campo y que nos aproxima a la noción del concepto de territorio como constructo cultural en el estudio de pueblos y comunidades indígenas. La discusión se desarrolla a partir de reconocer la polisemia, tanto del concepto de cosmovisión como del concepto de territorio debido a sus diversas definiciones y enfoques. Esto permitió modelar una perspectiva acorde a las discusiones contemporáneas y modelos coherentes con las necesidades científicas y sociales inherentes a las comunidades indígenas en América Latina, en el contexto donde diversas disciplinas discuten paradigmas desde un enfoque decolonial del conocimiento.

El capítulo dos, *Enoterritorio ngigua: San Marcos Tlacoyalco*, analiza y describe desde datos etnográficos y documentales la unidad de estudio desde la noción de escala, principalmente como etnoterritorio local y como etnoterritorio regional o global para comprender los aspectos culturales asociados a la historia del lugar, a lo geográfico, a lo social, a lo educativo, a lo político y a lo religioso; cuyos elementos son parte en la configuración actual de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Estos aspectos son analizados y descritos a partir del caso del estudio que es la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. Los elementos encontrados a partir de esta investigación muestran la importancia histórica del lugar de estudio inmerso en un vasto territorio cultural e histórico con elementos comunes como la lengua indígena, territorio natural y los complejos procesos socioeconómicos que vinculan aspectos culturales de manera dinámica y propician a entender a un territorio simbólico con dinámicas complejas en donde se existe conexiones a prácticas culturales y asentamientos espaciales de sociedades indígenas enmarcados en la larga duración.

El capítulo tres, *Enoterritorialidad simbólica ngigua: cosmovisión sobre la naturaleza, ritualidad agrícola y lengua originaria*, aborda etnográficamente a la etnoterritorialidad simbólica ngigua como un fenómeno colectivo a través de la cual las personas se relacionan con el espacio resultado de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, los rituales agrícolas y la

lengua originaria, principales vehículos de análisis. Es fundamental enfatizar que el abordaje de la lengua materna se hace de manera análoga, en el presente capítulo y el siguiente, donde se analiza la ritualidad y la lengua ngigua desde un enfoque sistémico al momento de nombrar lugares, entidades, cosas, actos, etc., en este proceso se identifica un sistema de palabras que son esenciales para comprender los significados atribuidos a la praxis ritual. La lengua permite observar un complejo sistema de relaciones desde vivencias propias de la experiencia territorial entre el individuo y la naturaleza que explican la apropiación simbólica del espacio. Esta noción define las complejas relaciones de los ngiguas con entidades poderosas de la naturaleza como el Sol, la Luna y las Estrellas quienes norman diversos comportamientos en las formas de territorialización. El trabajo de campo permitió establecer algunos elementos concretos que conectan al sistema ritual comunitario como los rituales de ciclos de vida, específicamente el ritual de bautizo y el ritual funerario. Éstas son analizadas como una manifestación de etnoterritorialidad simbólica en el proceso complejo de intercambio con las entidades de la naturaleza como la Madre Tierra y el maíz, cuya interacción es vigente en la apropiación simbólica del espacio.

El capítulo cuatro, *El etnoterritorio ngigua simbolizado: Pedir por el tiempo, rezar por el temporal*, analiza y describe etnográficamente el período de rituales agrícolas desarrollados en Cuaresma y Semana Santa en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. Este período ritual se caracteriza por ser intenso y que combina procesiones y una peregrinación para lograr la eficacia simbólica relacionado a la petición de la lluvia, la fertilidad de la tierra y la salud y bienestar de las personas de la comunidad. Su realización requiere de la participación de todo el sistema de cargos de la comunidad, siendo este período ritual la que concentra la mayor cantidad de lugares sagrados dentro y fuera de la comunidad dejando entrever la compleja relación entre entidades de la naturaleza, santos y vírgenes que configuran la acción ritual como parte de la reciprocidad para mantener el equilibrio y armonía de la vida.

Finalmente, este estudio analiza a los territorios simbólicos como el resultado de una cultura interiorizada que coadyuva en el fenómeno de la etnoterritorialidad simbólica a través de sus principales manifestaciones que son la ritualidad, cosmovisión y lengua originaria. El enfoque simbólico-territorial de la investigación permitió reconocer las relaciones complejas entre la praxis ritual, los lugares sagrados y los significados inherentes manifestados desde la lengua materna. Esto permitió identificar la lógica y el sentido de reciprocidad que se desarrolla

entre la persona, los entes de la naturaleza, santos y vírgenes y los lugares en el marco de la visión del mundo indígena investigada, reconociendo lo que da sentido, orden y coherencia a la apropiación simbólica del espacio. En este sentido, se observa cómo los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco mantienen vigentes prácticas culturales ancestrales que forman parte de lo que plantea López Austin como el ‘núcleo duro’, visible en el ciclo ritual agrícola, desde un enfoque pragmático, la representación de los ngiguas como agentes que se relacionan con el cosmos para mantener la armonía y el equilibrio del mundo.

Capítulo 1. Cosmovisión y territorio: aproximaciones para una lectura de etnoteritorios

En el presente capítulo se aborda los conceptos de cosmovisión y territorio, ya que, a pesar de ser centrales en la antropología, han sido poco utilizados conjuntamente en el estudio de la espacialidad humana en comunidades indígenas de México. En esta tesis se plantea un enfoque relacional e integral para el estudio de los territorios indígenas en donde la cosmovisión indígena sobre la naturaleza toma relevancia en la comprensión de la etnoterritorialidad simbólica. El punto de partida tiene que ver con reconocer la polisemia, tanto del concepto de cosmovisión como del concepto de territorio debido a sus diversas definiciones y enfoques, y se busca entretelar desde estas dos perspectivas el estudio de procesos territoriales de comunidades indígenas: primero, el concepto de la cosmovisión, que se aborda desde la teoría mesoamericanística; y segundo, el concepto del territorio, que se plantea desde el enfoque simbólico-relacional. Esto con la intención de modelar una perspectiva acorde a las discusiones contemporáneas y ser coherentes en el análisis de las necesidades científicas y sociales inherentes a las comunidades indígenas en América Latina, de tal modo que, se encuentra base en las ciencias sociales y sus líneas que abordan estudios desde un enfoque decolonial para crear conocimiento nuevo en este ámbito.

La discusión en relación con la espacialidad humana en territorios históricos como los que hoy día ocupan las comunidades indígenas vincula grandes procesos y huellas del pasado y del presente, entre huellas del pasado prehispánicas y de las transformaciones como la urbanización, modernización, proyectos extractivistas, monocultivos, migración, interculturalidad, globalización, entre muchos otros fenómenos que exigen debatir nociones conceptuales de desdeteritorialización y reterritorialización desde enfoques multidimensionales y multiescalares. Esto innegablemente crea procesos concomitantes de multiterritorialidad, es decir, de diversidad de vivencias de sujetos y colectivos vinculados a múltiples territorios que permite comprender las diversas cosmovisiones de las comunidades.

En este contexto, el estudio de la espacialidad humana exige observaciones específicas y acotadas para comprender la complejidad de fenómenos creados en los territorios. Para el estudio de las comunidades indígenas en México, en específico en el caso de estudio de la

comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, localizado al sureste del Estado de Puebla, se plantea reflexionar desde el enfoque cultural y simbólico del territorio, entendido como espacio culturalmente construido, valorado y apropiado simbólica y/o instrumentalmente por los grupos sociales (Raffestin, 1980; Giménez, 2007). En este sentido se reconoce que el territorio se construye de forma multidimensional tanto material como simbólicamente, sin embargo, por cuestiones analíticas se plantea hacer énfasis en la dimensión simbólica, para el caso de los estudios de comunidades indígenas debido al sistema de símbolos creados por las cosmovisiones inmersos en ellos. En este sentido, se plantea analizar al territorio desde la antropología crítica propuesta por Alicia Barabas, que es el etnoterritorio (Barabas, 2003), entendiendo que son espacios que habitan históricamente grupos etnolingüísticos quienes construyen símbolos multisignificativos y emblemas identitarios colectivos, quienes conciben al espacio como otro actor partícipe de la vida comunitaria, es decir, un etnoterritorio donde habitan y conviven seres. Desde este enfoque, aquí se plantea que la apropiación simbólica del espacio es a través de *la cosmovisión, ésta última es entendida como un sistema de ideas, creencias y representaciones que estructura la visión del mundo de un individuo o una comunidad a través de la cual se relaciona con el universo y el cosmos y se apropia del espacio de manera coherente*. Este enfoque es fundamental para comprender la espacialidad de las comunidades indígenas, la cual vincula una visión coherente de larga duración que condensa los actos mentales de las personas y las acciones en el proceso de territorialidad, es decir, en cómo se relaciona desde la experiencia vivida con el espacio, vinculado con la territorialización del individuo.

De acuerdo con Hasbaert (2011), territorializarse, significa crear mediaciones espaciales que nos proporcionen un efectivo poder sobre nuestra reproducción como grupos sociales e individuos, siempre con carácter multiescalar y multidimensional, material e inmaterial, de dominación y apropiación al mismo tiempo (Haesbart, 2011, pp. 82-83). La territorialización constituye básicamente territorializarse en bases territoriales, es decir, situarse en un territorio. Aquí se plantea que este proceso de territorialización se produce desde una idea o visión del mundo construido de la cultura interiorizada, y es allí donde se plantea que la cosmovisión permite la apropiación del espacio y que es un concepto que explica la construcción del territorio y el proceso de la territorialidad.

En este sentido, comprender la cosmovisión permite estudiar al etnoterritorio como espacio culturalmente construido, es decir, el territorio como sistema de símbolos donde toma

relevancia los significados que los sujetos atribuyen al espacio y desde donde se construyen lugares con densidad significativa, que integra la noción de lugares sagrados desde la ritualidad y también complejos significados al nombrarlos desde las lenguas originarias. Asimismo, en los procesos territoriales, la etnoterritorialidad se refiere a las formas de relación entre el individuo y el lugar histórico específico, implica la apropiación y defensa del territorio, consiste en un fenómeno colectivo que refleja la multidimensionalidad de la vivencia territorial tanto de relaciones simbólicas como materiales, ambas mediadas por las relaciones de poder, resultado de las múltiples interacciones entre el sujeto y la naturaleza y las cuales modelan el espacio desde la noción de control, estableciendo centros y fronteras con gran carga simbólica que construyen la identidad cultural de los grupos sociales.

La discusión compleja entre el concepto de cosmovisión como el concepto de territorio parte desde su dimensión polisémica –como se verá en este capítulo-, esto es debido a que las múltiples perspectivas relacionan –de algún modo- a la cultura, el contexto histórico, el espacio y su dimensión de transformación continuo, por ello la noción de multiterritorialidad planteada desde la geografía toma relevancia para entender la compleja relación entre cosmovisión y territorio en el estudio de las formas de apropiación en comunidades indígenas contemporáneas. La observación de las práctica cultural a través de datos empíricos nos permite tomar partida en esta perspectiva, donde fenómenos como la globalización, la migración, la multiculturalidad y la urbanización configuran los territorios indígenas, y puede observarse una suerte de territorios múltiples o superpuestos por la dinámica cultural de los sujetos y las colectividades al interior de los territorios, las cuales transforman los territorios a ritmos temporales diferentes y a diversas escalas.

En este contexto se analiza, por un lado, el concepto de cosmovisión como la construcción de una visión del mundo resultado de un proceso histórico que se transforma en tiempo y espacio bajo las condiciones culturales, sociales y naturales. Se observa que, en la mayoría de las comunidades indígenas contemporáneas, no se puede hablar de cosmovisión, sino de cosmovisiones, las cuales implica las dimensiones culturales, ambientales, económicas, sociales, políticas y religiosas. Esto en parte, se explica que dentro de las comunidades existen tensiones y diversidad de pensamientos que hacen emerger una realidad social, esta complejidad se comprende desde la noción de multiterritorialidad como fenómeno colectivo en los territorios indígenas en la actualidad. Esto se propicia, por ejemplo, por la migración hacia otros territorios

que constituye nuevas formas de concebir el mundo, sin embargo, no se sustituye la cosmovisión del sujeto, sino, por decirlo de algún modo, se diversifica y se amplían los horizontes. Para el caso de las comunidades indígenas, en la diversidad de cosmovisiones, se observa que subyace la cosmovisión heredada por los abuelos –anclado a la tradición mesoamericana- del pasado indígena prehispánico relacionado a los ciclos de la naturaleza, esta idea se explica desde la noción de núcleo duro planteada por López Austin, la cual se caracteriza por ser resistente al cambio, con transformación lenta en el tiempo y con tradición de larga duración con fuerte vínculo con los ciclos agrícolas. En este contexto, se plantea a las categorías de ritualidad agrícola, lengua originaria y lugar sagrado como expresiones de la cosmovisión y la etnoterritorialidad en las comunidades indígenas que explican la apropiación del espacio y que forman parte de esa tradición precolombina.

Por otro lado, el concepto de territorio permite comprender la complejidad de apropiación del espacio por parte de un individuo o un colectivo, este ha sido abordado desde diferentes perspectivas como la dimensión económica, política, geográfica, social y cultural; también en diversos contextos tanto urbanos y rurales, y desde miradas multiescalares. Cada perspectiva propicia en la comprensión de la compleja apropiación del espacio. Para esta tesis se plantea abordar el estudio del territorio desde la perspectiva cultural y/o simbólica, al tratarse de estudio de sociedades indígenas, este paradigma permite una discusión contemporánea y profunda relacionado a procesos decoloniales de comunidades indígenas en América Latina, y permite comprender la compleja relación entre los sujetos y la naturaleza analizado desde procesos simbólicos de apropiación del espacio donde se enfatiza los múltiples significados que las personas otorgan a la naturaleza, contrario a las perspectivas políticas o económicas del territorio.

De acuerdo al análisis de las teorías existentes, el presente estudio se basa en la perspectiva mesoamericanista de la cosmovisión, específicamente desde la escuela de Broda quien aborda a las múltiples dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza (Broda, 2001, p. 166), su relación con el ciclo agrícola en torno al maíz y su estrecha relación con el concepto de espacio, cuyo principal vehículo de expresión es el ritual, el cual es más observable que el mito, pues implica una activa participación de la vida social a través de la praxis. La ritualidad, en este sentido, puede entenderse como una forma de apropiación simbólica del espacio y se caracteriza por la acción del sujeto y un complejo proceso de relaciones con la naturaleza y el

cosmos. Por otro lado, en esta misma línea, desde el concepto de territorio se basa desde el enfoque del territorio cultural y/o simbólico, cuya teoría se ha profundizado desde la perspectiva del etnoterritorio planteada por Alicia Barabas (2003), quien basa sus estudios desde un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal y refleja la concepción espacial tridimensional desde la cosmovisión mesoamericana la cual explica el proceso de construcción y apropiación territorial en las comunidades indígenas en México. Desde este planteamiento, el concepto de lugar sagrado se convierte en un concepto operativo fundamental para explicar la apropiación simbólica de los territorios históricos y las complejas relaciones entre las personas, las entidades de la naturaleza.

Cosmovisión y etnoterritorio, se convierten en conceptos indisociables para comprender la espacialidad de comunidades indígenas contemporáneas, dichos conceptos son coherentes en la discusión decolonial para comprender la espacialidad humana y una propuesta epistemológica para la discusión de los territorios indígenas. Nos centramos únicamente en la dimensión simbólica del espacio para hacer emerger cualidades que no han sido tratados en la concepción de los territorios indígenas, especialmente observados en los procesos de planeación urbana contemporánea cuyo principal enfoque es la dimensión economicista del territorio, con ello se busca enfatizar ‘lugares con densidad significativa’ dentro de los territorios indígenas o etnoterritorios para ser salvaguardados desde la perspectiva de la justicia social.

A continuación, veremos algunos aspectos teórico-metodológicos planteados desde el concepto de cosmovisión y territorio, así como sus principales enfoques con el objetivo de comprender la propuesta de análisis de la cosmovisión sobre la naturaleza y el etnoterritorio en los estudios de espacialidad humana en comunidades indígenas planteados en esta investigación.

1.1. Estado de la Cuestión acerca de la noción de cosmovisión y territorio

En este apartado se presenta una revisión del estado de la cuestión de los conceptos de cosmovisión y territorio. Se hace una revisión y análisis de algunas de las principales líneas teóricas y de investigación sobre ambos conceptos para aproximarnos a la diversidad de posturas y enfoques y delimitar el enfoque planteado para investigación. Se reconoce que han sido dos fenómenos poco estudiados de manera interrelacionada en el estudio de la espacialidad humana, por lo que se plantea analizar tanto el enfoque teórico como metodológico para estudiar a los territorios indígenas o etnoterritorios. Se hace énfasis la noción de cosmovisión resultado de procesos históricos de larga duración y el territorio como un constructo social. Se plantea a la cosmovisión y al territorio como dos conceptos indisociables en el análisis de los territorios indígenas, siendo que no existe el sujeto sin cosmovisión ni territorio y viceversa, ambos forman parte de un sistema indisociable. El sujeto al territorializarse utiliza un conjunto de ideas, creencias y representaciones, ordenados, regulados y normados en un contexto social, natural y cultural específico que se reproduce a través del tiempo con cierta congruencia y se manifiesta en la territorialidad.

En este sentido, es importante hacer un recuento del estado de la cuestión de ambos conceptos con el propósito de entretejer ideas y enfoques desde la polisemia y por ello es necesario indagar en algunos aspectos importantes como se describe a continuación.

1.1.1 Principales perspectivas teóricas sobre la cosmovisión en antropología

En los estudios antropológicos, el concepto de cosmovisión se ha abierto una brecha importante como tradición teórica. Especialmente, en el estudio de las comunidades indígenas en México, la cosmovisión es uno de los conceptos teórico-metodológicos centrales de la antropología para explicar la continuidad y transformación de las comunidades indígenas, basándose de la cosmovisión mesoamericana como uno de los referentes importantes en los procesos territoriales antes de la llegada de los españoles a América. La cosmovisión ha sido utilizada como lente para la observación de los fenómenos sociales en comunidades indígenas y nos

aproxima a entender la cultura del ‘otro’ del diferente a nosotros, a mirar formas ‘específicas’ y distintas de ‘ver’ el mundo y para entender formas y pautas de pensamiento que los sujetos indígenas utilizan para territorializarse.

De acuerdo con María Ana Portal (1996), el concepto de cosmovisión nace vinculado a una antropología cuyo quehacer se realizaba fundamentalmente en comunidades consideradas como ‘cerradas’.¹ Esta idea planteaba un enfoque reduccionista para el estudio de las creencias y prácticas de las sociedades al concebir que el ‘otro’, como objeto de estudio, se circunscribía a sociedades ‘arcaicas’, ‘premodernas’ o ‘precapitalistas’. En este sentido, la cosmovisión se comprendía como patrimonio exclusivo del ‘otro’. Sin embargo, en el transcurso de las investigaciones posteriores, los datos etnográficos generaron diferentes posicionamientos en relación con la idea de la existencia de ‘comunidades cerradas’ frente a los procesos culturales de comunidades en ‘movimiento’ y/o ‘abiertos’ y amplió la concepción del concepto de cosmovisión modificando la dialéctica primitiva/moderno (Portal, 1996, p. 60). La ardua tarea de buscar delimitar el concepto de cosmovisión en un contexto cultural diverso, tanto en concepciones individuales como colectivas, produce muchos cuestionamientos en el campo de la antropología:

La antropología cada vez más tiene que afrontar el hecho de que los grupos sociales no pueden ser comprendidos de manera aislada, ni fuera de las relaciones de ‘poder’. ¿Es posible entonces hablar de una cosmovisión o es necesario plantearnos que dentro de las jerarquías sociales encontramos distintas maneras de concebir el mundo? ¿son las cosmovisiones construcciones armónicas sin contradicciones? Estas concepciones nos conducen a un último problema: ¿son las visiones del mundo inmutables en el tiempo? ¿cómo se construyen en este devenir histórico, qué de ellas permanece, qué se transforma? (Portal, 1996, p. 61).

Es una realidad la existencia de la multiterritorialidad que experimentan los grupos sociales, la diversidad cultural que existe en el mundo nos lleva a plantear que existen diversas maneras de concebir la ‘realidad’, por lo que el estudio de la cosmovisión depende del contexto histórico y social de la sociedad a la que se esté estudiando. Además de que al interior de los mismos grupos existen diversas cosmovisiones que se desprenden y jerarquizan en los procesos de multiterritorialidad que experimentan los mismos grupos sociales, por lo tanto, las

¹ Se refiere a una mirada del antropólogo de ver a las sociedades como homogéneas y armónicas.

cosmovisiones se transforman a través del tiempo y es fundamental comprenderlos en su especificidad espacio-temporal.

1.1.1.1 Perspectiva filosófica y origen del concepto de cosmovisión.

De acuerdo con Medina (2000), el concepto de cosmovisión se origina con más profundidad en la filosofía alemana a fines del siglo XIX, en los trabajos de Wilhelm Dilthey (1833-1911), los que se sitúan en la escuela historicista que distingue a las Ciencias de la Naturaleza de las del Espíritu (Medina, 2000, p. 99). Se hace notar que la lengua es un factor importante para la construcción de significados, el término alemán, '*Weltanschauung*' sería el eje de las reflexiones filosóficas de Dilthey y de sus aportes teóricos. Según Medina (2000), el trabajo de Dilthey forma parte de una reflexión filosófica sobre 'la vida', y es en el contexto de esa discusión que sitúa la definición de su concepto:

“[...] todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una '*Weltanschauung*', una idea o una concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. [...] es algo previsto y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: la última raíz de la concepción del mundo –dice Dilthey– es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma: el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida.” (Marías, 1990, pág. 28 en Medina, 2000, p. 100).

Esta postura filosófica, enfatiza el significado otorgado culturalmente no solo en tiempo y espacio, sino desde un lenguaje específico, la lengua como sistema simbólico. Esta idea configura una realidad dada en tiempo y espacio específico, crea una 'realidad de la vida', se construye y se transforma en las relaciones del hombre con el mundo desde una concepción espacial y temporal. Luis Villoro, en su libro 'El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento' (1994), plantea que la 'figura del mundo' es cómo las ideas básicas creadas en una época se socializan y se relacionan con épocas anteriores para configurar la manera en cómo el hombre entiende el mundo:

Una figura del mundo empieza a brotar, lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego se va poco a poco generalizando hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencia del pasado o de fenómenos disruptivos

pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época dura lo que dura la primacía de su figura del mundo” (Villoro 1994, en Portal, 1996, p. 70).

Esto significa que una idea sobre la realidad se transforma en tiempo y espacio, pero contiene una perspectiva de continuidad, Villoro reconoce que una figura del mundo no reemplaza a la figura anterior, sino que el proceso es largo en el tiempo, en dónde hay elementos que permanecen, pero también surgen nuevos. Para comprender las concepciones del mundo moderno es necesario hacer un análisis comparativo con la figura del mundo que le precedió. El fundamento analítico de visión del mundo planteado por Villoro es el concepto de espacio. En la medida en que este referente básico de la cultura se modifica, se transforma el universo entero y nace otro tipo de hombre, con una nueva visión del mundo.

1.1.1.2 La perspectiva culturalista de la cosmovisión

Una perspectiva importante para el estudio de la cosmovisión es la culturalista. En México, la disposición por analizar, definir y hacer operativo el concepto de ‘visión del mundo’, se inicia en la década de los cincuenta con el grupo de investigadores de la Universidad de Chicago, dirigidos por Robert Redfield, cuyo planteamiento teórico se basó en la antropología norteamericana liderado por Frans Boas, siendo el eje principal el concepto de cultura.

Uno de los aportes teórico-metodológicos más sustanciales que hizo Redfield a las investigaciones antropológicas en el área mesoamericana es la de los estudios de comunidad y la elaboración de un modelo para el trabajo de campo en los pueblos indígenas de México. Sus investigaciones realizadas alrededor de 1926 en Tepoztlán y en la península de Yucatán, se enfocan en las características de la cultura que articulan y dan coherencia a la vida comunitaria, y de esa manera ubica a la comunidad en un proceso de cambio social y cultural, estableciendo el modelo teórico del *continuum folk urbano* que relaciona comunidades tribales y urbanos (Medina, 2000, p. 111).

En esta línea de trabajo Redfield aborda, de algún modo, el concepto de cosmovisión donde consigna la perspectiva campesina maya y describe las creencias relacionadas con el trabajo de la milpa y con las etapas culturalmente significativas del ciclo de vida. La intención de la investigación fue la de ofrecer una visión del propio maya, acerca de su concepción del universo

y de sus relaciones con las fuerzas sobrenaturales que lo dominaban (Medina, 2000, p. 114).

Redfield trabaja de manera directa con el concepto de cosmovisión hacia 1952, inspirado en Marcel Griaule y su trabajo relacionado con el pensador dogon Ogotemmêli. A partir de allí que se enfoca en largas reflexiones acerca de la ‘visión del mundo’ y de esta manera, surgen los proyectos para estudiar y entender las visiones del mundo de las comunidades indígenas en México. Redfield, se enfocó en comprender la mentalidad de los pueblos estudiados y a partir de allí elabora una definición del concepto de cosmovisión:

La cosmovisión [se entiende] como la *imagen o perspectiva* que es característica de un pueblo; es decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. Es la manera en que un hombre, en una sociedad específica, se ve a sí mismo en relación con el todo, es la idea que se tiene del universo. Cada cosmovisión implica una concepción específica de la naturaleza humana. Aquí propone que el término de cosmología se remita a la concepción del mundo realizada por un pensador especializado. (Redfield 1962 en Medina, 2000, p. 115).

En esta definición, la distinción entre la concepción de un sabio o filósofo (cosmología) y el hombre en acción, es fundamental para el estudio etnográfico de las culturas, puesto que los intelectuales de los pueblos, que se les ha ‘dado’ un ‘don’, la habilidad de ‘ver el mundo’ desde un pensamiento global, elaborado y coherente, constituye las ideas e imágenes de la tradición de su cultura. En cambio, el hombre de acción, no se pregunta por el significado de los acontecimientos ni los integra en sistemas de pensamientos globales (Medina, 2000, p. 116), esto es relevante para comprender la diversidad de pensamientos al interior de una comunidad y la jerarquía organizativa de las comunidades.

Uno de los trabajos etnográficos más relevantes sobre visión del mundo –que se producen en el marco de los estudios de Redfield en México-, es la de Calixta Guiteras sobre la cosmovisión de un tzotzil de San Pedro Chenalhó. Se trata de un trabajo etnográfico titulado: “Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil”, donde Guiteras se centra en las creencias y costumbres que los padres habían transmitido a Manuel Arias Sojom, un habitante Tzotzil. Los principales problemas estudiados fueron los relacionados con el concepto del alma, el verdadero significado del gobierno y del poder sobrenatural (Guiteras, 1965, p. 11). El rico trabajo etnográfico de Guiteras hace aportes esenciales como el *glosario de palabras en tzotzil* y la elaboración de categorías que describen la visión del mundo como una totalidad coherente.

Una categoría esencial utilizada es la del ‘cosmos’, cuyo término tzotzil es ‘osil balamil. Concebida de la siguiente manera:

De forma cuadrada, como la sementera y la casa, rodeado de agua, presenta al cielo sostenido por cuatro pilares y en el inframundo, donde residen los enanos, está también el reino de los muertos, el *katibak*. El conjunto es presentado dinámicamente, pues no sólo se dice que «es animado», sino que también se hace referencia a algunas oposiciones. Así, el nombre con el que se designa al universo se compone de *osil*, el ámbito del hombre, de la cultura, y de *balamil*, que remite a la tierra, a la naturaleza. *Sba balamil* se refiere a la superficie terrenal habitada por el hombre, en oposición a *waychil*, el espacio de los sueños, y con el *katibak*, situado en el centro del mundo, el ‘olol’ (Guiteras, 1965, p. 232 en Medina, 2000, p.126).

Esta noción del cosmos orienta a un conjunto sistémico, una estructura coherente culturalmente acerca del universo y que relaciona el espacio, la naturaleza y el cosmos. Se reconoce la importancia del sol, la luna y la tierra como entidades fundamentales para concepción de la vida, algo muy recurrente en las comunidades indígenas sobre cosmovisión sobre la naturaleza. Existe una concepción coherente de los elementos de la naturaleza y el significado en la vida de las personas, la luna, se presenta como un complejo agua-virgen-fertilidad-laguna, en tanto, el sol es la fuente de la luz y el calor, como un protector del hombre porque disipa la oscuridad y la noche y hace posible la existencia de la vida del hombre en la tierra. La tierra es concebida como una entidad poderosa y ambivalente que tolera la presencia humana y reclama que se le solicite autorización para la vida del hombre y la comunidad. Se significan los lugares –las cuevas y los cerros-, como espacios de comunicación entre los hombres y los dioses para la petición de la lluvia y por ende son lugares sagrados en el marco de los ciclos agrícolas de la comunidad.

1.1.1.3 La escuela simbólica de la cosmovisión

Dentro del estudio de la cosmovisión, encontramos otra perspectiva importante, la ‘simbólica’, la cual se enmarca en la ‘Antropología interpretativa’ de Clifford Geertz a finales de la década de 1960. Para Geertz, lo simbólico (sea un rito de pasaje, una novela romántica, una ideología revolucionaria o un cuadro paisajístico) tiene una existencia tan concreta y una entidad tan manifiesta como lo material, es decir, son hechos tangibles (Reynoso en Geertz, 1973, p. 10). Esta idea es importante en los procesos de investigación, debido a la importancia de conocer los

sistemas simbólicos y su relación con la descripción de la cultura a partir de la interpretación de cada sujeto en su contexto, de lo que son y piensan (Geertz, 1973, p. 28).

Geertz, al plantear a la concepción del hombre como un animal capaz de ‘simbolizar’, ‘conceptualizar’ y buscar ‘significaciones’, abre toda una nueva perspectiva no sólo para analizar la religión como tal, sino también para comprender las relaciones que hay entre la religión y los valores del ser humano a través de los símbolos. En este contexto:

El ‘símbolo’ se presenta como estrategia para captar situaciones y que se requiere prestar mayor atención en la manera que las personas definen esas situaciones y a la manera en que llegan arreglos con ellos. Esto implica poner mayor énfasis en el análisis de tales creencias y valores desde el punto de vista de conceptos explícitamente creados para tratar el material simbólico (Geertz, 1973, p. 129).

En este sentido, el símbolo es un elemento importante modelado culturalmente para comprender los significados que los sujetos atribuyen al territorio. De acuerdo con Giménez, la idea de cultura basada como proceso simbólico de la sociedad, o lo que Geertz denomina la ‘concepción simbólica’ o ‘semiótica’ de la cultura, permite concebir a la cultura como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad (Giménez, 2005, p. 67). Giménez (2005), plantea que la organización social da sentido y marca pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. Asimismo, Geertz (1973), sostiene que “lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas ‘formas simbólicas, y que pueden ser expresiones, artefactos, acontecimientos y alguna cualidad o relación” (Giménez, 2005, p. 68).

Un aspecto relevante de esta perspectiva es que la cultura se manifiesta tanto en formas interiorizadas, así como también en formas objetivadas. En palabras de Bourdieu, entre ‘formas simbólicas’ y ‘estructuras mentales’ interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc., por otro. En efecto, la concepción semiótica de la cultura nos obliga a vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente (‘modelos de’) y los expresan en sus prácticas (‘modelos para’), bajo el supuesto de que “no existe cultura sin actores ni actores sin cultura” (Giménez, 2005, p. 80).

Entre el conjunto de conceptos y sistemas de conceptos muy generales y académicos propuestas por Geertz, aparece el de *ethos y cosmovisión*, y se encuentra entrelazado en el cuerpo etnográfico de descripción densa (Geertz, 1973, p. 38). Para Geertz (1973), es necesario asociar a la religión en este campo simbólico, la cual dice, nunca es meramente metafísica. En todos los pueblos, las formas, los vehículos, y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral; lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca. Mientras el *ethos* reúne los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura; la cosmovisión o visión del mundo reúne los *aspectos cognitivos y existenciales*. En este sentido, el *ethos* de un pueblo es el tono, su estilo moral y estético, una actitud subyacente ante el mundo y la vida; mientras que la cosmovisión de un pueblo:

Es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales del orden del pueblo (Geertz, 1973, p. 118).

Tanto el *ethos* como la cosmovisión tienen una relación indisoluble que implica significaciones entre los valores de un pueblo y el orden general de su existencia. En esta relación, la religión es una manera de comprender los valores o ese orden, ella es en parte un intento de conservar el caudal de significaciones generales de las cuales un individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta. Las significaciones pueden almacenarse en símbolos religiosos, dramatizados en ritos o mitos conexos como un modo del ser en el mundo. Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología a una estética y a una moral. Cada sociedad es capaz de producir su sistema de símbolos en relación con su visión del mundo, por lo que esta perspectiva simbólica es importante para comprender los territorios indígenas y para comprender la cultura interiorizada y objetivada de los sujetos que lo habitan.

1.1.1.4 El psicoanálisis y la cosmovisión

Desde el psicoanálisis, se puede encontrar un enfoque importante para el estudio de la cosmovisión. La obra etnológica de Jacques Galinier plantea una propuesta teórica etnográfica y lingüística para conocer a los pueblos mesoamericanos desde sus propios términos. Las investigaciones etnográficas de Galinier inician en 1969 y durante quince años recorre los

pueblos otomíes del sur de la Huasteca, y desde la observación participante, aprende la lengua otomí, se involucra en la vida cotidiana y participa de prácticas rituales, esa experiencia la describe en su texto *Los pueblos de la Sierra Madre* de 1987. En una de sus publicaciones más importantes '*La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*' de 1990, logra detallar una propuesta teórica sobre la cosmovisión, en la cual se abre al análisis de la instancia de los procesos psíquicos, fundamentada en el psicoanálisis freudiano. Medina (2000), argumenta que con esto abre una discusión que posee complejas implicaciones teóricas y metodológicas, no sólo por lo que se refiere a las 'concepciones' relacionadas con la 'etnografía', sino también por el uso de la lengua como medio de investigación, que posibilita acceder a los conocimientos específicos y generales de las sociedades mesoamericanas.

Galinier, en su libro *cuerpo, naturaleza y sociedad*, destaca un complejo de fenómenos que caben en la temática del 'nahualismo', que corresponde al concepto del nahual y se refieren a los componentes anímicos que se articulan con los conceptos de cuerpo humano, de salud-enfermedad, de vida-muerte, de curandero y poder. Desde esta perspectiva, Galinier argumenta que con *la palabra* nahual, los otomíes se refieren a tres realidades: el alter ego del alma humana, el curandero transformado en animal y el animal compañero (Galinier, 1987, 431 en Medina, 2000, p. 287). Para el estudio de la cosmovisión otomí, Galinier usa otro eje de análisis importante: *el ritual*. Para Galinier los rituales constituyen estímulos incomparables que motivan a los actores a una efervescencia social y también sirven para actualizar a los mitos. La observación de las prácticas ceremoniales permite acceder al modelo del universo otomí, en ellas se manifiesta la existencia de un modelo inconsciente de prácticas que parecerían olvidadas, teniendo como referente central al *cuerpo humano* donde se articulan las nociones de sacrificio, unión de los sexos y de ritual (Medina, 2000, p. 289).

Los ejes espacio-temporal y de los corporales, permite a Galinier ingresar al complejo simbólico otomí y así generar datos etnográficos importantes para entender los procesos de territorialización. Uno de los tópicos principales para la cosmovisión es el *simbolismo de la casa* que remite a la estructura del universo desde la cosmovisión mesoamericana. En este contexto, las actividades rituales permiten entrever la topología cosmológica del espacio cuya concepción es:

Horizontalmente, este espacio está permitido por sus extremos asimilados a los puntos cardinales. [...] las intervenciones terapéuticas consisten en rociar aguardiente cada uno de los

puntos cardinales al interior o al exterior de la casa, y en tomar tierra del suelo, con fines instrumentales, al inicio del proceso curativo. La noción de umbral es aquí esencial: en este espacio diferenciado, la entrada hace las veces de límite, de zona de transición, cuyo paso está sometido a un código (Galinier, 1990, p. 144-145, en Medina, 2000, p. 290).

La actividad ritual configura el espacio desde una concepción simbólica, multidimensional y multiescalar; como un lugar de ‘circulación de fuerzas’, se llena de simbolismos representados en los rituales y las ofrendas. Asimismo, aparecen tres puntos fundamentales dentro del espacio de la casa: el fogón, el temazcal y el altar doméstico, como centro genésico del mundo, que contiene complejas significaciones cosmológicas relacionadas a la vida. Asociado al plano vertical, aparece la concepción de los siete niveles con respecto a la casa, de los cuales los tres superiores corresponden al cielo y los tres inferiores al inframundo y que en cada uno habitan entidades. También aparece la elaboración ritual relacionado con la ideología ancestral que enfatiza el lugar de la vivienda como un lugar importante de la vida ritual, cuyo sistema ritual complejo permite la construcción simbólica a partir de una visión del mundo individual y colectivo.

A otra escala, los cerros, se entienden como puntos del espacio que permiten la circulación del espacio vertical asociado al *axis mundi* desde una concepción axial arriba/abajo que involucra la temporalidad para articular el ciclo agrícola, donde se enfatiza la circularidad de los ciclos agrícolas, vegetales, humano y cósmico (Medina, 2000, p. 293). Estos estudios visibilizan a los cerros como objeto de culto por la carga simbólica que poseen, su morfología se explica a través de una codificación antropomórfica, se habla que tienen cabeza, ojos, pies, etc.; y en esta concepción, los cerros también son residencia de dioses por eso se realizan ceremonias agrícolas dedicadas a ellos permeando la reproducción de la organización social comunitaria. Es por ello por lo que la apropiación del espacio otomí es altamente simbólica.

1.1.1.5 La perspectiva mesoamericana de la cosmovisión

Una de las propuestas teóricas y de investigación más relevantes en la antropología mexicana contemporánea sobre la cultura indígena es la perspectiva mesoamericana sobre la Cosmovisión. Esta tradición académica plantea cuestiones de comparaciones rigurosas entre los

datos históricos y los datos etnográficos enmarcados teórica y metodológicamente, cuyo interés central ha sido el análisis de los procesos de cambio y continuidad de las comunidades mesoamericanas considerando la complejidad de los fenómenos implicados como son los diversos acontecimientos históricos relacionados a los pueblos indígenas en un antes y después de la llegada de los españoles al continente americano.

La tradición académica de Paul Kirchhoff (1960), denominada mesoamericanística, constituye un núcleo importante en la antropología mexicana contemporánea, desde donde se intentó identificar elementos comunes y a la vez elementos que diferenciaban a los pueblos y sus culturas de una parte del continente americano. De acuerdo con Medina (2000), un campo importante de investigación es la cosmovisión mesoamericana, en donde se reconocen dos tendencias esenciales: la encabezada por los trabajos de Alfredo López Austin, historiador del México antiguo con gran influencia de investigaciones etnográficas, que hace aportes fundamentales desde la exploración de datos históricos y estudios etnográficos, orientando una construcción teórica de la cosmovisión como un conjunto sistemático, coherente y totalizador para analizar elementos particulares de la cultura como la religiosidad, la política, la magia, entre otros. Una de las principales categorías de análisis utilizada por López Austin fue el mito. Y la otra tendencia, encabezada por Johanna Broda, etnóloga discípula del gran etnólogo mexicano Pedro Carrasco, estudia a la cosmovisión desde el estudio de las prácticas rituales agrícolas. Desde esta perspectiva ha reconocido procesos históricos de largo alcance identificando especificidades culturales de los pueblos indígenas enmarcados en procesos de reproducción y transformación desde el pasado mesoamericano. Desde el presente etnográfico ha explorado cuestiones relativas a los rituales agrícolas, la geografía sagrada y la geometría espacial. Ambas corrientes hacen énfasis en los estudios de comunidades prehispánicas analizando el mito y el ritual como vehículos para estudiar a la cosmovisión, reconociendo procesos históricos de larga duración que han llegado hasta nuestros días y que son el núcleo de la especificidad cultural de los pueblos indígenas. Dicha especificidad es el resultado de procesos de reproducción cultural desde el pasado prehispánico (Gámez, 2012, p. 23-24).

Alfredo López Austin aborda a la cosmovisión, centrándose fundamentalmente en el pensamiento náhuatl, para explicar el sentido de las creencias, los ritos y los mitos en el marco histórico prehispánico (Portal 1996, p. 65). Con ello funda una perspectiva teórica en los estudios mesoamericanos y abarca una amplia gama de problemas, que implica cuestiones tanto

de importancia histórica como de trascendencia etnográfica, e incluso política. En su libro *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, publicado en 1980, constituye un enorme esfuerzo analítico y de conjunción de datos de las fuentes históricas accesibles, apoyándose en una también considerable masa de datos etnográficos (Medina, 2000, p. 218). López Austin (1980), parte del concepto de ideología, para demostrar: a) que las concepciones relativas al cuerpo humano formaban parte de un sistema ideológico; b) que dicho sistema se integraba a otros para formar una cosmovisión; y, c) que, con base en su inclusión en el complejo ideológico, el sistema servía para satisfacer particulares intereses de determinados grupos (López Austin, 1980, p. 16). En *Cuerpo Humano e Ideología* desarrolla de manera sistemática su idea de visión del mundo. A partir de explicar los conceptos nahuas en torno al cuerpo y su relación con el ordenamiento del cosmos elabora una propuesta teórica y metodológica que permeará toda su obra, hasta alcanzar en su trabajo *Tamoanchan y Tlalocan* en 1994, una proposición muy cuidadosa y acabada en torno a la concepción del mundo de tres grupos étnicos contemporáneos (tzotziles, serranos y huicholes) y la relación de ésta con conceptos immanentes de la cosmovisión mesoamericana (Portal, 1996, p. 65).

Por otro lado, los rituales agrícolas relacionados a la cosmovisión mesoamericana, desde las investigaciones de Johanna Broda, han suscitado la discusión de una diversidad de tópicos situados en el corazón mismo de la etnología mexicana. El punto de partida de las reflexiones de Broda es la propuesta de realizar una etnografía de los rituales aztecas relacionados con los dioses de la lluvia. Los argumentos que aduce para esta definición remiten a un planteamiento que otorga un papel fundamental a las condiciones materiales de la existencia, con lo que el trabajo y los rituales agrícolas ocupan un lugar privilegiado, pues están en la base misma de las sociedades mesoamericanas. Esta es la propuesta especificada en su ensayo '*Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*' en 1971 (Medina, 2000, p. 259). Johanna Broda desarrolla una de sus más ricas vetas de investigación y de reflexión teórica precisamente en el análisis de los *rituales agrícolas* y de su papel fundamental en la producción y reproducción de la cosmovisión mesoamericana, para lo cual acude gradualmente a la etnografía, puesto que su punto de partida es una temática que conjuga básicamente la etnohistoria y la arqueología (Medina, 2000, p. 261).

Finalmente, en la obra colectiva "*Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*" (2001) de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, se aborda la importancia de la cosmovisión y los rituales indígenas en los procesos de reproducción cultural de las

comunidades indígenas de diversas regiones de México (Broda y Báez-Jorge, 2001, p. 15). La obra constituye una aportación para el debate teórico sobre religiosidad popular de las comunidades indígenas en la historia de México, cuyos estudios se derivan de investigaciones etnográficas prolongadas y de datos de campo de primera mano.

Para Broda y Báez-Jorge (2001), ante el embate destructor de las políticas del neoliberalismo, fue una tarea urgente replantear y despertar el interés por el estudio etnográfico de los pueblos indígena de México, para contribuir al rescate y a una mayor valoración de su enorme riqueza cultural (Broda y Báez-Jorge, 2001, p. 16). En este sentido, el estudio de la cosmovisión indígena permite entrever procesos territoriales resultado de complejos procesos históricos forjado a lo largo de los siglos –antes y después de la Conquista española-, y representa variaciones a partir del entendimiento del ‘núcleo duro’ como lo plantea López Austin desde la tradición mesoamericana.

1.1.2 Enfoques teóricos sobre el territorio en las Ciencias Sociales

El concepto de ‘territorio’ se caracteriza por su amplitud y la polisemia en su definición, la diversidad de enfoques proviene de las propias posturas disciplinares de las ciencias sociales, esto está vinculado con los propios intereses disciplinares y de las mismas construcciones de los autores que debaten el concepto. De acuerdo con Haesbaert (2011), los principales enfoques del territorio son la económica, la política, la naturalista y la cultural; por ello mismo, las disciplinas toman sus propias posturas, desde la geografía se pone énfasis en la materialidad del territorio; la ciencia política pone el acento en las relaciones de poder (vinculada a la concepción del Estado); la economía, lo percibe desde las bases de producción; la antropología, destaca su dimensión simbólica; la sociología lo enfoca a partir de las relaciones sociales; y la psicología, lo incorpora desde la construcción de subjetividad.

Según Capel (2016), los diversos de significado de territorio tienen que ver con las transformaciones sociales y de las mismas disciplinas científicas. Dentro del estudio del territorio, las ciencias consideradas básicas, están la geografía, la sociología y la ecología. En cada disciplina el territorio adquiere matices diferenciados, aunque los intercambios disciplinares son también muy frecuentes lo que ha permitido variedad metodológica y ha dado

aperturas a enfoques diferenciados. Según Llanos (2010), el concepto de territorio ayuda en:

La ‘interpretación’ y comprensión de las ‘relaciones sociales’ vinculadas con la ‘dimensión espacial’; va a contener las prácticas sociales y los sentidos simbólicos que los seres humanos desarrollan en la sociedad en su ‘íntima relación con la naturaleza’, algunas de las cuales cambian de manera fugaz, pero otras se conservan adheridas en el tiempo y el espacio de una sociedad (Llanos, 2010, p. 208).

Las *relaciones sociales*, al no ser estáticas en el tiempo y en el espacio, se transforman, y es por ello por lo que los conceptos toman diversos enfoques debido a los cambios culturales, económicos, políticos, religiosos, y con ello el surgimiento de nuevos paradigmas y epistemologías de interpretación que ayuden a construir formas de pensamiento abiertos a los cambios sociales.

1.1.2.1 El territorio como medio natural y geográfico

El concepto de territorio se origina desde la geografía, y de acuerdo con Capel (2016), en sus primeras concepciones es visto como ‘escenario físico’, cuya noción aboga que el territorio es un ‘contenedor’ donde se producen las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, transformándose ambos debido a las interrelaciones e influencias mutuas. A partir de mediados del siglo XIX, desde la ecología, se abordó el estudio de los seres vivos en sus relaciones entre sí y con el medio ambiente, utilizando el concepto de ‘ecosistema’, ésta entendida como sistema formado por organismos vivos (plantas y animales), y que relaciona el medio físico como un ‘contenedor’ donde se generan las interacciones y flujos de energía, y su estudio abarca diferentes escalas, desde la biosfera planetaria a otras inferiores. Para la etología el territorio es también esencial, entendido como ‘lugar’ de la ‘territorialidad’ de los grupos de animales. El enfoque de los etólogos es importante para comprender los comportamientos humanos en el territorio dominado por un grupo, a partir de la posesión del mismo (Capel, 2016, p. 6).

Los primeros intentos por definir al territorio ocasionaron confusiones con el uso de otros conceptos como la de ‘región’, ‘espacio’, ‘ecosistema’, ‘estructuras territoriales’ y ‘territorio’, entendidos como ‘soporte’ para intercambios e interacciones. De acuerdo con Capel (2016), los geógrafos han considerado tradicionalmente el ‘medio físico’ de la superficie

terrestre como el ‘lugar’ de interacción entre la litosfera, la hidrosfera y la atmósfera. De esta manera, territorio puede ser sinónimo de medio natural, como tienden a hacer los geógrafos físicos; o también, ser sinónimo de soporte fisiográfico. Esta concepción claramente considera al territorio como un elemento inerte en el estudio de las sociedades.

Los geógrafos, en el estudio del ‘medio geográfico’, integraron el medio físico y humano y sus interrelaciones privilegiando el impacto del primero sobre las actividades humanas y los ajustes que provoca en los grupos sociales (Capel, 2016, p. 6). Este conllevó al determinismo geográfico, muy debatido por otras disciplinas, debido a que los geógrafos tendían a privilegiar tanto la noción de ‘medio natural’ y el ‘medio geográfico sobre las actividades humanas y los ajustes que provoca en los grupos sociales, así como la modificación de la naturaleza por el hombre (Capel, 2016, p. 7). Esta noción defiende que el ‘medio natural’, determina la forma de la cultura de una sociedad, cuya postura generó un fuerte debate en el marco del determinismo, posibilismo y probabilismo que se convirtió en una cuestión de gran alcance en la geografía de la primera mitad del siglo XX.

1.1.2.2 La dimensión política y jurídica del territorio

Una de las nociones de territorio, con mayor presencia en las investigaciones en las ciencias sociales es la que está asociado con los fundamentos materiales del Estado –en sus dimensiones política y jurídica- sobre las cuestiones políticas y administrativas en el terreno de la materialidad de las relaciones sociales o de poder (Haesbaert, 2011, p. 53). De hecho, la expresión de ‘territorio’ en un primer momento se utilizaba principalmente con referencia al espacio de la ‘soberanía’ o la jurisdicción² de un país o sus unidades administrativas. De acuerdo con Capel (2016), desde el siglo XVIII hasta hoy día, la cuestión de la organización territorial se relaciona fuertemente con la organización administrativa. El territorio como espacio apropiado por los grupos sociales recurren a la delimitación territorial para apropiarse de

² La noción jurisdiccional del territorio se centra en los adjetivos calificativos como: territorio nacional, territorio indígena, etc. En el campo específico de lo urbano, se usan expresiones como territorio metropolitano, procesos territoriales, transformaciones territoriales metropolitanas, etc. Nociones que incluyen las transformaciones de los sistemas urbanos, de la actividad productiva, de las formas de vida, de las prácticas sociales, y del espacio habitable (Font, Llop i Vilanova 1999 en Capel, 2016, pág. 4).

recursos (Capel, 2016, p. 7), donde se vincula fuertemente la noción de poder y las relaciones de poder, generando procesos de inclusión y exclusión desde las nociones de límites y fronteras territoriales.

En los albores de la época moderna, el territorio tenía una clara influencia de la cartografía³ desde donde se constituirá en el soporte fisiográfico de los emergentes estados nacionales y describirá los límites y fronteras que éstos poseen (Llanos, 2010, p. 209). A finales del siglo XIX, ante un capitalismo incipiente, el territorio resulta un concepto insuficiente para comprender el conocimiento de la riqueza de los estados nacionales, siendo que el comercio y la industria requerían de un conocimiento más específico de las riquezas y de las culturas de los seres humanos. En este contexto, el concepto de región adquiere un nuevo sentido paradigmático a partir del pensamiento geográfico de Paul Vidal de la Blache⁴, quien se interesará en conocer la relación de la acción social de los seres humanos con su entorno natural⁵, reconociendo que cada región es una posibilidad de pensamiento y de cultura diferente (Llanos, 2010, p. 209).

En el siglo XX, a partir del período de la posguerra, la región se convirtió en el eje para el impulso de las políticas de desarrollo por parte de los estados nacionales; y el territorio, adquirió relevancia política y económica donde descansa la acción del estado para las relaciones geopolíticas y el derecho internacional. Ambos conceptos, articulados al Estado, progreso y desarrollo, se convirtieron en los medios para la búsqueda del principio de igualdad postulado por las sociedades liberales modernas durante la segunda mitad del siglo XX (Llanos, 2010, p. 209). A través del concepto de región, el estado nacional impulsó políticas de desarrollo económico y social, dando prioridad a las regiones que poseían ventajas comparativas en el contexto de las economías cerradas y políticas proteccionistas.

³ El enfoque físico del concepto describe las características físicas de la Tierra sobre la que descansa la acción humana, permitió establecer el recuento de las montañas, ríos, mares, bosques, desiertos, minerales, animales, flora; es decir, la riqueza natural de los estados nacionales.

⁴ Geógrafo francés, pionero de la geografía humana moderna. Como geógrafo regional, él mismo acuñó el término región, veía al hombre en una constante interrelación con el medio físico, con el medio cultural y con los diversos modos de vida. Pensaba que era fundamental el establecimiento de las conexiones existentes entre la naturaleza y el hombre, que es resultado de las tradiciones, las instituciones, el idioma, los hábitats, etc.

⁵ Esta síntesis teórica permitió a los estados nacionales, actuar en consecuencia, para constituir un mosaico de regiones a partir de las diferencias, posibilitando distintos futuros de los seres humanos en cada región.

En este contexto político-jurídico, en la década de 1970, el territorio tiene una relación estrecha con el *poder*, concretamente con el poder del *Estado*. Hacia 1980, el territorio se convierte en un elemento esencial de la geografía política, en tanto espacio donde se ejerce el poder, de tal modo que se convierte en un concepto integrador, en el mismo sentido de región en la geografía clásica, pero acentuando las *relaciones de poder*. En este sentido, las disciplinas como el derecho y las ciencias políticas usaron ampliamente la noción de territorio como espacio dominado por una estructura de poder o grupo social. Haciendo referencia, a unidades administrativas, desde el poder del Estado hacia la estructura municipal o regional; apropiación del terreno y de propiedad, considerando central esta idea en teoría política, en la geografía y en las relaciones internacionales (Capel, 2016, p. 8).

Esta dimensión del territorio ha sido muy importante en el estudio de las ciencias sociales debido a las cuestiones políticas y jurídicas del territorio y es la que domina en los análisis referentes a los límites y fronteras territoriales en la actualidad. Esta noción es muy útil para estudiar los territorios indígenas ya que forma parte de la concepción actual como territorios que forman parte de un territorio nacional. Es importante analizar la complejidad política y jurídica debido a los conflictos de delimitación territorial, construcción de megaproyectos, modernización y urbanización. Y finalmente poner atención en procesos de autonomías indígenas que tiene que ver con formas de organización propias de las comunidades para la identidad cultural.

1.1.2.3 El enfoque economicista del territorio

Otro enfoque que ha dominado en el concepto de territorio es la económica, y asocia conceptos como ‘recurso’, ‘producción’ y ‘poder’. Esta perspectiva del territorio relaciona la naturaleza con el sujeto desde la idea que “una sociedad reivindica y garantiza a sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso de los recursos” (Godelier, 1984, p. 112 en Haesbaert, 2011, p. 48). Asimismo, prioriza cómo las condiciones físicas del entorno son importantes en la construcción de identidades colocando en el centro del análisis los recursos disponibles en un territorio como producto y consumo.

Este enfoque toma relevancia después de la segunda guerra mundial, donde la idea de progreso⁶ se convirtió en política de Estado bajo la forma del desarrollo, y fue asumido como un proceso que debía conducir a la homogeneidad económica y social en las sociedades avanzadas. En esta época se sustituyó el término de territorio por el de región, en su doble vertiente como concepto teórico y como objeto empírico, se constituyó en uno de los ejes de las políticas de desarrollo de los Estados. A través de la región el Estado pretendió demostrar que la igualdad podía ser accesible a través de la homogeneidad económica y social, dando impulso al desarrollo (Llanos, 2010, p. 210). La relación entre el concepto de región y la economía planteaba una clara noción:

El enfoque economicista, sugirió que las regiones se entenderían como espacios donde las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza se regirían por el peso de los procesos de acumulación capitalista, cuya visión condujo hacia un solo rumbo, el tiempo en sentido unidireccional tenía un claro sentido progresivo para el desarrollo social y económico, donde el espacio se subordinó a las pautas que le imprimió el tiempo lineal, imponiéndose al tiempo cíclico o circular correspondientes a las sociedades agrarias (Llanos, 2010, p. 212).

El escenario social empezó a cambiar a partir de la década de 1970, siendo que la revolución técnico-científica incidió en la flexibilización de los procesos de la producción de la economía capitalista dando paso a la mundialización de la economía y el resurgimiento de la doctrina liberal, que se convirtió en un instrumento de combate ideológico en contra de las políticas de bienestar y del llamado sistema socialista. Las políticas neoliberales cuestionaron el estado de bienestar; con ello el Estado, como rector de las políticas de desarrollo, se convirtió en el centro de los cuestionamientos del pensamiento neoliberal (Llanos, 2010, p. 212).

Con la entrada del modelo neoliberal en el mundo ha traído consigo una serie de transformaciones territoriales –que ha afectado de manera significativa los procesos micro y macro de las sociedades actuales-. La lógica capitalista, divide al mundo en dos partes irreconciliables: Países desarrollados y Países subdesarrollados. En el caso de los primeros, son quienes no manejan en sus discursos las palabras: crecimiento, evolución y maduración. Esto tiene sentido debido a que “la palabra implica un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor” (Esteva, 2008, p. 75 en Toledo y

⁶ Desde el siglo XIX, el progreso fue percibido como una fuerza social liberadora, como un proceso económico y social de carácter lineal, acumulativo, prácticamente sin límites para el ser humano (Llanos, 2010, p. 2010).

Ortega, 2018, p. 37). En el caso de los segundos, “el subdesarrollo es una amenaza que ya se ha cumplido, una experiencia vital de subordinación y de extravío incluido, de discriminación y subyugación” (Esteve, 2008, p. 70 en Toledo y Ortega, 2018, p. 37). La lógica del capitalismo, fundada desde las *ideas de progreso de occidente*⁷, intenta posicionarse sobre las formas culturales de las sociedades tradicionales –las cuales se encuentran bajo el cobijo de los países subdesarrollados-. Alcanzar el desarrollo implica asimilar una racionalidad distinta a la establecida, que se adapte a las necesidades y fundamentos de la sociedad dominante (Toledo y Ortega, 2018, p. 37).

Frente a la velocidad en la que se vieron envueltos los procesos de producción y comunicación en el mundo, la región como unidad de análisis se convirtió en un concepto rígido, el peso del determinismo económico que le acompaña llevó a que el estudio sobre la relación entre seres humanos y su entorno natural se convirtiera en una reflexión parcial, limitada (Llanos, 2010, p. 214). El paradigma del desarrollo social fue desplazado por el de la economía de mercado y sus mecanismos de asignación de corte individual, de esta forma las transformaciones sociales y económicas configuraron los conceptos de territorio y región a lo largo del tiempo y se han adaptado a partir de las nuevas necesidades económicas y políticos provocando grandes desigualdades sociales en los territorios.

1.1.2.4 El enfoque interdisciplinar del concepto de territorio

Existe un intento por generar interdisciplinariamente puentes conceptuales y metodológicos para la comprensión del concepto de territorio, sobre todo para diversificar las miradas. A lo largo de la evolución del concepto de territorio este se fue llenando más de contenido social y pasó a ser incorporado por otras disciplinas, lo cual ha generado diversos enfoques y paradigmas, lo que lo convierte en un concepto interdisciplinario que tiene por objeto de estudio ‘múltiples tipos de relaciones’ que despliegan los seres humanos. De acuerdo con Llanos (2010), el

⁷ En esta discusión evolucionista sobre el progreso existen autores que, como Rostow (1961), plantean la evolución de las sociedades en un sentido económico y unilineal, donde el desarrollo se mide de un punto bajo a uno alto. Las sociedades más desarrolladas están en el punto álgido y el resto del mundo está en el subdesarrollo, viviendo en sociedades tradicionales que necesitan un impulso para alcanzar la meta.

territorio se ha convertido en un concepto más flexible, quien no sólo continúa representando el soporte geopolítico de los estados nacionales, sino que dicho concepto constituye una manifestación más versátil del espacio social como reproductor de las acciones de los actores sociales (Llanos, 2010, p. 213). De tal forma que es utilizado por diversos actores tanto académicos, comunidades sociales, estado entre otros planteando sus propios enfoques y posturas epistemológicas.

El enfoque interdisciplinar, reconoce las complicaciones de investigación en el intento de vincular paradigmas, teorías y métodos disciplinares. Los problemas, al ser abordados desde alguna disciplina, su solución o comprensión se encontrará en los paradigmas de cada uno de ellos, como el de la economía, la historia, la sociología, la antropología, etcétera. La disyuntiva inmediata que se presenta implica la posibilidad de realizar estudios en el territorio o realizar estudios del territorio de carácter disciplinario, interdisciplinario o transdisciplinario (Llanos, 2010, p. 216). En este proceso interdisciplinario, un problema de investigación del concepto de territorio es que la disciplina con la que se pretenden hacer los estudios debe formar una bisagra metodológica no sólo con el contexto temporal, sino fundamentalmente con la dimensión espacial.

En este contexto, en la discusión interdisciplinar del concepto de territorio debe aclararse sobre ejes claros para contrarrestar las dificultades teórico-metodológicas de cada disciplina. De tal manera que se encuentren los puntos comunes para avanzar a propuestas creativas e innovadoras con categorías de análisis y métodos claros en el estudio de la espacialidad humana. Finalmente, cada disciplina debe ser claro con los enfoques teóricos y metodológicos a la hora de plantear una investigación que involucre diversas perspectivas disciplinares, hasta encontrar una convergencia para explicar el fenómeno social estudiado incorporando categorías propias de las disciplinas y dejar claro los puentes entre las metodologías utilizadas. Por ejemplo, en los territorios indígenas, se debe articular la noción de espacio indisociable de la reproducción de los grupos sociales y de la contextualización territorial que son inherentes a la condición humana donde es necesario recurrir a teorías antropológicas, sociológicas, ecológicas, etc. para comprender las complejas formas de apropiación del espacio.

1.1.2.5 El territorio y la desterritorialización

Las discusiones entre el territorio y la desterritorialización abren grandes brechas del conocimiento acerca de los procesos territoriales por parte de los sujetos y el contexto histórico. El mito de la desterritorialización, propuesto por algunos investigadores, está asociado a la idea de que el sujeto puede vivir sin territorio y que el espacio esté disociado con la sociedad, es una suerte de fin de los territorios que está relacionado con los procesos de globalización, la era de la información y las nuevas economías que reconfiguran los espacios que habitamos. Contrario a esta idea, Haesbaert (2011), plantea que la desterritorialización está asociado a una problemática territorial y a una determinada concepción de territorio. Por ejemplo, si la desterritorialización se vincula a la fragilidad creciente de las fronteras, se puede hablar de un territorio político; o desde otra postura, si se vincula a la hibridación cultural que impide el reconocimiento de identidades, se habla de territorios simbólicos (Haesbaert, 2011, p. 31), es otras palabras, se crea la multiterritorialidad.

Haesbaert (2011), plantea que, para entender mejor la desterritorialización, se analiza el territorio desde una perspectiva relacional que implica el movimiento y una dialéctica entre la desterritorialización y reterritorialización, donde ambos conceptos son indisolubles para entender la construcción del territorio. La desterritorialización es introducida fuertemente por los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, para identificar un proceso en constante de construcción y transformación relacionado a la entrada y salida del territorio. De hecho, desde la geografía, se plantea a la territorialización y la desterritorialización como procesos concomitantes, fundamentales para comprender las prácticas humanas (Haesbaert, 2011, p. 85). La visión deleuze-guattariana de territorio, plantea que “todo es posible de ser alcanzado por el movimiento de territorialización y desterritorialización. Se trata en verdad de un vasto cambio de ‘escala’: (1) comenzando con el territorio etológico o animal, (2) pasamos por el territorio psicológico o subjetivo, (3) luego al territorio sociológico y, (4) finalmente al territorio geográfico, que incluye la relación sociedad-naturaleza” (Haesbaert, 2011, p.101).

Los territorios siempre contienen dentro de sí agentes de desterritorialización y de reterritorialización y de acuerdo con Haesbaert (2011), más que una ‘cosa u objeto’, el territorio es un ‘acto’, una ‘acción’, una ‘relación’, un movimiento (de territorialización y

desterritorialización) constante, un ritmo que se repite y sobre el cual se ejerce ‘control’. Es por ello que:

La desterritorialización es el movimiento por el cual se abandona el territorio, ‘es la operación de la línea de fuga’, y la reterritorialización consiste en el movimiento de construcción del territorio (Deleuze y Guattari, 1997, p.224, en Haesbaert, 2011, p. 106).

El territorio en este sentido es resultado de la dialéctica entre dos grandes procesos: la desterritorialización y la reterritorialización. La desterritorialización incluso se experimenta sin salir del territorio al cambiar la forma de entender el mundo, en dejar las creencias, por ejemplo. Se puede decir que la reterritorialización va acompañado de algo nuevo, transformado y se matiza relacionándolo a los sujetos, la cultura, el lugar, los objetos, es decir, transformado a partir de elementos antiguos, procesos de pensamientos que dan una continuidad. Por lo que, no es totalmente nuevo, no se crea algo distinto, sino existe una reapropiación, pero que no desaparece, lo antiguo, lo histórico, siempre está conectado al pasado reconfigurado en el presente.

En el contexto de la globalización cultural, la era de la información tecnológica y la era del capital, se pueden identificar cientos de procesos de desterritorialización. La intensificación de los movimientos migratorios, de la circulación de capitales y de mercancías ha contribuido a llevar la preocupación hacia la relación entre lo global y lo local. De acuerdo con Capel (2016), la presión explotadora sobre territorios ricos en recursos biodiversos, la de carácter turístico que se ejerce sobre territorios con riqueza patrimonial, la influencia de los esquemas culturales exteriores sobre los locales, la incidencia de las políticas neoliberales, los procesos de descentralización y los cambios en las estructuras estatales, todo ello ha llevado a nuevas perspectivas en la concepción de los territorios (Capel, 2016, p. 15).

Con la globalización, se ha planteado, que las personas no pertenecen a un solo territorio, que la movilidad actual determina que éstas, muchas veces se desterritorialicen, que no se identifiquen con un único territorio, sino que tengan identidades múltiples. Esto es debido a que, en el contexto de la intensa movilidad de mercancías y personas, la noción de desterritorialización se experimenta desde una noción multidimensional y multiescalaridad en el tiempo. Para algunos grupos puede significar una cosa y para otros algo diametralmente opuesto en la vivencia territorial; quizás para algunos sujetos la idea genérica de destrucción o

abandono de un territorio es en el sentido de precarización territorial de los grupos subalternos. Haesbaert (2013), plantea que lo que los grupos hegemónicos consideran como desterritorialización, representa en realidad la vivencia de una multiterritorialidad. El discurso mayoritario de la desterritorialización y las formas territoriales que se le contraponen implica una multiplicidad de situaciones de reconstrucción territorial, o sea, de reterritorialización. Entonces, lo que se designa como un proceso de desterritorialización constituye en realidad un proceso a través del cual se experimenta una multiterritorialidad, o también una transterritorialidad (Haesbaert, 2013, pág. 12). En este sentido también se puede entender que:

La desterritorialización nunca puede dissociarse de la reterritorialización, y puede tener tanto un sentido positivo cuanto negativo. Entendida como fragilización o pérdida de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—; pero el término puede tener también un sentido potencialmente positivo, porque en su acepción más general, la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial (Haesbaert, 2013, p. 13).

El movimiento entre la desterritorialización y la reterritorialización relaciona siempre la noción de control y poder en el proceso territorial. En este sentido, la apropiación del espacio relacionado a la desterritorialización conlleva a la idea de la multiterritorialidad de los sujetos, en un proceso de transformación constante del territorio. Sin duda, se pueden observar en la mayoría de las comunidades indígenas la construcción de múltiples territorios y una compleja simbolización del espacio.

1.1.2.6 El enfoque cultural del territorio

En este apartado podemos observar que un vínculo fuerte entre cultura y territorio se encuentra en el campo de las *representaciones sociales*, cuyas disciplinas pioneras son la geografía y la antropología. Sin embargo, las primeras aproximaciones de los geógrafos que consideraban a la cultura como una instancia de mediación entre los hombres y la naturaleza presentaba un problema acerca del carácter confuso y restrictivo del concepto de cultura utilizada en la geografía cultural, tanto su versión europea, representada por F. Ratzel y Vidal de la Blache (1845-1918); como su versión norteamericana, representada por Carl Sauer (1899-1975), quienes entienden por cultura como el conjunto de artefactos que permiten al hombre actuar

sobre el mundo exterior (Giménez, 2007, p. 168), de tal manera que priorizaban la dimensión material de la cultura dejando de lado la dimensión simbólica, y cuya concepción guió por mucho tiempo las investigaciones y trabajos en el estudio de las sociedades.

Un cambio de paradigma se puede ver a finales del siglo XX, que de acuerdo con Giménez (2007), la geografía cultural redefine el concepto de cultura a partir de las *formas interiorizadas* y coloca las representaciones sociales en el centro de su preocupación. En este nuevo enfoque se aboga que el territorio sólo existe en cuanto es percibido y representado por quienes lo habitan, asociando nociones como sistema de valores y creencias colectivas, es decir, se impulsa la dimensión simbólica del espacio.

La geografía cultural ha oscilado entre los polos del objetivismo y del subjetivismo en su concepción de la cultura, y retoma una concepción más elaborada desde la antropología interpretativa de Clifford Geertz, quien define a la cultura como ‘pauta de significados’ (Geertz, 1980 en Giménez, 2007). En esta perspectiva la cultura se entiende como un conjunto complejo de signos, normas, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores confieren sentido a su entorno. Este enfoque es esencial por que se argumenta que no existe cultura sin sujetos ni sujetos sin cultura (Giménez, 2007, p. 169).

Esta idea de la concepción cultural del territorio pone en el centro del análisis del espacio, aspectos simbólicos y significados construidos por los propios sujetos. Para Bonnemaïson y Cambrezy, el territorio es primero un valor ya que la existencia y la imperiosa necesidad de toda sociedad humana es la de establecer una relación fuerte o hasta una relación espiritual con su espacio de vida. Es por ello que el poder de los lazos territoriales revela que el espacio está investido de valores (Bonnemaïson y Cambrezy, 1996, p. 10 en Haesbaert, 2011, p. 62).

La antropología pone especial énfasis en la dimensión simbólica y cultural del territorio, y en este sentido analizar la concepción del espacio desde la mirada del otro, del sujeto que vive el espacio. La antropología plantea que el territorio, “pasa del mundo de las cosas al de los objetos y, rebelde al objetivo de las cámaras y a la cartografía, se recluye en el intrincado ‘mapa’ del lenguaje y de los símbolos”. La lógica antropológica considera al territorio como “un signo cuyo significado solamente es comprensible desde los códigos culturales en los que se inscribe” (Capel, 2016, p. 13).

De acuerdo con Capel (2016), los antropólogos insisten en la importancia de las percepciones sobre el ambiente y sobre el espacio que cada sociedad otorga al proceso territorial, contrario a la idea de espacio físico como contenedor, la significación cultural tiene grandes implicaciones a nivel social, por lo que el territorio se entiende:

“como una construcción cultural donde tienen lugar las prácticas sociales con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes, que generan relaciones de complementación, de reciprocidad, pero también de confrontación. Dicha construcción es susceptible de cambios según la época y las dinámicas sociales” (Capel, 2016, p. 14).

El territorio como constructo cultural, asocia la dimensión simbólica dando importancia el campo de las representaciones sociales en el estudio de las sociedades. La perspectiva del territorio como un constructo cultural permite analizar aquellos elementos que son propios de las prácticas y representaciones sociales de los sujetos y ayuda a entender la apropiación simbólica del espacio. En este sentido, aquí se defiende esta noción para el estudio de las comunidades indígenas, siendo que son territorios culturalmente apropiados que se caracterizan por las relaciones simbólicas con el espacio en donde se producen relaciones entre sujetos, naturaleza, seres de otras dimensiones y el cosmos.

1.2 Hacia un modelo de análisis de territorios indígenas

Para alejarnos de la conceptualización del enfoque de territorio relacionado a la perspectiva económica, política y jurídica dominante, para esta tesis se plantea el enfoque simbólico-territorial, es decir, estudiar el territorio como un constructo cultural por parte los grupos sociales con el propósito de comprender los significados que los sujetos atribuyen al espacio. En este contexto, el principal enfoque de estudio de territorios culturalmente construidos por parte de las comunidades indígenas es la planteada por Alicia Barabas, quien relaciona la cosmovisión y la ritualidad como categorías operativas para el estudio de los etnoterritorios asociados a las comunidades indígenas en México. Debido a que son categorías simbólicas relacionadas a las representaciones territoriales estructuradas de acuerdo con la lógica interna de cada cultura. En este sentido, se parte del análisis teórico para comprender la cosmovisión sobre la naturaleza de la territorialidad simbólica en los territorios indígenas o etnoterritorios. Se plantea que la

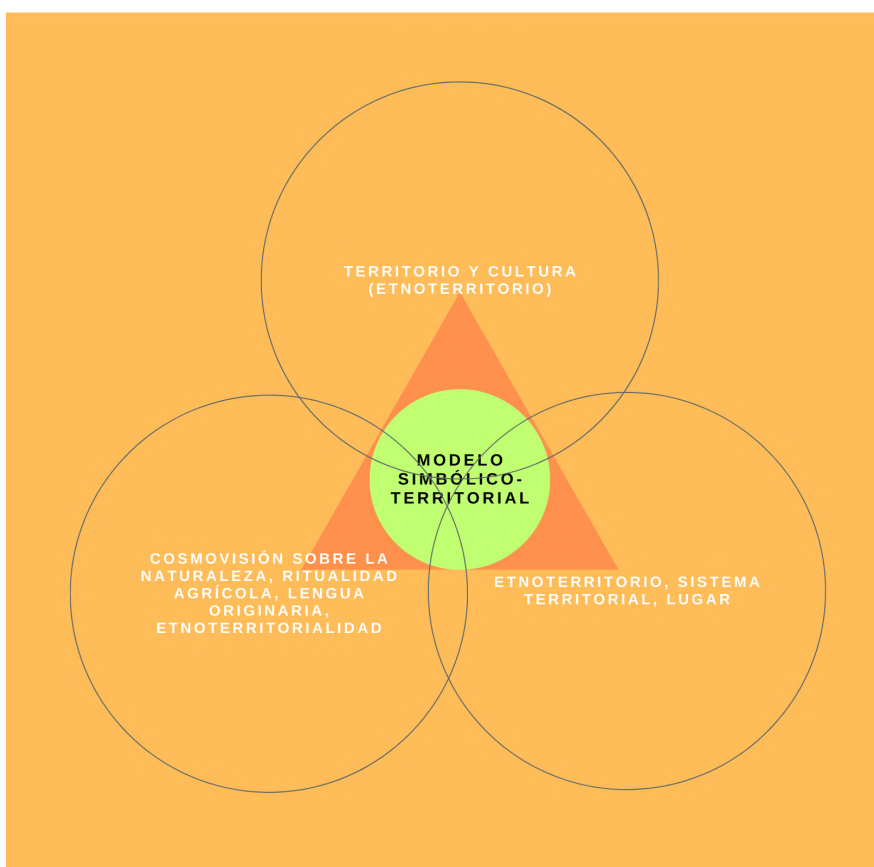
apropiación simbólica de las comunidades indígenas es a partir de las representaciones territoriales estructuradas de acuerdo con su cosmovisión. El andamiaje conceptual de la cual se parte es en torno a dos categorías antropológicas importantes: cosmovisión y territorio, cuya convergencia se plantea en la perspectiva cultural y simbólica. La articulación de dichas variables constituye un corpus teórico que plantea entender la complejidad de las relaciones de los actores sociales en los territorios indígenas contemporáneos, en específico, desde el caso de estudio de la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. La noción planteada aquí es la de relacionar aspectos de la cosmovisión en el proceso de territorialidad y territorialización de los sujetos.

El concepto de cosmovisión, entre otras nociones, se puede entender como una visión ordenada del mundo, es decir, una concepción del mundo desde una noción de ‘totalidad’ que otorga sentido específico a las diversas manifestaciones sociales y culturales de una sociedad. En el caso de las comunidades indígenas en México, se plantea aquí una relación estrecha con conceptos propios de la tradición mesoamericana, es por ello que se analiza principalmente desde la mesoamericanística y se toma de referencia dos grandes concepciones: por un lado, Alfredo López Austin, quien analiza a la cosmovisión a través del mito, el cuerpo y la noción de núcleo duro; por otro lado, Johanna Broda, quien analiza a la cosmovisión a través del ritual y la noción sobre la naturaleza. Ambos planteamientos teóricos en su conjunto dejan entrever las grandes complejidades y riqueza de significados en la práctica cultural indígena.

En este contexto, se plantea abordar el concepto de cosmovisión y territorio desde una construcción social e histórica de las comunidades indígenas desde la perspectiva mesoamericana y desde el enfoque relacional simbólico-territorial y pragmático-decolonial, contrario a la perspectiva economicista, jurídica y política dominante en el entendimiento de los territorios indígenas contemporáneos para visibilizar la dimensión cultural y simbólica del espacio. Desde esta perspectiva, el estudio del territorio y la cosmovisión se sustenta en los aportes teóricos de Johanna Broda (cosmovisión sobre la naturaleza, rituales) y los trabajos de Alicia Barabas (etnoterritorio, etnoterritorialidad y lugar). En este sentido, el modelo de análisis propuesto es el simbólico (cosmovisión-ritual-lengua) - territorial (etnoterritorio-etnoterritorialidad-lugar) (*figura 1*). A partir de allí, se plantean tres ejes de análisis: a) Territorio y cultura: el etnoterritorio; b) Cosmovisión sobre la naturaleza, ritualidad agrícola, lengua originaria y etnoterritorialidad y c) Enoterritorio, sistema territorial y lugar. Dentro de estos

tres ejes, la lengua es inherente como sistema de palabras y vocablos que permite comprender la visión del mundo indígena desde la noción de totalidad, y por lo tanto, se analiza de manera integrada desde el lenguaje vinculado con la praxis ritual. Es por ello que, el ritual y lengua no serán analizados en sí mismos, sino principalmente como expresiones o vehículos de la cosmovisión y como manifestaciones de la etnoterritorialidad simbólica. Para el análisis del territorio, se aborda desde la noción relacional-simbólica, sin embargo, el abordaje es a partir de la noción de apropiación del espacio tanto desde su dimensión simbólica como material, debido a que son indisociables.

Figura 1. Modelo teórico simbólico-territorial y sus ejes de análisis.



Fuente: Elaboración propia.

1.2.1 La cosmovisión como expresión de la etnoterritorialidad

Los pueblos indígenas en México representan parte de la gran diversidad cultural que existe en el territorio nacional, por ello es importante el estudio a profundidad de sus territorios y los procesos de transformación que existen hoy día. Las formas de vida de las comunidades indígenas contrastan fuertemente con las llamadas sociedades modernas, por lo que las políticas de desarrollo implementadas por el Estado han provocado movimientos sociales que buscan reivindicaciones culturales en el marco de la justicia social. En este sentido, se busca que las implicaciones del presente estudio desde el concepto de cosmovisión darán pautas para el análisis de territorios indígenas contemporáneos, en específico de la etnoterritorialidad planteada desde la antropología crítica de Alicia Barabas.

El presente estudio se basa en el paradigma de la ‘cosmovisión mesoamericana’, -que forma parte del legado de la antropología mexicana como ciencia que estudia a las sociedades indígenas-, con el objetivo de desarrollar un modelo teórico y metodológico adecuado para el análisis de las realidades de comunidades indígenas contemporáneas, como es el caso de la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. En este sentido, para este estudio, desde el planteamiento de la mesoamericanística entendemos a la cosmovisión como un conjunto de sistemas de ideas, creencias y representaciones interrelacionados, a través de la cual una persona o un grupo cultural aprehende de manera coherente la naturaleza, la tierra, el universo y la vida misma. Dicha idea sirve para el estudio de la cosmovisión sobre la naturaleza en las comunidades indígenas la cual se plantea en esta investigación.

1.2.1.1 La cosmovisión mesoamericana como construcción del etnoterritorio en México

La cosmovisión mesoamericana se constituye en la tradición milenaria –implicando cambios y continuidades- de las comunidades indígenas prehispánicas, las dos principales corrientes son la de Alfredo López Austin y la de Johanna Broda. Para esta investigación se asume la definición propuesta por Broda, principalmente porque asocia una visión estructurada del cosmos en relación con la naturaleza y utiliza al ritual como vehículo principal de análisis. La noción de ‘núcleo duro’ propuesto por Alfredo López Austin, ayuda a comprender que muchos de los

elementos culturales de las antiguas sociedades mesoamericanas subsisten hasta nuestros días como elementos resistentes al cambio mientras que algunos elementos se modifican en el tiempo. Estas reflexiones conceptuales parte del estudio de los pueblos mesoamericanos, donde se observan las similitudes existentes en las técnicas productivas, formas de organización social y política, concepciones acerca de la estructura del cosmos, de las creencias e instituciones derivadas de la intensa y milenaria interacción entre las sociedades indígenas (López Austin, 2001, p. 48). De acuerdo con López Austin (2001), la estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores en las concepciones de los pueblos mesoamericanos, son los que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión:

En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Ese complejo era el núcleo duro (López Austin, 2001, p. 59).

En este sentido, la cosmovisión mesoamericana, presenta elementos culturales antiguos que fueron formados en sociedades igualitarias del Preclásico Temprano y muchos de esos elementos perduran hoy día en los pueblos indígenas contemporáneos. De acuerdo con López Austin (2001), las bases cosmológicas de una visión generalizada, permitió las concepciones simbólicas que sintetizaban el plano terrestre en el quincunce y los soportes del cielo en los árboles de los extremos del mundo y el *axis mundi* asociados a la planta del maíz.

Es necesario hacer hincapié que el sustento básico de la tradición mesoamericana fue conceptualizado en la producción agrícola de temporal, principalmente en el cultivo del maíz, el frijol, la calabaza y el chile. Esa práctica generó una concepción de reciprocidad con la naturaleza, es decir, una cosmovisión basada en las actividades cotidianas con un conjunto de elementos resistentes al cambio, tanto el manejo de la naturaleza como el trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de ‘conducta’ en los diferentes ámbitos de la ‘acción’ (López Austin, 2001, p. 62). En este contexto, la cosmovisión es una construcción indispensable para el ‘pensamiento’ y la ‘acción particular y colectiva’, y está en constante transformación social. Los principales vehículos para acceder a la cosmovisión son el mito y el rito que sirven como medios operativos para comprender la visión del mundo de las comunidades indígenas. Para López Austin, el mito es un medio fundamental para acceder a la cosmovisión indígena, es

una institución social, el mito es un relato. Su medio de expresión es la palabra (López Austin, 2006).

De acuerdo con Alfredo López Austin (1980, p. 2015) la cosmovisión es una construcción, holística, histórica, colectiva, con contradicciones internas, que surge en la vida cotidiana y que una de sus grandes vías de trasmisión es a través de la ‘comunicación’, es decir, del ‘lenguaje’, ya que, a través de la comunicación, los actos mentales como la cosmovisión, dan origen a procesos colectivos, es por lo que, en este estudio se aborda a la lengua como medio de análisis. La cosmovisión es una expresión a) cultural (cultura interiorizada), b) histórica (dinámica) y c) social (construcción colectiva), por lo tanto, no se puede hablar de una construcción monolítica (homogénea) sino es necesario reconocer que cada sociedad o comunidad posee su propia configuración al interior de cada una de estas y que hay diferencias internas por grupos sociales.

El anterior planteamiento, nos da claridad conceptual en el análisis del pensamiento humano como acto mental, pero la perspectiva de Johanna Broda, nos brinda la posibilidad del análisis relacional entre el sujeto, el cosmos y la naturaleza como parte de la visión del mundo de los pueblos indígenas, es a través de ello que se entiende una forma importante de territorializarse desde una visión estructurada en la vida del hombre. La definición de cosmovisión más utilizada por Broda es:

La ‘visión estructurada’ en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus ‘nociones sobre el medio ambiente’ en que vivían, y sobre el ‘cosmos’ en que situaban la vida del hombre (Broda, 1991, p. 462 en Broda, 2001, p. 166).

De acuerdo con Broda (2001), esta noción de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza lo cual se vincula con los objetivos de esta tesis. Relaciona ámbitos de la religión, ligado a las creencias, las explicaciones del mundo y el lugar del hombre en relación con el universo y la reciprocidad. Broda enfatiza en su definición que la relación con la observación con la naturaleza, concretamente, en relación con la ‘percepción del medio natural’ es a partir de la cual se construye sus prácticas religiosas y su cosmovisión. La imagen que una sociedad se forma de la naturaleza, la actitud hacia ella y su conceptualización, son una reelaboración en la ‘conciencia social’ (Broda, 2020, p. 12).

La cosmovisión mesoamericana involucra de manera general las concepciones sobre la naturaleza, pero también sobre el cosmos, el hombre y las entidades y permiten comprender la concepción espacial de los etnoterritorios o territorios indígenas. Los procesos culturales como la cosmovisión no son estáticos e inmutables; cambian a lo largo del tiempo; tienen contradicciones internas e incongruencias lógicas (Good, 2001, p. 241); son expresiones dinámicas, porque cambian las realidades, las experiencias y las condiciones materiales de existencia (Gámez, 2015, p. 282). Las experiencias de vida de los sujetos en relación con la naturaleza es una noción importante que interesa en esta tesis y es por lo que lo desarrollamos como un apartado.

1.2.1.2 La cosmovisión sobre la naturaleza

El planteamiento de esta investigación retoma la idea conceptual de Johanna Broda (2001). Principalmente porque en la noción de cosmovisión sobre la naturaleza podemos encontrar a la ritualidad y el ciclo agrícola como vehículos de observación de la naturaleza en relación con los sujetos indígenas. Es desde la observación sobre la naturaleza, concretamente en la percepción del medio natural se construye una visión estructurada del mismo. Broda (2001) plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza, alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo. Pero de ninguna manera sustituye el concepto de religión. La religión, como categoría global, se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas (Broda y Báez-Jorge, 2001, p. 17).

En el estudio de las comunidades indígenas es necesario combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de culturas indígenas campesinas de la actualidad para comprender el presente de estas comunidades. La posición teórica para abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales indígenas no como continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas

estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos (Broda y Báez-Jorge, 2001, pág. 19). Sobre todo, en contextos de globalización, modernización y urbanización y migración, donde la multiterritorialidad que experimentan los sujetos abre brechas complejas para el análisis de las comunidades.

En este contexto, la noción de cosmovisión planteada por Broda (1991) nos permite clarificar un eje importante para el análisis de la cosmovisión sobre la naturaleza. Su perspectiva enfatiza la ‘percepción’ sobre la ‘naturaleza’ y del ‘lugar del hombre’ en el ‘cosmos’, lo cual se deriva de una ‘observación precisa y prolongada’ de los ‘fenómenos del medio ambiente’, entre ellos el paisaje, el clima y los ciclos de la vida de las plantas y los animales (Broda, 1991; 2012 en Broda 2015, p. 162). Broda establece relaciones entre el medio natural, las prácticas religiosas y los calendarios y la cosmovisión, desde donde se comprende la relación entre los cerros, los ciclos agrícolas, las fiestas religiosas y los rituales, a lo que ella ha llamado la «observación exacta de la naturaleza» (Medina, 2000, p. 260).

Para Johanna Broda (2001), el ‘ritual’ es una categoría importante para el estudio de la cosmovisión ya que ésta se expresa de manera condensada en los actos rituales y estos a su vez son el vehículo fundamental para su reproducción. De acuerdo con Broda, el ritual no debe concebirse como una estructura estática, por eso las cosmovisiones e ideologías que se expresan en él no son formulaciones monolíticas. Si bien las interpretaciones se dan dentro de un patrón común, una matriz cultural, existe una polivalencia funcional de las cosmovisiones y de los ritos, sujeta al cambio histórico (Broda, 2001, p. 167). Las comunidades indígenas contemporáneas reproducen los rituales desde sus propias concepciones atribuyendo diferencias en los procesos sin perder la esencia estructural. La persistencia de múltiples elementos de la cosmovisión en el tiempo al interior de las comunidades indígenas es porque perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola, es decir, siguen respondiendo a las condiciones materiales de existencia lo que da continuidad y vigencia. A pesar de los choques culturales producidos por la colonización española, el proceso histórico generó intersticios desde donde las prácticas indígenas, de forma clandestina, guardaron continuidad con la tradición mesoamericana. La territorialidad ejercida desde los procesos rituales permitió que lugares como los cerros, las cuevas y las milpas se constituyeran como espacios sagrados de las comunidades indígenas y con el paso del tiempo se convirtieran como espacios de resistencia

étnica y conservación de la identidad cultural. En los estudios de Broda reconoce en los ritos una relación fundamental para la construcción de espacios sagrados:

El culto era fundamental en los ritos prehispánicos de la petición de agua de lluvia y de la fertilidad agrícola. Los cerros cuyas cumbres engendraban las nubes portadoras de lluvia eran invocados para solicitarlas aguas que se necesitaban para el crecimiento de las milpas. Cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y en el ritual prehispánicos (Broda, 2001, p. 218).

La visión estructurada de las comunidades indígenas, se basan en los ritos de origen prehispánico y su relación con el calendario agrícola, es por ello que estos ritos relacionan no solo la cosmovisión y el territorio, sino también la proyección del cosmos. El tipo de ceremonias, los lugares, la temporalidad y la participación de los grupos, se desarrollan en torno a la fertilidad agrícola, principalmente en la siembra y el crecimiento de la planta del maíz, así como a la petición de agua de lluvia. Es por ello por lo que:

El ritual es el medio a través del cual la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza. El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Es el proceso concreto por medio del cual el mito es transformado en realidad social (Broda, 2001, p. 227).

En las sociedades mesoamericanas el ciclo de los rituales forma parte de una estructuración calendárica coherente, basada en la observación de la naturaleza y las actividades económicas y sociales. Por ejemplo, en los estudios de Broda para el caso de la sociedad Mexica, las fiestas del calendario se regían según la estructura de los ciclos agrícolas del maíz. A partir de estos ciclos, los mexicas concibieron un complejo panteón de deidades íntimamente relacionados con las actividades productivas. Este panteón estaba vinculado con el culto a la tierra, así como los aspectos meteorológicos del culto de la lluvia, los cerros y el mar, aunque, sin duda, existían también otros aspectos de la religión que giraban alrededor del culto solar, de los astros, el fuego y el culto a los muertos (Broda, 2015, p. 162).

En este contexto, la observación de los rituales en las comunidades indígenas es esencial para acceder a su cosmovisión sobre la naturaleza. Aquí se plantea observar el ritual agrícola dentro de la constelación de rituales que existen en la comunidad, siendo que es la que nos permite observar la relación entre el ritual y el espacio. Es importante no perder de vista que tanto los rituales como las cosmovisiones no son estáticas ni monolíticas, sino que siempre

existen múltiples niveles de explicación de un mismo fenómeno por los cambios históricos. Los rituales configuran el mundo natural y social y son un medio para comprender las territorialidades indígenas.

1.2.1.3 La cosmovisión y el ritual como manifestación de la etnoterritorialidad

El ritual es un eje un analítico que se utiliza en esta tesis para comprender la cosmovisión indígena sobre la naturaleza en San Marcos Tlacoyalco. Dentro de la antropología, de acuerdo a Rodrigo Díaz Cruz, en su libro *archipiélago de rituales* (1998), plantea que el ritual es ante todo una forma donde se vierten contenidos, esto es, principios, valores, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos, pero que a través de él son expresados (Díaz, 1998, pp. 13-14), esta idea nos ayuda a comprender el carácter dinámico del ritual, es decir, que las acciones rituales están en constante transformación pero anclados en un tiempo ajeno al presente, que en el caso de las comunidades indígenas en México están relacionados con la cosmovisión mesoamericana.

Dentro de las discusiones relacionados al estudio del ritual, siguiendo a Rodrigo Díaz (1998), es que mientras los intelectualistas se centraron en descifrar el pensamiento primitivo a través de las creencias y su representación en rituales mágicos y religiosos, Robertson-Smith planteaba que en el análisis de la religión primitiva lo relevante son las prácticas rituales y las instituciones (Díaz, 1998, p. 70), debido a que las religiones primitivas no tienen credo, sino están conformadas por instituciones y prácticas. De esta manera se defiende que algunas acciones simbólicas están dotadas de significaciones intrínsecas a las que no solo ningún actor tiene acceso, sino que además se tratan de significaciones que el actor no sabe que sus acciones pudieran tener (ídem, p. 77); por lo que, si alguien preguntara a los actores de un ritual, seguramente se encontrará con explicaciones diferentes e incluso contradictorios. Esta idea se refiere al modelo criptológico de interpretación ritual, la cual impone como principio una incapacidad básica a los actores:

Los significados profundos de las *acciones rituales/simbólicas* que realizan les son inaccesibles no porque sean inconscientes, sino porque son intrínsecos, impuestos por la tradición, que

aquellos ni siquiera han sospechado que pudieran tener; y sus pronunciamientos sobre el asunto quedan de antemano descalificados por erróneos o por meras racionalizaciones de los devotos (Díaz, 1998, p. 79).

Utilizando la analogía entre lenguaje y ritual, de la misma manera que un sujeto puede hablar una lengua sin conocer del todo su gramática, los actores pueden ejecutar un ritual sin conocer del todo su gramática. Durkheim desarrolla esta idea desde su análisis del ritual estableciendo relaciones entre la idea de significaciones intrínsecas a los símbolos rituales con aquellas categorías que siendo de origen religioso son una suerte de condiciones kantianas de posibilidad de conocimiento y de la experiencia (Díaz, 1998, p. 79).

En este contexto, para el estudio del ritual en las sociedades indígenas es necesario recurrir a la noción de religión, y de acuerdo a Robertson-Smith, el análisis de la religión no debe comenzar ni en el credo religioso ni en lo que piensan los individuos, sino en los actos rituales visibles, donde los sujetos actúan en conformidad con las representaciones colectivas (Díaz, 1998, p. 72), es decir, una suerte de solidaridad con el grupo o de lealtad a una tradición coactiva y de un sistema de representación simbólica.

El concepto de ritual que se plantea aquí se restringe al ámbito religioso a la manera durkheimiana, las representaciones religiosas son una categoría de las representaciones colectivas. En Durkheim, las representaciones colectivas expresan el modo en que el grupo se piensa a sí mismo, de tal suerte que en principio individuos de diversos grupos se adaptan a realidades y formas colectivas distintas (Díaz, 1998, p. 86). El programa simbolista hace de las representaciones colectivas de la alteridad –religiosas y mágicas-, en tanto mundos instituidos de significados.

El pensamiento religioso en Durkheim clasifica las cosas en dos géneros complementarios: lo profano y lo sagrado. Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras (Díaz, 1998, p. 94). Al ser los ritos reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas, el acto mismo del individuo entra en operación desde un sentido sagrado. Las cosas religiosas son fuerzas morales y de este modo la sociedad se proyecta simbólicamente en los rituales. Esta separación entre lo profano y lo sagrado planteada por Durkheim, si bien ha

generado polos opuestos la cual ha sido muy criticada, lo cierto es que también permite distinguir la complementariedad de ambos fenómenos, como se puede analizar en los trabajos de Bartolomé (2005), en las cosmogonías locales oaxaqueñas relacionan lo sagrado con el orden y lo profano con el desorden, pero ambas son parte de la vivencia experiencial de los sujetos que permiten un ciclo entre la vivencia objetiva y la incertidumbre. En este contexto, la concepción de lo sagrado será un elemento importante que analizar en los territorios indígenas porque está íntimamente relacionado con la cosmovisión sobre la naturaleza, donde subyacen seres sobrenaturales y símbolos sagrados que se vinculan con el cosmos.

Para Durkheim, los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos; las primeras consisten en representaciones; las segundas son modos de acción determinados. Las categorías del entendimiento se tornan visibles, se hacen inteligibles y palpables directamente en ese espacio legítimo de densidad social que son los rituales. Por encima de la diversidad de creencias y prácticas religiosas, los rituales adquieren una unidad de significación y de propósitos (Díaz, 1998, p. 95).

Las representaciones colectivas, por ser cosas sociales, son exteriores y anteriores a los individuos, expresan el modo en que el grupo se piensa a sí mismo y el mundo, de tal suerte que individuos y grupos se adaptan a realidades y formas colectivamente distintas. Esto es porque existe un dualismo en la forma que una sociedad conceptualiza el mundo. Por un lado, un contenido sin interpretar en espera de ser organizado (representaciones sensibles, en constante flujo, dinamismo y que se transforman en el tiempo); y por el otro, un esquema que permite aprehender, organizar e interpretar el mundo (representaciones fijadas, cristalizadas). A partir de la concepción cognoscitiva de las representaciones colectivas, Durkheim hizo una homogeneización ontológica, entre las categorías del origen social, y los universos social y físico: ya que el universo solo es pensado totalmente por la sociedad, él toma lugar en ella; el concepto de totalidad no es más que la forma abstracta del concepto de sociedad [...] la conciencia colectiva abraza toda la realidad conocida (Díaz, 1998, p. 98). A partir de esta concepción cognoscitiva se puede tener acceso a la cosmovisión del grupo.

De esta manera se parte de que la cosmovisión como construcción mental, relacionada con las creencias, ideas, ideologías y representaciones sociales se encuentra inherentemente ligada a las practicas, objetos y lugares ya que es una guía orientadora para la acción, para el

actuar y para el comportamiento (Gámez, 2015, p. 281). En este sentido, una de las practicas sociales donde se refleja y concreta la visión del mundo de una sociedad es en el ritual, este es un dispositivo privilegiado para la trasmisión y reproducción de la cosmovisión. Sin embargo, no debe concebirse como una estructura estática y petrificada, por el contrario es dinámica y está sujeta al cambio de la historia (Broda, 2001, p. 167).

Los rituales son actos sociales que responden a la visión del mundo de los grupos humanos, éstos se realizan en ‘lugares’ y tiempos previamente pactados y reglamentados, implican una activa participación social y generalmente están conformados por una serie de secuencias que van desde los preparativos, el clímax o también llamada fase liminal y su conclusión o fase posliminal (Van Gennep, 1986, p. 25). Para este trabajo, entendemos al ritual como:

Acciones pensadas y pensamientos actuados, [es decir], la capacidad de fusión del ritual entre “pensamiento y acción” no implica cualquier pensamiento ni cualquier acción. El ritual representa una de las partes más importantes de la religión. Y éste representa un sistema de creencias que, como un todo, se integran en el pensamiento – aquél que ha erigido una teoría del mundo (cosmovisión) – y los comportamientos (Díaz, 1996, p. 18; Gámez, 2012, p. 65).

El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos e implica una activa participación social. Uno de los aspectos más importantes del análisis del ritual reside en que este proyecta vida colectiva, actuación y cohesión comunitaria, así como incide en la reproducción de la sociedad y de la identidad grupal (Broda, 2001, p. 10). En las comunidades indígenas podemos observar una constelación de rituales que constituyen la vida individual y colectiva de la comunidad, pero aquí nos interesa en especial el ritual agrícola.

Los *rituales agrícolas* expresan y están orientados por la cosmovisión sobre la naturaleza que posee un grupo humano, por ello se vuelve necesario su análisis ya que si bien; “no todas las acciones humanas son producto de creencias y no todas las creencias se volcán en acciones” (Díaz, 1996, p. 15), las practicas rituales sí están motivadas por creencias, es decir, por una cosmovisión. Muchos de los rituales agrícolas indígenas son realizados en espacios abiertos, como el atrio de la iglesia, en los solares de las casas, en los cerros, en las cuevas, en las barrancas, manantiales y campos de cultivo (Gámez, 2012). Un ejemplo, son los ritos que celebran el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, los cuales se realizan en los cerros cuevas,

manantiales o jagüeyes, bajo los auspicios del tiempereo y el curandero, este tipo de actos propiciatorios marcan, dejan huellas, refrendan y configuran un territorio propio, es decir son acciones fundamentales de apropiación del espacio y la construcción de un territorio.

En la cosmovisión de los pueblos indígenas mesoamericanos, como el que nos ocupa, el universo, la naturaleza, la sociedad y el cuerpo humano son representados como semejantes y la centralidad de estas concepciones como la naturaleza y el territorio se revelan en entidades territoriales que moran en ellas, la relación con las entidades territoriales se expresa a través del ritual (Barabas, 2003, p.25). Es por ello la importancia del ritual para acceder a las cosmovisiones y comprender la territorialidad indígena, relacionando los lugares sagrados que se constituyen en los territorios indígenas.

1.2.1.4 La cosmovisión y la lengua: la otra dimensión de la etnoterritorialidad

La lengua es una forma de territorialidad simbólica, al nombrar se significa, y es una forma de apropiación simbólica del espacio. En este sentido, al territorializarse en el espacio se recurre a la memoria social del léxico para nombrar el espacio y todo lo que existe por lo que construye un sistema de símbolos tatuados en el territorio. Una lengua determina un modelo de representación del universo (Raffestin, 2011, p. 87), debido a que la lengua provee un modelo de análisis para todas las demás propiedades cualitativas de una sociedad. La lengua establece relaciones de poder con los 'otros', la lengua es un modo de actuar, es un modo de acción sobre el otro, y no existe un problema de superioridad entre una lengua y otra, ni mucho menos de problemas lingüísticos, sino de un problema de poder, de relaciones de poder y de estructura de poder. De acuerdo con Raffestin (2011), cada lengua es un instrumento de acción social y en ese sentido ocupa un lugar particular en el campo del 'poder'. Como instrumento cumple funciones como lenguaje que permite la reproducción social de un sistema sémico, en este sentido, Raffestin plantea que:

La lengua asegura la mediación, en tanto que sistema sémico, entre los modos de producción y el consumo. El grupo dominante que impone su modo de producción impone también su idioma, ya que la lengua también es trabajo, e incluso trabajo humano puro. Las palabras y los mensajes

no existen en la naturaleza, ya que ambos son productos humanos: por eso se puede hablar de un trabajo humano lingüístico. Se trata de un trabajo que puede situarse en el mismo plano que el utilizado para la fabricación de objetos físicos. El lenguaje es trabajo humano y las lenguas son su objetivación necesaria (Raffestin, 2011 p. 74).

En este contexto, lengua y poder están íntimamente relacionados, es posible en el campo de las desigualdades sociales, una opresión lingüística, una opresión por medio de la lengua. Opresión que aparece cada vez que a un grupo se le impone una lengua diferente a su lengua materna (Raffestin, 2011, p. 80), por lo que es importante el análisis de las lenguas desde el enfoque social, lo que se plantea en esta investigación específicamente la relación entre cosmovisión y lengua como una forma de territorialización en las comunidades indígenas, en específico la lengua como expresión parte de la cosmovisión sobre la naturaleza que constituye un sistema sémico y que sirve para su transmisión y reproducción en el tiempo.

El lenguaje crea la realidad y la realidad se refleja en el lenguaje. El lenguaje es una práctica social y un sistema de signos que posibilita el acto de la práctica del habla humano. Esta idea se basa del concepto dicotómico de lengua/habla central en Saussure, quién partió de la naturaleza heteróclita del lenguaje, que de acuerdo con Roland Barthes (1993) se manifiesta como una realidad inclasificable, cuya unidad no se puede aislar, ya que es indisociable de lo físico, lo fisiológico y lo psíquico, de lo individual y lo social. Sin embargo, en el proceso de análisis, se encuentra orden si de ese todo heteróclito “se abstrae un puro objeto social, conjunto sistemático de las convenciones necesarias para la comunicación, indiferente a la materia de las señales que lo componen –que es la lengua-, frente al cual el habla recubre la parte puramente individual del lenguaje (fonación, realización de las reglas y combinaciones contingentes de signos)” (Barthes, 1993, p. 21).

De acuerdo con Barthes (1993), la lengua es el lenguaje menos la palabra: es a la vez una institución social y un sistema de valores. Como *institución social*, no es de ninguna manera un acto; es la parte social del lenguaje. El individuo no puede por sí mismo crearla ni modificarla, es esencialmente un ‘*contrato colectivo*’. En cuanto a *sistema de valores*, la lengua está constituida por cierto número de elementos, cada uno de los cuales es un *vale-por* y el término de una función más amplia, en la que ocupan un lugar. El aspecto institucional y el aspecto sistemático conforman un sistema de valores contractuales que resiste a las

modificaciones del individuo aislado y, como consecuencia, es una institución social (Barthes, 1993, p. 22).

La lengua como lenguaje se reinventa a través del tiempo dentro de un sistema específico. Para el caso de las comunidades indígenas, se plantea que existe una relación indisociable entre la cosmovisión y la lengua originaria lo que crea un sistema sémico, siendo que el sistema de significados construidos forma parte de la cultura. En las comunidades indígenas, *la palabra* toma aspectos simbólicos que permiten la comunicación entre los sujetos, el espacio y las entidades, de tal manera que se constituye un lenguaje que guarda estrecha relación con la concepción del mundo y de la vida misma.

La lengua pertenece a un lenguaje construido en una larga tradición oral, y es a través de la lengua que se transmite socialmente códigos culturales. El estudio cualitativo del léxico, pero en especial el significado del léxico nos introduce al análisis estructural de los signos lingüísticos y entonces poder llegar al análisis semántico cualitativo del léxico. En este contexto, se plantea analizar la memoria social del léxico, que de acuerdo con Lara (2006):

Aunque la memoria del léxico es un fenómeno individual, las memorias particulares de los miembros de un grupo social coinciden, en las medidas explicadas, y conforman la memoria social del léxico (Lara, 2006, p. 181).

En este sentido, el interés en el estudio cualitativo nos lleva a cuestiones debatidas en el campo de la semántica léxica, que consiste en una estructura del léxico, similares a las estructuras fonológicas y morfológicas de la lengua. De acuerdo con Lara (2006) el *método de la conmutación* entre signos lingüísticos es un método de descubrimiento para identificar sus características, se basa en la posibilidad de comparar dos signos entre sí. Para poder efectuar esa comparación es necesario que en ambos haya alguna característica que los haga comparables (Lara, 2006, pp. 181-182). Podemos decir en consecuencia, que, si queremos analizar dos palabras, debemos identificar algún elemento de significado común a ambas, es decir, la base de la comparación, de esta manera todos los demás elementos de significado que encontraremos diferentes entre ellas, serán rasgos *significativos o semas* (concebidos de manera paralela a la fonología, que descubre rasgos distintivos) (Lara, 2006, p. 182).

En este contexto, podemos acceder a la lengua mediante la identificación de vocablos que nos permite encontrar suficientes bases de comparación en el eje de investigación. Para

reunir vocablos para el estudio de su significado se puede utilizar el método del vocabulario, de esta manera podemos acceder a la memoria colectiva de los sujetos estudiados o colaboradores, quienes nos ofrecen vocablos con buenas bases de la comparación para el análisis del léxico. Los sujetos al hacer el ejercicio de asociación libre nos conducen a un vocabulario que nos da un campo asociativo. Un campo asociativo está formado por:

a) Vocablos relacionados por el tema o los objetos de la experiencia a los que refieren (incluso términos técnicos de una especialidad, conocidos por los informantes); b] vocablos con la misma etimología; e] vocablos agrupados por su categoría gramatical; d] vocablos agrupados por sus características morfológicas y fonológicas, y además, probablemente, e] vocablos de diferentes dialectos o variedades regionales o sociales de la misma lengua (Lara, 2006, p. 183).

En este sentido, podemos encontrar una constelación de vocablos en el estudio con nuestros colaboradores que servirán para el análisis del léxico. Para nuestro caso, se derivan del concepto de territorio y cosmovisión e interesa analizarlos en el contexto contemporáneo. Es importante recordar que una lengua es un instrumento de significación, es decir, un instrumento mediante el cual manifestamos las personas que nos rodean nuestras experiencias de vida, concretas o abstractas. De acuerdo con Lara (2006):

Lo que hace de la lengua el mejor instrumento de significación es un sistema lingüístico compartido por todos los que la hablan y un acervo común de memorias de esas experiencias cristalizado en los significados de los signos lingüísticos. Podemos significar nuestras experiencias de la vida de varias maneras, podemos nombrarlas, utilizando el significado común de las palabras: el significado que todos los miembros de la comunidad reconocen de inmediato (Lara, 2006, p. 189).

Al significar designando nuestro objeto estamos construyendo la memoria social del léxico. Sin embargo, aquí se encuentran problemas del análisis estructural debido al enfoque rígidamente positivista de esa corriente del pensamiento lingüístico, pues la semántica estructural esperaba que los semas obtenidos correspondieran a una realidad significativa de todas las lenguas. En cambio, como lo plantea Lara:

La realidad es que el significado de cada *sema*, construido como un lenguaje de descripción, adquiere sentido en la misma lengua en que se realiza el análisis y se puede formular de muchas maneras diferentes, de acuerdo con la reducción que hace el semantista para lograr unidades mínimas pertinentes. Los semas no son entidades independientes de la lengua en que se hace el

análisis, ni existen como partes de un elenco gigantesco, que el análisis se limite a descubrir y que valga para cualquier lengua (Lara, 2006, 196).

La descomposición del significado en semas es importante para explorar la conformación del significado de los vocablos, pero no como un procedimiento de descubrimiento, sino de interpretación. Por lo que la estructura sémica de los vocablos estudiados en un conjunto léxico corresponde a una estructuración específica en el contexto histórico y social. A medida que la estructuración construida corresponda a la memoria social del léxico se pueden encontrar estructuraciones del significado léxico. El léxico de una lengua forma parte de una red, en la que las microestructuras según las condiciones del estado de la lengua considerado, de la memoria social del léxico de ese estado y del contexto puntual en que se produce la significación (Lara, 2006, p. 197).

En este contexto podemos identificar un campo léxico que corresponde a la memoria social del léxico de una sociedad. Entonces es a través de la lengua que se significa la realidad material y abstracta, se asigna nombre a objetos, acontecimientos, experiencias y diversos elementos culturales de una sociedad, la lengua forma puentes de comunicación y genera redes simbólicas como procesos colectivos. La lengua puede entenderse como un instrumento de significación en el proceso de interacción social.

Hay pequeñas unidades que conforman a las lenguas y son las ‘palabras’, que tienen como característica la reflexión social por su capacidad de nombrar objetos, espacios, acciones y relaciones, dichas características convierten a las palabras en símbolos sociales, lo cuales “trascienden su naturaleza de signos lingüísticos y se convierten en representantes de concepciones, valores y tabús sociales” (Lara, 2006, p. 213).

Las palabras se les atribuyen propiedades mágicas, sagradas, morales e ideológicas. De acuerdo con Lara (2006), las palabras tienen dos grandes dimensiones: forma⁸ y sustancia de contenido, la segunda es el significado de lo enunciado, siendo el interés de este trabajo. El significado de una palabra es resultado de que sea inteligible para los miembros de la comunidad lingüística y ello depende de tres aspectos: 1) se construye socialmente y es el que determina la

⁸ La forma de contenido de la misma se dividirá en tres aspectos; 1) la palabra fonológica, 2) la unidad de denominación y 3) la palabra morfológica.

pertinencia social del significado; b) es temporalmente verdadero, y c) determina la corrección de muchas expresiones (Lara, 2006, p. 99-100).

En esta investigación interesa de manera central el primer aspecto, ya que contribuye a resaltar el contexto social y cultural que da sustento a los significados, es decir, entender a la lengua como expresión cultural. En este sentido, los significados regularmente se asocian a núcleos temáticos, como los rituales, los mitos, deidades o los lugares, donde la memoria colectiva de los sujetos permite dimensionar dichos significados a través de la asociación libre o campo asociativo, que se conforman por los vocablos relacionados a un tema de modo que sugiere contar con capitales culturales, símbolos y significados que facilitan el ejercicio de reunir vocablos para facilitar la construcción y deconstrucción de significados a hechos, situaciones, objetos, sucesos, acciones, ideas, creencias, espacios etc.

La característica que este acervo compartido permite la capacidad de comprender el significado de una palabra dentro de un contexto regularmente forma parte de una metáfora, es decir podemos significar algo a través de estas. Dando como resultado una *'memoria social del léxico'* y que el léxico disponible se sustentara en la referida asociación:

Podemos ahora resumir lo que es la construcción de 'significado de una palabra': sobre la base de esquemas de acción y de conocimiento, la inteligencia humana lo mismo llega a crear configuraciones perceptuales de objetos del mundo sensible, que a elaborar características y rasgos de experiencias que resultan pertinentes y valiosas para la comunidad lingüística. (Lara, 2006, p. 103).

El significado se transmite verbalmente, como un producto cultural que permite la comunicación entre los sujetos. El acto verbal goza de un consenso social, en situaciones y condiciones específicas, como un saludo, una plegaria o una indicación. Una característica del léxico es que se manifiesta en la memoria individual y social, al respecto Fernando Lara señala que: “el léxico sólo se nos manifiesta cuando pensamos en la clase de unidades verbales que llamamos palabras y nuestra memoria nos permite recordar muchas de ellas” (Lara, 2006, p. 143).

Por su parte Cabré y Adelstein (2001) proponen a las unidades terminológicas, ya que dichas unidades forman parte del lenguaje, pero la terminología sólo se ocupa de los componentes del *término*, la cual es su unidad básica de análisis. Cabré sostiene que los actores

son hablantes poseedores de un caudal de conocimientos tanto formal, semántico, funcional, pragmático y enciclopédico, que vinculan dichos rasgos con unidades léxicas. De modo que, bajo situaciones discursivo-comunicativas determinan la selectividad de información:

“ya sea “unidades formalmente especializadas” (unidades léxicas sólo usadas en ámbitos especializados) o ya sea a través de unidades “significativamente especializadas” (unidades léxicas usadas con un sentido específico en contextos especializados y con un sentido abierto en contextos no especializados)” (Cabré y Adelstein, 2001, p. 389).

Este aporte teórico aboga por una teoría de los términos, y se refiere a unidades terminológicas que pertenecen a un *lenguaje natural*, y se puede explicar dentro de marcos analíticos lingüísticos, teniendo en cuenta la competencia del hablante, así como aspectos cognitivos y pragmáticos. En el análisis lingüístico, *palabra y término* pueden adquirir una misma unidad léxica, lo que nos lleva a la categoría de ‘vocablo’. Dicha unidad es una forma asociada a una gran cantidad de información semántica. Retomando aspectos de Cabré (1999) se propone hablar de *estos vocablos como un conjunto de conocimientos y significaciones*, y a la vez, dichas unidades junto con otras forman parte del *lexicón mental* del hablante, además, dichas unidades son reproducidas en contextos y discursos específicos, los cuales se comparten, transmiten y cambian, razón por la cual forman parte de un estado propio de la lengua.

De ese modo, los vocablos transmiten y representan la visión del mundo de una sociedad. Cabré (1999) dice que se puede tomar el discurso como una unidad de información si se concibe como un documento, el cual es requerido para su existencia, ya que muchas de estas unidades se dan de forma natural en el discurso oral de las personas, esto anima a pensar que dichos vocablos pueden obtenerse gracias a la investigación etnográfica. En el marco del proceso de producción cuyo carácter es el discurso oral, por lo tanto, los vocablos son el resultado de un proceso social que significa su realidad.

Como ejemplo etnográfico podemos abordar el trabajo de Marcel Griaule realizada en una aldea del Pueblo Dogon, República de Mali en los años 1946, donde genera una serie de entrevistas a Ogotemmêli, un viejo cazador ciego, quien revela una cosmovisión compleja del pueblo africano. De acuerdo con Medina (2000), en cada entrevista se avanzaba sistemáticamente en la descripción de una concepción del mundo que expresaba una filosofía profundamente arraigada en la *lengua y la cultura* de los dogon (Medina, 2000, p. 103). En 1948

Griaule publicó el texto de la entrevista en el libro *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, cuyo trabajo etnográfico plantea numerosas cuestiones de orden teórico y metodológico. En relación a este trabajo, el etnólogo francés Geneviève Calame-Griaule destaca algunas aportaciones del libro como la importancia del mito y la cosmología, la inmensa complejidad del pensamiento simbólico, la complejidad de las nociones de persona y destaca el *papel central de la 'palabra'* en la cosmovisión dogon. De acuerdo con Calame-Griaule (1965), el pueblo Dogon manifiesta la importancia fundamental a la *noción de 'palabra' y el lugar que ocupa en la cultura*. La naturaleza de la palabra tiene un origen divino, cósmico, que cumple un papel metafísico y social, en la cultura tradicional establece relaciones de orden con el cosmos y la persona (Calame-Griaule, 1965, p. 10).

La investigación de Calixta Guiteras, es influenciada de alguna forma por los trabajos de Marcel Griaule, en el libro *Los peligros del alma* pone en evidencia el valor de la lengua tzotzil al elabora un glosario de palabras en tzotzil. En el contexto de penetrar una cultura antigua y compleja que ha resistido la dura presencia colonial, es necesario adquirir la lengua. Calixta Guiteras en la comunidad de Chenalhó, utiliza categorías traducidas a la lengua tzotzil, relación fundamental para acceder y acompañar las reflexiones de Manuel Arias Sojom que permite mayor comprensión de la cosmovisión de la comunidad. Por ejemplo, el término de cosmos traducido al tzotzil *'osil balamil*, la cual desencadena una serie de conceptos relacionados a la concepción del mundo de San Pedro Chenalhó. El *katibal*, el reino de los muertos; *osil*, el ámbito del hombre, de la cultura; *balamil*, representa la tierra; *sba balamil*, la superficie terrenal habitada por el hombre.

El trabajo de Sybille de Pury-Toumi (1997), a partir de la lexicografía, describe aspectos fundamentales de la visión del mundo implícitos en la lengua náhuatl. Para ello aborda el vocabulario desde la perspectiva de la producción de 'metáforas', es ahí donde encuentra la parte viva y se establece lo que se puede y lo que no se puede decir (Medina, 2000, p. 250). La autora se basa en dos tópicos propuestos por López Austin para su investigación: el sistema de representaciones por la agricultura y el papel central del cuerpo en la configuración de la visión del mundo. Las nociones espacio-temporales, le permite a Sybille, caracterizar la relación de la lengua con el sistema complejo de la cosmovisión. Por ejemplo, en su ejercicio de relacionar el verbo náhuatl 'comer' con significados y asociaciones culturalmente definidas, muestra una definición de un grupo de animales 'devoradores de hombre' (tecuaní), aparecen el jaguar y la

serpiente. Estos son animales cósmicos que implican la destrucción del hombre y el mundo (Medina, 2000, p. 251).

En el lenguaje se ordena el mundo, se expresan conocimientos y se construye una visión del mundo. El lenguaje es el resultado de la praxis de una función específica que es la simbólica, es decir, se crea una imagen del mundo, pero es producto social e histórico, producido por la práctica de los sujetos para crear una imagen de la realidad que responden a sus intereses subjetivos, pero el lenguaje de ninguna manera es estático, sino que se va modificando, se va actualizando según la praxis social y es necesario analizarlo desde su contexto social e histórico.

1.2.2 El territorio como perspectiva relacional e integral en el estudio del etnoterritorio

El concepto de territorio es polisémico y su conceptualización depende de las necesidades investigativas. La orientación teórica y metodológica la construye el investigador desde la realidad del contexto, las transformaciones sociales y sus intereses en el campo de estudio. En este estudio interesa reflexionar el concepto de territorio en relación con las comunidades indígenas bajo las siguientes premisas: primero, porque el estudio se sitúa en una comunidad indígena; segundo, los procesos territoriales en las comunidades indígenas se caracterizan principalmente por una relación de reciprocidad y apropiación simbólica del espacio, es decir, son espacios culturalmente apropiados. Este Enfoque plantea diferencias esenciales en relación con los modelos territoriales con enfoque economicista y política pensadas desde otros enfoques disciplinares relacionadas a propuestas del Estado. La construcción cultural del territorio se interesa en las formas de apropiación de los sujetos que viven en estos espacios y sus procesos de territorialidad.

El concepto de territorio se entiende aquí desde una visión relacional del espacio, es decir, la ‘apropiación del espacio’ por parte del sujeto nace de una concepción multidimensional y multiescalar que produce una suerte de mutiterritorialidad, que implica tanto la dimensión material como la simbólica en forma concomitante. En este sentido, se aboga que el territorio

implica una apropiación material y simbólica del espacio y que son inherentes en el proceso de territorialidad; sin embargo, debido a la complejidad de esta relación integral y por fines analíticos, aquí interesa abordar la dimensión simbólica del territorio debido al objeto de estudio que son las comunidades indígenas.

En este contexto, el estudio del territorio indígena enfatiza la noción que las comunidades indígenas construyen acerca de la naturaleza, quienes la ven no como recurso – como la concepción economicista del territorio-, sino como un ser vivo con quien se convive y se mantiene una relación de respeto desde la noción de reciprocidad. Esta concepción de la naturaleza es importante porque permite comprender la cosmovisión indígena, los mitos, la ritualidad y la lengua como sistema de símbolos.

Para comprender la perspectiva cultural del territorio, planteada aquí, a continuación, se desarrollan conceptos importantes relacionados a la apropiación simbólica del espacio en territorios indígenas o etnoterritorios. Se plantea que al etnoterritorio y la etnoterritorialidad como un sistema de representación simbólica producto de la cosmovisión indígena con raíz mesoamericana; donde el lugar como espacio se constituye desde lo habitual en copresencia de quien lo habita, otorgando siempre una carga de densidad significativa.

1.2.2.1 Aproximaciones al concepto de espacio

Espacio y territorio son dos conceptos diferentes a pesar de que en mucha literatura suelen utilizarse como sinónimos. Los geógrafos en la década de 1960 argumentaban que la noción de ‘*espacio*’ sería más ‘abstracto’, como un ‘contenedor’ euclidiano en el que se sitúan los objetos físicos o humanos, cuya disposición puede afectar la condición de estos; el debate sobre espacio ‘absoluto’ y ‘relativo’ adquirió gran importancia durante el dominio de la geografía teórica y cuantitativa (Capel, 2016, p. 4). Esta noción es fundamental para comprender el modelo de representación del espacio más estudiado desde todas las disciplinas ya que permite organizar los conceptos de puntos, líneas y superficies.

La definición más conocida y citada acerca del espacio es la Raffestin (1980), quien entiende que el espacio está más cerca de una ‘noción’ y el territorio de un ‘concepto’ –que permite una formalización y/o cuantificación más precisa- (Haesbaert, 2010, p. 133). Para

Raffestin “espacio y territorio no son equivalentes, y el primero antecede al segundo. El territorio resulta de una ‘acción’ conducida por un actor sintagmático (que realiza un programa) en cualquier nivel. Al ‘apropiarse’ ‘concreta’ o ‘abstractamente’ (mediante la representación, por ejemplo), de un espacio, el actor ‘territorializa’ el espacio” (Raffestin, 1980, p. 102). De acuerdo con Giménez (2007), el ‘espacio’, incluido los contenidos que las generan y organizan a partir de un punto imaginario, se concibe como la ‘materia prima’ del territorio, o más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica. Por ello es que el espacio tendría entonces una ‘relación de anterioridad’ con respecto al ‘territorio’ (Giménez, 2007, p. 122). En este contexto, la ‘territorialización’ del espacio ocurre por los procesos de ‘apropiación’, sea ‘instrumental o simbólica’, en otras palabras, el espacio es la prisión original del sujeto y el territorio es el encarcelamiento construido por su propio trabajo y por las relaciones de poder que lo acompañan.

Tanto el concepto de espacio como el de territorio son conceptos inacabados, están en constante construcción y puede transformarse dependiendo de las circunstancias y los enfoques de la investigación. De acuerdo con Massey (2014), el concepto de espacio es relacional y puede conceptualizarse como: 1) un producto de interrelaciones, es decir, el espacio se constituye a través de interacciones, en diferentes escalas; 2) el espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad (coexisten diversas trayectorias y concepciones) y, 3) debido a las relaciones, siempre está en proceso de formación, en devenir, nunca acabado, nunca cerrado (Massey, 2014, p. 105).

Desde nuestra perspectiva, el concepto de territorio se relaciona con la idea de ‘interacción’, ‘multiplicidad’, ‘significación’ y ‘proceso’ de transformación, debido a que permite indagar en diversos campos a partir de diversas posturas e interpretaciones, pero siempre en el sentido relacional. En términos de Haesbaert (2010), el espacio es la expresión de una dimensión de la sociedad, en sentido amplio, priorizando los procesos en su extensión y coexistencia/simultaneidad. El territorio se produce a partir de procesos de apropiación material y simbólico de los sujetos en un contexto de multiplicidad e interacción, siempre cambiante implicando simultaneidad, escalaridad, movimiento y temporalidad.

En este contexto se para este estudio se considera la categoría de territorio y no de espacio, debido a que el espacio es anterior al territorio y el territorio es un producto de los

procesos históricos, sociales y simbólicos a partir de la apropiación de los sujetos e innegablemente, de las relaciones de poder. Haesbaert (2019), argumenta que “el espacio que las ‘relaciones de poder’ producen se convierte en territorio” (Haesbaert, 2019, pág. 23). Los territorios contienen singularidades que exigen estudios específicos, el contexto histórico, político, social, cultural, ambiental y económico en donde los actores sociales actúan y de esta manera surgen apropiaciones y dominaciones.

Para el caso de las comunidades indígenas de América Latina, las relaciones de poder entre el Estado, el mercado y los actores sociales generan reapropiación territorial, sea por reconfiguración de los sistemas de dominación o por las formas de acción colectiva, por lo que es necesario un constante cuestionamiento sobre los territorios, aquí se discute especialmente en el marco de reivindicación cultural de las comunidades indígenas. En este sentido, se plantea entender el espacio desde la perspectiva de etnoterritorio de Barabas (2003), quien sostiene que en las comunidades indígenas el espacio es concebido como otro actor partícipe en la construcción de significados culturales. El espacio no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio, por lo que podría pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y espacios específicos. Dicho de otro modo, espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, mitos y prácticas rituales” (Barabas, 2003, p. 46). De esta manera, al considerar el espacio desde una construcción cultural, se trata de un ser vivo que se encuentra en una relación de poder significativo, y por tanto, existe en la concepción de respeto y reciprocidad en el proceso de transformación territorial.

1.2.2.2 La apropiación del espacio y el etnoterritorio

La idea de apropiación en la perspectiva de esta investigación está relacionado a la apropiación simbólica del espacio por parte de los grupos culturales, especialmente en los etnoterritorios o territorios indígenas, donde la apropiación simbólica del espacio es desde la noción de reciprocidad contenido en una la noción de un mundo habitado y compartido por seres. Siguiendo a Haesbaert (2011), esto sin dejar de lado que todo territorio implica procesos de territorialización como dominio (político-económico) y apropiación (simbólico-cultural) del

espacio, enfatizando la relación espacio-poder –como se verá más adelante-, desde una perspectiva amplia de poder, y que se enfatiza el poder simbólico en territorios culturalmente contruidos.

El estudio del concepto de apropiación, desde la psicología y la sociología urbana, asocia el ‘lugar’ y el ‘habitar’, respectivamente. Las interpretaciones disciplinares ha generado variedad de definiciones que han generado contradicciones significativas en el estudio de la espacialidad humana en la sociedad moderna. Algunos autores otorgan una connotación negativa al concepto de apropiación al entenderlo como un ‘acto de tomar abusivamente para sí una cosa’ (Martínez, 2016, p. 2), por ejemplo, en las prácticas de algunos agentes sociales (sector inmobiliario, empresas, élites, etc.), cuando se hacen, de grado o fuerza con lugares valorados económicamente (centros urbanos, playas, bosques, etc.) (Vidal y Pol, 2005, p. 283). Y otros autores, otorgan connotaciones positivas, al entenderlo como ‘apropiaciones’ a modo de ‘reivindicaciones’, ‘resistencias’ o ‘apropiaciones espontáneas’, es decir, afirmaciones de grupos subalternos o marginales. Donde se pone énfasis en la apropiación para referir la forma simbólica por lo cual un conglomerado de individuos podría devenir comunidad sobre una referencia territorial compartida (Martínez, 2016, p. 2). En este sentido, en el estudio de las comunidades indígenas en América Latina, el enfoque de apropiación asociado a las reivindicaciones, resistencia y decolonialidad es lo que se plantea en este estudio, para comprender procesos culturales de apropiación del espacio.

El concepto de ‘apropiación’, desde la psicología con visión marxista planteada por la psicología soviética encabezada por Lev Semionovich Vigotski, es entendida como un mecanismo básico del desarrollo humano por el que la persona se “apropia” de la ‘experiencia’ generalizada del ser humano, lo que se concreta en los ‘significados’ de la ‘realidad’. Esta definición enfatiza la “construcción sociohistórica” de la realidad, apoyado en la idea de que la ‘praxis humana’ es a la vez ‘instrumental y social’ y que de su ‘interiorización’ surge la ‘conciencia’ (Vidal y Pol, 2005, p. 282). Desde la perspectiva psicosocial, el concepto de la ‘apropiación del espacio’, se vincula con las peculiares formas de *‘construir las relaciones de las personas con los espacios’*. Esto conlleva a entender que la relación con ‘otros’ cercanos genera la exclusión o la inclusión de personas y grupos, lo cual es para generar significados y vínculos con los entornos. Vidal y Pol (2005), argumentan que la relación entre las experiencias cotidianas y las nociones de ‘lugar’ que construyen las personas, enfatizan las acciones que se

desarrollan en el lugar y las emociones, y las pautas y nociones que de éstas se derivan de forma conjunta y complementaria (Vidal y Pol, 2005, p. 282).

Es importante observar que la ‘apropiación del espacio’ planteado por Abraham A. Moles en 1960 y continuado por Perla Korosec-Serfaty en 1976, se argumenta que a través de la ‘apropiación’ la persona se hace a sí misma mediante las ‘propias acciones’, en un ‘contexto sociocultural e histórico’. Se trata de un proceso dinámico de interacción de la persona con el medio (Korosec-Serfaty, 1976 en Vidal y Pol, 2005, p. 283). Aquí Resulta interesante analizar el denominado modelo dual de la apropiación (Pol, 1996, 2002 en Vidal y Pol 2005, p. 283), que se resume en dos vías principales:

La ‘acción-transformación’ y la ‘identificación simbólica’. La primera entronca con la territorialidad y el espacio personal, al considerar la apropiación como un concepto “subsidiario” de la territorialidad. Y la segunda, se vincula con procesos afectivos, cognitivos e interactivos. A través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su “huella”, es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente (Vidal y Pol, 2005, p. 283).

Vidal y Pol (2005), entienden que la ‘apropiación del espacio’ es un proceso dialéctico por el cual se vinculan las personas y los espacios, dentro de un contexto sociocultural desde los niveles individual, grupal, comunitario y hasta el de la sociedad global. Se reconoce algunos elementos importantes desde esta perspectiva, como el significado atribuido al espacio, los aspectos de la ‘identidad’ y el ‘apego al lugar’, los cuales pueden entenderse como facilitadores de los comportamientos respetuosos con los entornos derivados de la implicación y la participación en éstos (Vidal y Pol, 2005, p. 292). Estos ejes permiten explicar, que la apropiación simbólica del espacio por parte de comunidades indígenas se produce desde una compleja relación histórica y social, que para nuestro estudio se enmarca en la cosmovisión indígena con raíz mesoamericana.

Otro eje importante que surge del análisis del concepto de apropiación es el relacionado al pensamiento de H. Lefebvre, como una corriente importante de la sociología urbana moderna, que comprenden las ideas del ‘momento urbano’ a la ‘apropiación del espacio’. De acuerdo con Martínez (2016), el aporte de Lefebvre constituye un vector crítico acerca del análisis de la sociedad urbana cuyo estudio articula el espacio, la configuración urbana y la vida social (Martínez, 2016, p. 2). Este enfoque no es un vector ajeno al de la ‘producción del espacio’,

pues relaciona el análisis global con el ‘uso habitante / espacio planificado’, donde se argumenta que la ‘apropiación espacial’ es un ‘conjunto de prácticas sociales’ que confieren a un espacio determinado las cualidades de un lugar o de una obra. En esta perspectiva, la apropiación exige en todo momento una ‘producción’, la necesidad y el deseo de ‘hacer’ (Lefebvre, 2013, p. 424 en Martínez 2016, p. 2). El aporte lefebvriano de la noción de la apropiación del espacio, reconoce: a) Su concepción dialéctica de lo social y de la historia; ^[1]_[SEP]b) La crítica de la vida cotidiana y las nuevas formas de alienación en el mundo moderno; c) La crítica del urbanismo y sus investigaciones sobre el ‘espacio’ y el ‘habitar’ (Martínez, 2016, p. 2).

Para el pensamiento de Lefebvre, el sentido de la apropiación produce una distinción entre el *habitar* y el *hábitat*. Mientras que el hábitat se sitúa en un plano morfológico, descriptivo y normativo, y define un espacio dominado y de denominación predominante (el lugar de habitación); ‘el habitar’ se resuelve en su propio despliegue ‘rutinario’, ‘creativo’ y ‘múltiple’. Donde se vincula el concepto de *apropiación en sentido sobre la vida cotidiana*. Para Lefebvre, “...habitar, para el individuo o para el grupo es ‘apropiarse de algo’. Apropiarse no es tener en propiedad, sino hacer su obra, modelarla, formarla, poner el sello propio” (Lefebvre, 1975a, p. 210, en Martínez, 2016, p. 11).

En esta perspectiva, *la apropiación del espacio es un hecho antropológico que relaciona acción-transformación desde una construcción cultural y simbólica y se constituye multidimensional y multiescalarmente*. La construcción simbólica del espacio implica apropiación en el sentido de las vivencias territoriales, lo que asocia la importancia de la historia del lugar, el sentido de pertenencia y la creación de espacios representativos y/o significativos que relaciona el poder. Para el caso de las comunidades indígenas, esta apropiación se constituye desde una dimensión simbólica-cultural que ancla la cosmovisión, la ritualidad, el mito, la lengua y otras categorías propias de las culturas indígenas que permiten el proceso de territorialidad.

1.2.2.3 La noción de poder en la construcción del etnoterritorio

En las ciencias sociales, el ‘territorio’ y el ‘poder’ son dos conceptos indisociables en el estudio de la espacialidad humana. Se plantea aquí la noción de poder en el estudio de territorios indígenas debido a los procesos complejos relacionados a los estudios de comunidades indígenas en América Latina. Existen conflictos territoriales en la concepción del territorio relacionado a prácticas extractivas (minerías), a procesos políticos (autonomía indígena), modernización (infraestructura urbana), urbanización (desarrollos inmobiliarios) y procesos ecológicos (monocultivos), por mencionar algunos conflictos relacionados a los territorios indígenas, donde la noción de poder está relacionado a la apropiación, al dominio y al control territorial en diferentes escalas y desde diferentes actores, como el Estado, los privados y las comunidades.

Desde la perspectiva de Raffestin (1980) y Haesbaert (2019), la producción del espacio y las relaciones producidas en el territorio se inscriben en un campo de poder. De hecho, Haesbaert (2019), argumenta que el espacio que las relaciones de poder producen se convierten en territorio. En este sentido, producir una representación del espacio se relaciona con una apropiación, un dominio, un control, es decir, se revela la imagen ‘deseada’ del territorio como ‘lugar de relaciones’ (Raffestin, 1980, p. 102). En este contexto, el territorio constituye el espacio de poder en el cual se establecen las relaciones sociales (Haesbaert, 2019, p. 23).

De acuerdo con Raffestin (1980), a partir de una representación relacionado con el poder, los actores van a proceder a la distribución de las ‘superficies’, a la implantación de ‘nudos’ y a la construcción de ‘redes’. Y es importante entender que cualquier ‘práctica espacial’ inducida por un sistema de acciones o de comportamientos, incluso embrionaria, se traduce en una “producción territorial” que hace intervenir a la trama, nudo o red (Raffestin, 1980, p. 106). Por lo que en un ‘sistema territorial’ generado a partir de un sistema de trama, nudo y red organizados jerárquicamente, permite asegurar el ‘control’ y mantener el ‘orden’ a partir del poder, es decir, dichos sistemas generan las relaciones de poder.

En este sentido, un sistema territorial configurado por las redes asegura el control del espacio y el control en el espacio. Para Raffestin (1980), cualquier red es una imagen de poder, o más precisamente, de un poder que obedece a actores dominantes (Raffestin, 1980, p. 111).

Estos actores dominantes, producen retículas de poder o entramados de poder complejos desde diversas relaciones, lo cual genera límites y fronteras. De acuerdo con Raffestin (1980), el límite, *a fortiori* la frontera, sería así la expresión de una interfaz bio-social que no escapa a la historicidad y puede en consecuencia ser modificado e incluso rebasado. Por un lado, el límite es un signo, o más exactamente, un ‘sistema sémico’ utilizado por las comunidades para marcar el territorio, sea el de la acción inmediata o el de la acción diferida y son utilizados para manifestar los modos de producción (Raffestin, 1980, p. 116). Por otro lado, la frontera es un signo, cuya connotación está más relacionado con la política, como una categoría particular de los Estados-Nación y que producen delimitaciones físicas, materiales o concreta desde una connotación jurídica.

Un nudo se configura desde el poder que se cristaliza en un lugar, y esos lugares están marcados por una acción, por el ejercicio de un poder, un poder instaurador de una unidad que funda la colectividad: es a partir de esos lugares simbólicos de unidad, que el espacio se organiza y se jerarquiza. Raffestin los denomina ‘nudosidades’, que son lugares privilegiados, por la temporalidad histórica o condensaciones de algún tipo que provocan discontinuidades en la distribución: aquí, fuertes densidades; allá, densidades débiles (Raffestin, 1980, p. 130). Estas discontinuidades fundadoras de una diferenciación son producidas por el hombre, o más bien por las relaciones de poder, que generan la dialéctica ‘centralidad’ y ‘marginalidad’ que son importantes en los procesos territoriales.

Por otro lado, las diversas formas espaciales de reproducción de la sociedad contemporánea, nos permite identificar las relaciones de ‘poder’ allí imbricadas con los procesos de la multiterritorialidad que experimentan las diversas comunidades contemporáneas, entre ellas las comunidades indígenas. Haesbaert (2019), argumenta que, si no concebimos el poder simplemente como un ‘poder centralizado’, sino también como un ‘poder difuso’ en la sociedad, aunque en forma desigual, tendremos una ‘concepción multiescalar del territorio’. Esto significa que el territorio transita por escalas diferentes, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba; por lo tanto, encontramos macro y micro territorios con múltiples relaciones. Esta mirada nos ofrece la posibilidad de concebir, por ejemplo, la resistencia, no ya como el “otro” o lo opuesto del poder, sino como un constituyente de las relaciones de poder (Haesbaert, 2013, p. 26).

Desde nuestra perspectiva, de acuerdo con Haesbaert (2013), el poder es mucho más que

el conjunto de ‘prácticas materiales’ como la coacción y el control físico, el poder tiene también un carácter más ‘simbólico’, que se manifiesta, por ejemplo, en la construcción del consenso — el concepto gramsciano de hegemonía muestra cómo lo simbólico desempeña hoy un papel muy importante, fundamental, en la construcción del poder—. El territorio incluye también la ‘dimensión de la movilidad’, de la acción —por eso quizá sea más interesante hablar siempre de dinámicas de des-territorialización (con guion), antes que de territorios estables—. En el contexto contemporáneo, marcado por la globalización del mercado y políticas neoliberales, el territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las ‘relaciones de poder’ construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales (Haesbaert, 2013, p. 26).

Haesbaert (2013), entiende el poder al mismo tiempo en el sentido más concreto de ‘dominación político-económica’, como ‘dominación funcional’, y en el sentido más ‘simbólico’, de ‘apropiación cultural’. Aquí se toma como referencia las definiciones de Lefebvre, quien distingue entre ‘dominación’ y ‘apropiación’, asumiendo que la última tiene una dimensión más simbólica. En general los ‘grupos hegemónicos’ se ‘territorializan’ más por dominación que por apropiación, mientras que los ‘pueblos o los grupos más subalternizados’ se territorializan mucho más por ‘apropiación’ que por ‘dominación’. En efecto, estos últimos pueden no tener la dominación concreta y efectiva del territorio, pero pueden tener una apropiación más simbólica y vivencial del espacio. Es interesante destacar que Lefebvre define el espacio vivido sobre todo por su carácter simbólico (Haesbaert, 2013, p. 27).

Finalmente, podemos observar que el poder es transversal a las relaciones sociales, sea en la dimensión material o simbólica, y esto permite comprender la compleja relación con el proceso de construcción del etnoterritorio. Para este estudio, se aborda principalmente la cuestión simbólica del poder relacionado a los procesos territoriales de las comunidades indígenas y más concretamente desde la perspectiva de la construcción cultural del territorio.

1.2.2.4 Territorialidad y multiterritorialidad

La territorialidad y multiterritorialidad que se plantea en este estudio relacionado a las comunidades indígenas, es en el sentido que la construcción del territorio asocia las nociones de experiencia integrada y movimiento y dinamismo. No es nada nuevo decir que los sujetos que habitan los territorios experimentan el proceso de desterritorialización y reterritorialización, principalmente por los flujos de sus mismas actividades. Desde nuestra perspectiva, la territorialidad es un proceso de representación y apropiación del espacio que involucra tanto la dimensión material como la simbólica, así como aspectos de multidimensionalidad, multiescalaridad e historicidad. En el caso de las comunidades indígenas se puede diferenciar, en sentido amplio, procesos de territorialidad complejos tanto simbólicos como materiales construidos culturalmente ante los procesos de globalización, migración, modernización y urbanización lo que permea los procesos de la experiencia de territorios múltiples o multiterritorialidad.

El estudio de la territorialidad ha generado diversas posturas en su definición. Para este estudio se plantea que la territorialidad además de incorporar la dimensión material -políticas, económicas, etc.- incorpora la dimensión cultural –simbólica-, inscritas en campos de poder. La territorialidad vista desde este sentido plantea comprender la complejidad de la experiencia integrada del espacio; sin embargo, debido al estudio de comunidades indígenas, aquí interesa estudiar la territorialidad desde la dimensión cultural-simbólica, entendida como un sistema de representaciones simbólicas que son inherentes a los territorios culturales configuradas temporalmente.

La territorialidad desde una visión relacional es un sistema de relaciones de poder, es decir, las relaciones del poder son la base de la constitución de las territorialidades. Raffestin (1980), Sack (1986) y Haesbaert (2011), definen a la territorialidad como mecanismos de poder que ejercen los grupos sociales sobre un territorio. Para Haesbaert (2011), el concepto de territorialidad es utilizado para resaltar las cuestiones de orden simbólico-cultural. En este contexto, la territorialidad se concibe en sentido estricto como la dimensión simbólica del territorio y establece relaciones con la noción de identidad territorial y da sentido a los órdenes simbólico-culturales asociados al poder. Esto significa que el territorio carga siempre, de forma

indisociable, una dimensión simbólica, o cultural en sentido estricto, y un material, de carácter predominantemente económico político (Haesbaert, 2011, p. 63).

Para Robert Sack (1986), el territorio nace de las estrategias para controlar áreas, necesarias para la vida social. Su propuesta busca comprender ciertos patrones de comportamiento, a diferencia de la territorialidad concebida como una estrategia de adaptación animal, en esta propuesta se la considera como una acción consiente orientada a controlar e incidir sobre las acciones de otros, tanto en lo que respecta a la posibilidad de localización (fijos) y cuanto a las de circulación (flujos) (Benedetti, 2011, p. 44). Sack define a la territorialidad como “la estrategia de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar personas, fenómenos y sus relaciones, a través de la delimitación y ejerciendo control sobre un área geográfica. Esta área puede ser denominada territorio” (Sack, 1986, p. 17). Esta idea involucra relaciones de expropiación/apropiación, presencia/ausencia, inclusión/exclusión y algún grado de subordinación o dominación, material o simbólico. Sack afirma que la territorialidad puede ser activada y desactivada, lo que muestra la movilidad inherente a los territorios, su relativa flexibilidad (Haesbaert, 2011, p. 74). Estas ideas de control, de activación y desactivación permite comprender que la territorialidad implica siempre el ejercicio del poder para la delimitación del territorio, algo fundamental para el proceso de territorialidad.

Nuestra perspectiva, está más relacionado a la propuesta de Raffestin, quien plantea que la territorialidad tiene un valor totalmente particular, ya que refleja la multidimensionalidad de la *vivencia territorial* por parte de los miembros de una colectividad y por las sociedades en general. Los hombres “viven” al mismo tiempo el proceso y el producto territoriales, mediante un *sistema de relaciones existenciales y/o productivas*. Ambas son *relaciones de poder*, en el sentido de que hay interacción entre los actores que buscan modificar las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales (Raffestin, 1980, p. 112).

En este contexto, se plantea que el territorio como hecho sociocultural, es un sistema de territorialidades, nudosidades, de límites y fronteras, comunicación y circulación, con sus actores, permeado por las relaciones del poder. No es algo natural, sino una producción del poder que los seres humanos utilizan como estrategia para controlar a las personas y cosas establecer relaciones mediante el control de la zona. A manera de Sack (1986), la territorialidad es una expresión primaria geográfica del poder social. Es el medio por el cual el espacio y la

sociedad están relacionadas entre sí.

De esta manera, la territorialidad es un sistema complejo resultado de prácticas socioculturales que actores sociales posicionados despliegan relacionalmente en escalas y al mismo tiempo interacciona con el orden mental de los sujetos. De tal manera que la territorialidad es un ‘proceso de representación’ que posibilita construir al territorio como ‘símbolo’, es decir, a la manera de un sistema de representaciones simbólicas con sus respectivas prácticas cotidianas estructuradas en relación con un sistema de valores diversos, comunicados y en tensión histórica que permiten reproducir y transmutar la vida social en el territorio (Licona, Torres y Urizar, 2016, p. 74). En este sentido, la territorialidad se comprende como un modo de vida que funciona como una estrategia social de singularidad en el mundo, en una temporalidad específica frente a los otros y de enunciación de un ‘sí mismo’.

El territorio se erige por múltiples formas de apropiación y simbolización que los actores sociales desarrollan. Los territorios siempre contienen dentro de sí agentes de desterritorialización y de reterritorialización. Más que una ‘cosa u objeto’, el territorio es un ‘acto’, una ‘acción’, una ‘relación’, un movimiento (de territorialización y desterritorialización), un ritmo, un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce ‘control’ (Haesbaert, 2011, p. 106). Contrario a la idea de ‘desterritorialización se plantea los procesos de reterritorialización para la construcción de una multiterritorialidad de los sujetos. Haesbaert (2004), argumenta que la realización de la multiterritorialidad contemporánea, es evidente, que implica como condiciones básicas la presencia de una gran multiplicidad de territorios y su articulación en forma de territorios en red. La multiplicidad o diversidad territorial en términos de dimensiones sociales, dinámica (ritmos) y escalas tiene como resultado la yuxtaposición o convivencia, a la par, de tipos de tipos territoriales diferentes, es decir, de múltiples territorialidades (Haesbaert, 2011, pp. 282-283).

En el caso de muchas comunidades indígenas contemporáneas, se vive la experiencia integrada del espacio porque se reconoce la diversidad cultural desde las dimensiones religiosas y políticas que transforman los múltiples territorios. Sin embargo, aquí se reconoce la importancia del territorio simbólico (indígena) como una expresión de la cultura prehispánica que se expresa en términos de la cosmovisión sobre la naturaleza. En este sentido, la territorialidad simbólica de las comunidades indígenas se constituye desde un sistema de

símbolos que son coherentes en las representaciones colectivas, por ejemplo, está íntimamente ligada a la forma en que las personas se territorializan, usan la tierra, cómo se organizan en el espacio y cómo dan sentido al lugar.

1.2.2.5 El territorio como constructo cultural y simbólico

El enfoque del territorio utilizado para esta tesis es el simbólico desde una perspectiva relacional. Principalmente basado en la idea del territorio como un constructo cultural donde la apropiación simbólica del espacio es resultado de los significados atribuidos por los grupos culturales. Trabajos como los estudios sobre la relación entre cultura y territorio de Gilberto Giménez (2007), dan tregua a nuevas propuestas interpretativas desde epistemologías creativas para el estudio de los territorios contemporáneos. Una de las propuestas más importantes en este ámbito cultural, relacionados a los estudios de comunidades indígenas es el etnoterritorio de Alicia Barabas cuyo enfoque permea elementos de la cosmovisión que son esenciales para comprender la etnoterritorialidad simbólica de las comunidades indígenas.

El estudio de la construcción cultural del territorio, se puede explicar en la relación a la llamada concepción ‘semiótica’ en donde la cultura se define como ‘pautas de significados’ (Clifford Geertz, 1992: 20; J.B.Thompson, 1990, p. 145-150 en Giménez, 1996, p. 13). Esta perspectiva de la cultura resalta la dimensión simbólica-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas (‘habitus’) y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos (Giménez, 1996, p. 13). Un elemento esencial en esta perspectiva es el concepto de cultura, de acuerdo con Giménez (1996), la cultura es entendida como el conjunto de ‘signos’, ‘símbolos’, ‘representaciones’, ‘modelos’, ‘actitudes’, ‘valores’, inherentes a la vida social, no puede ser aislada del conjunto de los fenómenos sociales, porque está en ‘todas partes’ (Giménez, 1996, p. 13). La cultura está verbalizada en el discurso, cristalizada en el ‘mito’, en el ‘rito’, al ‘dogma’, incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal (Eunice R. Durham, 1984, p. 73 en Giménez, 1996, p. 13). Esta idea es fundamental para los estudios etnográficos con estancias largas en los lugares de estudio, puesto que permite construir una mirada objetiva para el análisis de los grupos culturales y las formas de territorialidad de estas.

De acuerdo con Giménez (1996), la cultura relacionada con el territorio puede explicarse en tres dimensiones: Una primera dimensión el territorio constituye por sí mismo un '*espacio de inscripción de la cultura*' y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación (Giménez, 1996, p. 14). Una segunda dimensión, el territorio puede servir como 'marco' o 'área de distribución' de 'instituciones' y 'prácticas culturales' espacialmente localizadas (no necesariamente ligados a un espacio). Se trata siempre de rasgos culturales objetivados (o cultura etnográfica) como son las pautas distintivas de 'comportamiento', las 'formas de vestimentas peculiares', las 'fiestas del ciclo anual', los 'rituales específicos', las 'recetas de cocina', las 'formas lingüísticas', etc. Y una tercera dimensión, el territorio puede ser 'apropiado subjetivamente' como objeto de 'representación' y de 'apego afectivo', y sobre todo como 'símbolo' de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Las anteriores dimensiones nos permiten pasar de una realidad 'externa' culturalmente marcada a una realidad territorial 'interna' invisible. Esta dicotomía resulta capital para entender que la 'desterritorialización' física no implica automáticamente la 'desterritorialización' en términos simbólicos y subjetivos (Giménez, 1996, p. 15).

Esta perspectiva nos lleva a la noción del 'territorio cultural', que se constituye desde dos formas de existencia de la cultura⁹: las 'formas objetivadas de la cultura' y 'formas subjetivadas' o 'interiorizadas, por supuesto, bajo una relación dialéctica de la cultural, y se puede entender que:

Los territorios culturales, son el resultado de la apropiación simbólica-expresiva del espacio. El territorio no se reduce a ser un contenedor de modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas; sino también un 'significante denso de significados' y un tupido entramado de 'relaciones simbólicas'. El territorio es un espacio de inscripción de la cultura, equivale a una de sus formas de objetivación. Los territorios han sido 'tatuados' por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano (Giménez, 1999, p. 32-33).

De acuerdo con Giménez, el territorio constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y por tanto equivale a una de sus formas de objetivación. Literalmente está tatuado por

⁹ Que como lo señala Bourdieu, "las formas objetivadas o materializadas sólo cobran sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados de 'capital cultural incorporado', es decir, del habitus requerido para leerlas, interpretarlas y valorizarlas" (Bourdieu, 1980, p. 96; en Giménez, 2007, pág. 129).

los procesos históricos y de las relaciones sociales. Esta idea es fundamental para comprender la apropiación del espacio por parte de un grupo social, siendo que implica que las formas interiorizadas son importantes para comprender la estructura del territorio. En este contexto, encontramos el concepto de ‘geosímbolo’ planteada desde la geografía cultural y lo define como un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones culturales el grupo social le atribuye una dimensión simbólica que conforta su identidad (Bonnemaison, 1981, 256 en Giménez, 1999, p. 33). También los en la construcción de los ‘territorios próximos’ o también llamados ‘territorios identitarios’, como la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la pequeña provincia, están tatuados de elementos simbólicos con significados culturales. Se pueden caracterizar por el papel primordial de la vivencia y su relación con el medio natural inmediato cohesionado por su carácter histórico y una visión del mundo coherente con las prácticas culturales.

1.2.2.5.1 El etnoterritorio y la etnoterritorialidad

Para esta investigación se considera el etnoterritorio y la etnoterritorialidad como los conceptos claves que permiten profundizar el trabajo de campo. Consiste en una propuesta teórica y metodológica planteada por Alicia Barabas (2003) para el estudio de la espacialidad de los grupos indígenas en México, y es muy importante por la riqueza conceptual que presenta en su análisis. Esta propuesta estudia los procesos territoriales de las comunidades indígenas a partir de un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal y las nociones de centro y frontera, enfatizando las categorías de cardinalidad, cosmovisión, mitología y ritualidad (Barabas, 2021, p. 317). En este sentido, es que estos conceptos permiten vincular la noción de la cosmovisión sobre la naturaleza dando como resultado un modelo teórico-metodológico específico para comprender la práctica cultural de pueblos y comunidades indígenas.

Para este trabajo se plantea que el etnoterritorio es un enfoque específico para los estudios de las comunidades indígenas y que forma parte de los llamados territorios culturales y/o simbólicos. Los territorios indígenas al ser analizados desde sus particularidades propias, se puede visibilizar elementos comunes que dan identidad y a la vez diferencias entre las

comunidades indígenas. En este sentido, de acuerdo con Barabas (2003), el *etnoterritorio* son espacios habitados por grupos etnolingüísticos, son territorios históricos, culturales e identitarios que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. Por lo tanto, el etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el lugar y las escalas de autorreconocimiento que pueden ser colectivos, étnicos, regionales, subregionales o comunales (Barabas, 2003, p. 23).

Los etnoterritorios como espacios simbólicos son sistemas de símbolos contruidos por la cosmovisión de cada grupo cultural, lo que crea identidad cultural y legitima las representaciones sociales. El etnoterritorio al ser nombrado y tejido con ‘representaciones’, ‘concepciones’, ‘creencias’ y ‘prácticas’ de profundo contenido ‘mnemónico’ y ‘emocional’ (Barabas, 2008, pág. 129); constituye fronteras dinámicas y porosas entre grupos diferentes, y que en ámbitos de interacción, los sujetos son capaces de traspasar y/o modificar desde la vivencia territorial.

Aquí se plantea que al reconocer los espacios habitados por grupos etnolingüísticos, se reconoce la importancia de las lenguas originarias que hablan las comunidades indígenas y su valor inherente en la construcción de espacialidad de cada grupo cultural. La lengua como sistema de significaciones constituye un elemento esencial para acceder a los procesos simbólicos de las comunidades y los significados que atribuyen los sujetos desde sus propias concepciones. Otra categoría importante para nuestro análisis es la idea de reconocer como propio un espacio por su dimensión temporal y significativa, cuya noción nos remite a la cosmovisión como idea, creencia y representación estructurada y coherente que una sociedad tiene sobre sí misma. Ambas categorías, tanto cosmovisión como lengua son expresiones de la territorialidad simbólica de un grupo cultural o en conceptos de Barabas, la etnoterritorialidad.

De acuerdo con Barabas (2003), *la etnoterritorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción a diferentes escalas –tanto en la escala local (comunal) como en la global (étnica)-.* El análisis de la etnoterritorialidad inicia con los procesos de construcción social y cultural a través de la apropiación simbólica del espacio, que no solo posibilita la comprensión de acceso y uso del espacio, sino también el de control de manera

multidimensional y multiescalarmente. La etnoterritorialidad es un importante organizador de la vida social, permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), además contribuye a la construcción de sentido de pertenencia e identidades étnicas vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura (Barabas, 2003, pp. 24-25).

Es importante remarcar que las investigaciones sobre el etnoterritorio de Alicia Barabas sobre simbolizaciones del espacio en las culturas indígenas de México, se basa desde un enfoque etnográfico para plantear su metodología y permite epistemológicamente abordar el estudio de las comunidades indígenas. El enfoque del etnoterritorio y etnoterritorialidad se refiere a la dimensión simbólica y prioriza la categoría de lo sagrado en el análisis espacial, es decir, de la *apropiación sacralizada* del espacio (Barabas, 2003, p. 48). Esta dimensión otorgada por los pueblos indígenas fundamenta en cómo el espacio es concebido con *densidad significativa*, desde nuestra perspectiva son *lugares* donde residen las *entidades sagradas* y que dan un peso importante en la jerarquía espacial, en otras palabras, son *centros* importantes dentro del etnoterritorio.

De acuerdo con el *modelo de representación espacial* del etnoterritorio se basa en la *dimensión horizontal y vertical*, y en las nociones de *centro*, *frontera*, *umbral* y *redes*; esto posibilita leer a los etnoterritorios como un conjunto relacionado de *centros*, a los que se accede mediante *umbrales*, que permiten marcar las *fronteras* del etnoterritorio propio con el de otros grupos y trazar los ejes o caminos simbólicos que conducen de los centros a las fronteras conformando *redes* (Barabas, 2003, p. 64).

En este modelo, la *cardinalidad* es una categoría fundamental de la cosmovisión y etnoterritorialidad indígena, debido a que se basa en el *modelo mesoamericano del cosmos*, el *quincunce* relacionado al *axis mundi*, sostenido en las cuatro esquinas y estratificado en tres planos: supramundo, mundo e inframundo (Barabas, 2014, p. 441). Esta noción cuatripartita del mundo se reproduce en diversos procesos territoriales de las comunidades indígenas en México. La noción espacial se relaciona simbólicamente en las cuatro direcciones con cargas simbólicas construidas culturalmente. Para acceder etnográficamente Barabas se basó desde la narrativa oral (mitos) y procesos rituales para comprender los significados que los sujetos atribuyen al espacio apropiado.

Otra categoría importante del etnoterritorio, es la *escala*. Se plantea el análisis del *etnoterritorio en local y global*. Los locales, son constructos de pequeño alcance que incluyen la comunidad de residencia y los alrededores que se trabaja y uso frecuente del espacio: la casa-solar, el barrio, el cementerio, la milpa y el monte y el cerro del entorno, donde se caza, se pesca y se recolecta. De esta manera se reproduce en diversas escalas del etnoterritorio, desde la vivienda, la milpa, los cerros y en toda la naturaleza. Por otra parte, los ‘globales’ son constructos de mayor alcance espacial, que abarcan: a) los lugares de un territorio compartido y simbolizado por grupos de comunidades afines; b) los lugares que simbolizan el territorio compartido por subregiones geográficas y etnoculturales; c) los lugares emblemáticos reconocidos por un grupo etnolingüístico completo, que contribuyen a delimitar el territorio, y d) los lugares emblemáticos interétnicos, que convocan a dos o más grupos etnolingüísticos que los reconocen como lugares sagrados propios (Barabas, 2003, p. 51).

Otra categoría importante es la *ética del don*, entendida como un conjunto de ‘concepciones’, ‘valores’ y ‘estipulaciones’ que regulan las relaciones de ‘reciprocidad’ entre personas, familias, vecinos, comunidades, y también entre los humanos y lo sagrado. Este ‘sistema de intercambios’ de bienes y servicios domina la vida social comunitaria y las relaciones con las entidades, a veces se da de forma equilibrada y otras veces en desigualdad en el campo de lo sagrado. La ética del don como norma ideal, se funda y toma legitimidad en el respeto. El cumplimiento de la ética del don es lo que hace posible mantener buenas ‘relaciones’ con los otros y con los númenes: donar respeto y ofrenda y obtener a cambio el equilibrio del cosmos, la salud y la abundancia (Barabas, 2003, p. 50).

Una categoría principal en la construcción nativa de la etnorritorialidad es la que reúne tiempo y espacio, *historia en el lugar*, que resulta ser el soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias, y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con los territorios que estos les legaron (Barabas, 2003, página 48). Debido a la interacción entre grupos diferentes y la existencia de entidades, las fronteras son dinámicas, porosas y flexibles.

Al pensar el territorio como culturalmente ‘construido’ y ‘apropiado’, se reconoce al *lugar* como noción fundamental. El ‘lugar’ como categoría analítica, se enmarca en el estudio de la territorialidad porque se circunscribe al ámbito de la vivencia individual e interpersonal,

ajenas a la construcción conceptual. De acuerdo con Barabas (2003), los lugares son ‘poderosos’, tatuados por la gesta de héroes míticos y los rituales que los cargan de significado, que tienen potencia del numen, en ellos viven, o ellos son, y se manifiestan las potentes entidades territoriales, con voluntad y figura, conocidas como ‘dueños del lugar’. Los ‘mitos’ y los ‘ritos’ construyen los ‘lugares sagrados’ con las cualidades que la caracterizan, son pesados, delicados, encantados, de respeto y también con las figuras de las entidades que viven en ellos con sus atributos, fisonomía, carácter y hazañas (Barabas, 2003, p. 49).

De acuerdo con Barabas (2003), son varios los grupos que comparten un *mito* cosmogónico y de creación humana bajo la concepción de ciclos sucesivos de destrucción y regeneración del universo y la humanidad. También la concepción del espacio-cosmos sigue siendo cuatripartita, que comportan vientos, colores, augurios y un centro donde pasa la columna universal o axis mundi que conecta las tres dimensiones: supramundo, superficie e inframundo (Barabas, 2003, p. 55).

La categoría de *cosmovisión indígena* también es fundamental la concepción de ‘entidades anímicas’, ‘entidades territoriales’ o ‘dueños del lugar’, los especialistas religiosos lo definen como un principio que condensa fuerza, energía y poder. El *dueño de lugar* es una entidad multisignificativa, cada lugar del espacio está a cargo de un avatar de la fuerza territorial que puede o no manifestarse como hierofanía (Barabas, 2003, p. 58).

Una particularidad propia de las comunidades indígenas es que perciben y valorizan a la tierra y el territorio como espacios sagrados, aun cuando paralelamente tienen otras valoraciones seculares. Esta concepción asocia la idea que todos los elementos que existen sean concebidos como seres que tienen alma. Desde un enfoque sistémico, se puede entender al territorio como “*un sistema de símbolos*”, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas de y crea códigos trasmisibles culturalmente. Aquí La etnoterritorialidad hace énfasis en el proceso histórico de articulación entre naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción (Barabas, 2003, p.47).

En este contexto, el modelo de representación del espacio, planteado por Barabas, los lugares sagrados, los mitos y los rituales son elementos significativos para construcción de etnoterritorios, ya que estos medios para acceder a los significados que los sujetos nativos

atribuyen al espacio. La apropiación simbólica del espacio tiene coherencia como sistema de símbolos construidos culturalmente y que la colectividad reconoce como propia.

1.2.2.5.2 El lugar como centro con densidad significativa en el etnoterritorio

En el estudio de los etnoterritorios, el concepto de lugar es fundamental para organizar, jerarquizar y simbolizar el territorio. *Los lugares construidos desde la cosmovisión indígena se caracterizan por la densidad significativa que se les atribuye en el proceso de apropiación del espacio y son espacios habitados por seres poderosos.* El lugar sirve como referencia de centro y frontera en los etnoterritorios, son espacios donde hacen presencia o habitan seres sobrenaturales que son guardianes o dioses que protegen a la naturaleza y a los sujetos, y se caracterizan por ser espacios sagrados o pesados; en otras palabras, en la cosmovisión indígena los lugares son espacios que se convierten en umbrales donde conviven los sujetos y los seres sobrenaturales y que tienen las cualidades de multidimensionalidad y multiescalaridad.

Desde una perspectiva analítica, de acuerdo con Vergara (2017), se diferencia el territorio y el lugar, siendo el primero un espacio recortado, practicado y significado; y el lugar, es el espacio, pero acotado a escala corporal humana, y que se constituye en la copresencia (Vergara, 2017, p. 19). El lugar como categoría antropológica, nos aproxima a la idea de que el lugar se configura desde lo habitual, desde las relaciones sociales que genera lugares. El proceso de interacción se puede desarrollar de forma multidimensional y multiescalar, y eso lo podemos entender desde tres niveles: 1) Dispositivo, conjunto de esquemas sensoriales y perceptivos incorporados, es decir, hechos cuerpo. 2) Espacio sistémico, representación gráfica y/o mental. 3) Simbólico-cosmogónico, es decir, espacio simbólico y expresivo. En este sentido, el territorio puede entenderse “como *red de lugares* que itinerarios, trayectorias (ambos como práctica de actores) e instituciones (lo definido por el poder) tejen” (Vergara, 2017, p. 24). Así el territorio surge de la inscripción del tiempo en el espacio, tejida, a lo largo de la historia, por grupos humanos con poderes que construyen la cultura desde sus prácticas, somatizan en sus cuerpos y perduran en sus instituciones.

El lugar es una expresión territorial que relaciona la noción de escala. En primer término, la escala, se refiere a las características tanto cuantitativas (tamaño, macro-micro) como las

cualitativas como las relaciones sociales por las complejidades que (se) contienen (en) las diferentes extensiones. En segundo término, el lugar, contiene y promueve una relación social. En tercer término, el lugar, como concepto antropológico, es un espacio acotado en el que se puede entrar y donde se habita en-con determinada relación social (Vergara, 2017, p. 45). En este contexto, Vergara entiende que:

“El lugar es el espacio que, circunscrito y demarcado, contiene determinada singularidad *emosignificativa* y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen el *lazo social*, (re)elaboran la *memoria* a través de la imaginación demarcándolos por el afecto y la significación: en su imbricada función de *continente*, es tanto un posibilitador situado, como también punto de referencia memorablemente proyectivo, depositario y cruce de códigos y posibilidades de permanencia y cambio. Está demarcado por *límites* físicos y/o simbólicos, tiene un lenguaje específico, una fragmentación interior ocupada por la diferencia-que-complementa, actores estructurantes y estructurados con jerarquías variables, y propicia-produce unas formas *rutinarias y ritualizadas* de experiencia que (re)construye *la identidad*, entre otros componentes. *Con-forma* a los lugareños, aunque no elimina el surgimiento de *contradicciones y conflictos*” (Vergara, 2013, p. 45).

Un aspecto fundamental del lugar es su dimensión simbólica, que se construye desde las prácticas de los sujetos que, al significarlo, al habitarlo desde las propias concepciones en las prácticas cotidianas toman sentido para el individuo y el colectivo. Los lugares son núcleos de redes que coexisten en las prácticas de los lugareños, en sus desplazamientos, narrativas e imágenes. Los lugares se constituyen en procesos constantes de construcción mediante el uso, la significación, la institución y la afectividad.

Los lugares se constituyen en el punto de vista desde donde se habita y significa al territorio, y éste llega a estructurarse, por las prácticas de los lugares, en una red de lugares. (Vergara, 2013, p.153). El enclausamiento emosignificativo que singulariza el lugar, se posiciona en una escala micro barrial; el extraño, lo mira desde otra escala, desde su desarraigo metropolitano. Incorporar la escala en estudio del lugar permite abordarlo en sus relaciones con otros lugares, transitando del territorio al espacio y viceversa (Vergara, 2013, p.154).

Las redes de un sistema imaginario-conceptual y las redes de los caminos –que los unen o bifurcan- no existen de manera independiente –aunque sí pueden tener ciertos grados de autonomía que proviene de la condición metropolitana- sino de un diálogo, contradicción y/o

antagonismo y siempre definidas desde las prácticas, las experiencias, las interpretaciones, los imaginarios, y también, la reglamentación institucional (Vergara, 2013, p.155).

Los lugares están insertos en territorios y redes, funcionales e imaginarias, en mapas mentales de tránsito y evitamiento que imaginan, elaboran y realizan sus usuarios, pues los lugares son puntos de un sistema experimentado que los itinerarios, trayectorias, conexiones, croquis, y mapas, recorren, emplazan, valoran y clasifican como parte integrante de un conjunto: una suerte de campo semántico y campo experiencial, personal y/o compartido (Vergara, 2013, p.156).

Los lugares como red se constituyen en el punto de vista desde donde se habita y significa al territorio, esto conforma una estructura en constante diálogo acompañado de contradicciones y antagonismo, debido a la diversidad de sujetos y diversidad de concepciones, lo cual genera diferentes interpretaciones e imaginarios. Los lugares, son puntos construidos por itinerarios, trayectorias y conexiones que implica escala y temporalidad.

1.3 Conclusión capitular

En esta tesis, para el estudio de las comunidades indígenas, se plantea el uso de dos conceptos antropológicos importantes: la cosmovisión (desde la tradición mesoamericanística) y el territorio (desde la perspectiva cultural y relacional), ambos conceptos son pertinentes para la investigación relacionada a un caso de estudio concreto que es San Marcos Tlacoyalco, una comunidad indígena ngigua. Ambos campos teóricos son coherentes con la metodología cualitativa con enfoque etnográfico que es usado para este estudio, ya que con ello se accede a los significados que los sujetos atribuyen al espacio.

Se plantea al territorio como *espacio relacional* que integra múltiples dimensiones a través de relaciones complejas de dominaciones y apropiaciones, es decir, de relaciones de poder en sentido amplio (Haesbaert, 2011). Se reconoce el carácter dinámico, multidimensional y multiescalar del territorio detonado por los procesos de multiterritorialidad de un individuo o un grupo social. En este sentido, aquí defendemos la idea de que el territorio se constituye de

manera relacional e integral, englobando tanto el carácter funcional como el simbólico. Sin embargo, para fines analíticos en esta investigación se aborda principalmente la dimensión simbólica del territorio tomando en cuenta el carácter concomitante territorio-territorialidad, es decir, no puede haber territorio sin territorialidad. La territorialidad es entendida como un sistema de representaciones simbólicas a través de la cual el individuo se apropia y produce el espacio.

En este contexto, el estudio plantea que el etnoterritorio es un enfoque de los territorios culturales o simbólicos, cuya orientación teórica y metodológica se centra en el estudio de territorios de comunidades indígenas. El etnoterritorio como enfoque del pensamiento decolonial y de la antropología crítica es pertinente en la actualidad ante los procesos de transformación que experimentan los territorios indígenas en América Latina. Principalmente en el contexto de globalización, migración, modernización, urbanización y procesos de interculturalidad.

El etnoterritorio entendido como espacio histórico, cultural e identitario apropiado simbólicamente por los grupos etnolingüísticos, son reconocidos por el sistema de ideas y creencias que permiten el sustento y la reproducción de sus prácticas a través del tiempo. En este sentido, la etnoterritorialidad es entendida como el proceso de representación simbólica multidimensional y multiescalar que permite entrever la apropiación simbólica del espacio en los procesos territorialización en contextos de interacción específica de comunidades indígenas.

A través del lente que etnoterritorio, observar a la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, comunidad ngigua al sureste de Puebla, permite comprender la experiencia integrada en múltiples territorios o multiterritorialidad. Principalmente porque se trata de una comunidad con características rurales y urbanas en donde los sujetos experimentan los múltiples territorios relacionados a diversas cosmovisiones. En esta complejidad cultural, se plantea el estudio del etnoterritorio desde la cosmovisión mesoamericana para explicar elementos existentes desde la idea de núcleo duro que permite entender cómo uno de los tantos territorios superpuestos. Asimismo, se plantea acceder a la cosmovisión indígena desde el ritual y la lengua, porque se trata de prácticas reconocidas por la colectividad y que son vivenciales en los procesos de etnoterritorialidad.

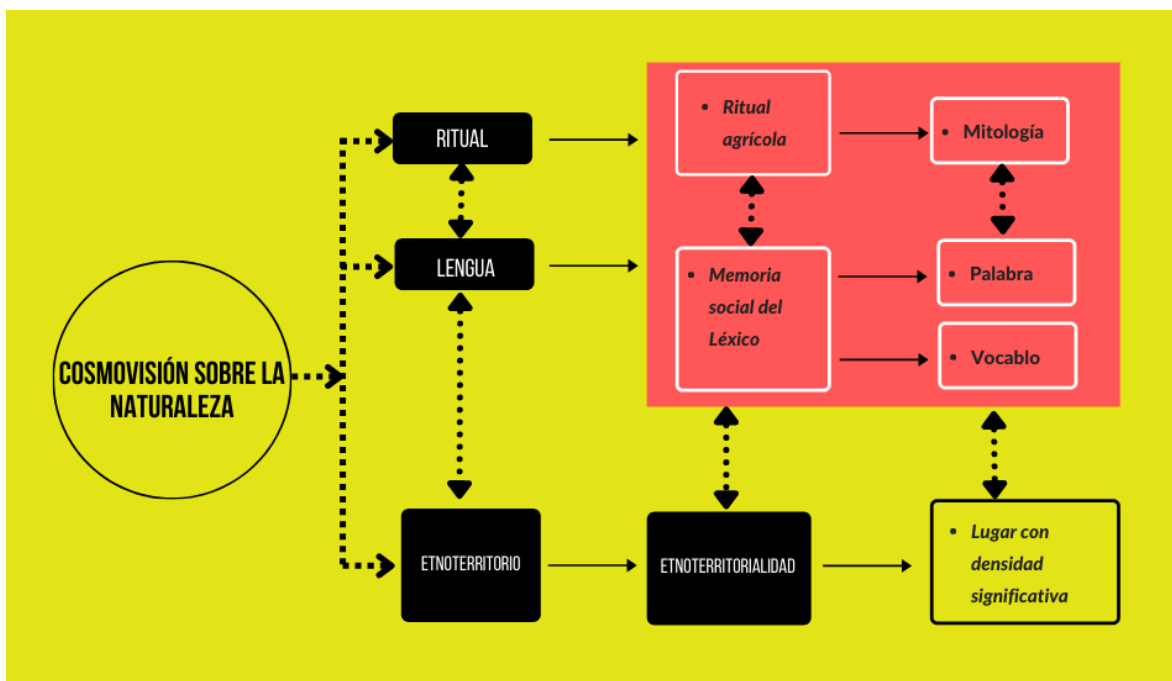
La cosmovisión sobre la naturaleza es una manifestación de la etnoterritorialidad y se

plantea operacionalizarlo desde el ritual y la lengua como medios para comprender la apropiación simbólica del espacio por parte de las comunidades indígenas. El estudio de los pueblos indígenas en la actualidad es complejo por las transformaciones diversas que experimenta cada comunidad en su territorio. Los estudios desde las ciencias sociales como la antropología y la geografía nos permiten entender los procesos complejos de transformación territorial de estas comunidades. En este sentido se plantea que los conceptos de etnoterritorio y cosmovisión ayuden a visibilizar y reconocer las complejas relaciones que se producen en los territorios indígenas contemporáneos.

Las formas de vida de las comunidades indígenas tienen una estrecha relación con la naturaleza y el cosmos, y las múltiples relaciones que se producen es desde una visión de sujeto a sujeto, es decir, desde la concepción de un mundo vivo. La construcción de etnoterritorios se puede entender desde las diversas formas de territorialidad y de las cosmovisiones que se transforman a través del tiempo, pero que aquí se plantea que tienen un núcleo duro resistente al tiempo que produce la identidad cultural de las comunidades y que la etnoterritorialidad es un proceso de representación simbólica coherente con la naturaleza. Ante los procesos de colonización en los pueblos indígenas la etnoterritorialidad se puede entender como una expresión de poder que permite dotar de significado al mundo, es decir, se simboliza desde la cosmovisión del individuo y de los grupos sociales. Por lo tanto, la etnoterritorialidad sirve para delimitar la realidad territorial.

El esquema teórico planteado para profundizar este estudio, vinculado al modelo simbólico-territorial es la *simbólica-relacional-mesoamericana* (figura 2), a través de ésta se busca explorar la cosmovisión sobre la naturaleza en San Marcos Tlacoyalco, es decir, la visión coherente que los habitantes atribuyen al espacio, la naturaleza y el cosmos. Dos categorías importantes para entender la cosmovisión son el ritual y la lengua; a través de éstos se plantea acceder a información etnográfica relacionada específicamente al ritual agrícola y a la memoria social del léxico, y serán utilizados esencialmente como expresiones o vehículos de la etnoterritorialidad ngigua.

Figura 2 Ejes de análisis del modelo simbólico-relacional-mesoamericano



Fuente: Elaboración propia.

Para el caso de las comunidades indígenas la etnoterritorialidad simbólica produce lugares con densidad significativa, que son centros con gran carga simbólica al interior de los etnoterritorios, muchas se caracterizan por la sacralidad y mitologización, por ello son abordados como lugares sagrados. Este carácter de densidad significativa es construido principalmente por la cosmovisión sobre la naturaleza relacionada a la ritualidad y es a través de ella que se puede entender la significación del espacio en un territorio indígena. Se argumenta que es desde la cosmovisión mesoamericana, como sistema de creencias, en donde se encuentra el sustento teórico para explicar la importancia del ritual agrícola como una acción que condensa el núcleo duro de la cultura de las sociedades indígenas. Por otro lado, también se plantea a la lengua como un sistema de lenguaje y un medio fundamental para acceder a la cosmovisión, siendo que a través de ésta se comprenden los significados que los sujetos atribuyen al espacio, por ejemplo, el cómo se nombran a los lugares se significan desde su propio sistema de significados. En este contexto, la lengua como una memoria social del léxico, permite acceder a las palabras y vocablos para nombrar a los lugares producidos etnoterritorialidad. La relación que producida entre la lengua y los lugares están cargados también de mitologizaciones producto de la cosmovisión sobre la naturaleza, elemento importante que caracteriza a los territorios indígenas

y cuya riqueza se encuentra en las lenguas originarias del lugar.

Los territorios indígenas están en constante transformación, y es necesario estudiarlos desde diversos enfoques para comprender su complejidad. La perspectiva teórica construida desde la cosmovisión mesoamericana y el etnoterritorio, permite comprender la continuidad cultural que subsiste en los territorios indígenas contemporáneos. Las formas de vida de las comunidades indígenas y sus formas culturales de apropiación simbólica del espacio, la naturaleza y el cosmos constituyen formas específicas de construcción cultural del territorio en un mundo cambiante.

Capítulo 2. Enoterritorio ngigua: San Marcos Tlacoyalco

En el presente capítulo se analiza la unidad de estudio desde dos escalas fundamentales del etnoterritorio: el regional y el local, esta perspectiva permite comprender los aspectos culturales asociados a lo historia del lugar, a lo geográfico, a lo social, a lo educativo y a lo político; que de algún modo han configurado la cosmovisión actual, la organización sociopolítica, la organización religiosa y la organización socioeconómica. Aspectos que se analizarán a partir del caso del estudio que es la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco.

Se analizan elementos históricos que permiten comprender el origen de la cultura ngigua y las relaciones con los estudios mesoamericanos; pero, sobre todo, se analizan desde la etnografía los elementos culturales que subyacen en la vida social de la comunidad y que han dado continuidad a la identidad cultural. En este sentido, se hace énfasis en analizar datos históricos y etnográficos que permiten comprender las dinámicas complejas que se producen en las relaciones territoriales en su dimensión material y simbólica.

En esta perspectiva se plantea comprender la estructura social y religiosa a partir elementos que son parte de la cosmovisión de la comunidad en relación con la naturaleza. De tal modo que, nos permite entrever la vida comunitaria del lugar y sus cosmovisiones a partir de las complejas relaciones sociales, económicas, políticas y educativas.

2.1 El etnoterritorio regional ngigua

De acuerdo con Barabas (2003), para fines de análisis se configuran los etnoterritorios en dos escalas: locales y globales (Barabas, 2003, p. 51). Desde esta perspectiva, el etnoterritorio global son constructos de mayor alcance espacial que abarcan espacios compartidos y simbolizados con otros grupos sociales y culturales pero que conforman una constelación coherente con conexiones diversas, en otras palabras, hablamos de un *etnoterritorio regional*. El etnoterritorio regional, retomando la idea de región planteada por Giménez (2007), tiene un carácter extremadamente elusivo (Giménez, 2007, p. 131), son difíciles de describir y son una representación confusa que contiene realidades diversas y complejas y con extensiones y contenidos difusos. Por lo tanto, la región no constituye un dato *a priori* sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos, sociales y culturales del presente o del pasado, es decir, que la *región* como un *constructo cultural* es producto del medio ambiente físico, de la historia y de la cultura (Giménez, 2007, p. 133). Desde nuestra perspectiva interesa analizar el etnoterritorio regional como un constructo cultural, es decir, una región sociocultural entendida a veces “como *soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado* del grupo que funciona como otros tantos ‘recordatorios’ o ‘centros’ mnemónicos” (Giménez, 2007, p. 135).

La región sociocultural desde la perspectiva antropológica territorial, se plantea como un *sistema sociocultural territorial con fronteras porosas, flexibles y dinámicas* donde se configuran tanto por áreas naturales como con procesos históricos y culturales. Desde esta visión sistémica, la región es una construcción tanto geográfica como histórica marcada por prácticas culturales y cosmovisivas, desde donde diversos grupos étnicos han interactuado históricamente tejiendo relaciones complejas desde la dimensión social, política, económica y cultural y que se han influenciado mutuamente a lo largo del tiempo.

Dada la gran complejidad para delimitar una región, para nuestro caso de estudio, entendemos a la región desde la perspectiva histórica y cultural, donde encontramos elementos históricos como la lengua, la cosmovisión, los vestigios arqueológicos, y una historia común que comparten grupos culturales como lo son los *ngiguas*. Como acotación, para este trabajo, se plantea el uso del término *ngigua* para referirnos a este grupo cultural, que es la

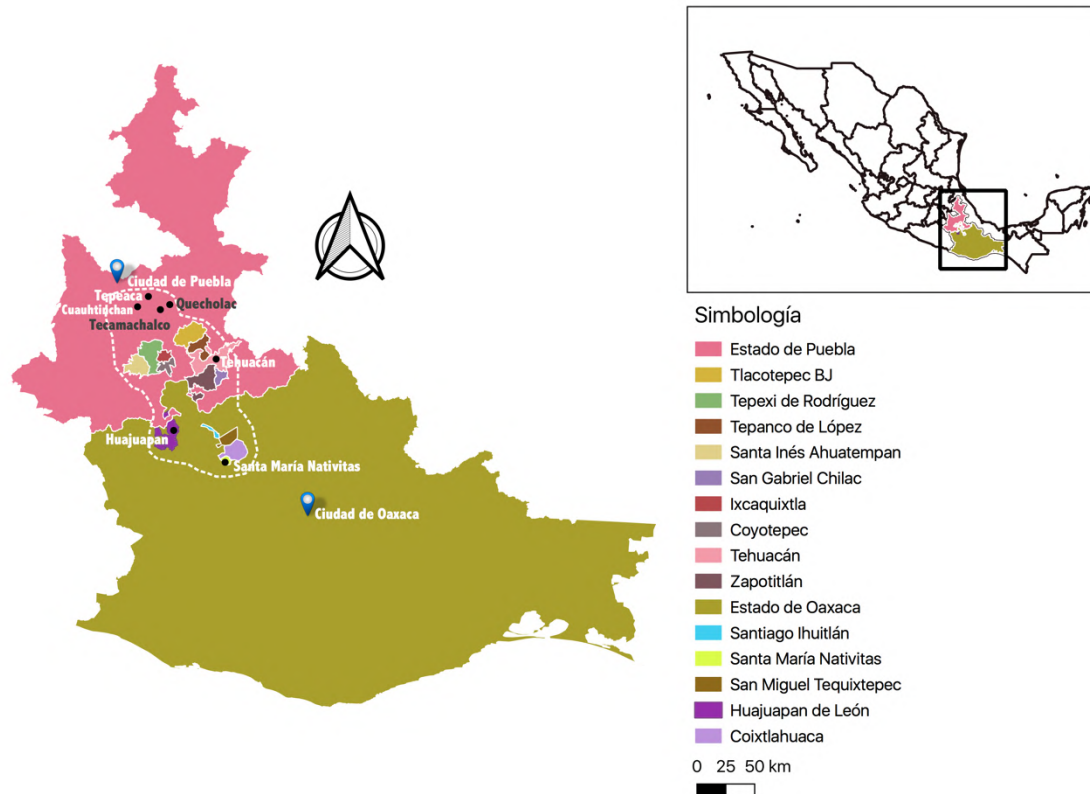
autodenominación que se da la comunidad de San Marcos Tlacoyalco localizada en el sureste del Estado de Puebla y cuyo análisis de datos etnográficos se basa esta investigación. Para San Marcos Tlacoyalco, *ngigua*, es un término que se puede entender como *gente de lengua o idioma, gente del pueblo, lo que hablamos, lo que somos*, entre otros. No obstante, tanto grupos étnicos del Estado de Puebla como del Estado de Oaxaca se han reivindicado desde las autodenominaciones. En el caso de Puebla están los *ngiguas*, *ngibas* y *ngiwas* –reconocidos por el Estado como Popolocas- y en Oaxaca los *ngiguas* o *ngibas* –reconocidos por el Estado como Chocholtecos-. Las autodenominaciones forman parte de procesos políticos y de reivindicación cultural que permiten a los pueblos a defender su cultura. Se ha promovido principalmente con el movimiento zapatista en Chiapas en 1994 y la apertura de los objetivos de desarrollo sostenible, desde estos espacios se busca la justicia social de las comunidades indígenas. En este sentido, la presencia de lenguas permite identificar las huellas históricas de los grupos culturales, y son una vía importante para comprender las formas de apropiación del espacio de dichos grupos culturales en México que difieren y contrastan con las comunidades mestizas y occidentales.

Con base a los trabajos de Jäcklein (1974) y Gámez (2003), se configura el etnoterritorio regional *ngigua* planteado aquí, que abarca el sureste de Puebla y el norponiente de Oaxaca, donde se identifica los principales municipios con presencia de este grupo étnico a partir de datos históricos y la lengua. En el mapa (*figura 3*), se muestra una delimitación aproximada del etnoterritorio regional *ngigua* que abarca desde Tepeaca (Puebla) hasta Santa María Nativitas (Oaxaca), un área extensa donde existen vestigios arqueológicos y sobre todo la presencia de la lengua *ngigua*. El etnoterritorio regional *ngigua* forma parte de una constelación de conformación plutiétnica con raíz mesoamericana. Históricamente, aquí han convivido diversos grupos lingüísticos de grupos étnicos como lo son: Cuicatecos, Chinantecos, Chocholtecos (*ngigua*, *ngiba*), Ixcatecos, Mazatecos, Mixtecos, Nahuas y Popolocas (*ngiguas*, *ngiwas* y *ngibas*) (Sanz, 2016, p. 174).

No es casualidad, que México sea reconocida como una nación pluricultural y multilingüe, la existencia de pueblos indígenas aporta a la diversidad cultural a través de sus lenguas originarias, asentamientos históricos y recursos naturales asociados a su tradición milenaria. De acuerdo al Instituto Nacional de los Pueblos indígenas en México existe una Población indígena por autoadscripción de 23,229,089 lo que representa un porcentaje de 19.4%

(INPI, 2020); de esa población solo 7,364,645 de personas de 3 años o más hablan alguna lengua indígena, lo que representa el 6 % de la población total. En Puebla hay 615,622 personas mayores de 3 años que hablan alguna lengua indígena, de las cuales 15,723 personas hablan el ngingua en el estado de Puebla (INEGI, 2020). Desde esta perspectiva, el ngingua es una lengua en peligro de extinción debido a la poca población que habla la lengua.

Figura 3. Mapa etnoterritorio regional ngingua



Nota: Se muestran los límites aproximados de asentamiento ngingua y principales municipios con presencia de lengua ngingua en la actualidad. Fuente: Elaboración propia a partir de Jäcklein (1974), Gámez (2003), y datos georeferenciales de INPI (2020) E INEGI (2020).

Los etnoterritorios habitados actualmente por este grupo étnico, se encuentran en municipios muy específicos las cuales conforman lo que denominamos aquí el etnoterritorio regional ngingua. En el Estado de Puebla están los municipios de Tlacotepec de Benito Juárez, Tepexi de Rodríguez, Tepanco de López, Santa Inés Ahuatempan, San Gabriel Chilac, Ixcaquixtla, Coyotepec, Tehuacán y Zapotitlán Salinas. En el Estado de Oaxaca, están los municipios de Santiago Ihuitlán, Santa María Nativitas, San Miguel Tequixtepec, Huajuapán de León y

Coixclahuaca. Estos datos se han triangulado entre datos actuales de presencia de este grupo étnico y datos de asentamientos históricos, lo que permite plantear una delimitación geográfica aproximado como se ve en el mapa 1. Sin embargo, debido a la complejidad de estos territorios se plantea que los territorios fueron más amplios geográficamente donde convivieron con diversos grupos étnicos que habitaron estas tierras desde tiempos antiguos.

La diversidad lingüística se puede escuchar en los espacios urbanos como la ciudad de Tehuacán, principal enclave económico y de servicios, donde convergen por diversas necesidades personas indígenas. No es el objetivo de este trabajo analizar todas las comunidades indígenas de la región, pero podemos dar cuenta de la interacción cotidiana entre comunidades y algunas tendencias existentes en cuanto a las relaciones sociales, prácticas culturales y económicas, así como las formas de construcciones espaciales de los etnoterritorios las cuales tienen raíz en las cosmovisiones de cada grupo cultural y sus interrelaciones, y por lo tanto, encontraremos gran diversidad de formas de apropiación e identidades lo que hace complejo el análisis de estos etnoterritorios. Este etnoterritorio regional se caracteriza por su diversidad lingüística, por ejemplo, en el área del sureste de Puebla, podemos observar la presencia histórica de comunidades nahuas que han interactuado mayormente con los pueblos ngigua. Podemos mencionar a Santa María la Alta, cuya lengua náhuatl es casi extinta; a Santa Isabel Atenayuca, con la lengua náhuatl extinta; Santa María Coapan, San Gabriel Chilac y Altepexi donde aún hay cierta vitalidad de la lengua náhuatl, pero todas con tendencia a la extinción debido a las políticas, económicas y educativas dictadas por el estado, así como las tendencias de modernización tecnológica. Aunadas a ellas evidentemente la lengua franca de la región es el español introducido desde la colonia española.

En este sentido, el etnoterritorio regional ngigua está configurado por territorios diversos culturalmente y con diferentes escalas de construcción y apropiación, que conforman una constelación cultural altamente interconectada. La forma en que los propios habitantes y ancianos lo describen es que existen fronteras permeables, entrelazadas que permiten la superposición de estos etnoterritorios:

Pues hay tanto conexiones culturales como geográficas, de hecho, no es tan tajante la división territorial, de que a partir de aquí en esta línea termina un territorio o una cultura y comienza otra; como ahora son las demarcaciones políticas de los estados, donde hay linderos, y dice: “aquí terminó uno, gracias por su visita”, “bienvenido a tal lado”. Pues, nuestros territorios no

son así, un territorio donde predomina una cultura, una lengua, puede haber pueblos de otras lenguas, otras culturas allí, y no pasa nada. Es justo la interculturalidad que se vive desde tiempos remotos, hoy día ese concepto se ha retomado y se dice que es algo nuevo, novedoso hablar de la interculturalidad, sin embargo, es algo que se ha dado desde siempre, desde que existen muchas culturas en nuestro país, ese intercambio cultural, lingüístico de un lugar a otro. Y el territorio igual también, pues lo recorrían tanto unos grupos de aquí para allá, otros de allá para acá o se establecían también para vivir allí y no pasa nada. No es que estás invadiendo mi territorio, pues allí están bien, mientras que respeten la autonomía, la forma de vivir de los otros, que no se metan en problemas, pues yo creo que eso es importante para vivir (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

En este sentido, podemos leer que el etnoterritorio regional ngigua está conformado por diversas comunidades culturales que interaccionan y se transforman mutua e históricamente formando un mozaico cultural complejo. Esta diversidad tiene raíz en una larga tradición histórica que permite entender las conexiones desde varias dimensiones. De acuerdo con la perspectiva antropológica el *etnoterritorio regional* se puede vincular con la definición de *región ngigua* que plantea Gámez definiéndola como:

“un constructo sociocultural que tiene una historia milenaria, que se remonta a la época prehispánica. Es considerada como la cuna de las lenguas otomanges, así como uno de los centros primigenios del origen del maíz y con ello de la agricultura en Mesoamérica; en ella desde épocas muy tempranas habitaron grupos de filiación otomangue, como los ngiguas o popolocas, los cuales son los habitantes más antiguos de la región” (Gámez, 2020, p. 18).

En esta perspectiva, el etnoterritorio regional ngigua se interrelaciona desde una historia común que se condensa no solo en su lengua y sus prácticas rituales, sino también en el espacio geográfico y huellas arqueológicas como construcciones que forman parte de las manifestaciones de la etnoterritorialidad simbólica, cuyos elementos dan cuenta de la raíz profunda de la cultura y desde donde los primeros habitantes fueron construyendo una visión del mundo en torno a la agricultura y con ello construcciones y elaboraciones cada vez más sofisticadas que dieron identidad cultural a este espacio geográfico.

2.1.1 La geografía del etnoterritorio regional ngigua

El etnoterritorio ngigua se caracteriza físicamente por valles, planicies o llanuras. En el valle se asientan mayormente las comunidades humanas en la región por las condiciones de crecimiento urbano. En este sentido, es común que se hable del valle de Tecamachalco, el valle de Tehuacán, el valle de Coixtlahuaca, etc., es decir, predomina las llanuras. El relieve en esta zona forma parte de la Sierra Madre del Sur, que constituye una cadena de sierras surcadas por lomeríos, que colinda al norte con el eje neovolcánico y al sur con la mixteca alta y sierras centrales de Oaxaca (CONABIO, 2011, p. 30), los cuales configuran el territorio geográfico que estamos analizando.

Además de la composición geográfica de valles delimitados por cerros, una vegetación árida da identidad al lugar. Por ejemplo, al recorrer estos valles llegando al municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, encontramos principalmente en las llanuras el predominio de mezquites y pirules como vegetación endémica y en los cerros observamos matorral xerófilo. Esto es muy característico tanto en el valle de Tlacotepec de Benito Juárez como lo es en el valle de Ixcaquixtla, ya conectando con la mixteca poblana.

En el caso de la mixteca, geográficamente nos damos cuenta, cuando venimos de Puebla, predomina un valle, donde hay pirules, hay otro tipo de vegetaciones, diferente a cuando ya entramos a Molcaxac, por ejemplo, a partir de Molcaxac empieza un territorio montañoso, ya no es un valle, si hay pequeños valles pero entrelazados con algunos cerros, con algunos barrancos y a partir de allí ya comienza otra vegetación. A partir de Molcaxac, Tepexi, hacia el sur yendo hacia Oaxaca, ya vemos mezquites, ya vemos izotes, magueyes, palmas, cosa que no vemos rumbo a Puebla. Entonces, creo que es uno de los rasgos o de los elementos que toman en cuenta para hablar de una región también. (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

Además de la flora, encontramos una fauna muy característica de este etnoterritorio regional ngigua, muchos de ellos se observan tanto en el valle de Tlacotepec de Benito Juárez, en el valle de Ixcaquixtla conectando con el valle de Tehuacán, en Puebla; y en las mediaciones del valle de Cuicatlán y Coixtlahuaca en Oaxaca. También se exhiben altos niveles de fauna endémica entre mamíferos, aves, anfibios y peces.

Hay abundancia de fauna, hay diversidad, se encuentran venados, conejos, águila, hay presencia de puma también, coyotes, mapaches, tejones, armadillos, zorros, serpientes, alacranes. Hay infinidad de aves, pájaros, como las palomas, el ceniztli, el colibrí, los gorriones, hurracas, gavilán, zopilote, quebrantahuesos, pájaro carpintero, correcaminos, hay muchos y son algunos que se me vienen a la mente. Todavía hace algunos años, había hasta gallinas silvestres, me dice mi mamá que ella iba a la orilla del pueblo en tiempo de lluvia, iba a recolectar quelite y un día dijo que la correteó un pollo, pero que era un pollo raro, diferente, con otros colores. No es una gallina como la que nosotros tenemos, era otro tipo de pollo. También hay codornices, en el monte, chachalacas, hay abundancia de fauna, de diversidad. Igual de vegetación, se tiene una buena gama de vegetación. Creo que es la fauna que se extiende en toda la parte de la reserva de la biosfera Tehuacán-Cuicatlán, y ya más hacia a Oaxaca hay loros y guacamayas, entre otros pájaros. En nuestro territorio hay golondrinas, hay múrcielagos, entonces hay muchos animales (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

Dentro del etnoterritorio regional ngigua, se encuentra el denominado *valle de Tehuacán-Cuicatlán: habitat originario de Mesoamérica*, que, en julio de 2018, fue nombrado patrimonio mixto de la humanidad por su alto valor natural y cultural, cuyo título lo otorga la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés). El valle de Tehuacán-Cuicatlán se encuentra dentro de la Reserva de la Biosfera Tehuacán Tehuacán Cuicatán que es un Área Natural Protegida (ANP) (*figura 4*), y sus características corresponden esencialmente al área de estudio en tanto la riqueza cultural como natural que es preservada por los pueblos indígenas de la región como parte de sus saberes locales.

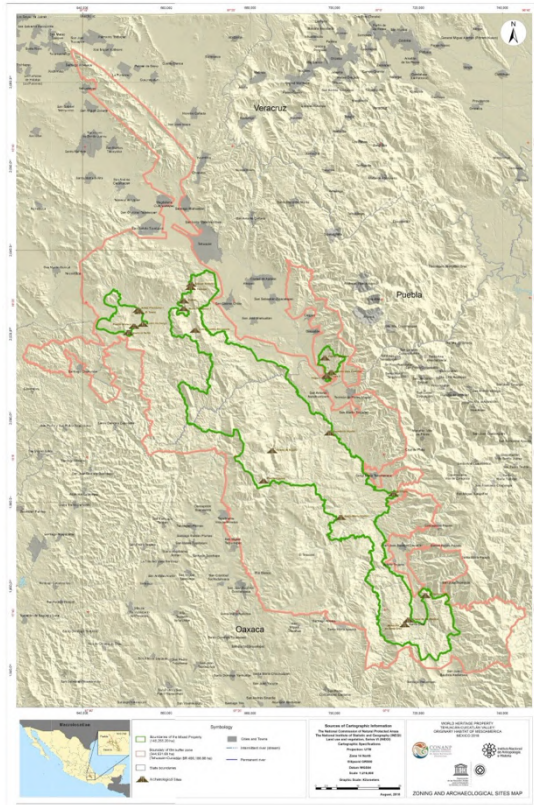


Figura 4. *Mapa Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán y Valle de Tehuacán-Cuicatlán.*

Nota: Valle de Tehuacán-Cuicatlán: habitat originario de Mesoamérica. Fuente: UNESCO, 2018.

La reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán tiene una zona de amortiguamiento de 344,931.68 hectáreas, se ubica en un complejo sistema de sierras y valles que generan una gran biodiversidad y diferentes ecosistemas al sur del estado de Puebla y noroeste del estado de Oaxaca. Asimismo, la Reserva de la biosfera Tehuacán-Cuicatlán, se caracteriza por ser una zona árida y semiárida con la biodiversidad más rica de toda América del Norte, permitiendo un lugar de adaptaciones humanas cruciales para el surgimiento de Mesoamérica, una de las cunas de civilización en el mundo.

De las 36 comunidades vegetales, 15 diferentes matorrales xéricos son exclusivos del valle de Tehuacán-Cuicatlán. El valle incluye representantes de un notable 70% de todo el mundo familias de flora e incluye más de 3.000 especies de plantas vasculares de las cuales el 10% son endémicas al valle. También es un centro global de agrobiodiversidad y diversificación para numerosos grupos de plantas, en los que se destacan las cactáceas, con 28 géneros y 86 especies de las cuales 21 son endémicas. Grandes “bosques de cactus” configuran algunos paisajes del valle convirtiéndolo en uno de las zonas más singulares del mundo (UNESCO, 2018, P. 201)

En este contexto, los datos históricos y arqueológicos del etnoterritorio regional ngigua revelan la larga secuencia de la adaptación humana en estos territorios que son parte del conocimiento ancestral de los primeros pobladores. Se puede observar a lo largo de la región, prácticas culturales heredadas de la civilización mesoamericana.

Las condiciones áridas del Valle detonaron la innovación y la creatividad, originando dos de los principales avances tecnológicos de la historia humana: 1) la domesticación de plantas, que en el valle es uno de los más antiguos a nivel mundial, data del 9500 al 7000 a.C., y 2) desarrollo de tecnologías de gestión del agua que dan como resultado una amplia gama de soluciones de gestión del agua elementos, como canales, pozos, terrazas, acueductos y presas que la hacen la más antiguo complejo de riego diversificado del continente. En consecuencia, la gestión del agua las características tecnológicas fueron la guía rectora del proceso civilizatorio que se desarrolló en el Valle a lo largo de miles de años. Además, estos avances tecnológicos tuvo un efecto multiplicador y fomentó el descubrimiento de otras innovaciones como la industria de la sal y cerámica, que fueron esenciales para la organización y complejidad de las primeras civilizaciones (UNESCO, 2018, P. 201).

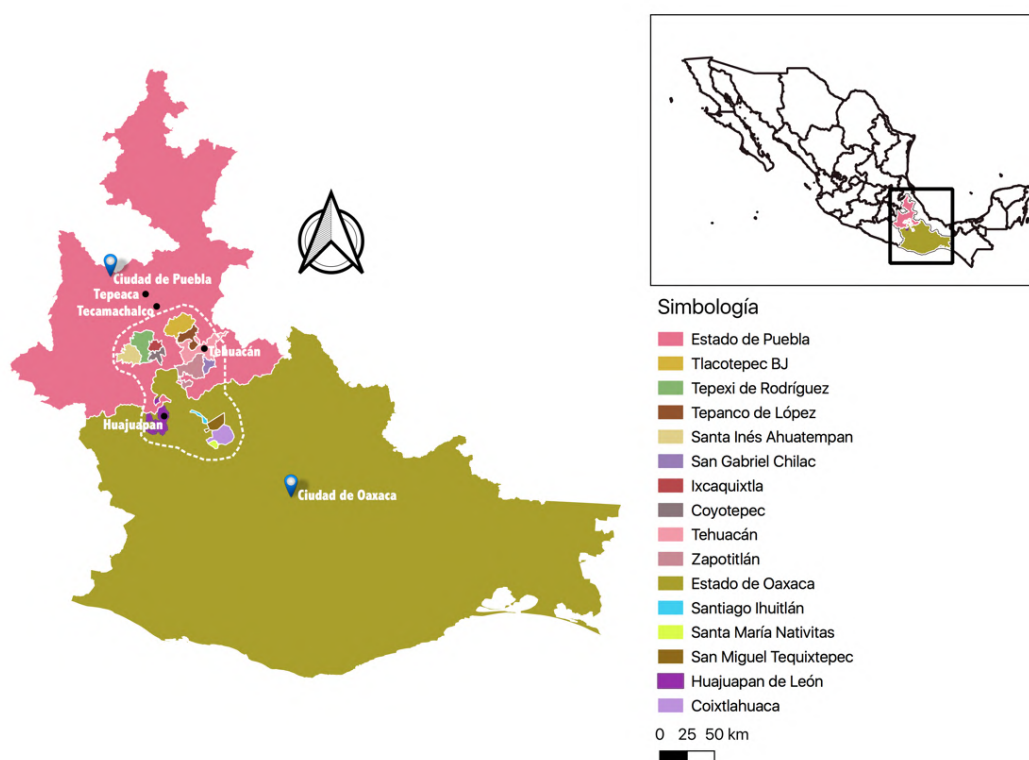
Los paisajes áridos que persisten en todo el etnoterritorio regional ngigua es debido a una configuración territorial geográfica que abarca desde el valle de Tecamachalco (Puebla) hasta el Valle de Coixtlahuaca y Cuicatlán (Oaxaca), esta área presenta una gran riqueza natural con zonas áridas y semiáridas con la mayor biodiversidad de Norteamérica: matorrales xerófilos (cactus columnares, arborescentes, magueyes), plantas espinosas, cactáceas (con la mayor riqueza de suculentos gigantes de todo el planeta), características propias del etnoterritorio regional ngigua.

Este nombramiento ha permitido que actores interesados en los procesos de sostenibilidad se acerquen a comunidades indígenas como la de San Marcos Tlacoyalco para generar sinergia en los cuidados ambientales, buscando integrar conocimiento indígena y conocimiento científico para el cuidado del medio ambiente. Los sistemas de captación de aguas de lluvia, como jagüeyes y sistemas agrícolas como las terrazas han sido muy útiles en esta región donde escasea mucho el agua. De tal manera que esta condición geográfica ha permitido la presencia de prácticas culturales que configuran el territorio simbólico relacionados a la actividad agrícola y a la ritualidad vinculados a la cosmovisión sobre la naturaleza desde las comunidades indígenas.

2.1.2 El dinamismo económico y migratorio del etnoterritorio regional ngigua

El etnoterritorio regional ngigua cuenta con centros urbanos importantes que facilitan la movilidad comercial y acceso a servicios. En el Estado de Puebla se encuentra la Ciudad de Puebla, la ciudad de Tepeaca, la ciudad de Tecamachalco y la ciudad de Tehuacán. Y en el Estado de Oaxaca la ciudad de Oaxaca y la ciudad de Huajuapán (figura 5).

Figura 5. Mapa principales ciudades en el etnoterritorio ngigua.



Fuente: Elaboración propia.

En el etnoterritorio regional ngigua, una de las ciudades más importantes es la ciudad de Tehuacán, que por su localización estratégica es la más accesible por su cercanía. Esta ciudad se caracteriza por su posicionamiento global, a través de una economía abierta, muy inclinada al sector privado, con redes comerciales consolidadas en donde se concentra las principales industrias, las principales instancias educativas de educación superior, los principales centros de servicios de la región y los espacios de comercio más dinámicos. Por estas razones atrae a

mucha gente de la región ya que aquí se atienden diversidad de necesidades. La movilidad de personas y productos se convierte en una característica socioeconómica importante, puesto que cuenta con infraestructura de movilidad de calidad y sistemas de transportes diversos.

La ciudad de Tehuacán tuvo un impulso de ‘desarrollo económico’, gracias al proceso de dinamización económica con la entrada en vigor, en 1994, del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que abrió un inmenso corredor industrial caracterizado por la liberación y globalización de la economía (Bringas, 2010, p. 535). La modernización de la infraestructura carretera como la autopista Cuacnopalan-Oaxaca en 1993, permitió mayor conectividad de transporte con el centro del país y el puerto de Veracruz, un corredor económico esencial de México. La industria textil, fue la rama más beneficiada por este proceso globalizador, impulsado por factores como la diversificación y el espíritu emprendedor empresarial, aunado a una región indígena catalogada como pobre y marginada con abundante mano de obra dispuesta a trabajar por salarios bajos, lo cual nutría a las industrias y permitía crear riqueza a los empresarios.

La intensa actividad comercial y de servicios en la ciudad de Tehuacán, permite la concentración de mucha actividad indígena, donde personas de diversas etnias de la región convergen en la ciudad por motivos comerciales, educativos y acceso a servicios, por lo que es una ciudad pluricultural, donde se producen múltiples territorios. Pero a la vez, se producen espacios desiguales caracterizados por la exclusión y rechazo hacia la gente que habla una lengua indígena, por su vestimenta, por su color o por su forma de vida. Estos elementos son característicos de espacios urbanos complejos.

Los grupos étnicos no son valorizados por el Estado, siendo que se ésta da prioridad al desarrollo de territorios políticos y económicos, donde todas las acciones generan impactos negativos con relación a los etnoterritorios, sus formas de vida y entendimiento del mundo. Desde una perspectiva material, los pueblos indígenas son invisibilizados y poco comprendidos en sus formas de territorialización. El Estado a través de los gobiernos y sus políticas públicas de desarrollo, han conllevado a transformaciones territoriales desde una visión exógena y hegemónica donde no se consideran la forma endógena de apropiación del territorio o la etnoterritorialidad simbólica.

En el etnoterritorio regional ngigua, la desigualdad social y económica ha provocado el fenómeno migratorio desde muchas décadas atrás. La migración ha sido un mecanismo de transformación cultural y económico visible dando paso a la transformación de las comunidades indígenas de la región. Los ngiguas de acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), censado en el año 2020, hay un total de 28,783 en el territorio nacional. Están distribuidos principalmente en los Cabos, Baja California Sur (1,687 hab.), en Tijuana, Baja California Norte (8 hab.), Ciudad de México (186 hab.), Guerrero (159 hab.); Hidalgo (15 hab.); Jalisco (3 hab.); Estado de México (209 hab.); Michoacán (14 hab.); Morelos (80 hab.); Nuevo León (26 hab.); Oaxaca (144 hab.); Puebla (25,516 hab.); Quintana Roo (29 hab.); Sonora (4 hab.); Tabasco (27 hab.); Tlaxcala (8 hab.); Veracruz (663 hab.); Yucatán (5 hab.) (INEGI, 2020).

Esto significa que la movilidad migratoria de los ngiguas es alta, para el caso de San Marcos Tlacoyalco, esta dinámica migratoria se da hacia las principales ciudades turísticas e industriales y hacia los Estados Unidos de Norteamérica. La migración de retorno busca mejoras constantes en la comunidad, y se ha visto reflejada principalmente en la imagen urbana. Mujeres y hombres buscan una mejor calidad de vida material con mayores ingresos y mejores condiciones laborales, alejados de las grandes desigualdades sociales económicas de la región.

2.1.3 La lengua configuradora del etnoterritorio regional ngigua

La lengua es un rasgo fundamental para la identificación de un etnoterritorio, permite entender la diversidad lingüística existente, pero, sobre todo, permite saber que hay una forma de ver el mundo de manera diferente, desde un otro.

En general son muchos los elementos los rasgos que nos identifican, la lengua por ejemplo, pues es una de ellas. La lengua pues es un eje muy importante de unión, de unidad y precisamente nos enfocamos mucho en trabajar en la preservación y fortalecimiento de la lengua porque es un elemento muy importante que nos une. Independientemente de las variantes dialectales, que no solo se da en el caso del ngigua, sino se da en todas las lenguas del mundo. Existen regionalismos, formas diferentes de pronunciar una palabra, su entonación, su significado, el léxico que se utiliza, eso se da en todos lados (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

La lengua es una manifestación de la etnoterritorialidad simbólica, toda lengua es un sistema dinámico de alta coherencia. Es un producto social construido inconscientemente por sus usuarios en la larga dimensión temporal (López Austin, 2016). Desde nuestra perspectiva, la lengua ngigua es un sistema de símbolos interrelacionados con el espacio, la naturaleza y el cosmos que permite la unidad y coherencia en una sociedad.

La lengua originaria es un medio de poder social importante para el etnoterritorio ngigua como *sistemas de símbolos*. A través de ella se puede acceder a los significados que los sujetos atribuyen al espacio y a la cosmovisión sobre la naturaleza. La palabra y los vocablos en lengua ngigua presentes en los discursos de las personas son significantes y significados a la vez, por lo tanto, la comprensión de términos desde la lengua originaria es un sistema complejo para entender la etnoterritorialidad simbólica.

La construcción de significados a través de la lengua permite crear un *sistema toponímico del lugar*. En este sentido, un dato significativo de la etnoterritorialidad es la toponimia, que pueden aludir a concepciones cosmológicas, lugares con densidad significativa o hechos históricos de larga tradición. La lengua ngigua como sistema de símbolos está relacionado a lugares, mitologías y discursos en torno a las ritualidades agrícolas.

2.1.3.1 Contexto territorial y lingüístico de la lengua ngigua

En el etnoterritorio regional ngigua se puede apreciar una constelación pluriétnica cuya raíz se encuentra en la tradición mesoamericana. Grupos culturales como Cuicatecos, Chinantecos, Ixcatecos, Mazatecos, Mixtecos y Nahuas han convivido con las antiguas culturas ngiguas. Estos pueblos han interactuado históricamente y se han influenciado mutuamente desde su cosmovisión y lengua. Por ejemplo, encontramos la palabra *tomin*, que es del náhuatl, utilizado comúnmente en el pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco para referirse a dinero, y es debido a las interacciones comerciales que han tenido. En este contexto, es posible encontrar muchas otras palabras que están interrelacionados en el lenguaje común debido a esta interacción cultural y geográfica y que se han resignificado en la vida cotidiana. Nombres de pueblos y lugares están nombrados desde el náhuatl como parte de este proceso histórico. La misma

palabra Tlacoyalco se cree tiene raíz náhuatl, *tlacoyatl* relacionado a unos tocados femeninos que se usan en la danza las tocotinas.

En el etnoterritorio regional ngigua, comunmente vemos estas dinámicas relacionadas a las variantes lingüísticas, sus usos y significados, donde la vitalidad de las mismas permite las interconexiones, formando una constelación de lenguas prehispánicas, unificadas por la historia del lugar desde donde se comprenden los significados de las palabras, como es el caso de la lengua ngigua.

La lengua ngigua, es un ente vivo, afortunadamente la lengua está viva y tiende ir cambiando en cada una de las regiones, se va a daptando en su entorno también si hay elementos en el entorno, en la naturaleza, plantas animales que no hay en otras comunidades, pues lógico que en esa variante pues va a tener forma de nombrar ciertas cosas que en las otras no las tiene.

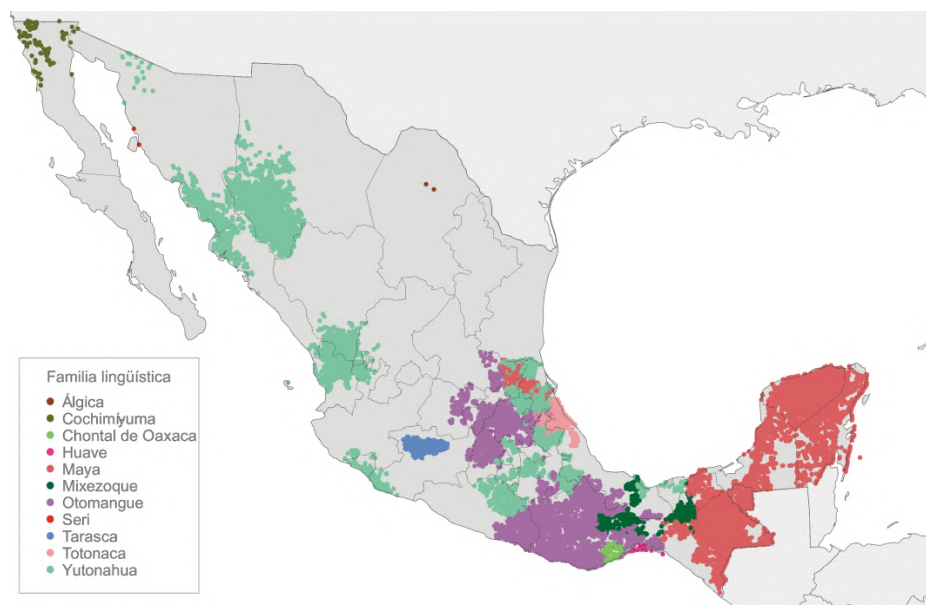
Hay elementos también, que sí a lo mejor son diferentes, pero son como diferencias superficiales, yo lo quiero ver así, por ejemplo la pronunciación. De repente la pronunciación varía más en la entonación. La lengua tiene tonos, los tonos no varían de una región a otra, de eso me he dado cuenta, si varia la entonación, la forma en cómo pronunciamos una palabra en un lado o en otra, varia ligeramente pero no cambia su significado y eso es muy importante porque se puede entender de un lugar a otro. Y también creo que es muy importante la actitud de cada una de quienes conformamos estos pueblos, la actitud de querer entender al otro, la actitud de reconocernos como uno solo y no como pueblos diferentes. De repente, he escuchado tanto a investigadores o a veces las mismas gentes de las comunidades, se centran mucho en la variante ngigua o ngiba, dicen, es que unos son ngiguas y otros son ngibas, y no, somos lo mismo. Tenemos a lo mejor diferentes formas de pronunciar un sonido allí, pero ese sonido se da igual en el español. Por ejemplo, en el español de México, decimos silla, en argentina silla, diferentes pronunciaciones, pero es el mismo objeto, es la misma lengua, es el mismo significado. Lo mismo en nuestra lengua, tenemos a lo mejor diferentes formas de pronunciar una palabra y no por eso somos pueblos apartes, pueblos separados. Sino constituimos una sola lengua, una sola cultura que es la cultura ngigua (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

En este sentido, es que la lengua es un elemento cultural de unidad, que permite comprender conexiones territoriales aparentemente desconectadas y así poder entrar a las cosmovisiones de estos pueblos que habitan en el sureste del estado de Puebla y además comprender las relaciones culturales que se establecen con otras comunidades indígenas que hablan otras lenguas. Esto

permite en sí reconocer la diversidad cultural y lingüística de la región y establecer caminos para construcción de enfoques interculturales de reconocer y respetar al otro, al diferente.

La lengua como elemento de referencia espacial permite comprender asentamientos indígenas a lo largo del territorio nacional. El mapa de las familias lingüísticas¹⁰ en México, nos permite apreciar con mayor claridad la distribución de las comunidades indígenas que comparten una *historia común*. De las 11 familias lingüísticas se desprenden 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variaciones lingüísticas asociadas a las diferencias estructurales y léxicas, y una identidad sociolingüística a partir de cada comunidad que lo habla (INALI, 2008). A partir de estos datos se puede observar la diversidad cultural a través de sus *autodenominaciones*, que son una expresión desde la cual los hablantes de lenguas indígenas se auto reconocen y nombran a sus territorios y una forma de resistencia ante el Estado.

Figura 6. Mapa distribución de familias lingüísticas de México.



Fuente: Información a partir de INALI, 2020, CONABIO 2014.

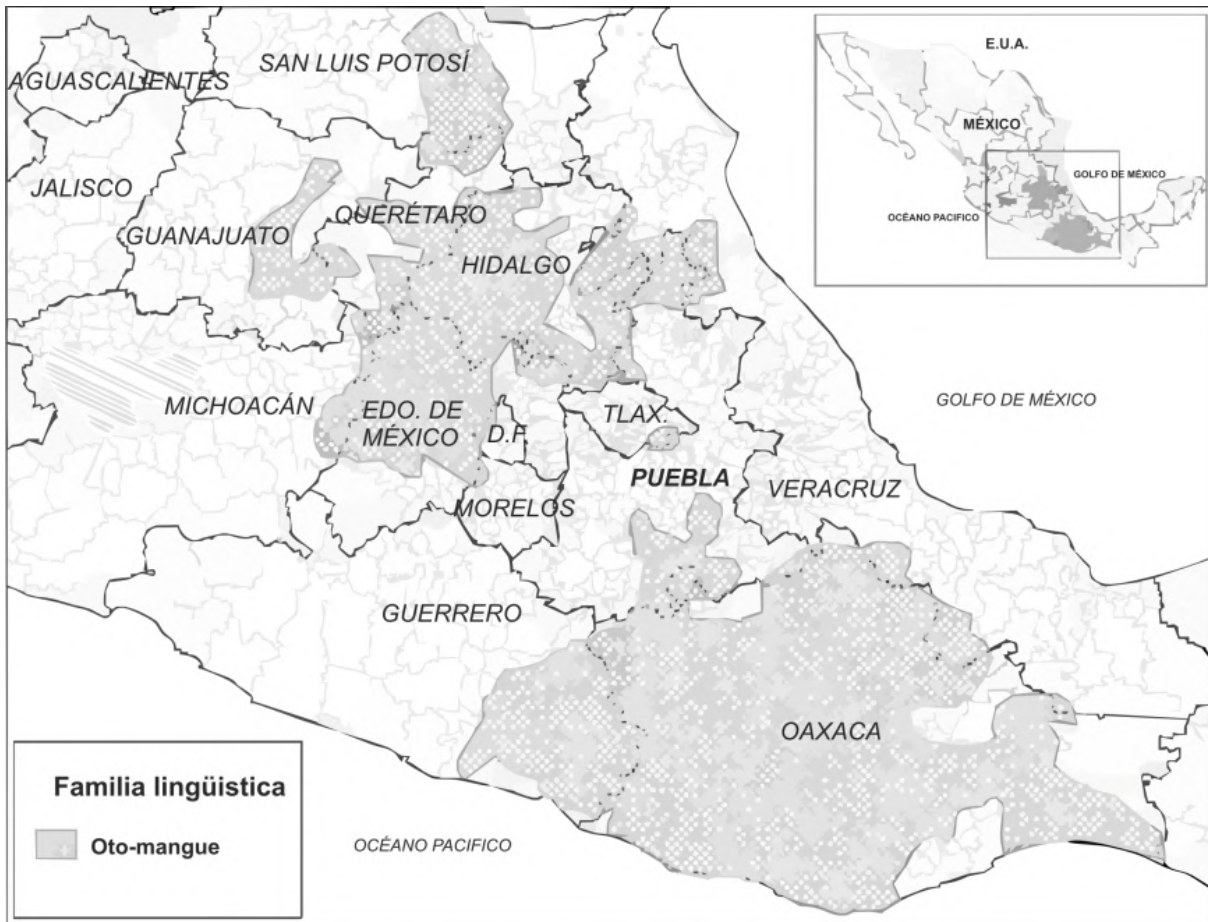
¹⁰ El Catálogo de las lenguas indígenas nacionales quien reconoce la existencia de las variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas (INALI, 2008), y se refiere a la diversidad lingüística de origen indoamericano del país, con base en las siguientes categorías: 11 familias lingüísticas, que son un conjunto de lenguas cuyas semejanzas en sus estructuras lingüísticas y léxicas se deben a un origen histórico común; 68 agrupaciones lingüísticas, que son un conjunto de variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre dado tradicionalmente a un pueblo indígena; y, 364 variantes lingüísticas, que son la forma de habla que: a) presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otras variantes de la misma agrupación lingüística; y b) implica para sus usuarios una identidad sociolingüística que contrasta con la identidad sociolingüística de los usuarios de otras variantes.

El mapa de las familias lingüísticas (*figura 6*), nos da una idea territorial de los asentamientos de las comunidades indígenas en México. Además de mostrar distintos grados de diversidad interna, presentan diferencias en su cobertura geográfica; de ellas, la más diversificada en agrupaciones y variantes lingüísticas es la Oto-mangue, y la más dispersa dentro del territorio nacional es la yuto-nahua (INALI, 2008, p. 76). De acuerdo con el INEGI (2020), las entidades federativas con mayor porcentaje de población hablante de lengua indígena son: Oaxaca (31.2 %), Chiapas (28.2 %), Yucatán (23.7 %) y Guerrero (15.5 %). Estas cuatro entidades concentran el 50.5 % del total de hablantes de lengua indígena en el país. Puebla presenta un porcentaje menor tan solo el 9.9% de la población indígena total. Esta perspectiva territorial nos permite ver el entramado cultural en la región de estudio desde la mirada lingüística.

2.1.3.2 Familia lingüística Oto-mangue y la lengua ngigua

La familia lingüística Oto-mangue es de las familias más grandes y la más diversificada del país en lo que respecta a agrupaciones y variantes lingüísticas. Se enmarca dentro de un territorio vasto sin continuidad geográfica categorizado en Oto-mangue del oeste y Oto-mangue del este, de acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Como se observa en la *figura 7*, el oto-mangue del oeste, se localiza en la zona centro norte del país; abarcando los estados de Tlaxcala, Morelos, Hidalgo, Estado de México, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Veracruz y San Luis Potosí. Y el Oto-mangue del este, localizado más hacia el sur; abarcando los estados de Puebla, Guerrero, Veracruz y Oaxaca cuyo espacio geográfico es donde encontramos ubicado la lengua ngigua y esto nos permite comprender las relaciones históricas y lingüísticas que subyacen en el etnoterritorio regional y local.

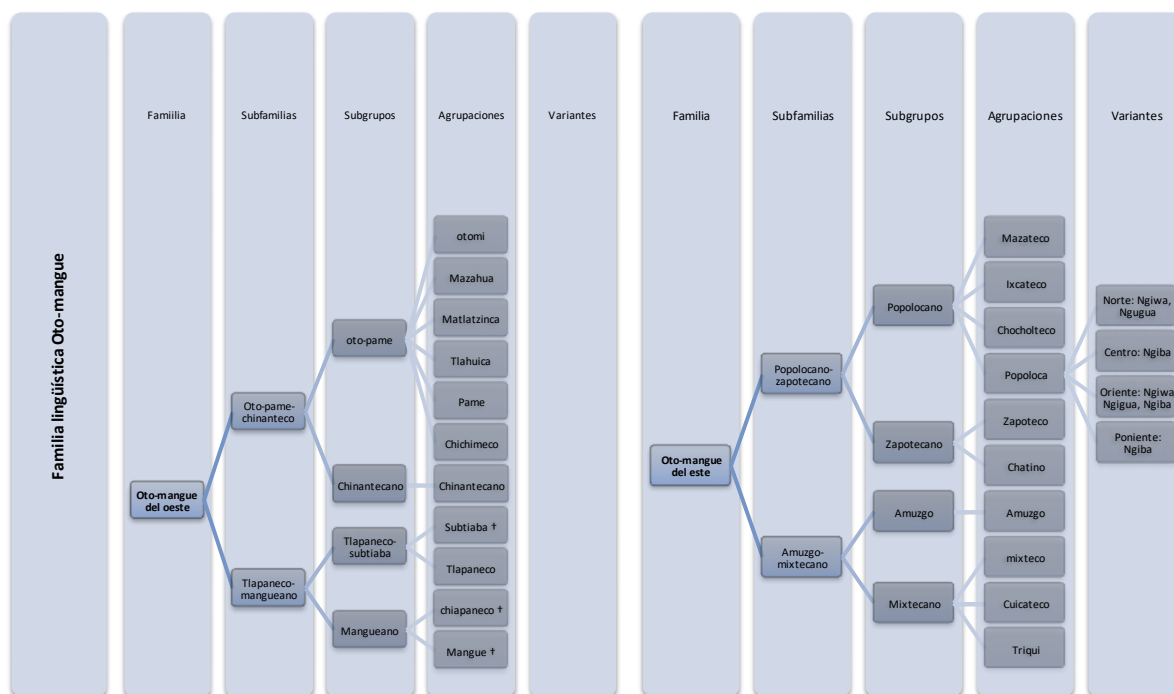
Figura 7. Mapa de localización familia lingüística Oto-mangue



Fuente: INALI, 2008.

La distribución sin continuidad geográfica, en el oeste y el este de la familia Oto-mangue, como se observa en la *figura 7*, es básicamente por los asentamientos históricos de los pueblos indígenas cuyas lenguas tienen como tronco común sus estructuras lingüísticas y léxicas sintetizadas en la familia lingüística. Esto permite una agrupación categórica de donde se ramifican las subfamilias que a la vez se subdividen en grupos y, variantes lingüísticas con sus autodenominaciones (*Figura 8*).

Figura 8. Diagrama familia lingüística Oto-mangue del oeste y del este.



Fuente: Elaboración propia a partir de INALI, 2008.

La ramificación de la familia lingüística Oto-mangue del este y del oeste, permite observar la diversidad cultural que podemos encontrar en las comunidades quienes lo hablan. De allí que se plantea que los pueblos indígenas del etnoterritorio regional ngigua comparten una misma raíz lingüística y una historia común desde la tradición mesoamericana. A lo largo de los años, las interacciones entre las comunidades han permitido su expansión y transformación hasta construir sus especificidades culturales desde la lengua. Con el pasar del tiempo, muchas de esas lenguas han sido extintas por diversos procesos socioculturales.

2.1.3.3 Oto-mangue del este: ngigua

En la agrupación lingüística Oto-mangue del este, de acuerdo a nuestro estudio interesa acercarse al popolocano, donde se encuentra el ngigua (popoloca y chocholteco), una lengua clasificada con alto riesgo de desaparición de acuerdo al INALI (2020), las leguas más cercanas, genéticamente hablando, al ngigua son, el mazateco y el ixcateco. El ngigua cuyas variantes

lingüísticas están nombradas de acuerdo con las autodenominaciones que cada pueblo le ha dado dentro del camino de la reivindicación cultural se localizan en el territorio del actual estado de Puebla y noroeste de Oaxaca. Partiendo de la información del INALI, quien ha subcategorizado a partir de su localización geográfica se observa que el ngigua se ramifica en cuatro regiones: norte, centro, oriente y poniente (*tabla 1*). En este sentido, la lengua ngigua nos permite tener claridad de la localización geográfica e histórica de las comunidades ngiguas y se sintetiza en la siguiente tabla.

Tabla 1. Lengua ngigua y autodenominación de la variante lingüística en el etnoterritorio regional ngigua.

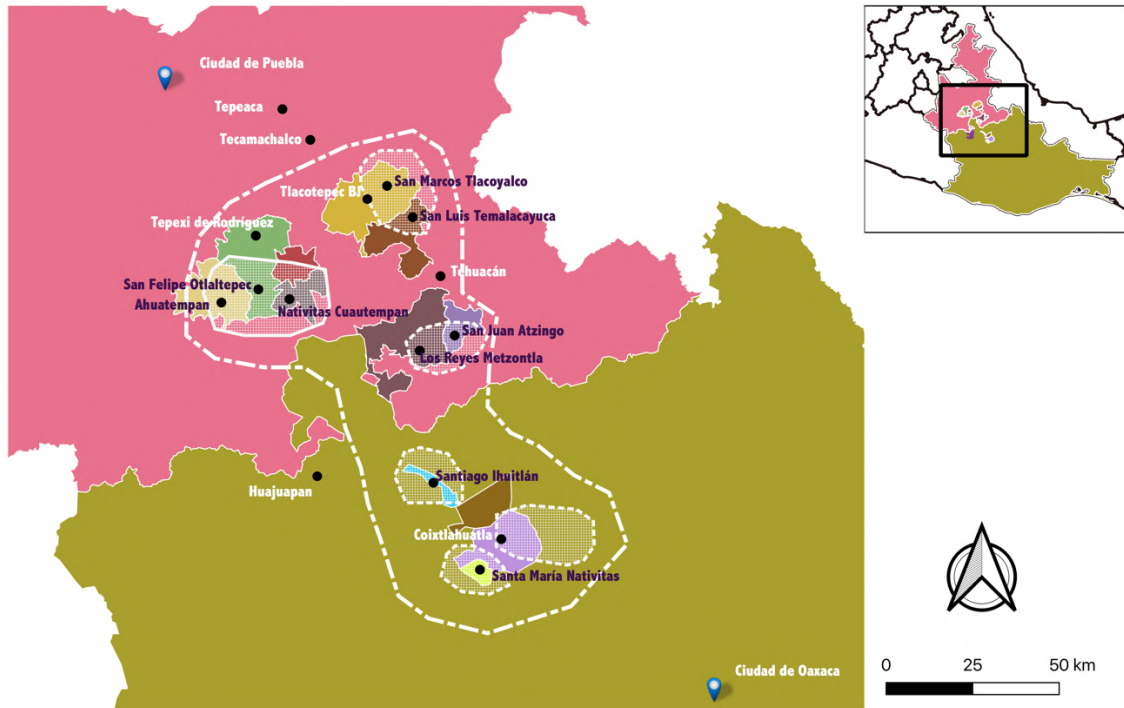
AUTODENOMINACIÓN DE LA VARIANTE LINGÜÍSTICA Y NOMBRE EN ESPAÑOL	REFERENCIA GEOESTADÍSTICA
ngiwa (del norte) [ŋgiwa] ngigua (del norte) [ŋgiywa] <popoloca del norte>	PUEBLA: Tlacotepec de Benito Juárez: Colonia Reforma, El Gavilán, El Mirador, Guadalupe, La Virgen, Los Cerritos, Monte de Oro, Palo Verde, Piedra Hincada de la Soledad, Rincón de Sompantle, San Francisco Esperilla, San José Buenavista, San Juan Zacabasco, San Marcos Tlacoyalco, San Martín Esperilla.
ngiba (del centro) [ŋgiba] <popoloca del centro>	PUEBLA: Tepexi de Rodríguez: Guadalupe, San Felipe Otlaltepec, Tres Cruces.
ngiwa (de oriente) [ŋgiwa] ngigua (de oriente) [ŋgiywa] ngiba (de oriente) [ŋgiba] <popoloca de oriente>	PUEBLA: San Gabriel Chilac: San Juan Atzingo. San Vicente Coyotepec: Nativitas Cuautempan [Santa María Nativitas Cuautempan], San Mateo Zoyamazalco, San Vicente Coyotepec. Tepanco de López: San Luis Temalacayuca. Tepexi de Rodríguez: Almolonga (Todos Santos), Cerro Guaje, Falda Corral de Piedra, Siete Lomas. Zapotitlán Salinas: Agua Mezquite, Los Reyes Metzontla, Zaragoza.
ngiba (del poniente) [ŋgiba] <popoloca del poniente>	PUEBLA: Santa Inés Ahuatempan: Barrio San Antonio Tierra Negra, Cerro Guaje, Falda Corral de Piedra, Mesa del Borrego, San Antonio Tierra Colorada, Santa Inés Ahuatempan.
Ngiba del oeste [ŋgi'baʔ] <Chocholteco del oeste>	OAXACA: Ocotlán: Boquerón, San Antonio Nduayaco, Tierra Colorada, Unión Palo Solo. San Francisco Teopan: Concepción Buenavista, Santiago Ihuitlán Plumas, Tepelmeme Villa de Morelos, Tlacotepec Plumas. San Miguel Tequixtepec: Los Batos. San Miguel Tulancingo: Agua Dulce, Buena Vista, El Coatillo, El Español, Gasucho, Loma Larga, Rancho Marino Sánchez, San Miguel Tulancingo. San Pedro Nopala: San Mateo Tlapiltepec, Santa María Jicotlán. Santa Magdalena Jicotlán: San Mateo Tlapiltepec, Santiago Tepetlapa. Teotongo: El Progreso, El Tecomate, Guadalupe, La Luz.
Ngigua del sur [ŋgi'twaʔ] <Chocholteco del sur>	OAXACA: San Miguel Huautla: Ocotlán. Santa María Nativitas: Barrio Nicolás, Barrio Santiago, El Mirador, El Porvenir, Loma del Tepejillo, Pie del Cordoncillo, Primera Sección (Santa Cruz), San José Monte Verde, San Pedro Buenavista, Santa María Nativitas.
Ngiba del este [ŋgi'baʔ] <Chocholteco del este>	OAXACA: San Juan Bautista Coixtlahuaca: El Capulín (Sección Primera), El Tepozón (Sección Segunda), El Zapotal (Sección Tercera), La Mulata, Santa Catarina Ocotlán. San Miguel Chicahua: Llano Seco.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INALI, 2008.

Desde un análisis antropológico territorial, los pueblos ngiguas se localizan al sureste del Puebla. Este núcleo regional es compartido históricamente por pueblos indígenas de origen nahua, mixteco y mazateco, muchas de ellas extintas. Gámez (2010), en sus amplios estudios antropológicos, ha reconocido que los ngiguas habitan en tres zonas importantes sin continuidad geográfica, pero sí con relación simbólica a partir de una historia común. Este etnoterritorio regional ngigua, tiene como principal centro político y económico a la ciudad de Tehuacán (*figura 9*). A partir de este enclave podemos relacionar a los etnoterritorios indígenas existentes y sus complejas relaciones. La primera de estas zonas se sitúa al noreste de Tehuacán, donde se localizan los pueblos (principales) de San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca; la segunda zona se localiza al oeste de Tehuacán y comprende los pueblos (principales) de San Felipe Otlaltepec, San Vicente Coyotepec, Santa Inés Ahuatempan, Almolonga, San Antonio Huejonapan y Nativitas Cuauhtempan. Al sur de Tehuacán se sitúa la tercera zona con los pueblos (principales) de San Juan Atzingo y Los Reyes Metzontla (Gámez, Ramírez y Correa, 2009). Cada una de estas zonas, depende de poblados mestizos de mediana importancia, que son las cabeceras municipales que funcionan como centros políticos y económicos de los pueblos ngiguas. Así dentro de la primera zona mencionada destaca Tlacotepec de Benito Juárez y Tepanco de López; en la segunda, Tepexi de Rodríguez y San Juan Ixcaquixtla y; en la tercera, San Gabriel Chilac y Zapotitlán de las Salinas.

Dentro de la subcategoría ngigua del norte, se han desarrollado investigaciones que revaloran la riqueza cultural de la lengua. Según la construcción de significados a nivel local, la lengua que se encuentra en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez se autodenomina ngigua y significa lo que nuestro pueblo habla, nuestra lengua, entre otros. Una de las características más importantes es que la lengua ngigua es una lengua tonal, lo que significa que se crea una gran complejidad de significados en el proceso de la oralidad.

Figura 9. *Mapa etnoterritorio regional ngigua: distribución de principales pueblos hablantes de lengua ngigua.*



Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INALI (2020).

2.1.4 Antecedentes históricos del etnoterritorio regional ngigua

El etnoterritorio regional ngigua como espacio cultural e histórico ha sido poco estudiado en relación con las grandes culturas mesoamericanas como la mexicana o la maya. Los datos disponibles para esta región han sido aportados desde la antropología y la arqueología. Desde la mirada etnográfica podemos acercarnos a las formas de pensamiento de las comunidades indígenas que tienen vitalidad en la actualidad, y desde metodologías arqueológicas se puede acceder a los vestigios físicos que se conservan dentro del territorio analizado. Ambas ciencias han creado un camino claro para comprender el origen y la vigencia de dicha cultura ngigua. No es posible analizar la gran complejidad de sus antecedentes en un solo trabajo, por lo que se ha planteado analizar sus antecedentes prehispánicos con el objetivo de comprender el núcleo duro de la tradición mesoamericana y algunos aspectos de la colonización y la evangelización

como parte fundamental de la transformación de la cosmovisión de las comunidades ngiguas emplazados en este etnoterritorio regional.

2.1.4.1 Antecedentes prehispánicos del etnoterritorio regional ngigua

Las comunidades indígenas asentadas históricamente en el sureste del estado de Puebla se han autodenominado como *ngiguas*, *ngiwas* o *ngibas*, en sus lenguas originarias de acuerdo con la comunidad a la que pertenecen. Desde los estudios académicos e históricos se les ha asignado, comúnmente, el nombre de *popolocas*. Los primeros estudios relacionados a esta cultura son los trabajos realizados por Nicolás León (1905), donde argumenta que el término de *popoloca* tenía una connotación negativa y discriminatoria relacionado a ‘bárbaro’, tartamudo o a quien no se le entiende. En un principio, los investigadores se refirieron a este grupo como cultura medianera y marginal, en relación con otras civilizaciones como los mayas, zapotecas y mexicas. También se ha considerado a su organización social como primitiva y periférica (Jäcklein, 1978). Es desde esta perspectiva que se caracterizó el estado social y cultural de este grupo étnico al tener contacto con los mexicas y fueron tratados principalmente como grupo arcaico, primitivo o marginal.

El etnoterritorio regional ngigua se localiza en lo que Paul Kirchhoff (1960) denominó *Mesoamérica*. Un concepto, que, a pesar de las críticas posteriores relacionados a su definición y delimitación, sirvió como base para el análisis de las principales sociedades prehispánicas en México. A partir de este concepto se pueden reconocer categorías importantes para el análisis de los etnoterritorios, por ejemplo, las formas de subsistencia a través de las cuales se identificaron áreas de cultivadores como parte de la huella histórica producto de las prácticas culturales; así como también el énfasis en el análisis histórico para comprender los procesos territoriales de las sociedades prehispánicas. Los ‘rasgos culturales’, cuya presencia o ausencia permitió reconocer la distribución y extensión para definir las fronteras espaciales del área cultural. A través de la metodología etnolingüística, Kirchhoff situó cronológicamente a Mesoamérica en el siglo XVI, antes de la conquista española, clasificando con la categoría de tribus, a las que asoció con lenguas y familias lingüísticas y gracias a esto mostró la diversidad de grupos que conformaban el área (Gámez, 2003, p. 39).

De acuerdo con Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2001), Mesoamérica debe entenderse a partir de tres elementos entrelazados: a) un patrón de subsistencia basado principalmente en las técnicas de cultivo del maíz; b) una tradición compartida creada por los agricultores en el territorio estudiado, y c) una historia, también común, que hizo posible que dicha tradición de agricultores se fuera formando y transformando a lo largo de los siglos (López Austin, López Lujan, 2001, p. 66).

En este sentido, siguiendo a López Austin y López Lujan (2001), la tradición se entiende como un acervo intelectual socialmente creado, compartido, transmitido, construido y modificado a través del tiempo y se compone por representaciones y formas de acción en la cual los miembros de una sociedad desarrollan ideas a nivel individual y colectivamente, por lo tanto, es una forma de vida. Y los elementos de una tradición van desde los que conforman el núcleo duro hasta los más mutables, pasando por lo que tienen ritmos intermedios de evolución. Los elementos nucleares de la tradición mesoamericana fueron producto de las formas de vida que generó el sedentarismo agrícola, y es sobre este núcleo duro, primario y común a los cultivadores del maíz, se desarrollaron las tradiciones locales mesoamericanas y se fueron estructurando las cosmovisiones a lo largo del tiempo.

El etnoterritorio regional ngigua, incluyendo San Marcos Tlacoyalco, tiene origen en la civilización prehispánica (Gámez, 2003), algunos elementos del núcleo duro subsisten después de todo el proceso de colonización, como lo es la lengua, el trabajo agrícola en torno al maíz, la organización religiosa indígena y el ritual como elementos esenciales de la cosmovisión ngigua.

Los asentamientos ngiguas han sido relacionados con la etapa de caza-recolección y el posterior desarrollo de las primeras sociedades agrícolas. De hecho, el denominado valle de Tehuacán fue objeto de estudio para explorar los orígenes de la agricultura y la vida sedentaria donde MacNeish (1967) encontró uno de los vestigios más antiguos del maíz. Esto es parte de las evidencias de que los ngiguas han tenido relevancia por sus aportes culturales en la evolución de Mesoamérica, además del cultivo del maíz, y el desarrollo de la agricultura (MacNeish, 1967, p. 15), también desarrollaron los sistemas de captación de agua (Neely, 2001), la fabricación de la cerámica y la producción de la sal, fueron aspectos que permitieron el desarrollo de la civilización precolombina en México (Gámez, 2003, p. 74).

Los trabajos arqueológicos recientes aportan nuevas evidencias de la cultura ngigua en la región. De acuerdo con Castellón (2022), las evidencias arqueológicas en la zona de estudio datan del período preclásico tardío 500 a.C. a 150 d.C. y con los datos disponibles se puede plantear que ya existían sitios urbanos con asentamientos complejos que incluyen la presencia de arquitectura cívico-ceremonial y con funciones que implica actividades comerciales, intercambio de bienes de prestigio, vida ritual, poblaciones multiétnicas con diversidad de idiomas, obras de irrigación, planeación y arquitectura (Castellón, 2022, p. 27).

Los estudios arqueológicos en la región determinan que durante la denominada fase Coxcatlan (entre 5000 y 3400 a.C.), los habitantes de la región del valle de Tehuacán domesticaron el maíz, chile, guaje, amaranto, frijol, quelite, haba y zapote (Hernández, 2005, p. 2). A partir de esta actividad, los pobladores adoptaron un patrón de asentamiento más sedentario, de la práctica de la agricultura surgieron técnicas innovadoras aplicadas en grandes obras hidráulicas dedicadas a la agricultura intensiva. De acuerdo con James Neely y Castellón (2014), el conocimiento del control y manejo del agua es importante para comprender cómo es que estas poblaciones antiguas conservaron y obtuvieron el vital líquido, el recurso natural más importante y escaso, con la finalidad de permitir la intensificación de la agricultura y un crecimiento sostenido de la población, así como para facilitar la trayectoria de los desarrollos culturales humanos. De las exploraciones arqueológicas se obtuvieron elementos históricos importantes para comprender la diversidad cultural de la región, todo el valle de Tehuacán sobre los sistemas de control de aguas como son la presa Purrón, los canales llamados Tecoaatl, las terrazas de regadíos (Neely y Castellón, 2014, p. 195), y los jagüeyes (Martínez, 2011, p. 63).

Trabajos recientes de sitios arqueológicos de la región reconfiguran el conocimiento acerca de la cultura ngigua mostrando nuevos datos que permiten explicar el desarrollo cultural, religioso, social, político y económico. El sitio de Tehuacán Viejo “*Ndachjian*” (del ngigua agua guardada), en la época prehispánica, fue la ciudad más importante del sureste del actual Estado de Puebla, antigua urbe de la cultura ngigua. Este sitio es considerado el centro de culto y cabecera política más importante de la región durante el periodo Posclásico, de manera que la arquitectura de *Ndachjian* data del año 1000 d.C. al 1456 d.C., aproximadamente (SIC, 2022). Este sitio situado en la proximidad de la ciudad de Tehuacán se caracteriza por los conjuntos de edificaciones distribuidos en los desniveles de la meseta del ‘cerro colorado’, un lugar importante que aparece en la cosmovisión ngigua como santuario y cerro sagrado ngigua.

Destaca en el sitio plazas donde se realizaban ceremonias, espacios domésticos como unidades habitacionales donde residían gobernantes y sacerdotes, basamentos piramidales en cuya cúspide había templos, así como sistemas de drenaje y conductos de aguas. Todos esos elementos dan cuenta de la complejidad del asentamiento prehispánico y su relación con el contexto natural, elementos que se siguen estudiando en la actualidad.

Hallazgos como los *xantiles* en esta zona arqueológica, posibilitan el conocimiento de las actividades rituales y la existencia de altares con diversos propósitos. De acuerdo con Nohemí Castillo (2022), los *xantiles*, que son esculturas de barro representan a las deidades del panteón mesoamericano y eran utilizados por los ngiguas para el culto. En Tehuacán Viejo, se han encontrado tres representaciones semicompletas de *Xipe Tótec*, deidad de la muerte, que se muestra con el cuerpo descarnado y senos. Sobresale un *xantil* cubierto de estuco sin cabeza y pigmentado con colores vivos en negro y rojo, se relaciona el culto a la muerte, donde el rojo simboliza la vida y el negro a la muerte (Castillo, 2022, en prensa). A lo largo del área ngigua desde Tecamachalco hasta Oaxaca, se han encontrado *xantiles* relacionados a cultos, incluidos en la ritualidad agrícola.

Dentro de la zona de estudio, ya en la zona de San Marcos Tlacoyalco, se han identificado sitios urbanos prehispánicos importantes que pueden dar elementos nuevos para el análisis histórico y arqueológico de los ngiguas. Tlacuitlapan y Santo Nombre son sitios observados por Blas Castellón (2022), ambos sitios se sitúan en la Fase Palo Blanco Temprano (150 a.C. a 250 d.C.) aproximadamente en los inicios del período clásico, pero se sigue trabajando con los datos para fijar esas fechas de manera más exacta. Para el sitio de Tlacuitlapan situado entre las localidades de San Marcos Tlacoyalco y San José Tlacuitlapan en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, Castellón (2022) plantea que es un sitio donde habitaban alrededor de 1400 personas en un área de 85 ha. aproximadamente. El sitio contaba con palacio, templo, plaza central, montículos residenciales, vecindarios, agricultura interior, obras de irrigación, caminos/calles, producción artesanal, objetos de prestigio (Castellón, 2022, p. 37). Este sitio está muy presente en la memoria colectiva de los habitantes de San Marcos Tlacoyalco ya que forma parte del asentamiento antiguo de la población y de los orígenes de la cultura ngigua.

Por otro lado, la zona arqueológica de Teteles de Santo Nombre, es un sitio con mayor dimensión y es muy probablemente el centro regional y político más importante de este período. Tuvo una población aproximada de 10500 habitantes asentada en 600 ha. este complejo contaba con palacio, templos, plaza central, montículos residenciales, vecindarios, agricultura interior, obras de irrigación, caminos/calles, producción artesanal y objetos de prestigio. Se ubica a pie de monte y cuenta con pirámides, algunas con más de 15 metros de altura. En este sitio se han encontrado cerámica anaranjada delgada y gris muy característico de la zona ngigua.

Estos sitios arqueológicos pertenecen a un corredor natural y cultural que remonta al preclásico medio (900 a 500 a.C.). Al parecer ha estado muy activo desde los inicios de la vida agrícola y por lo tanto, es un núcleo muy importante de la acelerada diversidad cultural de Mesoamérica. Los pocos estudios presentes en esta zona dejan muchos vacíos y no se puede explicar claramente el papel que jugaron estos sitios en las relaciones con el centro de México y Puebla-Tlaxcala y con los valles de Oaxaca. Pero si se deja entrever la presencia de sitios planificados a nivel urbano y arquitectura monumental, sistemas de producción complejos, sistemas de intercambio comercial, así como una compleja organización político, religiosa y social para el desarrollo de esta civilización.

2.1.4.2 Antecedentes de la colonización y la evangelización del etnoterritorio regional ngigua

La llegada de los españoles al ‘nuevo mundo’ o lo que hoy se conoce como América, produjo importantes cambios en la historia de los grupos étnicos que habitaban en estos territorios. La conquista y colonización española generó transformación importante en lo que hoy es México sigue presente en las formas de racismo, discriminación y xenofobia hacia los pueblos indígenas. En este proceso de colonización, la evangelización desde la iglesia católica ha durado desde hace más de 500 años, hecho que explica lo que hoy es la religión indígena y la ritualidad agrícola en las comunidades indígenas.

Las referencias históricas como los escritos del carmelita Fray Antonio Vázquez de Espinosa (1630), durante sus viajes en el continente americano quedaron expresadas en sus escritos, ideas acerca de la religión y el dominio que se profesaba por parte de los colonizadores.

En algunos de sus informes que llegaba al rey hacia 1627, Vázquez de Espinosa expresaba que, en su proceso de predicación y conversión de los indios, catequizaba, bautizaba y administraba los Santos Sacramentos. Además en la conquista y reducción de indios disponía de dinero, soldados, caballos, armas y municiones para adoctrinar a las poblaciones indígenas “reduciendo los indios al servicio de Dios y su Magestad” (González, 2020). De acuerdo con Enrique González (2020):

“La palabra clave del vocabulario misionológico de Vazquez Espinosa es ‘reducir’. Antes de su conquista, los indios eran “gente muy bárbara y de poca razón”; cuando fueron sometidos, la prédica evangélica los redujo “al servicio de Dios y de su magestad”, conceptos inseparables, con inherente noción de sujeción. Quedaban sometidos al rey y... a los españoles” (González, 2020, p.71).

Los nativos eran sometidos y reducidos por la fuerza, aniquilándolos en nombre de Dios. La conversión religiosa era un camino para el éxito de la colonización y el dominio de las poblaciones existentes, las tierras y toda la riqueza existente en ellas. La evangelización de las comunidades indígenas en todo el nuevo mundo significó transformar para siempre la religión existente modificando creencias y cosmovisión en el pasar de los años y en las nuevas generaciones.

De acuerdo con Correa (2014), la llegada de los españoles fue antes de la caída de Tenochtitlan, vencer a los pueblos de esta región fue fundamental para conquistar la capital mexicana. Según Gámez (2012), en 1520 llegan los españoles al sur de Puebla y señoríos importantes como Tepeaca, Tecali, Acatzingo y Tecamachalco-Quecholac fueron conquistados por los españoles con la ayuda de totonacos, tlaxcaltecas y huejotzincas (Gámez, 2012, p. 92). La estrategia de Hernán Cortés fue provocar miedo y terror para someter y reducir a las poblaciones que oponían resistencia; y también crear alianzas con las poblaciones que tenían otros objetivos en relación con los mexicas como civilización hegemónica. Ante dicha estrategia, como respuesta de gobernantes de señoríos como Tehuacán, Zapotitlán y Coxcatlán enviaron representantes a Tepeaca para rendirse ante Cortés. De esta manera, Hernán Cortés construye en Tepeaca la ciudad fortificada de Segura de la Frontera, siendo este uno de los primeros asentamientos españoles en América y, poco tiempo después, en 1529 llegaron los primeros frailes franciscanos a la región y construyen el primer convento en Tepeaca, con ello se dio inicio a la etapa de evangelización de los ngiguas (Gámez, 2012, p. 100).

De acuerdo con Gámez (2012), hacia 1531, fue fundada la ciudad de Puebla y en unos años se convirtió en el centro más importante de la Colonia situado en el centro del valle Puebla-Tlaxcala. La jurisdicción del obispado Puebla-Tlaxcala fue muy grande en extensión, comprendía tierras desde el Golfo de México al Pacífico, por lo que el etnoterritorio regional ngigua pertenecía a dicha jurisdicción y que formaba parte de las estrategias de evangelización.

A pesar del intenso proceso de evangelización, los colonizadores no lograron erradicar completamente las prácticas y creencias antiguas de las comunidades indígenas. La presencia de ritos paganos seguía de manera clandestina liderados por sacerdotes indígenas, como una forma de resistencia ante las autoridades religiosas españolas. De acuerdo con Gámez (2012) y Jäckein (1978), la estrategia de la corona española para erradicar las prácticas de los indígenas rebeldes consistió en incrementar la tarea evangelizadora en la región construyendo conventos con amplios atrios para concentrar el mayor número de indígenas y evangelizar a gran escala. Con el pasar de los años se fueron construyendo iglesias en las principales comunidades indígenas para tener mayor control de la tarea evangelizadora y poder tener el control de las comunidades indígenas de la región.

2.2 El etnoterritorio local ngigua: San Marcos Tlacoyalco

El etnoterritorio local ngigua al que nos referimos en este estudio, se trata de la localidad denominado San Marcos Tlacoyalco ubicado en la demarcación política de la Junta Auxiliar municipal con el mismo nombre en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez del Estado de Puebla. El Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática (INEGI, 2020), determina si una localidad es rural o urbana a partir del número de habitantes de su población, una población se considera rural cuando tiene menos de 2,500 habitantes, mientras que la urbana es aquella donde viven más de 2,500 personas (INEGI, 2020). Esta acepción de lo urbano conlleva a también que una localidad es cada vez más urbana debido a que se aleja de la dependencia de las formas de vida basados en la actividad agrícola y se acerca más a las condiciones urbanas definidas por la infraestructura física propios de lo ‘urbano’ como electrificación, agua potable entubado, adoquinamiento, drenaje y servicios como hospitales, escuelas, bancos, tiendas comerciales, etc.

San Marcos Tlacoyalco, es una localidad urbana, desde el punto de vista del INEGI, debido a que aquí habitan más de 2500 personas y está en un proceso de urbanización; sin embargo, para este trabajo, interesa analizarlo como ‘pueblo indígena’, acepción más utilizada en el ámbito político internacional plasmado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), para referirse a estos grupos étnicos con larga tradición cultural (Zolla y Zolla, 2010). Retomando el trabajo que María Ana Portales hace en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, Ciudad de México, quien configura la identidad del pueblo a partir de las prácticas religiosas ritualizadas como un eje fundamental a través de la cual se construye una imagen del mundo y se organizan prácticas sociales en esta comunidad en medio de la complejidad propia del pueblo. En el marco mítico/religioso se articulan los procesos urbanos y tradicionales, la fiesta religiosa popular favorece la construcción de referentes identitarios básicos y particulares, en la medida en que la celebración del ritual religioso favorece la recreación de un origen común y de una memoria colectiva (Portal, 1997, p.30).

En este sentido, para este trabajo interesa comprender a San Marcos Tlacoyalco como un etnoterritorio local ngigua, comunidad ngigua o pueblo ngigua, poniendo en énfasis el análisis desde su práctica ritual agrícola, lengua y cosmovisión para comprender su dimensión sociocultural como comunidad indígena cuya tradición está anclada en el núcleo duro de la historia mesoamericana, la cual permite entender la cosmovisión sobre la naturaleza de esta comunidad ngigua.

2.2.1 La dimensión geográfica

San Marcos Tlacoyalco se localiza en la Latitud 18°40'17.609"N, longitud 97°36'17.950"W, y una altitud 1,948 msnm, su geografía se caracteriza por cerros y valles. Forma parte de la extensión de la sierra madre del sur, colinda al norte con el eje volcánico, caracterizado principalmente por el pico de Orizaba. El clima del lugar es de árido y semiárido. Este clima del lugar es característico debido a que los vientos fríos del *Citlaltépetl* o *jna ncha'an* –un término ngigua asociado algo que manda, ordena, controla, cerro anciano, una conexión al sol, punta de espina, cerro punteagudo, cerro alto o volcán-, no bañan directamente al valle de la comunidad por su configuración geográfica, emplazada en los pies de los cerros, por eso se configura un

espacio caluroso y seco, conocido comúnmente en lengua ngigia como *yasu'e*. Además debido a la ausencia de corrientes de agua superficiales es una geografía seca con corrientes de viento dominante de este y sureste que caracterizan a la comunidad.

Nthi'i rajna anthu xema ku tu ditjan jinda, are xrui'in nchri anthu xrunda jinche ku anthu tinga jinche. Mexinxi ditjani thue nthi'i ixi jaña bakenchjia'an jinda nthu dachri'ana ngai nunthe ngigua (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

De acuerdo con los habitantes de la comunidad, se trata de una geografía con clima árido seco, muy marcado por una temporada de sequía y una temporada de lluvias. La temporada de sequía, es cuando ya no hay lluvias, en el valle, la tierra se pulveriza como talco, se hace un polvo fino y seco de color blanco grisáceo, y con el viento que predomina se dice que corre mucho polvo en los terrenos de cultivo, calles y patios de la comunidad y se hacen muchos remolinos por los vientos que circulan en el valle. *Kuxenkjin* o remolinos, en lengua y cosmovisión ngigua, son hijos de la tierra, entes que caminan en el valle para limpiar la tierra y preparar el campo de cultivo para la siembra del nuevo ciclo, en los meses de enero, febrero, marzo. El asolamiento genera una sensación térmica calurosa, que quema mucho la piel de las personas, más durante los meses de marzo a julio. En los meses de diciembre y enero se siente frío por las mañanas y las noches y, calor seco en el día.

La temporada de lluvias es muy corta, principalmente va de abril a septiembre, y con muy baja precipitación. La lluvia que se presenta en el territorio varía año con año, en algunos es más constante y fuerte que en otros, pero actualmente llueve menos que hace unos 50 años.

Are sa'u icha baganía chrin, ku baguan nua, jma ku kain thi bakengani. Ba kjuyua jna ku ngataonkji ku bagekia jinda nga thue ku nga tukuyuku (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

En años anteriores, las temporadas de lluvia eran muy buenos, con presencia de lluvias fuertes, caían del cielo *kunche'e chrin* o víboras de la lluvia y eso provocaba que llegaran grandes barrancadas de agua desde el cerro hacia las tierras de cultivo. Las lluvias siempre cambian los paisajes de los cerros y los valles de San Marcos, de tener un paisaje seco a un paisaje verde, con cultivos en los valles y matorrales verdes en los cerros. Con las lluvias se llenaban los jagüeyes de la comunidad con mucha agua de lluvia y en los cerros y barrancas se llenaban los *tukuyuku* o los contenedores de piedra natural con agua de lluvia muy limpia que servía para el uso doméstico y para que los animales bebieran de él.

La vegetación y fauna predominante que podemos encontrar aquí, la podemos dividir en dos zonas: el valle y el cerro. Y dentro de la comunidad se nombra principalmente en lengua ngingua, lo cual caracteriza el conocimiento sobre la geografía y la naturaleza en el lugar. En el valle predominan los árboles grandes como *ntha'ka* (pirul) y *ntha'sja* (mezquite), estos son los que nacen en los campos de cultivo y barrancas del valle y utilizan poca agua para sobrevivir. También podemos encontrar *ntha'thi* (huizache o palo de espina), *ntha'cha* (palo dulce), *nthasjoku* (sumiate), *nthasjokunda*, *nthatuseite* (higuerilla). Algunos árboles que dan frutos comestibles como *nthanchitsje jatse ku nthanchisje xroo* (árbol de guaje rojo y blanco). Árboles introducidos en el valle y que tienen presencia como *nthaacha* (pino), *nthachjin* (Sabino), *nthaxiisen rua* (Zapote blanco), *nthakanfor* (Eucalipto), cuyas especies son utilizados como elementos de ornamento en el paisaje. También se puede apreciar el fresno y el trueno en el territorio.

Podemos apreciar vegetación pequeña como *kanchekunuchjan* (jaramao), *kancherre'e* (pelillo), *kanchanuchenga* (ojo de gato), y otros que no tengo traducción al español como *kanchesenta*, *katuxru'e*, *katusaun*, *katuseuaba*, *kanchexra'ja*, cuya vegetación predomina en los campos de cultivo de temporal, donde aún existe más variedad de vegetación endémica porque no se usa el maíz mejorado ni químicos.

En la parte del valle podemos encontrar una fauna caracterizada por la presencia de *kutsijnun* (ardilla), *kunthakjan* (zorrillo), *kundu'jin* (tlacuache), *kunchiu* (topo), *kunchixin* *kuruachjan* (ratón de campo), *kulano mutsu* (conejo chico), *kulano kulichi* (conejo grande), y *kupachi* (mapache). Esta fauna va a ser muy característica en los campos de cultivo y parte de la zona urbana.

En la franja de la zona geográfica entre el valle y los cerros, es decir, el monte, podemos observar cómo se integra la vegetación que une esta geografía, predominando principalmente *nthaxra'u* (izote), *nthaxensa* (xoconoxtle), *nthaxechjian* (pitaya), *nthaxenua*, *nthaxepilu* (organillo), *kachru yua* (maguey de pulque), *kachru jna* (maguey para barbacoa), cuya vegetación compone el paisaje del monte característico de esa franja geográfica sin crear una separación definida, sino que se entrelaza con el paisaje del valle y del cerro.

El cerro se caracteriza por tener una vegetación xerófila, muy característico del denominado Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán. En San Marcos Tlacoyalco predomina la relación de nombrar la vegetación en lengua ngigua:

Thundudu chu (biznaga), thundudu ncha'a (biznaga extendida), nthaxnitjau (biznaga columnar), kachrutja (maguey de mezcal), kachru xintjo (maguey para hilo de ixtle), kachru rukaun (maguey para kiote), nthaxru'jin, nthasuntha, nthasurriu, nthasjosiine, nthasiine, nthaaathu, nthanchikau, nthasuntuyu, nthachilaku, nthatuletsi, nthatuxuinda, nthayachibatu, nthanchitsje nchixin, nthamimi (Eva Juárez, originaria, 2022).

Esta gran diversidad de vegetación se ve acompañada con una rica fauna del lugar, donde predominan:

Kunthanixra (coyote), kunda (zorro), kunchee (víbora), kumichi kunthajie (gato montés). Tsje kundua inchi: kukin (tehuacanera), kuxenda, kunixi'an (colibrí), kunthachikapi (pájaro carpintero), kunthachingalituchjan, kutuntumaria, kutavía, kusesenchaun (cenzontle), kunthachikansje), kunthachrjen (zopilote), kuxranua (gavilán), kuntha'a (cuervo), kuncheea (lechuza), ku icha ba (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

La geografía que caracteriza el etnoterritorio local de San Marcos Tlacoyalco, es fundamental para comprender la cosmovisión sobre la naturaleza que más adelante en la investigación se va a retomar para entender las formas de apropiación simbólica.

2.2.2 La dimensión política y social

La construcción del etnoterritorio local de San Marcos Tlacoyalco está conformado tanto por su dimensión instrumental-material-funcional como simbólico-expresivo, las cuales son indisociables, pero desde nuestra perspectiva es posible analizarlo de manera separada. En este sentido, la dimensión instrumental relaciona aspectos utilitarios del espacio, por ejemplo, la configuración política es para analizar el control administrativo y jurídico presentes en la realidad de los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva San Marcos Tlacoyalco, localizado al sureste del Estado de Puebla, tiene una estructura de división política-administrativa, categorizado como Junta Auxiliar municipal, lo que significa que depende política y administrativamente de la cabecera municipal de Tlacotepec de Benito Juárez.

En esta perspectiva territorial, San Marcos Tlacoyalco Colinda al norte con Cuanopalan, San José Ixtapa, al este, con Pazoltepec y San Luis Temalacayuca, al sur con Pericotepec, Tecoxtle, y al poniente con Tlacotepec de Benito Juárez, San José Tlacuitlapan y San Miguel Zozutla. Históricamente se han tenido conflicto por los linderos territoriales con todos los pueblos colindantes. Principalmente porque en la memoria colectiva, todas estas tierras pertenecen a la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, porque fueron los antepasados quienes habitaron primero estas tierras. Se han movido los linderos porque los pueblos vecinos no aceptan esa delimitación establecida.

Hace pocos años que se tuvo un enfrentamiento armado, puesto que las personas de Zozutla, y personas de San José Tlacuitlapan se unieron para empujar el límite territorial de las personas de la colonia Piedra Hincada de la soledad, de San Marcos Tlacoyalco. No solo por los espacios habitables sino también por los espacios donde se recolecta leña y se pastorean los animales (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

Se ganó una parte territorial para los habitantes de San Marcos Tlacoyalco, pero hay otras franjas donde siguen los conflictos territoriales principalmente con el lindero de San José Tlacuitlapan, en la parte donde está el asentamiento antiguo de los ngiguas, que es una zona arqueológica conocida en ngigua como *ningu nche* que puede traducirse como iglesia de tierra.

Esa delimitación política, también ha generado conflicto de intereses con la comunidad, debido a las relaciones de poder político y las inversiones de recursos públicos que no se distribuyen de forma equitativa. Esto por la relación de conflicto histórico relacionado a la discriminación y racismo desde donde se ha visto como inferiores a las personas de San Marcos Tlacoyalco por el hecho de ser indígenas.

El municipio de Tlacotepec de Benito Juárez cuenta con una población de 54,757 habitantes, donde 11,528 personas hablan una lengua indígena (INEGI, 2020). De las 49 localidades que conforman el municipio, San Marcos Tlacoyalco es la localidad más grande con 10,509 habitantes. San Marcos Tlacoyalco, como Junta Auxiliar Municipal (cabecera de la junta auxiliar), cuenta con el 50% de la población municipal, ya que tiene a su cargo política y administrativamente a 16 localidades que son San José Buenavista, San Martín Esperilla, San Francisco Esperilla, Ningu juun, Rincón de Sompantle, San Juan Zacabasco, Piedra Hincada de la Soledad, Palo Verde, Reforma, Colonia Guadalupe, La virgen, El Mirador, El Gavilán, Monte de Oro, Los Cerritos, San Pedro Topoya (INPI, 2020). De acuerdo al catálogo de las localidades

indígenas del INPI, son 16 localidades, de los 19 del municipio, los que constituyen comunidades ngiguas, los otros 3 son comunidades de lengua náhuatl ubicados en la junta auxiliar de Santa María La Alta.

El etnoterritorio local ngigua, se ha configurado en relación de la existencia de sus colonias a partir núcleos dispersos en forma de réplicas a partir de San Marcos Tlacoyalco, principalmente por fenómenos de tipo político-estratégico y presión demográfica-cultural. Para entender su configuración política y social actual, podemos observar un poco sobre su historia política más reciente que explica la tendencia.

Are ja'an bixinthe nchixi, rajna dichjeya nguixi. Be'e yoo u nii periodoe xii nchixi, binthe yoo xii nchixi nthi'i rajnaana, na xii nchixi ngai sección primera ku ina ngai sección segunda. Na xii nchixi legalmente ku ina xinchixi ilegal, jaña binthena sa'u ke rugari'i ja'an. Ju'i ja'an ku rujinauna runche'ena xraju'u. Aru xii nchixi tsuntakian kai rujinau yooni, ku ja'an juichriajje ixi usurpación de poder ku ruginthu'e nankua nchixi. Kutimeja nankua nchixi be'e. Jamee runtha'a yaa, jai xra runthe yoo nchixin.

Ixi tha tsena xraa naa costumbre, ixi thi banchetja baithika'uan ku baginthe yoo xiin nchixin. Ku binthe yoo nchia tjari'u, naa thi nthaxichjan ku naa thi icha narua. Ku mee nana nchixi banchunda naa nchia tjariue. Ku yaa anthu tsje chijni baku'en ngai rajaana. Ixi anthu tsje xroon bakunchjian, acta de nacimiento, acta de matrimonio, ku icha; naa xroon legal, ku inaa xroon ilegal. Ku jaña bancheyexina chujniana en plan político (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

En 1990, durante el período de presidente de Don Sotero Juárez Mora, se reconfiguró políticamente la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, sobre todo ante un problema fuerte de división política al interior de la comunidad que fragmentaba la gestión política bajo una misma denominación: San Marcos Tlacoyalco. Esta división de la comunidad era por cuestiones políticas, y estaba relacionado a los grupos de poder político que tenían presencia en la comunidad: La sección primera y sección segunda. Este conflicto de poder generaba una fragmentación del territorio en dos, a partir de la avenida principal, al norte era la sección primera, y al sur, la sección segunda. Con el paso de los años, se constituyó una división política entres dos grupos de poder ya sin la marcada división física, sino por el liderazgo político. Antes de 1990, los principales líderes que marcaron esa parte de la historia fueron: Marco R. Juárez y Miguel Damián de Jesús:

Ixi icha sa'u, rajna dichjeya ri'u ku ri'u. Sa'u 1990, thi bakethua kjui Mario R. Juárez, ngai sección segunda; ku thi bakethua ngai sección primera, Miguel Damian de Jesús. Yoo ni yaa anthu kjuagu naa política divisionista ngai rajnaa (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Antes de 1990, existía una postura de división política fuerte y devocional en la comunidad ngigua liderado por dos políticos con visiones contrapuestas, quienes bloqueaban proyectos de cada uno. Las personas creían en sus lideres y apoyaban las decisiones que tomaban a nivel de comunidad.

Are sección primera rujinau runche'e chrujan, sección segunda bakje ijee. Xreu thi rujinau runche'e chrujan thinkju bajina'ua, bakakuen ku bakakuen chuuna, tjangi'i chuuna (mentira, calumnia) ngai gobernación bakjangui'i chuuna. Maski nthu'a. Kai nguee religión, religión sección segunda, bakajanda'a ixi naa mayordomo sección primera ruge'e ngue ninguna, na'i nee. Sección segunda bache controla mayordomía ngui ningu. Ku baxranxiinthena chijni política con religión. Ixi sección segunda xruin ni protestante be'e, kjui católico 100%. Ku sección primera chunda Testigo de Jehová, chunda Luz del Mundo, chunda ni sembrador, kaini yaa protestante, ku kaina kjuina sección primera. Inchi ni nthu Luna, Ni Celso Bernardino, kainxi ni yaa sección primera. Mexi política ku religión baxranxiinthena chu yaa. Bakajanda'ana, bachruna ¿xrein se'e na mayordomo na nthaku'a ji'a, na'i.? Chunda se'e naa mayordomoana (sección segunda) (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Estas decisiones políticas implicaban a la religión, las mayordomías eran administradas por personas de la sección segunda únicamente. Se argumentaba que porque en esta sección la gran mayoría era católica y no había personas de la religión protestante. De tal modo que el poder político se quedaba mayormente en la sección primera porque eran más personas quienes seguían al grupo. De las gestiones que salieron de esta batalla política y transformó a la comunidad están:

Miguel Damian, obra xranxi'in ku biche gestiona are be'e je'e, kjui CONASUPO. Thi yaa xranxra'uan jian aru, kjui inchi ngaa 1966-1967, inchi ngaa nanu yaa. Los Conos, aremee kunchjian conasupo, yaa Miguel Damina binche'e. Are kjui comisariado. Ku Marco R. Juárez, thi binche'e ngai rajnaana nthi'i yaa, thi icha rente ku xruin kense binche'e areme, xranxiina xru'i primer pozo de agua potable, Pozo número 1. Ya thi kjue je'e (gestionó). Ixi ni chuu ngai política, naa Ingeniero nguee Comisión del Papaloapan ngai Ndhachjian, je'e xa kuekijna (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

La llegada del programa CONASUPO¹¹ a finales de 1960 y la construcción del pozo número 1 para agua potable a finales de 1974, inició una transformación en la comunidad. Cada líder político gestionó esos proyectos para la comunidad. Evidentemente teniendo peso la configuración política en ese momento, teniendo consecuencias graves en la distribución del agua principalmente, debido a que el líder de la sección segunda no permitió que personas de la sección primera tuvieran agua potable en primera instancia. El progreso buscado, se dio de forma fragmentada. Incluso estas divisiones crearon fracturas en las formas de organización comunitaria y en los sistemas tradicionales de captación de agua de lluvia, permitiendo que actores ajenos a la comunidad tomaran decisiones en la transformación de la comunidad.

Areme thue ningo thu see batse jinda, nguxi nanu bechunda jinda nee. Kuthumea, inchi yoo nthi'a bincheruana thue, xranxi'na maquina yaa, chujni be'e ngai Secretaría de Recursos Hidraulicos thi ru'an makina. Me kuthumea itse'a jinda nee. Are tsea jinda thue yaa, kjui inchi nga nanu 1990. Thethexin ña'o, fia'una inchi screpa nunthua yaa binchengaana thue, ku thumea itse'a jinda nee. Jai chre, ku ju'u jni ncha'o tunchre'entha nee. Ku arepunta bakunchrjentha na nanu nee. Satji jinda jai y dithu'e jinda (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

A finales de la década de 1980, la fractura desde la división política abrió puertas a nuevas formas de 'hacer las cosas', que se contradecían entre las antiguas formas de hacer las cosas y las nuevas formas de hacerlas. El hecho de cambiar la forma comunitaria de cuidar los jagüeyes por el uso de la maquinaria moderna no solo destruyó una forma de organización comunitaria en base a las 'faenas' para desensolvar el jagüey, sino también destruyó un sistema de captación de aguas de lluvia que proveía de agua a la comunidad.

Con el fin de la lucha de poder político en 1990, donde existían dos presidencias en la comunidad (uno con validez y otra sin validez frente al Estado), se logra el reconocimiento de un solo ganador en las contiendas políticas posteriores, pero esta vez dando mayor presencia a los partidos políticos Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Acción Nacional (PAN), que en el nivel local asociado a la sección primera y la sección segunda.

¹¹ Compañía Nacional de Subsistencias Populares S.A. (CONASUPO S.A.). Fundando oficialmente en 1961, está relacionado con la regulación de precios y de comercialización de productos básicos dirigidas a las comunidades campesinas en México. Los mercados regulados fueron los de maíz, trigo, frijol, arroz, y sorgo. P. 10. Ver. CEPAL (1981). El papel del sector público en la comercialización y la fijación de precios de los productos agrícolas básicos en México.

La forma tradicional de elección de cargos políticos en la comunidad, como lo es el presidente auxiliar, había sido por plebiscito comunitario caracterizado por conteo directo de votos. Esto caracteriza a esta comunidad por esa forma de organización comunitaria tradicional, la forma de elegir al presidente auxiliar es en base a la elección popular o sistema político de elección tradicional, que se caracteriza por el voto directo y que no es secreto a la hora de elegir a algún representante y está relacionado también por tradición de poder, relacionado a las familias que han ocupado los cargos y por grupos de representantes comunitarios en la comunidad. Sin embargo, con el pasar de los años, esta forma de elección perdió fuerza por la presencia de diversos partidos políticos y la lucha de poderes.

En este sentido, las propias presiones de crecimiento poblacional y la creciente representación de partidos políticos en la comunidad han transformado las formas de elección, por lo que en el año de 2019 se produce la primera elección de presidente auxiliar por voto secreto, donde intervienen fuertemente autoridades municipales y de esta manera se transforma la forma de elección local. La elección de presidente auxiliar a través del voto secreto en enero 2022, marca esa nueva tendencia de formas de elección en la comunidad.

Por otro lado, es cada vez más común encontrar en los discursos políticos el autorreconocimiento de la cultura ngigua y el uso de la lengua ngigua como medio de comunicación. En el discurso del presidente auxiliar electo en San Marcos Tlacoyalco en el año 2022 podemos observar la presencia del ngigua:

Diu rusjengaraana, sitha'a xra ixi kaina, ixi ni dachriana ku nixi xhan nchinchinchja'ana. Singana ngai nchia xula, siruxere'a, tjsadua'a ranna. Ixi rajnaana nichja ngigua, ku anthu see jii rajna. Sa'u rutsjena ni dachrichja, xruin kantha'a chinni, ku xruin nganginthe'e chinni... Tsjena tu gangina nchia tangixi xroon, nhia yooxi, ixi sa'u jii nchianduina, ku nchia icha jie nthi'i, nchia Universidad Intercultural (Fragmento, discurso del presidente auxiliar ngigua, 13 de febrero de 2022).

Podemos reconocer el uso de la lengua para comunicarse en entornos políticos contemporáneos, a través de la cual se motiva a la gente a escuchar y dialogar propuestas políticas para la comunidad, se enfatiza entre otras ideas, el respeto a los abuelos de la comunidad, de respetar a la comunidad y de priorizar proyectos de educación intercultural para salvaguardar la identidad cultural de la comunidad.

En este contexto, podemos decir que la organización social y política de San Marcos Tlacoyalco, es jerárquica y relacional. Podemos ver que el presidente auxiliar como autoridad política es el más importante, y cuenta con cuerpo de regidores, regidor de educación, regidor de gobernación, regidor de salud. Así como juez de paz, director de seguridad pública e inspectores de las localidades.

Pero también dentro de la estructura de la comunidad encontramos al Comisariado ejidal, constituido por presidente, secretario y tesorero. Éstos cumplen la función de representación y gestión administrativa del ejido. Esta estructura es importante porque en él se encuentran personas que tienen derecho a tierras ejidales de la comunidad y que forman parte de la cultura agraria importante de la misma. Asimismo, el núcleo ejidal forma parte de la división territorial interna de la comunidad que separa los bienes comunales y los bienes privados relacionado a las tierras de San Marcos Tlacoyalco.

Con el pasar de los años, una estructura importante dentro de la comunidad ha sido el comité de agua potable. Ésta trabaja de manera autónoma de la presidencia auxiliar y el cargo se caracteriza por ser ocupado de manera voluntaria. Así que si hay más de un aspirante se decide por votación comunitaria de forma presencial en el día de cambio de comité de agua potable. Este comité cuenta con presidente, secretario y tesorero. En la comunidad existen dos pozos de agua potable, la número 1 y la número 2. Los principales problemas que se enfrenta esta estructura es el pago del agua para dar mantenimiento al sistema, siendo que la comunidad viene de un proceso comunitario de cuidado del agua de lluvia en los jagüeyes, los cuales fueron los sistemas antiguos para el suministro de agua en la comunidad y accedían sin pagos monetarios. Se ha trabajado en la concientización del pago del agua potable para el abastecimiento continuo, y cada vez va funcionando mejor.

Finalmente podemos decir que, la estructura política y social de la comunidad recae en el liderazgo del presidente auxiliar municipal, su cuerpo de regidores, juez de paz y sus inspectores; y el comisariado ejidal por el núcleo ejidal de tierras agrícolas; por otro lado, del abastecimiento de agua en el comité de agua potable. Esto es lo que conforma esta estructura importante de la comunidad que no es ajeno a la participación política y social porque van de la mano en los procesos de conformación lo cual complejiza las relaciones internas. También se puede apreciar cada vez más la participación de Asociaciones civiles que buscan mejorar las

formas de vida dentro de la comunidad, pero también sin desvincularse por completo de la vida política de la comunidad.

2.2.3 La dimensión económica

Dentro de la dimensión instrumental del etnoterritorio, encontramos la dimensión económica. El sistema económico es un eje importante para entender el etnoterritorio local ngigua, ésta permite las conexiones con el etnoterritorio regional tanto con localidades indígenas como las mestizas. Los flujos de productos y la movilidad de personas configuran la infraestructura urbana regional, como las carreteras y autopistas, el ferrocarril y los caminos agrícolas de la región. Estos conforman redes que conectan con la cabecera municipal que es Tlacotepec de Benito Juárez, y de allí con las ciudades importantes como Tehuacán, Tecamachalco, Puebla y Ciudad de México, éstas últimas dos ciudades cuentan con Aeropuerto que permite movilidad más amplia.

Agricultura y ganadería

El principal sustento económico dentro del etnoterritorio local ngigua de San Marcos Tlacoyalco es la agricultura y la ganadería. Este sistema es el más antiguo de la comunidad y que persiste hoy día. En la agricultura, podemos observar dos sistemas de producción, uno de temporal y otro de riego, ambos se basan en una economía de subsistencia.

Gran parte de las tierras agrícolas son de temporal, es decir, que dependen de las lluvias para su cultivo. Sin embargo, debido a que las lluvias son escasas y variables cada año, la producción es muy baja o nula. Los agricultores cultivan las tierras año con año, con la esperanza de que de una buena cosecha y que la naturaleza sea benévola, y ‘aunque sea que, produzca zacate para los animales, ya es ganancia’ y sea lo ‘que permite Dios’, son algunas expresiones presentes entre los campesinos ngiguas. En esta zona se cultiva maíz y frijol criollo principalmente, así como avena y trigo en ocasiones.

Aresa'u juxu nua criollo bakengana. Sa'u yaa juxu yunta bakngaxina, yunta kuxintha, yunta kuluchu, aru xruin tractor be'e ne. Thi tumi duntha ndi'i ngathaunkji, daxrexin je'unckji, inchi

datsin kafalfa, kane, nchianki kuxigu na, tuchji ku yaa na, sinche'eni xraa (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Anteriormente solo se sembraba maíz criollo, trabajando los campos con yunta de toro o yunta de burros. Para que los campesinos puedan sembrar el siguiente año, se debe administrar muy bien las cosechas del año anterior, sea maíz, frijol, alfalfa o zacate, para venderlo y tener dinero para sembrar o cambiarlo por algún otro producto que sea necesario para las familias. Con el paso de los años se fue transformando esa dinámica.

Algo muy característico del cultivo del maíz de temporal es que se acompaña del cultivo de magüey para producción de pulque. Debido a que es una zona con alto estrés hídrico, una estrategia esencial de la comunidad es cultivar magueyes para la producción de pulque. Los hombres principalmente van a sembrar los magueyes en los campos de cultivo y cuando ya están listos para producir se tlachica el maguey para obtener el aguamiel para elaborar el pulque. Ya para la obtención del aguamiel, hombres, mujeres y niños participan en el proceso para obtener el vital líquido. Este es una actividad que asocia mucho conocimiento local y aspectos cosmovisivos ngigua sobre la naturaleza, porque relaciona a la luna para su cuidado. El pulque fue durante mucho tiempo una fuente esencial para hidratar a las personas debido a la escasez de agua, los abuelos dicen que el pulque controla mucho mejor la sed que el agua, además era una práctica común que desde niños se tomara pulque por la falta de agua.

Hacia 1946, entró en operación el sistema de riego por gravedad denominado Distrito de Riego No. 30 de la Presa Manuel Ávila Camacho o comúnmente conocido como Valsequillo, la cual recoge los escurrimientos del Río Atoyac, los ríos Zahuapan y Alseseca y sirve para evacuar las descargas de agua contaminada de las poblaciones industriales de la ciudad de Puebla y la Ciudad de Tlaxcala, de acuerdo con la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA, 2002). En ese entonces, los líderes de la comunidad decidieron que el canal principal no debería pasar cerca de la comunidad por el peligro que representaba, para evitar que los niños murieran o que se contaminara el pueblo, de tal modo que el canal de riego pasó en la parte sur, alejado del asentamiento humano de la comunidad. Esta decisión ayudó a que se conservara la forma tradicional del cultivo del maíz y el frijol y muchos de los aspectos cosmovisivos heredados por los abuelos. En la zona de riego de Valsequillo, se transformó el calendario agrícola y ahora dependía de la llegada del riego anualmente.

Tractor bixi'in nthi'i, rajnaana inchi ngaa 1975 ku nthi'i are bixi'in tractor. Nua mejorado xragu nua, inchi ngaa 1976-1977, nua yaa xragu nua aru bakenga'ana nua. Ku jai icha tengana nua mejorado ixi nua criollo. Ixi icha da'kau duan ku icha ncherendii nua, icha tsje da'ju nu, icha tixi'in nua are xema (sequía), icha thixi'in nua ngai chin (plaga). Mexinxi icha tengana nu mejorado, ixi ichatsje da'ju nu (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Con la llegada del agua de riego de Valsequillo, también se introdujo el uso de tractor en el campo y se empezó a usar el maíz mejorado. El agua de riego exigía más inversión al campo porque era más seguro la cosecha. En la zona de riego de agua de Valsequillo, es donde se cultiva principalmente maíz, frijol y alfalfa, tanto criollo como semilla mejorada.

Se habla que el maíz mejorado es utilizado porque tiene mayor rendimiento de la producción por hectárea sembrada y es más resistente a la sequía y a las plagas. Así que se fue configurando el territorio a partir de la agricultura.

Jaan nthi'i xra tenchji'ana nua criollo, thu tsje tengana nua mejorado, aru ni tenga thi sinena yaa, tenga nua criollo sunda nchiandu'ena. Jaña ja'a chunda yoo ninga ixi nua siine, tsenga criollo. Ku thi sinthakji, tsenga naa hectárea nua mejorado ixi sintakji, icha tsje sa'ju ku icha tsje sintakji. (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

La estrategia usada en la comunidad es que, aun en los campos de cultivo de riego, si se siembra una hectárea de maíz mejorado, se deja un pedazo de tierra para sembrar maíz criollo, porque el maíz mejorado es para vender y el maíz criollo es para consumo de la casa. Esto es debido a que las tortillas del maíz criollo son mejores que las de maíz mejorado. Con el paso de los años, se fueron construyendo pozos profundos para riego agrícola, actualmente, existen tres pozos agrícolas, en donde se cultiva además de maíz, frijol, alfalfa, Chile, jitomate y cebolla. Significa que se van reconfigurando las prácticas agrícolas.

En cuanto a la ganadería, se tiene en patios de las viviendas animales domésticos que apoyan a la economía familiar tales como:

Ngai nchia chundani kuchia (gallinas), kunthaxichia (gallos), kukune (totolas), kunthaxijnu (guajolotes), kutentso (chivo), kutuchjo (borrego), kuxintha (vacas), kunajni (cerdos), kuluchu (burro) (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

Los animales se utilizan para vender cuando se requiere dinero, son muy útiles en términos económicos. Históricamente se va a vender los animales al tianguis de ganado de Tlacotepec y

también al tianguis de Zozutla, ésta última es la más grande de la región. Con lo que se vende se puede ir a ‘hacer la plaza’ los lunes, para comprar frutas y verduras porque allí se encuentran productos muy baratos. Actualmente ya hay un tianguis de frutas y verduras en la comunidad donde las personas van a comprar, se instala los domingos. Aquí muchos se han convertido en comerciantes, venden tortillas, comida, guajes, pipicha y texca que recogen del cerro, cuando es temporada. Además del tianguis existe comercio diverso en el centro de la comunidad donde se puede comprar pollo, carne, frutas y verduras, tortillas, hay papelerías, ferreterías, pastelería, farmacias, consultorios, entre otros, es decir, cada vez más se diversifica el comercio que años atrás no se tenía en la comunidad.

Urbanización y transporte

San Marcos Tlacoyalco se empezó a urbanizar después del sismo de 1973. El sismo significó un cambio profundo en la forma de habitar el etnoterritorio ngigua. El derrumbe de vivienda de adobe y vivienda de palma en la localidad permitió el ingreso del programa federal para la vivienda: Instituto Nacional para el Desarrollo de la Comunidad Rural y la Vivienda Popular (INDECO), cuyo objetivo fue construir vivienda subsidiada al 100% para las personas damnificadas por el sismo. Con la construcción de las viviendas dentro del etnoterritorio se reconfiguró la traza de la localidad facilitando el trazo de calles en damero, lo cual facilitó la electrificación de la comunidad, que antes del sismo no contaba con luz eléctrica. Con ello se empieza a abandonar el sistema tradicional de vivienda ngigua construida en adobe, palma y demás material de la región obtenida de la naturaleza; y se adopta un sistema basado en muros de block o tabique y techos de lámina (asbesto y acero) y losas de concreto.

La construcción de la carretera con asfalto en 1990, que conecta San Marcos Tlacoyalco a la cabecera municipal, significó también un despunte en la urbanización, puesto que permitió mayor movilidad desde el interior de la comunidad hacia el exterior. Además de incitar al uso del automóvil dio apertura a un sistema de transporte eficiente. El sistema de transporte público que conecta de San Marcos Tlacoyalco a Tlacotepec de Benito Juárez, están las rutas azules y las rutas verdes. La salida de la ruta es entre 5 a 8 minutos, lo que hace eficiente la conexión comercial. Esto ha ayudado mucho en la economía de la comunidad porque no solo crea fuentes de empleo si no también permite la movilidad de personas y mercancías.

Trabajo asalariado y migración

Históricamente, las personas que viven en San Marcos Tlacoyalco, se han dedicado a la labor del campo para acceder a recursos económicos. Muchos de ellos han migrado a otros estados del país para trabajar en el campo, por ejemplo, a Veracruz, en los años 1930 a 1990, en la memoria colectiva se recuerda acerca de la zafra, que es una actividad enfocada a cortar la caña de azúcar a mano.

Bakathu chiana ku sabakjina ni'ji bakade nthaxiji. Areme inchina sabakjin kuinxi ni nchia, bajikauni kuchieni nthi'a ku nthi anthu chruin bagangiba. Ni xii ku ni nchri bakjina bakadena nthaxiji ku jaña bagatseni tumini are rukjani rajna (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

Había familias completas que viajaban a Veracruz para el corte de cañas, mujeres y hombres iban a cortar la caña para ganar dinero. Las mujeres cargaban sus gallinas para criarlos allá, y aquí dejaban sus cosas de valor guardadas para cuando ellos regresaran. Los trabajos eran mejor remunerados que las actividades aquí en la región. En esa época también se trabajaba en los campos de cultivo de los patrones de Tlacotepec, pero pagaban poco y explotaban más a los ngiguas, se debía trabajar de sol a sol, en múltiples tareas del campo, cuidado de animales y quehaceres de las casas.

San Marcos Tlacoyalco se ha caracterizado por generar mano de obra para la región. En la industria de la construcción se fue especializando, pero no empezó de cero, siendo que la comunidad tiene tradición de constructores, y en los vestigios que aún se encuentra se puede ver los basamentos piramidales, sistemas de captación de agua de lluvia, casas de palma.

Are kuingi nunthe kutumea, xragu ni albañil ngai rajnaana, nga 1973 are kuingi nunthe yaa, anche kuexi'na binchexi'ina nchanthuachjena kunixi material. Gobierno ru'an kunchjian nchiachja bi'in INDECO. Yaa thi kuangixi nichujniana nthi'i, albañil, nthi'i xru'in albañil binthe rajnaana, be'e yuu ni albañil bakjina mexicu thu tsje.

Jai thi tjaxi'in tumi rajnaana, inchi 80% kanxina nche'ena xra ngai construcción. Suji rajnaa ixi mano de obra ngue construcción, xre'un, albañil, carpintero, fierro, colocador, pintor, kain thi rutsje ixi industria de la construcción, San Marcos Tlacoyalco tsje raan xra jii a nivel nacional. Ixi satjina Cancun, satjina Monterrey, satjina Vallarta, satjina Zihuatanejo, satjina Tijuana, satjina Los Cabos, xreun rajna siinna janchee. Anxu ije'a ju'u a nivel nacional, usajthina Estados Unidos. Estados Unidos thusjena siin (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Lo relacionado a la industria de la construcción, existe muy buena mano de obra, y se han ido especializando en diversas ramas. El mayor porcentaje de dinero que llega a San Marcos proviene de esta rama.

Ja'a uthetenxi ñao are basuuna Estados Unidos, nga 1999. Aremee tsjeana binthena Charlotte nee, ku jai, jai anthu tsje ni siin nee. Ku je'a juu Charlotte, u tsje Estado de la Union Americana jii chujniana nee. Ku sinku nga'a rajnaana kainxi nchia, nchia yoo pisu, kainxi mansión ithunchjia yaa, kainxi nchia yaa ithixi tunmi de Estados Unidos, puro Norte, es de Estados Unidos. Kainxi chujniana thenchexiana tumi nthi'a, ku kainxina nche'ena xra ngai construcción. Na'unkana u yoo'kana nche'ena xra ngue inaka xra je'a construcción. Inchi restaurant. Inchi xra ngathaonkji, ni chujniana kusa'a tji ni chujniana. Restoran me nchue jaan nunna ki'en nthe yaa, aru ichi naa 95% ni satji Estados Unidos nche'ena xra ngai construcción, ngai colocación, ngai carpintería, prime de metal, prime (praimé) de madera, ya thi icha su'ji nche'ena xra nee, icha ngai construcción. Ku yaa thi thixi tumi nga'a rajnaana janxu nee (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

La actividad en la industria de la construcción hace que mucha gente migre a Estados Unidos de Norteamérica. Tanto hombres como mujeres ngiguas, hacen de la migración una forma de acceso a recursos económicos de manera importante. Irse de mojado para cumplir el sueño americano, es una forma de mejorar las formas de vida económica al interior de la comunidad. El objetivo es trabajar para construir una casa, comprar terreno o comprar automóviles. La industria de la construcción es la más rentable en términos económicos, muy pocos se enfocan en otras actividades como restaurantes o trabajos en casa. Las remesas han ayudado mucho a la economía de la comunidad, y han reconfigurado de manera importante el etnoterritorio local ngigua.

A nivel nacional, hombres de San Marcos Tlacoyalco laboran en la industria de la rama de la construcción tanto en la región, al interior del estado de Puebla y en las zonas turísticas del país, los destinos principales son Los Cabos Baja California, Tijuana, Monterrey, Ciudad de México y Puerto Vallarta. La mano de obra en la que más se especializan es en albañilería, carpintería, fierros, colocadores y ayudantes en estos sectores. También hay muchos contratistas de obra, quienes son los encargados de reclutar a los obreros para llevarlos a construcciones de diversos rubros, desde vivienda, centros comerciales, hoteles, entre otros.

En la década de 1990, se fue transformando y sobre todo diversificando la fuente económica de la comunidad, la llegada de la industria textil permitió que la fuente de trabajo fuera solo el campo. En este sentido, la industria textil es una rama importante en el ámbito económico. Muchas personas de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco trabajan en la industria textil a las afueras de la comunidad, principalmente en la ciudad textil de Cuayucatepec y la ciudad de Tehuacán. Debido a que el auge del trabajo textil cayó en el año 2010, donde mucha gente perdió su empleo, también esa caída ha permitido la diversificación de actividades al interior de la comunidad, puesto que quienes han entendido la industria, se convierten en emprendedores dentro de la comunidad, creando microempresas dedicados al sector textil ofreciendo servicios en los diferentes procesos de maquila de ropa, principalmente de mezclilla.

Actualmente, personas de San Marcos trabajan en los campos de cultivos producidos por empresarios de origen chino que se encuentran rentando grandes extensiones de tierra agrícola en el Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez y alrededores, las personas se especializan en cultivo de verduras a cielo abierto e invernaderos. Esta actividad genera una dinámica importante en economía de la comunidad.

En los últimos años, una nueva generación migra, se enfoca en la profesionalización. Hombres y mujeres trabajan de maestros, ingenieros, arquitectos, contadores, médicos, odontólogos, especialistas en tecnologías de la información, agrónomos, entre otros. La mayoría de los profesionales migra y regresa a la comunidad con el propósito de mejorar su calidad de vida debido al nicho de trabajo y los ingresos económicos, quienes son más sedentarios en la comunidad son los maestros de educación bilingüe quienes acceden a una plaza en las escuelas de la comunidad y trabajan con los niños. Esto transforma las formas de vida al interior de la comunidad migra, abriendo paso a la diversidad cultural y la experiencia integrada de los territorios múltiples.

Manufactura local

Algo importante en la economía de la comunidad es el trabajo de las mujeres. No me refiero solo a que son las encargadas de dirigir los trabajos de las casas y que funcione la economía familiar. Las mujeres comercializan tortillas, debido a la dinámica de la comunidad, si se sigue haciendo tortillas en las casas, pero también se va a comprar tortillas y prefieren consumir las tortillas hechas a mano. Muchas mujeres trabajan en la actividad textil y bordados, sin embargo,

es un trabajo muy poco remunerado económicamente por lo que se opta como una actividad que no se dedica mucho tiempo. De hecho, el textil relacionado a la elaboración de cobijas de lana, ya no se realiza en la comunidad porque no había rentabilidad ante las nuevas necesidades económicas impuestas por el sistema. Por otro lado, el trabajo de las mujeres que migran, tanto a nivel nacional como a Estados Unidos. El trabajo de ellas es diverso, desde trabajo en las casas, en restaurantes, en el campo, así como emprendedoras. Pero también una actividad muy recurrida es la actividad de curar a las personas a través de limpias y como curanderas de huesos.

2.2.4 La dimensión educativa

El sistema educativo en San Marcos Tlacoyalco, es importante para entender parte del proceso de transformación de la cultura ngigua, traducida en eliminación de la lengua y sus costumbres; pero más recientemente, intentos de conservar la cultura desde las estrategias de educación intercultural. Como estrategia de homogeneización cultural, esto desde la educación tiene su origen en el proyecto de educación pública en México con una estructura que rige y norma la vida escolar con parámetros homogéneos a pesar de la diversidad cultural y lingüística. En 1921, cuando se crea la Secretaría de Educación Pública (SEP), se implementa fuertemente el control de la educación pública como proyecto federal (Franco, 2020, p.85). Para el caso de San Marcos Tlacoyalco, la primera escuela primaria se fundó en 1967, fue la Escuela Primaria Federal Ignacio Zaragoza (Escuela del centro).

Escuela nthi'i jui inchi, nga 1967, thi jui sa'u Escuela Ignacio Zaragoza. A nu'a kesunda, ixi ja'an buana 1959, are ja'an bixi'in tsje'ana bakjina escuela, nguixi rajna bakjina na 50 nee. Be'e yoo nchri maestra. Inchi nga 1967 bakji escuela, be'e nchri maestra Miriam ku maestra Susana, janee Maria Xicotencatl, ku naa maestra nthi chinanchja bi'i Susana, yootu ya thi bancheku'e chjan, yoo grupochja be'e. Naa segundo-tercero, ku primer año nankua grupo (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Cuando llegó la primera escuela a la comunidad, era difícil porque no había espacio físico destinado para esa actividad así que se empezó a estudiar en una casa particular y después con trabajo comunitario a través de las faenas y cooperación monetaria es que se construyó el primer

espacio. El proceso de aprendizaje en las aulas fue muy difícil porque la enseñanza era solo en español y la comunidad era monolingüe en ngigua.

Juxu thenajni, ku bakianxi'ana thi bachruna. Nanu banquina ja'ana, ju'uxu ngigua banichjana, banichja'ana thenajni, ju'uxu ngigua. Are banthaxi'jina na chrunja, bakianxi'ana, me juxu thenajni banichjananxina na ku ja'ana banuna'na naa tha yaa, mee juxu ngigua bankixina nee. Are ja'an kjui segundo año xula, xra bakianxi'an thenajni nee, yoo nii tha bakjianxina, ku anthu chrjui'an banthaxi'jina xa, je'exan banthaxi'ina xan chrjui'an. Mexinxi nichjaga'kana me chru'a banichjana thakua. Mee nthudaana juinau nthu kjuina ngai Escueka Herminio Beristain xula, ku nthi'a juxu thenajni, icha tangi naa aru icha sa'u kuangina tenajni (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Además de que en escuela solo enseñaba la lengua ngigua y debido a la discriminación y al racismo sufrido por hablar una lengua diferente y pertenecer a un pueblo indígena, los padres decidieron no enseñarles este idioma a los niños, poco a poco se volvió algo normal, el dejar de enseñar el ngigua. Incluso con la llegada de la primera escuela bilingüe a la comunidad, en 1981, se fundó la Escuela Primaria José María Morelos y Pavón, escuela ku'e, como se conoce en la comunidad, en esos espacios se enseñaba en español y no se consideraba el ngigua.

Xan bakji nthi'a bakangixan xroon baxrauxan banichjaxan ngigua ixin chunda rukangixan thenajni, ku xa bagithika'un baginthanaxan. Ku kai xa chimeku bakji bagikaunxan. Thu su'uji banche'e xi bakjagu xroon (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

En la escuela de educación bilingüe o educación indígena tuvo en su origen muchos problemas, para empezar, no había registro federal ni mucho menos instalaciones físicas, por lo que se inició en casas de particulares para empezar a enseñar. Más adelante con el trabajo de participación comunitaria se logró construir aulas con material de la región, quiotes, ramas y pencas para cubrir los espacios por lo que no eran condiciones para aprender. Por otro lado, la escuela no cumplió su propósito en la enseñanza, se maltrataban a los niños con el objetivo de que aprendieran a hablar el español y que dejaran de hablar su lengua materna que es el ngigua. Eso implicó el aprendizaje de conocimientos impuestos por las políticas del estado y abandonar los conocimientos locales y sus cosmovisiones, puesto que eran contrapuestos a la visión local indígena.

Are banichjana ngigua anthu bakjanuana ni nthu'ja, ku chruí'an bancheenana, are bakjina xreexa ku are bagaxrena ina rajna, mexinxi chunda kuangina thenajni (Eva Juárez, originaria ngigua, 2022).

El hecho de hablar la lengua no sólo significó discriminación y racismo para la gente de la comunidad, sino que también un obstáculo para la interactuar fuera de la comunidad sin ser rechazados. El proceso educativo marcó un momento importante de inflexión en la comunidad, en un entorno histórico de marginación, discriminación y racismo, se mostraba una tendencia de diversidad cultural cada vez más amplio, donde las interacciones eran más frecuentes y acelerados hacia el exterior. De algún modo, ese espacio que refugiaba a la comunidad ngigua estaba frente a un espacio cada vez más dinámico, donde cada vez más aparecía esa apertura desde las conexiones como la comunicación en radio y televisión; así como las conexiones viales y sistema de transporte que permitía más movilidad al exterior. Se vislumbraba un escenario más complejo, donde se debía hablar una lengua más, pero no necesariamente perder nuestra lengua y perder nuestros conocimientos. Las migraciones hacia el exterior exigían esas interacciones y habría que reflexionar ante esas circunstancias.

En los años siguientes llegaron a la comunidad las demás escuelas. En los últimos años, el sistema educativo en San Marcos Tlacoyalco se ha configurado como un espacio importante para la reproducción cultural, aún ante muchos desafíos. Se trata de un sistema de educación bilingüe que ha buscado implementar estrategias educativas para revertir la pérdida de la lengua ngigua y fortalecer el conocimiento cultural de la comunidad. Sin embargo, dado la debilidad del diseño del mismo sistema no ha tenido cambios significativos en el fortalecimiento de la lengua ngigua y sus conocimientos locales.

De acuerdo con el Sistema Nacional de Información de Escuelas (SNIE), de la Secretaría de Educación Pública (SEP, 2015), San Marcos Tlacoyalco cuenta con trece escuelas, donde tiene un total de 3,599 alumnos registrados, de los cuales 1,752 son mujeres y 1,847 son hombres. En este caso no se consideran los estudiantes de primaria, secundaria, medio superior y superior que van a estudiar a escuelas fuera de la comunidad, donde el tema de lo indígena como conocimiento está totalmente bloqueado. Por lo tanto, el único espacio apropiado para abordar el tema indígena es al interior del etnoterritorio local ngigua, donde se deben considerar los conocimientos y saberes indígenas como la base para la innovación educativa y generación de conocimientos para el desarrollo de las comunidades ngigua.

Las trece escuelas que existen en San Marcos Tlacoyalco se registran de la siguiente manera: del “tipo educativo”: once están como educación básica y dos como Educación Media Superior. Como “nivel educativo”: cuatro preescolares, cinco primarias, dos secundarias y dos bachilleratos. Como “servicio educativo”: hay tres pre-escolares indígenas, un preescolar general, tres primarias indígenas, dos primarias generales, una telesecundaria, una secundaria técnica, y dos bachilleratos generales.

Es un hecho que la educación indígena aterrizada en los preescolares indígenas y las tres primarias indígenas es donde se aborda frontalmente el tema de la lengua indígena y también acerca de los conocimientos locales y la cosmovisión ngigua. Esto es debido a que los docentes que imparten clases allí tienen una formación pedagógica con enfoque indígena. Es una virtud que los profesores sean hablantes de la lengua originaria ngigua y que vivan en la comunidad, ello permite la investigación y comprensión de los conocimientos y saberes de la comunidad, de tal manera que influyen en la generación de conocimientos y en el proceso de enseñanza-aprendizaje con los estudiantes. De tal modo que se van detonando proyectos educativos que asocian la enseñanza de la lengua y el fortalecimiento de los saberes y conocimientos ngiguas.

Para poder ilustrarlo, la escuela preescolar Nezahualcóyotl, en abril del 2022, dio a conocer un proyecto importante para la generación de conocimiento desde lo local: *Jnee xan nchinchinchja* (el cerro de los niños), que es un proyecto colaborativo donde participan alumnos, maestros, padres y madres de familia, y actores de una asociación civil, con el objetivo de recolectar y sembrar semillas de especies endémicas para la reforestación de los cerros y preservación del medio ambiente desde vegetación nativa. Aquí se les enseña a los niños a cuidar a la madre tierra como un ser progenitor, quien en reciprocidad cuidará de la gente de la comunidad. El proceso de aprendizaje es complejo e implica el aprendizaje en lengua ngigua.

El etnoterritorio local ngigua se dinamiza cada vez más, con la llegada de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP) en 2019, se ha detonado nuevos procesos interculturales en la educación local desde la perspectiva de equidad, inclusión y justicia social. De acuerdo con el estudio de factibilidad de la creación de la UIEP unidad sur, es factible y viable por su ubicación, así como por su patrimonio tangible e intangible cultural, lingüístico y natural (Chávez, 2019). Está enfocado en atender a estudiantes de origen cultural diverso para contribuir en el logro de una educación superior de calidad con pertinencia cultural y lingüística.

Estas universidades se han caracterizado principalmente por atender a estudiantes de origen indígena, con el propósito de fortalecer la lengua materna y sus conocimientos y saberes locales. Se basa en el enfoque intercultural de respeto hacia el otro, al diferente, para construir sociedades inclusivas a largo plazo.

Thi interculturalidad thianxi ja'an, yaa na enfoque thu tangi tsinxini jian ku sinche'eni. Sa'u thianxina ixi yaa naa forma de vida, ixi ya anche ixi kanxina tsinxina chuuna ixi thin nthu'una, ixi thi xranxrauna, ku thi tsangina ixi mee. Rusje'na ixi thi xranxraun inaaxan ku inchi thi xranxra'un je'a xra ju'u, ku ja'an tsianxi ixi unda jaña xranxraunxa, ku je'exan tsinxixa inchi ja'an xranxra'un, ku ngakja yaa sunthechuna kaina (Lucía Martínez, originaria ngigua, 2022).

El enfoque de interculturalidad usado en San Marcos Tlacoyalco, es que se acepta como una forma de vida que interacciona con otras formas de vida, de pensamiento, de creencias, de ver el mundo. Esta diversidad que exige una convivencia sana basado en el respeto mutuo, de respetar al otro con quien convivimos, porque habla otra lengua, porque comprende el mundo de manera diferente. Este enfoque es la que se implementa en las aulas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, unidad San Marcos Tlacoyalco y que se observa en los procesos comunitarios.

Thi athu suji ngai rajnaana, jai xra dikuani, aru jaan ichekingi tsje. Ichekingi, sa'u ngai rajna, tsje chujni deena xranxrauni ixi thi thenthu'una, ixi sitja'an thi jikinixi. Inchi sitja'an thaana, mexinxi tsjena the tsjena thi thenta'ana nthi'i, xrein then ntukue'na chjan, mexinxi jii naa impacto a nivel comunitario, xrein the tintu'ena xra ngai xaan the ruana. Yuuxi, ngue kain nchia thangixini xroon, ngai xan nchinchjichja ku ngai xan yeyé, ku nthi'i ni tjagu kjan thetsje'na xrein tjaguna ixi naa rajnani, xrein ruxranxintena thi nu'en chjan ku thi jii ngai rajna. Ku kai jaña tsjeni xrein sistema nche revalora kain yaaa. Icha jii thi fomento y promoción de cultura, revitalización o contextualización de práctica, ku jain yaa nchesu'uji rajna, ku kai ixi ujii nchia tjagu kain ji'i, nchekingigi ku maski nchiunchja ku nanda ku nanda jaan then nche'eni tsurenthe ji'i (Lucía Martínez, originaria ngigua, 2022).

Las personas de la comunidad reflexionan sobre el trabajo de la UIEP, en el cuidado de la lengua ngigua y su importancia, y sobre las tradiciones que nos dan identidad cultural. Entonces, las personas comprenden que sí es importante el valorar el hablar la lengua, en usar la ropa tradicional y practicar las danzas de la comunidad como algo nuestro. Por otro lado, las escuelas de la comunidad, tanto docentes como estudiantes miran esa labor, y reflexionan sobre la misma

universidad, como la máxima casa de estudios de la comunidad. De tal modo que se crean metas alcanzables para los niños que empiezan sus estudios en un contexto propio, donde pueden practicar su lengua y hablar de sus cosmovisiones, las cuales han heredado en sus casas, con sus padres y abuelos.

Durante el primer año de creación de la Unidad académica Tlacotepec de Benito Juárez de la UIEP, se obtuvo una matrícula de 128 estudiantes, entre los cuales 92 son mujeres y 36 hombres, todos ellos principalmente de las comunidades del Municipio de Tlacotepec. Comunidades como San Marcos Tlacoyalco, San José Buenavista, Santa María la Alta, San José Valsequillo, y centro. De la matrícula, 42 jóvenes son monolingües, solo hablan español; los demás son bilingües: 81 estudiantes hablantes del ngigua, 1 hablante de mazateco y 4 alumnos hablantes de la lengua nahuatl (Margarita López, originaria ngigua, 2022).

Muchos estudiantes que ingresaron a la universidad son padres y madres de familia, con edad de 30 años y más. La proximidad de la institución dio apertura para que siguieran estudiando, lo que muy difícilmente se logra cuando hay que salir de la comunidad. Para el año 2021 y 2022, se observa la presencia de estudiantes de los estados de Oaxaca, Veracruz y Tlaxcala. Quienes continúan sus estudios en la única carrera que ofrece hasta el momento la universidad que la licenciatura en Lengua y Cultura. Los estudiantes indígenas esta licenciatura empiezan a generar conocimiento intercultural a través de la vinculación comunitaria y el trabajo científico. La formación de capital humano en esta área fortalece el uso de la lengua, la cosmovisión y el reconocimiento de los conocimientos, de tal modo que se fortalecen las diversas formas de territorialización y la identidad cultural. De acuerdo con Galán (2023), la vinculación comunitaria es sustancial para el modelo de Universidades Interculturales, con el paso de los años se ha fortalecido desde el discurso a las acciones vinculadas a la práctica en las comunidades buscando solucionar problemas sociales, ambientales y productivos en la región donde se emplazan. Una de las características más importantes de la vinculación comunitaria es que se reconoce la diversidad de pensamientos y formas de vida como elementos fundamentales en el bienestar integral de las personas. En este proceso es que los estudiantes indígenas de la universidad buscan interacciones constantes con los abuelos o sabios de la comunidad especialistas en temas específicos como lengua, religión, agricultura y demás áreas de la vida cotidiana de la comunidad.

Los procesos de vinculación comunitaria desde la Universidad Intercultural detonan sinergias para el reconocimiento y aprendizaje de conocimientos ngiguas entre los habitantes y los estudiantes. La práctica metodológica utilizada desde la vinculación comunitaria se basa en el paradigma cualitativo y enfoque etnográfico e histórico y que tiene como objetivo el registrar los conocimientos tradicionales, sistematizarlos y difundirlos a través de proyectos comunitarios (Galán, 2023, p. 112). Uno de los trabajos que ilustra esto, es el estudio del maíz criollo. A través de la vinculación comunitaria se accede el conocimiento que subsiste en la práctica de la agricultura del maíz criollo entre los campesinos de la comunidad ngigua. El proyecto de vinculación comunitario denominado *Preservación y revalorización del maíz criollo en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, desarrollado en el año 2021, por los estudiantes Itzel Sánchez Martínez y Salvador Sánchez Rosas, del quinto semestre de la licenciatura en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, sede San Marcos Tlacoyalco. Este proyecto muestra los saberes comunitarios ngiguas relacionados a la práctica del cultivo del maíz criollo. En estas investigaciones se hacen emerger nociones de la cosmovisión ngigua en torno al maíz, como la idea de convivencia entre seres vivos:

Desde sus inicios el maíz se le ha considerado como un ser vivo y las personas de la cultura ngigua le han brindado una serie de respeto, el cual implica: No mover ni desgranar el maíz antes de que salga el sol ni después de que se oculte ya que las personas lo expresan de forma literal: no debemos mover el maíz porque está descansando. Recoger los granos de maíz que se encontraban en el suelo [como símbolo de respeto]. (Sánchez y Salvador, 2021).

Las prácticas de vinculación comunitaria permiten acceder a la cosmovisión ngigua entre los estudiantes y los sabios de la comunidad entorno a una práctica. La mirada de los estudiantes tiene objetivos amplios, porque se convierten en etnógrafos quienes juegan un papel importante para la visibilización, reconocimiento y reproducción de las prácticas culturales de la comunidad, quienes observan y analizan desde otras miradas para comprender la complejidad de esas prácticas. Por otro lado, los habitantes de la comunidad reflexionan sobre sus prácticas al ser cuestionados y se convierten en una pieza clave para los procesos de enseñanza-aprendizaje desde sus propios conocimientos, los cuales han sido heredados y reproducidos por cientos de años, y esto representa una forma específica de la etnoterritorialidad ngigua.

De este modo, la dimensión educativa en San Marcos Tlacoyalco, es muy importante para analizar puesto que nos da elementos claves para entender la formación y trayectoria

escolar de quienes habitamos el territorio. También nos da elementos para observar las tendencias en las formas de territorialización en los espacios del etnoterritorio local ngigua.

2.2.5 La dimensión cultural

La dimensión cultural del etnoterritorio ngigua es fundamental para entender la cosmovisión sobre la naturaleza de San Marcos Tlacoyalco. Aquí se analizan elementos que explican la visión del mundo ngigua heredado por los abuelos y que constituye una forma de vida que permite la construcción del territorio simbólico de la comunidad. Aquí se analizan elementos esenciales que permean la forma de vida cotidiana de las personas y que se relacionan con las creencias y pensamientos heredados por los abuelos, aspectos que permiten visibilizar prácticas culturales que dan identidad cultural del pueblo ngigua y que explica la configuración actual de la cultura ngigua.

2.2.5.1 Religión ngigua

La religión es una dimensión fundamental para comprender la dimensión simbólica del etnoterritorio local ngigua. Siendo que religión es un concepto amplio y abarcativo, para nuestro análisis retomamos el concepto de religión indígena propuesta por Alejandra Gámez (2012), para referirnos a los sistemas religiosos de la población indígena. Se alude a la especificidad y la unidad de tradiciones religiosas, producto de una larga tradición histórica, o lo que Alfredo López Austin asocia al núcleo duro mesoamericano, donde subsisten elementos resistentes al cambio histórico y que configuran una forma específica de religión.

Para la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, la religión indígena, o como se nombra coloquialmente religión católica, representa la principal religión de la comunidad con el mayor número de adeptos. Esto es principalmente por que se ve como una herencia de los abuelos desde la cual se mantiene una conexión con ellos a través de muchas prácticas religiosas indígenas de la comunidad.

La fuerza que genera las prácticas religiosas de la comunidad significa renovación de ciclos y reciprocidad con los santos, principalmente con los Santos Patrono que son San Marcos Evangelista y San Marcos Papa. A ellos se confían la protección y bienestar del pueblo, los habitantes, la tierra, los animales y los cultivos de la comunidad. Es el protector de los migrantes que viajan a otras tierras, es una entidad viva a quien se le puede pedir favores.

La religión indígena como la más importante dentro de la comunidad ngigua, ocupa el espacio físico más importante dentro de la comunidad. La iglesia de origen colonial está en el corazón de la comunidad, y es un edificio arquitectónico donde se desarrollan los principales rituales de la comunidad, es el centro con mayor fuerza y jerarquía. En torno a este espacio se desarrolla tanto las fiestas patronales, los rituales, así como eventos culturales importantes que se desarrolla en la vida comunitaria.

La religión indígena, en sus celebraciones ha sincretizado elementos de las prácticas de la religión prehispánica, lo cual representa la continuidad cultural de la tradición mesoamericana en la comunidad. Se asocia principalmente a actos sagrados que exigen respeto por parte de los devotos, puesto que las relaciones con las entidades sagradas es para buscar protección y favores que son requeridos por los devotos. Esto significa un eje rector de la vida comunitaria y desde donde se encuentran respuestas a múltiples cuestiones sobre la vida misma.

2.2.5.2 La diversidad religiosa

La comunidad de San Marcos Tlacoyalco ha recibido cada vez más a más grupos religiosos, están la católica, la Luz del Mundo, los Testigos de Jehová, tres grupos cristianos (los sembradores, Centro familiar Cristiano y Rey de Reyes), y los mormones. Por decirlo de algún modo, las nuevas religiones han configurado la estructura comunitaria.

Nthi'i nga'a rajnaana inchi naa 80% ni católico, Kuthumea ni Luz del Mundo, Kuthumea ni Testigo de Jehová, Kuthumea ni Sembrador (cristianos), Kuthumea ni Mormon (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

Esta diversidad religiosa se constituyó desde alrededor de finales de la década de 1940, se reconoce como factor importante, para la introducción de estas nuevas religiones a la

comunidad, que líderes de la comunidad tuvieran contacto con personas adeptas a esas religiones fuera de la comunidad y ellos fueron quienes invitaron a formar una nueva religión.

Ni Sembrador fi'au, Hilario Luna, inchi ngaa 1945-1946. Ixi kaina kjuina católico i'cha sa'u, are kunchjia Presa Valsequillo (canal). Anche sabintekjina xra Presa Valsequillo na, nthi'a buanxina conectado ku are juina u sembradorna. Religion nthi'i rajnaana, segundo religión, después de católico kjui sembrador, i'cha kutumea bixin La Luz del Mundo. Sembrador binche fundá Hilario Luna, Mauro Bernardino Juárez, yoo ni yaa ni fi'a religión yaa (Sotero Juárez, originario ngigua, 2022).

La conversión a las nuevas religiones generó muchos conflictos al interior de la comunidad, siendo que en ese entonces como todos eran de la religión indígena, la organización dentro de la comunidad tenía una estructura clara. Sin embargo, con las nuevas religiones empezó una nueva configuración tanto a nivel de la comunidad como a nivel familiar. Esta apertura a nuevas creencias significó la fractura interna de la comunidad, tal como se conocía, dando paso a nuevas formas de vivir la religión.

En este sentido, las conversiones religiosas generaron nuevas miradas en relación con la organización de la comunidad, por ejemplo, las nuevas religiones no participan más en los rituales de la comunidad, donde se hacen las promesas para los santos patronos, no participan en las danzas de la comunidad ni en celebraciones como el día de muertos. Todo esto exige una reconfiguración en las formas de habitar los espacios de la comunidad, generándose fronteras simbólicas entre los espacios públicos y privados en relación con la ritualidad de la religión indígena.

Se crean nuevas formas en la configuración de la comunidad ngigua, por ejemplo, los testigos de Jehová no participan en la vida política de la comunidad, también evitan relacionarse con personas que no pertenecen a su religión porque son 'gente mundana o terrenal', que son pecadores; además, hay creencias singulares relacionados a la formación educativa, ellos no pueden estudiar una licenciatura porque ofenden al conocimiento de Jehová. No obstante, si trabajan en la traducción de su biblia a la lengua ngigua.

Los adeptos de la Luz del Mundo tienen mayor participación política y crean asociaciones civiles para acceder a recursos públicos. La mayoría de los adeptos ya no hablan la lengua ngigua. Algunos de sus líderes han tratado de tomar espacios comunes de la comunidad

para servicio propio, y ha sido un problema muy sonado, siendo que no respetan el espacio del jagüey como un espacio comunitario.

Los sembradores, el Centro Familiar Cristiano y la iglesia Rey de Reyes, tienen una labor importante en la traducción de la biblia a la lengua ngigua, con la finalidad de preservar la lengua materna. Algunos líderes de los sembradores además de trabajar en la traducción de la biblia, también trabajan en la traducción de películas religiosas a la lengua ngigua. Todos esos trabajos han sido con el objetivo de fortalecer la lengua originaria.

La diversidad religiosa ha sido un factor determinante en la configuración actual de la comunidad desde la dimensión religiosa. Esto ha generado nuevas formas de relacionarse con los espacios de la comunidad. Sin embargo, no es el caso para una discusión amplia. En este trabajo interesa abordar a la religión indígena por la relación histórica y cultural que tiene con la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

2.2.5.3 El ciclo festivo

El ciclo festivo de la comunidad está asociada al ciclo ritual agrícola que representa una línea importante de reproducción de la tradición mesoamericana de comunidades indígenas. En este contexto, el ciclo ritual agrícola es una de las manifestaciones de la etnoterritorialidad simbólica ngigua. Para el caso de San Marcos, podemos nombrar celebraciones importantes asociadas a la fertilidad de la tierra y las semillas y la petición de agua de lluvia. De acuerdo con Gámez (2017), el ciclo ritual agrícola ngigua inicia con la bendición de las semillas el 2 de febrero. Esta festividad se asocia con la celebración del día de la candelaria, donde las personas acuden a la misa en la iglesia para bendecir a las semillas que serán sembradas para ese año agrícola, conjuntamente también se llevan a los niños Dios para bendecir.

Donde las fiestas dedicadas a San Marcos Evangelista (25 de abril), y San Marcos Papa (7 de octubre), como santos patronos son ejes centrales de la religión indígena puesto que se asocian con la representación de las deidades prehispánicas. Como principales festividades que forman parte del ciclo ritual agrícola mesoamericana están relacionadas a la *petición de agua de lluvia y al crecimiento y protección del maíz*, donde se realizan una serie de rituales como la

elaboración de la cera acompañada de las danzas de tocotinas, toriteros y santiagones (Gámez, 2012, p. 22).

Otro ritual importante es el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, relacionados a la petición de lluvia y protección de los lugares con alta densidad significativa, simbolizado con la puesta de cruz, nuestro señor o el gran árbol (Gámez, 2012, p. 308). También está el 15 de mayo con la celebración a San Isidro Labrador, donde se bendice a los animales que trabajan el campo, y actualmente se bendicen los tractores como medios de trabajo moderno. El 29 de junio Día de San Pedro y San Pablo, a quienes se ofrenda también para pedir por lluvia y cosecha y el 29 de septiembre donde se solicita para la protección de los cultivos y las cosechas.

De allí las fechas importantes para esperar a los muertos. El 27 de octubre se esperan a los accidentados, el 29, se esperan a los perros, el 30 de octubre a los niños que no fueron bautizados, y el 31 de octubre a los niños, y el 1 de noviembre a los abuelos, para ofrendar el día 2 de noviembre. El día de muertos que marca el inicio de la cosecha, donde se ofrenda a los muertos como mediadores con las deidades. Y el 12 de diciembre, fiesta dedicada a la virgen de Guadalupe marca la conclusión de las labores del campo y la cosecha de maíz. Otra fecha asociada es el 24 de diciembre, cuando se acuesta el niño Jesús, muchas personas hacen promesas de 7 años para hacer este ritual, y se relaciona en agradecimiento de un buen año para la vida de las personas.

El ciclo festivo ngigua, es una práctica cultural que muestra la relación compleja con la naturaleza. A través de la ritualidad los lugares son cargados de densidad significativa y que relacionan a entidades poderosas en todo el etnoterritorio ngigua.

2.2.5.4 Organización socioreligiosa

La organización religiosa tiene gran peso significativo para conservar tradiciones importantes de los abuelos. La organización religiosa debe analizarse desde una perspectiva dinámica, siendo que se ha transformado a lo largo del tiempo, pero conservando una parte importante de su núcleo duro. A lo largo de los años se ha reconfigurado la organización socio religiosa, pero ha mantenido coherencia en su funcionamiento.

Dentro de las comunidades indígenas, el sistema de cargos o mayordomía sirve como un mecanismo de defensa de los intereses colectivos de inclusión y exclusión. Tiene mucha importancia como elemento de cohesión y reproducción cultural que refleja el sentimiento de pertenencia, principio básico de la identidad de San Marcos (Gámez, 2003, p. 132). La reestructuración del sistema de cargos busca mantener cohesionado la forma de organización dentro de la comunidad para tener actividades religiosas dirigidas y mejor organizadas a sectores específicos dentro la comunidad.

En la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, el sistema de cargos fue reestructurado a principios de los años noventa, y cuya implementación estuvo a cargo del cura Bernardo Reyes con el objetivo de cohesionar a la población de la religión indígena frente a la ola de la diversidad religiosa dentro de la comunidad. Anteriormente, la organización estaba constituida por tres ancianos de la comunidad, conocidos como diputados, quienes ejercían con base a compromiso de servicio a la comunidad y como una forma de pago de favor al santo patrono. Las responsabilidades se repartían en grupo de personas que voluntariamente pedían cargos en la iglesia para organizar los ciclos festivos de la comunidad y gran parte de los gastos corrían por su cuenta, puesto que representaban un tributo de agradecimiento y promesa al santo del pueblo; a cambio se recibe el agua de lluvia, la protección del cultivo y el bienestar de los adeptos.

En el proceso de reestructuración, se transformó en lo que hoy se conoce como ‘Consejo parroquial’ conformado por 23 manzanas. En donde se reorganizó la forma de participación de los creyentes y se introdujeron nuevos mecanismos de cooperación y recaudación de recursos para las actividades religiosas. El resultado fue una organización religiosa híbrida muy compleja que cuenta con los cargos tradicionales, así como otros nuevos (Gámez, 2003, p. 132). Según esta autora, el consejo parroquial en comparación con la mayordomía anterior ya no funciona como un mecanismo de inclusión y exclusión comunal, sino solo al interior del grupo religioso.

En la nueva organización religiosa comprendida por el consejo parroquial y representantes de 23 manzanas; la máxima figura es el presidente del consejo, apoyado por un secretario y un tesorero. Cada una de las 23 manzanas, está conformada por un presidente, un secretario y un tesorero. La ocupación de los puestos de presidente, secretario y tesorero del consejo parroquial, son por elección basado en el mayor número de votos de los asistentes. Pueden ser electos sin importar a qué manzana pertenezcan, siempre y cuando sean de la

comunidad y con sentido de arraigo tradicional religioso. Los cargos son ocupados por jóvenes y adultos y son asesorados por los ancianos del pueblo. En cuanto a la ocupación de los puestos de presidente, secretario y tesorero de cada una de las 23 manzanas, es por voluntad propia para servir a la comunidad o elegidos por los antecesores para representar a la manzana. De todas maneras, todos los adeptos de la religión católica tienen como deber ocupar este puesto en algún momento de su vida, principalmente aquellos quienes ya han formado una familia.

Toda la organización religiosa de la comunidad en esa relación con el Santo patrono, San Marcos, quien es el protector de la comunidad y proveedor de bienes naturales. Por eso las personas no reniegan de ocupar los cargos por la relación de reciprocidad con el santo. El Santo patrono siente cuando las personas están allí por fe, y se les retribuye por el servicio prestado.

2.2.5.5 La cosmovisión

La cosmovisión ngigua se enmarca en la denominada cosmovisión mesoamericana donde el maíz se erigió como la sustancia que dio origen al hombre (Gámez, 2017). Esta concepción se relaciona a la visión estructurada y coherente que las personas ngiguas tienen sobre el espacio, la naturaleza y el universo. El desarrollo de la agricultura, especialmente el cultivo del maíz motivó una relación de reciprocidad con el medio natural. Todo ello reflejó en una gran cantidad de mitos que narran tanto el origen del maíz, como el del ser humano (Gámez, 2017, p. 16). En torno a esta cosmovisión sobre la naturaleza, se generaron prácticas rituales que permitieron la relación con la naturaleza y con ello la mutua dependencia a lo largo del tiempo.

Una de las categorías teórica-metodológicas importantes utilizadas para este trabajo es el ritual agrícola, siendo que es una de las prácticas culturales colectivas más reconocidas desde el punto de vista de la cosmovisión sobre la naturaleza. En este sentido, aquí se hace énfasis el ciclo ritual agrícola del etnoterritorio ngigua como una manifestación de la etnoterritorialidad y una forma de apropiación simbólica del espacio.

El tema de la cosmovisión y la ritualidad agrícola ha sido tratado de forma amplia por la Dra. Alejandra Gámez en la cultura ngigua. Ha planteado propuestas teóricas-metodológicas importantes para reconocer la cosmovisión ngigua. De acuerdo con Gámez (2012), los rituales son prácticas que están profundamente vinculadas con las creencias, es decir, que los ritos

expresan una forma de pensar y de concebir al mundo (Gámez, 2012, p. 217). La ritualidad agrícola como vehículo de la cosmovisión permitirá acceder a las formas de apropiación simbólica del espacio en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, a través de él se podrán observar lugares con densidad significativa dentro del etnoterritorio ngigua y comprender la etnoterritorialidad simbólica.

El cultivo del maíz es parte esencial de la cosmovisión sobre la naturaleza ngigua. De acuerdo con Gámez (2017), la agricultura del maíz relaciona no solo mitos de origen sino también ritualidad agrícola, desde donde se genera la cosmovisión relacionando entidades sobrenaturales, como dueños del cerro o dioses del agua, que en el caso de San Marcos Tlacoyalco es Chinintle. Los cerros y cuevas son vistos como lugares con densidad significativa, donde habitan entidades poderosas, como el agua, el viento, entre otros. Uno de los animales míticos en la cosmovisión ngigua, es la víbora de agua, quien provee de agua de lluvia para los cultivos del campo. Toda esta concepción configura una visión coherente del espacio, la naturaleza y el cosmos.

2.2.5.6 La lengua ngigua

La lengua ngigua es uno de los elementos culturales más importantes de la comunidad. Ésta representa un factor de unidad incluso en la diversidad intercultural que vive la comunidad donde conviven diferentes grupos, como la religión, la política y la educación. La lengua conforma un sistema que atraviesa las diferencias, y su vitalidad es muy importante en la dimensión cultural del etnoterritorio local ngigua de San Marcos Tlacoyalco.

Thi dinku ja'an ixi ngigu'ana yaa na thi xraa anthu renthe chundana, ixi ji'i kjuaguana ni nthudachri'ana kanchrje. Je'ena banichjana ngigua, ku je'ena anthu tangi batu'ena ngigua, ixi ju'u ngigua banichjana ku ja'ana jai u icha tangi'a ixi utenichjana kayuui tha. Aru nuana ixi inchi renthe ngigua'ana kai renthe thenajni. Aru ngai rajnana inchi renthe ngigua'ana ku anthu ruguntha ixi sinthutjana ngigua. Ku xra tsjaguena icha chjan, xra tsjaguena runichjaxan ngigua ku jaña situsujina ngigua (Verónica Luna, originaria ngigua, 2022).

La lengua es muy valiosa para la comunidad porque es un legado de nuestros ancestros, ellos crearon desde un inicio nuestra lengua, y es lo que nos identifica culturalmente. Nuestra

responsabilidad es seguir manteniéndola viva, porque en él yacen conocimientos que fueron contruidos desde hace miles de años. Los significados que construimos a través de nuestra lengua es para comprender nuestra propia visión del mundo.

El acto de nombrar las cosas que nos rodean ha sido en un principio en lengua ngigua, y al analizarlo y reflexionar sobre él, encontramos significados ocultos en nuestro propio lenguaje, que nos da respuestas a nuestras formas de habitar nuestra tierra. Las palabras que encontramos en la lengua ngigua constituyen en gran parte el mosaico cultural de lo que somos, que nos explica de dónde venimos y hacia donde vamos. Es por ello que se busca analizar los significados de la cosmovisión y el territorio desde las palabras asociadas al presente estudio.

2.3 Conclusión capitular

Este capítulo pretende crear un contexto coherente de la cultura ngigua desde dos escalas: el etnoterritorio regional y el etnoterritorio local ngigua. A partir de esas escalas analiza la perspectiva histórica, geográfica, económica, sociopolítica y educativa, desde donde se crean cuestionamientos acerca de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. De este modo, se aborda a la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco para entender dinámicas sociales y culturales que han configurado el etnoterritorio local actual.

Los aspectos históricos y etnográficos de este apartado, nos guía a los siguientes capítulos para delimitar aquellos elementos importantes relacionados a la cosmovisión, la ritualidad y la lengua, asociados a la tradición mesoamericana y que constituye categorías importantes para comprender el etnoterritorio ngigua. En este sentido, San Marcos Tlacoyalco como etnoterritorio se caracteriza por ser un espacio donde habita un grupo etnolingüístico con larga tradición histórica de raíz mesoamericana. La cosmovisión que sobre la naturaleza posee, se vincula a la agricultura del maíz, lo que permite comprender la etnoterritorialidad simbólica de este grupo. Los rituales agrícolas y la lengua ngigua son manifestaciones de la etnoterritorialidad. Como ciclo ritual agrícola se puede comprender que el etnoterritorio es un espacio apropiado simbólicamente que vincula a entidades poderosas, siendo el santo patrono San Marcos, uno de los más importantes. La lengua como sistema de símbolos, permite acceder a los significados que los habitantes atribuyen al lugar con densidad significativa.

Capítulo 3. Enoterritorialidad simbólica ngigua: cosmovisión sobre la naturaleza, ritualidad agrícola y lengua ngigua

El objetivo del presente capítulo es abordar etnográficamente a la etnoterritorialidad simbólica ngigua, analizando tres de sus manifestaciones importantes: la cosmovisión sobre la naturaleza, la ritualidad agrícola y la lengua ngigua, los cuales son elementos indisolubles que permiten aproximarnos en la comprensión de la etnoterritorialidad como un complejo sistema de relaciones de vivencia territorial entre individuo y naturaleza a través de la cual los ngiguas se apropian simbólicamente del espacio. El trabajo etnográfico para esta investigación se basa en la figura del etnógrafo nativo y ha sido enriquecida a través de la observación participante y desde entrevistas semiestructuradas en lengua ngigua cuyos resultados se entretajan a lo largo del capítulo, lo cual ayuda a profundizar en los significados que atribuyen los ngiguas a la apropiación del espacio. En este contexto, el escrito está matizado entre referencias textuales resultado de las entrevistas etnográficas, así como también de la propia interpretación de la experiencia vivida durante la estancia del trabajo de campo como parte de la experiencia del sujeto nativo inmerso en las prácticas culturales.

En la primera parte se introduce el concepto de cosmovisión sobre la naturaleza desde la perspectiva mesoamericana, en donde se configura la noción espacial de los ngiguas mediante la comprensión del cosmos entendida desde la dimensión vertical y horizontal propio de la visión mesoamericana del espacio, esto permite comprender las conexiones entre diferentes dimensiones simbólicas del espacio en donde habitan y conviven entidades poderosas de la naturaleza como los astros el Sol, la Luna y las Estrellas, y sus vínculos con las personas y la comunidad. Se observa cómo en torno al maíz, visto como una entidad de la naturaleza, se ha constituido una tradición de larga duración que ha permitido construir un complejo sistema de creencias desde la cual se significan lugares y se ha constituido una robusta organización social. Asimismo, se observa la importancia de las entidades territoriales como los Dueños y los Santos quienes habitan en el etnoterritorio local ngigua formando un sistema de lugares sagrados que configuran la noción etnoterritorialidad ngigua. En este contexto se explica la noción de los lugares como espacios con alta densidad significativa o sagrados que permiten entender la

estructura espacial ngigua, en donde se relacionan Dueños y Santos que son vistas como seres vivos y que influyen en las formas de vida de los ngiguas.

En la segunda parte se aborda los rituales agrícolas como manifestación de la etnoterritorialidad ngigua y su relación intrínseca con la organización del sistema de cargos. El sistema de cargos como institución territorial es un referente de etnoterritorialidad a través de la cual se reproducen los rituales agrícolas o propiciatorios pertenecientes al calendario ritual agrícola ngigua. En este sistema de rituales se describen las relaciones entre las acciones rituales y el complejo sistema de creencias relacionado a las entidades como el maíz, la tierra, la cera, la lluvia y los santos. En torno a estos se orienta coherentemente la organización del sistema de cargos y donde se encuentran una serie de especialistas ngiguas, que, junto con la participación de la comunidad, llevan a cabo las acciones rituales para lograr la eficacia simbólica del cultivo, cuidado y cosecha del maíz. El sistema de cargos es la estructura social que permite la ejecución de las prácticas rituales y es fundamental para la vigencia y reproducción cultural de acuerdo con la cosmovisión sobre la naturaleza en el etnoterritorio local ngigua.

En la tercera parte se aborda los rituales de ciclo de vida: la vida y la muerte, para explicar las complejas relaciones de la etnoterritorialidad ngigua, éstas son analizados como una manifestación de etnoterritorialidad en el proceso de intercambio con las entidades de la naturaleza y por tanto de apropiación del espacio. Estos rituales se reproducen desde la cosmovisión ngigua relacionando las entidades como la tierra, el maíz, y la cera; y la apropiación de espacios sagrados como la casa, la iglesia y el panteón que funcionan como centros significativos en el proceso de apropiación simbólica. Esto esencialmente es para comprender la etnoterritorialidad desde la cosmovisión ngigua que sobre la naturaleza se ha constituido la forma de habitar en el etnoterritorio ngigua de San Marcos Tlacoyalco y donde se observan las complejas relaciones entre los rituales propiciatorios y los rituales de nacimiento y muerte. A través de estos rituales, la noción de siembra constituye una profunda relación con el significado del maíz, simbolizado como parte esencial del ciclo de la vida y la muerte, es decir, implica la noción de liminalidad en el paso a un nuevo mundo como parte de la etnoterritorialidad simbólica.

Finalmente, se plantea a la lengua ngigua como un elemento inherente en el análisis de la cosmovisión sobre la naturaleza y el sistema de rituales, que como se verá a lo largo del

capítulo aparecen palabras y conceptos que fueron obtenidos a partir del trabajo etnográfico y que relacionan entidades, lugares y significados. En este sentido, la relación intrínseca entre cosmovisión sobre la naturaleza, rituales agrícolas y lengua ngigua explican vínculos entre el sujeto, el espacio y sus significados simbólicos en el proceso de vivencia territorial.

3.1 Cosmovisión sobre la naturaleza y etnoterritorio ngigua

A partir de datos etnográficos obtenidos del trabajo de campo realizado durante los años 2022 y 2023; y en relación a los planteamientos teóricos acerca de la cosmovisión, coincido con lo que plantea Alfredo López Austin (1994), Johanna Broda (2001), y Alejandra Gámez (2015), que la práctica milenaria de la agricultura del maíz entre los indígenas ha permitido la reproducción de la cosmovisión relacionada en ella y en los fenómenos ligados con ella, como el conocimiento del medio ambiente, el crecimiento del maíz, la fertilidad de la tierra, el control del clima, la petición de lluvia, entre otros. A partir de ello, se desarrolló una visión del mundo habitado por entidades de la naturaleza relacionadas con los fenómenos naturales, en otras palabras, surgió la necesidad de ‘ver el mundo’ como un espacio lleno de seres vivos con quienes se podía comunicar y ‘pedir favores’. En este contexto, para los ngiguas toma sentido el sistema de prácticas y ritos mediante las cuales se busca mantener relaciones de reciprocidad con las entidades de la naturaleza y los antepasados. Asimismo, la práctica de la agricultura del maíz construyó una concepción del tiempo a través de un calendario de ciclo agrícola, un sistema de lugares sagrados, una estructura social organizada y un sistema de prácticas rituales que son coherentes con la experiencia de vida de las personas que habitan en el etnoterritorio ngigua.

La cosmovisión ngigua sobre la naturaleza se basa en la agricultura del maíz, en torno a esta práctica milenaria las creencias, ideas y representaciones toman sentido y se relacionan con lugares sagrados que son significados desde la lengua ngigua. La etnoterritorialidad simbólica ngigua como sistema de relaciones de la vivencia territorial se manifiesta en cada una de las acciones y comportamientos de los habitantes, lo cual da sentido desde las prácticas individuales más cotidianas hasta prácticas más elaboradas colectivamente. Uno de los elementos más significativos es el maíz que es visto como un ser vivo que da vida a las personas, por lo tanto, como herencia cultural, al maíz se le cuida, se le venera y se le respeta. Colectivamente, se

organizan rituales desde un calendario agrícola, a través del cual se organizan las personas para pedir a diferentes deidades la protección y cuidado de la siembra, el proceso de crecimiento y para la buena cosecha. Esto permite entrever cómo las creencias en torno al maíz configuran un modo de vida que da sentido a las prácticas de la vida de las personas en la tierra y cómo ésta también trasciende hacia otro mundo, como lo es el mundo de los muertos, debido a que se cree que las personas al morir son sembradas en la tierra para nacer de nuevo y tener una nueva vida en un mundo nuevo y que se conecta desde la noción del ciclo eterno.

También el maíz ordena las acciones rituales dentro del etnoterritorio, la ritual marca y significa el espacio, creando un sistema de lugares significativos a partir de la cosmovisión ngigua. De esta forma se puede comprender la forma de apropiación del espacio a través de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, siendo que nace de prácticas reiteradas y patrones normativos en distintos campos de acción social que se condensa como un ‘núcleo duro’ caracterizados por aspectos fundamentales anclados a una tradición de larga duración, y que son resistentes a los cambios históricos porque son parte de la vida de las personas que habitan el etnoterritorio ngigua. Los lugares significados ligados a las prácticas rituales son puntos de comunicación con las entidades de la naturaleza y representan puertas de conexión a otros mundos, estos lugares son vistos como sagrados, pesados o lugares de respeto en los cuales el ritmo del tiempo es diferente al tiempo ordinario o terrenal.

En este contexto, se plantea que la construcción de la visión del mundo ngigua se ha constituido a lo largo de miles de años a través de observación de la naturaleza mezclando elementos míticos y religiosos a partir de la vivencia territorial y convivencia en un mundo habitado por diversas entidades de la naturaleza, lo cual da coherencia a la etnorritorialidad ngigua entendida como un sistema de relaciones de diversos agentes que resulta de la dialéctica entre sociedad, naturaleza, espacio y tiempo, por lo tanto es un proceso de construcción del individuo mediante el cual se producen las prácticas y los conocimientos en la apropiación material y simbólica del espacio. Ambas dimensiones están presentes en la concepción espaciotemporal de los ngiguas, desde una perspectiva relacional son inherentes e indisolubles, es decir, que la comprensión de ambas permite el estudio complejo del etnoterritorio ngigua.

Sin embargo, para este trabajo, por fines analíticos y de investigación se aborda únicamente en la dimensión simbólica del espacio que relaciona aspectos como construcciones

mentales, creencias y conceptos que dan coherencia la vivencia territorial. Para entender la etnoterritorialidad simbólica ngigua nos basamos a la idea de la observación de la naturaleza, de acuerdo con Johanna Broda (1991), es la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos (Broda, 1991, p. 462). Se hace énfasis que el proceso de construcción del comportamiento humano en relación con la realidad material e inmaterial toma coherencia en la suma de relaciones construidas entre los diversos agentes que habitan en el territorio. En este sentido, se argumenta que las comunidades indígenas poseen una visión estructurada coherente entre cosmos y medio ambiente a partir del espacio donde habitan, permitiendo así un sistema de representación simbólica duradera.

Para los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco como espacio histórico y social, la cosmovisión que sobre la naturaleza se construye relaciona un mundo de seres vivos vinculados por el respeto y la reciprocidad, en donde se configura un sistema de relaciones entre agentes activos y con capacidad de acción, es decir, tanto los humanos pueden pedir favores como las entidades pueden pedir objetos ritualizados para dar algo a cambio, como la lluvia, la fertilidad de la tierra o la salud para las personas. Es importante hacer mención acerca de los trabajos que anteceden a esta investigación relacionadas a la cosmovisión ngigua y la dimensión simbólica del espacio desde la antropología social, Alejandra Gámez (2012) ha trabajado en esta región desde un análisis teórico y metodológico importante y sugerente sobre la cosmovisión, la religión y la ritualidad agrícola ngigua con base en datos etnográficos en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco y otras comunidades ngiguas de la región; el trabajo de Rosalba Ramírez (2015), continua en la misma línea de la cosmovisión y avanza con un trabajo etnográfico sugerente en el libro titulado ‘El maíz en la cosmovisión y vida cotidiana de una comunidad popoloca’, cuyo análisis parte de datos etnográficos de la comunidad ngigua de San Luis Temalacayuca, comunidad vecina de San Marcos Tlacoyalco. Otro trabajo importante en esta misma línea es el libro coordinado por Gámez y Ramírez (2017), titulado “El maíz, la tierra y el agua en la cosmovisión popoloca. Etnografía, reflexiones y propuestas teórico-metodológicas” donde se exponen ejes temáticos muy valiosos, como el cultivo del maíz y su relación constante con la percepción de la naturaleza y la organización social en las comunidades indígenas. Todo este trabajo deja evidencias y bases teórico-metodológicos que ha permitido avanzar en nuevos ejes para estudiar los espacios simbólicos y prácticas rituales en los

etnoterritorios ngiguas, donde ha habitado una cultura milenaria y ha construido pensamientos sólidos que son base de una tradición de larga duración.

En este contexto, el trabajo etnográfico desarrollado en esta investigación permite relacionar a la cosmovisión como la visión estructurada de la naturaleza y que da coherencia al conjunto de relaciones entre el sujeto, la naturaleza y el cosmos, haciendo emerger ejes de análisis, como la religión indígena, la ritualidad agrícola y la lengua indígena, las cuales dejan acceder a los simbolismos que atribuyen los ngiguas al espacio como un sistema de lugares con alta densidad significativa o sagrada, y en la cual se convive con entidades de la naturaleza quienes son reconocidas y valoradas en el proceso de la vivencia territorial, de tal modo, que a las entidades se les puede ‘pedir favores’, como a un vecino de la comunidad, pero que tiene que ver con nociones del ámbito de lo sagrado en relación al cultivo del maíz, la fertilidad de la tierra, la petición de agua de lluvia y protección de las comunidades.

3.1.1 Representación del espacio. Los niveles del cosmos: dimensión vertical y horizontal

Los ngiguas, desde el conjunto de ideas y creencias que sobre la naturaleza se han construido, el espacio es apropiado simbólicamente, asignando significados a lugares y relacionándolos con entidades de la naturaleza, desde esta perspectiva se comprende que la representación del espacio se constituye tanto de la dimensión material como simbólica. En este sentido, la representación del cosmos ngigua, se relaciona a la concepción del espacio-cosmos cuatripartita orientado en cuatro orientaciones cardinales y un centro por donde pasa la columna universal o *axis mundi* que conecta las tres dimensiones: supramundo, superficie e inframundo (Barabas, 2003). De acuerdo con Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009), esta concepción constituye la figura del eje cósmico que se proyecta con todos sus elementos tanto en el *anecúmeno* como en el *ecúmeno*. La proyección básica hacia los cuatro rumbos cardinales forma la figura sagrada del quincunce mesoamericano, tanto el centro del mundo como en los cuatro rumbos cósmicos.

Las cuatro proyecciones cardinales separan los pisos cósmicos, impidiendo la unión de los cielos con el inframundo. En el ecúmeno otras proyecciones corresponderán, en primer término, a las

grandes elevaciones naturales, y de éstas se reproducirán sucesivamente en montes menores y en obras artificiales como plantas urbanas, templos, altares, casas, diminutas imágenes de los montes y ofrendas (López Austin y López Luján, 2009, p.170).

Esta idea del cosmos se repite en muchas culturas mesoamericanas, como lo menciona Medina (2000), en la concepción espacial de los zinacantecos, el centro es el ‘ombbligo del mundo’ y en sus cuatro esquinas son sostenidas por los correspondientes dioses, los *wa-xakmen* (Medina, 2000, p.145). El eje cósmico se caracteriza por ser dinámico y multifacético y toma diversas formas de acuerdo con cada grupo étnico, en este sentido su representación puede ser una planta, un animal, una construcción artificial, un espacio natural, un santo, etc. en todo caso, la representación del centro del universo es para comunicarse con las diversas entidades para pedir favores y satisfacer las diversas necesidades humanas de cada grupo social.

En el caso de San Marcos Tlacoyalco, la representación cuatripartita del espacio a partir de un centro, se puede observar en diversos lugares que están significados por la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza; muchos de esos lugares se relacionan con antiguas entidades de la naturaleza, como el viento, el agua o las piedras, otros lugares están significados desde las prácticas rituales vinculados con el calendario ritual agrícola como se podrá ver en la descripción etnográfica en el capítulo 4. Esta idea de representación del espacio nos permite analizar la cosmovisión sobre la naturaleza en nuestro caso de estudio.

De acuerdo a las reflexiones del pueblo ngiwa¹² como San Felipe Otlaltepec y del pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco, las concepciones acerca del concepto de cosmovisión, como forma de vida desde el pensamiento y creencias que encontramos en las palabras y sus significados de estas variantes de la lengua indígena son similares: “*inchi tijuuna nunthe ngigua (ngiwa)*” y “*inchi te’chuna ngai nunthe ngigua*” (*ngigua*), que se traducen como: “Así es como estamos o somos” o “Así es como vivimos en territorio ngigua”. La palabra *nunthe*, es un término ngigua amplio, que se puede traducir como territorio o tierra, pero como un espacio

¹² Los términos de la variante ngiwa referida aquí es la desarrollada por Fausto Aguilar (2021), hablante e investigador originario de San Felipe Otlaltepec. La autodenominación es para diferenciar las variantes de acuerdo a la pronunciación y propuesta lingüística local. De acuerdo con la entrevista, el ngiwa y ngigua, se diferencia por las propuestas lingüísticas que cada pueblo ha propuesto, y es una forma de crear identidad desde la escritura, sin embargo, los significados son los mismos. En cuanto a pronunciación varía en la entonación, que es parte esencial de estas variantes. Asimismo, un factor que va a diferenciar en estas variantes son los significados atribuidos a muchos objetos.

habitado delimitado simbólicamente; así podemos decir: *nunthe ngigua*, que puede traducirse como “territorio ngigua o tierra ngigua”. También se puede utilizar para referirse al espacio del pueblo ngigua, aunque para ello un concepto más apropiado es ‘*rajna*’ que significa ‘pueblo’; y el término *rajna* es utilizado para referirse a un lugar jerárquicamente importante por su posición social, política, económica e histórica. En este sentido, siguiendo la etimología de la palabra *rajna* en ngigua, puede desmenuzarse en ‘*raa*=mano’ y ‘*jna*=cerro’, lo que se interpretaría como ‘*raa jna*’ y se traduciría ‘*la mano del cerro*’, lo que se entendería como “el pueblo es la mano como elemento operador y funcional que trabaja y ejecuta acciones”, en este caso, el cerro sería visto como un ser divino que se relaciona con los seres humanos o los pueblos y que sirven como agentes operativos; es decir, agentes que se complementan para coexistir desde una perspectiva de reciprocidad, o que forman parte de un conjunto complejo denominado naturaleza. Estos conceptos en lengua ngigua toman sentido a la medida que se relacionan con el sistema de creencias sobre la vida, y cómo todo ello da sentido a las prácticas cotidianas que son ordenadas y estructuradas en su cosmovisión sobre la naturaleza. Como se puede observar en la siguiente descripción etnográfica donde se relacionan conceptos de la lengua ngigua y la concepción del cosmos y el espacio para el entendimiento del mundo:

Chasinndajni, en ngiwa es el mundo, desde la forma de verlo, en la parte de San Felipe, nuestro mundo se organiza en tres planos: El lugar donde estamos, *nunthe*, es el *Nchasjendajni*, es la tierra el lugar donde caminamos, donde estamos, los animales, los árboles. *Chasinnche’en*, es el inframundo, es el mundo del interior, donde también hay vida, también hay animales, y abajo, allí se esconden los sapos, los insectos, gusanos, escarabajos, es otro mundo allá abajo. *Chasinnche’en*, *nche’en* porque allí es donde va todo lo muerto, todo lo inerte, *nche’en* lo muerto. Entonces es un mundo, todo lo que entra en la tierra, pues esos seres que viven abajo se encargan de descomponerlo, es el mundo de los muertos *nchasinche’en*. *Chasinngajni*, el cielo, donde hay otros elementos, como el Sol, las Estrellas, la Luna, otros astros que estén allá arriba, pensamos que es otro mundo también y pues están vivos y son seres que son como los que estamos aquí en la tierra, y los que están allá abajo, en el *nchasinche’en*; también los que están allá arriba están vivos y también interactuamos con ellos o ellos interactúan con nosotros. Por eso a la Luna, se llama *kunitjau*; *ku*, es como si fuera lo que está vivo, como si fuera un animalito. *Kunutse*, la Estrella, entran en ese marcador de lo vivo. *Ncha’on*, el Sol, no es como cualquier elemento, sino que ocupa un lugar muy importante, es una de las fuerzas generadoras de vida, más que ponerle este marcador *ku*, a veces se refieren como *ndu* o *ncha’a*, como el señor, el jefe: *nthunchau*,

nchanchau. Porque ocupa un lugar especial. Pero los demás si aparecen, como el arcoíris, *kunchecha*, lleva ese *ku*, como todo lo que está vivo allá arriba e interactúa con nosotros. La Luna tiene fases, crece, florece, muere, las estrellas que están parpadeando abren y cierran sus ojitos. Entonces vemos que están vivos, los que están allá arriba. Entonces es otro mundo (Fausto Aguilar, investigador ngiwa, 2022).

En este contexto, se reconocen los niveles del cosmos ngiguas y sus relaciones desde los propios términos gramaticales relacionados a la noción del espacio; para la variante ngiwa de San Felipe Otlaltepec los términos son: *Chasinngajni* = cielo, *Chasinndajni* = tierra, *Chasinnche'e* = inframundo; y para la variante del ngigua de San Marcos Tlacoyalco los términos son: *sasenngajni* = cielo; *sasenndajni* = tierra, mundo; y *sasennche'en* = inframundo. Para el ngigua, el término *sasen*, funciona como un prefijo locativo y se refiere al lugar, al pueblo o al mundo, pero cuya connotación está en el plano sagrado. Estos lugares se conectan desde un centro, un eje cósmico que se encuentra o se crea dentro del etnoterritorio ngigua desde un lugar con alta densidad significativa y con una temporalidad establecida desde un calendario específico que permite las conexiones entre esos mundos donde habitan entidades poderosas o sagradas. En este contexto, la ritualidad como práctica cultural toma un papel fundamental para comprender las conexiones entre estos niveles dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Dentro de este análisis, la lengua ngigua juega un papel fundamental para la comprensión de significados atribuidos al cosmos y al espacio como en todas las lenguas indígenas, de acuerdo con Rivera (2017), en el caso de lengua maya contenida en el Chilam Balam de Chumayel, ha sido el cobijo donde se refugiaron las estructuras de pensamiento de la antigua civilización, aunque la inevitable práctica cotidiana, la paulatina y forzada adaptación a las nuevas situaciones, convirtieron en obsoletos o crípticos, muchos términos y expresiones (Rivera, 2017, p. 14). Los diversos procesos de colonización han transformado los términos de la lengua y las prácticas culturales de los ngiguas, que visiblemente están encriptados en los ojos de propios y extraños. Sin embargo, los trabajos etnográficos evidencian que muchos vocablos siguen vigentes en la cotidianidad cultural, en los mitos y en las prácticas rituales y que permiten comprender la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

3.1.2 La naturaleza y los astros en la cosmovisión ngigua

Los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco se guían por un conjunto de ideas y creencias en el habitar del etnoterritorio. En lo que respecta a la noción sobre la naturaleza, estas formas de habitar están relacionados con las prácticas culturales y las narraciones orales como mitos, leyendas y cuentos que se han socializado de generación en generación entre padres a hijos y de abuelos a nietos, de tal modo que, los conocimientos antiguos llegan al presente a través de diferentes vehículos, como la lengua, los rituales, los lugares sagrados, las entidades de la naturaleza, los santos, entre otros. Asimismo, esos vehículos se convierten en manifestaciones de la etnoterritorialidad simbólica, desde donde encontramos gran diversidad de interpretaciones presentes en los diálogos de la vida cotidiana de la comunidad y que dan sentido a las diversas formas de apropiación del espacio.

Los conocimientos cosmovisivos se segmentan de acuerdo con la gran diversidad cultural, y de esa manera se multiplican las interpretaciones entorno a relatos y conocimientos acerca de las prácticas, pero eso es lo que constituye un universo de singularidades dentro de una cultura. En lo que respecta a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, se abre un mundo de conocimientos que no es posible abarcar en su totalidad, pero al tratarlo surgen nociones que permiten entender las formas de vida de los habitantes de San Marcos Tlacoyalco y sus múltiples interpretaciones de cómo conciben la vida desde sus creencias e ideas acerca del mundo. En este sentido, se puede reconocer cómo los astros inciden en la cosmovisión y las prácticas culturales en el etnoterritorio ngigua: el Sol, la Luna y las Estrellas. Estos mismos configuran comportamientos, acciones y marcan el ritmo del tiempo en la vida cotidiana como de describe a continuación.

Ncha'on ku kunithjao / El Sol y la Luna

Aremee be'an ncha'o ku kunitjao, naxuxe'e be'e ngui. Mexinxi je'e ndu dio bake'e xe'en, aru chri'n thi thunchjue. Aru Kunitjao ku nchaón dikau thi dathechu'axini ncha'on (tiempo), me chrxini ixi yui nhexian nankua (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

De acuerdo con Eva Juárez, los antiguos ngiguas narran que en el principio de la vida no había Sol ni Luna, ni las Estrellas, solo había oscuridad. Por eso Dios envió a sus hijos para ayudar a

crear la vida. El Sol y la Luna constituyen una unidad y en conjunto son generadores de la vida de la naturaleza, ambos marcan el ritmo del tiempo y de la vida de todo lo que existe en la Madre Tierra desde la creación de la vida. En el siguiente fragmento de un mito ngigua, rescatado en el trabajo etnográfico, se puede entrever elementos asociados a la cosmovisión sobre la naturaleza en torno a al Sol y a la Luna.

Kunithjao ku ncha'on ichuuxan yuixan, aru ncha'on bakunchju'e ixi xachuu, teki ni juun. Kjuinaa ncha'on, are thetuka'o chuu ku the tsje'e ixi kense i'cha su'ji; mee be'e na tsaga jun, bengaaaya xru'i, anthu jie. Ntha'chru ncha'on ngai xachuu: Ruchrinkana ku thi tsixi'n ruchringathaun, yaa thi sa'cha i'cha ngai nunthe. Jaña naa suan ncha'on ku na suan kunitjao, ku binthe nthachru ixi jaan. Are binthechrinka naa kuixi'an ku betsinga'the xru'i jun, je'e ncha'on sa'kjui ngaaya. Me'xi ncha'on che'ju jii ixi tha dichenma. Ku jaña ncha'on tha bithu'e tha jii na, ku kunitjao duangi, dixingixin, thunchii ku dangi, ku su'ji sauen ngai nunthe.

Jaña ku'en ixi chru'a binthe'ka'u chuu ixi na thu bakunchju'e. Aru jaña thabithu'e ncha'on che'ju, ixi are chrinka ku satkjui nga tsaga, mexi cheenma, ku kunitjao kuixin chrinka mexin chema'a. Me'xi ncha'on ju'u nakua maku chunda, ku kunitjao nchao thejee ku tunxeree maku. Mexinxi kunitjao nchao ji are thie na, ku nchao daxre are jii ncha'on. Mexinxi jaña chjeeya, are kuexinxi thi teechuna. Ncha'on xratha tha jii, ku yaa thi da'jun thi thechunxina, aru kayuxi da'jun yaa ngai nunthe. Kayui nchexian thi the'chu nunthe (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

En el principio de la vida, cuando las cosas se estaban creando, Dios envió a dos de sus hijos para crear la vida en la tierra; los dos hermanos eran el Sol y la Luna, cada uno con poderes y habilidades específicos. Sin embargo, el Sol tenía envidia de la Luna, por lo que era y por los poderes que poseía, por eso siempre estaban compitiendo para saber quién era mejor. Un día mientras competían, el Sol le retó a la Luna, para saber quién era mejor. Entonces, dijo el Sol: Saltemos sobre la barranca anciana, quien logre pasar, hará más cosas en la tierra. La Luna aceptó. Entonces se dispusieron para saltar y fueron juntos corriendo, ambos lo hicieron con todas sus fuerzas, pero el Sol no logró llegar al otro lado y cayó al fondo de la barranca anciana y el fuego viejo lo quemó. Cuando logró salir, salió lastimado, allí perdió un ojo. Desde entonces se dice que el Sol es el dios tuerto e inmóvil, pero con poderes del fuego viejo. Y la Luna, al haber ganado, tiene la capacidad de abrir y cerrar los ojos, conforme cambia de Luna nueva a Luna llena, y por eso influye sobre las cosas en la Madre Tierra; además puede eclipsar a su hermano y aparecer de noche y de día. Pero ambos hermanos forman un conjunto para crear la vida en la Santa Madre Tierra (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Con el paso del tiempo, la cosmovisión ngigua actual, integra conocimientos ancestrales y relatos bíblicos, propios de la colonización y evangelización que han ido construyendo formas de ver el mundo. En esta narración del Sol y la Luna, se explica el origen de los astros y cómo ambos contienen grandes poderes con la capacidad de crear la vida. A pesar de tenerse envidia, ambos forman una unidad indisociable y se necesitan mutuamente para crear la vida en la Madre Tierra. Estos elementos presentes en los relatos asocian la idea que, desde el principio de los tiempos, estos seres han estado marcando el ritmo de la vida y la muerte, por lo tanto son los marcadores del tiempo, desde su inicio hasta su fin.

Es interesante observar en campo, cómo en los mismos relatos de los abuelos se van relacionando ideas con los relatos bíblicos, en el tema de la envidia entre hermanos desde el principio de los tiempos, como se relaciona el pasaje bíblico de Caín y su hermano Abel quienes presentaron sus sacrificios a Dios en sus respectivos altares. Cuando Caín ofreció los dones de la tierra, cultivos productos del trabajo agrícola; y Abel, ofreció un primogénito de su rebaño; y Dios prefirió la ofrenda de Abel. Esta decisión generó mucha envidia en Caín y mató a su hermano. Entre los ngiguas, se explica que la decisión de Dios de elegir la ofrenda de Abel no fue por la ofrenda en sí, si no por su intención, porque en su corazón había nobleza y no reinaba la envidia. En este contexto, las relaciones del pensamiento mesoamericano y el pensamiento contenida en la biblia de la iglesia católica, se asocian en las interpretaciones, pero ambos pensamientos se retroalimentan mutuamente en la vida cotidiana.

Ncha'on / Sol

Ncha'on del ngigua Sol, es uno de los astros más importantes dentro de la cosmovisión ngigua, porque proporciona la luz para crear la vida y mantenerla en el tiempo. La luz del Sol es parte de los misterios de la vida desde el inicio de los tiempos, cuyo poder viene desde del fuego viejo, oculto en el abismo de la barranca antigua, visto como lugar sagrado. El Sol es visto como el Dios vivo, el padre o Dios de la vida. Los abuelos enseñan que al Sol hay que hacerle reverencia como agradecimiento por dar la vida a las personas y a todos los seres con quienes se conviven en la naturaleza, como la vegetación, los animales, el agua, las nubes y a todo ser vivo que existe en la Madre Tierra.

Chjeeni juasaya, na respeto ngai ndu daana, nduuyu ku tsukji, banchekuanxini ku chjeeni las gracias a Dios, ixi baxinkame'eni ixi na thie i'cha. Mee pa je'ena yaa ithii ndu papa, ku are juexi bathu ncha'on y usiathaun ncha'on, dantsjena xranchrjitje'ena are meru idiathaun ncha'on inaa, kjan chjeena juasaya nthu diu ixi bathuna naa nchaón, thi nchii xra binchena chjena juasaya ndu papa, pa je'eni yaa itji ndu je'e ndu. Ni thathiita bagantsjena xranchrjitje'ena ku ni nanitha bagetuxina, ku bagetchuna thi jii ncha'on (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

El Sol es visto como el padre, el dios de la vida, en ngigua se usan términos para referirse a él como: “*ndu daana*”, “*je'en ndu*”, “*je'e seen*”. Por ello, entre los abuelos se menciona que hacer una reverencia hacia el Sol, es por respeto y agradecimiento, se da las gracias por un día y por una noche más de vida, por cuidar a los seres queridos, por tener salud, por tener trabajo, por la comida. Por ello, al salir el Sol y al ocultarse, se acostumbra entre las personas de más edad, hacer una reverencia y un saludo de agradecimiento. Los hombres se quitan el sombrero para hacer reverencia y saludar al Sol; y las mujeres hacen una reverencia con la mano en el corazón; se menciona que antes las mujeres se hincaban y hacían la reverencia diciendo una oración, dicen los abuelos. Además, antes de dormir, las mujeres rezaban junto con los hijos, de acuerdo con las enseñanzas de la iglesia, decir el credo, un padre nuestro, un dios te salve maría y recordar los diez mandamientos como parte de la vida espiritual y religiosa. En ngigua, *banchiaga'ani*, era para pedir al padre Sol que los protegiera de todos los males y se daba las gracias por haber recibido un día más de vida.

Are u tha se'juani ku are baxinkame'eni, je'e nii nchri bachenkuanxini je'e thi credo, dios te salve María, Padre Nuestro, los diez mandamientos, ninga baga'ju catecismo ku jaña'a bakuku'ena.

Baga'juni juasaya ixi sayeeni inaa ncha'on, ku kai ixi tha ba'thu inaa nchaón. Baganchiani ixi xru'in tsu'eni ncha'on yaa, ixi sechundani xra, ixi se'e thi sineni; baganchag'ani kain yaa. Ku kai banchekuanxini are siineni (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Todas las peticiones y agradecimientos que se dirigen hacia el Sol, como el Dios que provee la vida, son para agradecer por la comida, por el trabajo, por la milpa, por la cosecha, por el agua, es decir, por todo lo que se tiene para bien. Estas creencias se sincretizan con las prácticas resultados de la evangelización, es decir, con las enseñanzas de la religión católica, al hacer rezos para el Señor Jesucristo, siguiendo los escritos de la biblia. Por ello, en las conversaciones se relacionan ideas como: “Ayúdame, que yo te ayudaré”, una frase muy común asociada a la

biblia pero que no aparece escrito en la biblia y que forman parte de las creencias ngiguas. Entre las frases bíblicas relacionadas está la de Mateo 13:12 “*Porque a cualquiera que tiene, se le dará, y tendrá en abundancia; pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado*”. Por ello, es fundamental el agradecer, para los ngiguas algo fundamental es la riqueza espiritual, más valiosa que la riqueza material, por ello el agradecimiento dirigido al Sol es para poder atesorar días y noches, trabajo, salud, y bienestar en la familia.

Existe un cariño profundo hacia el sol, narran los ngiguas, porque nos ilumina, nos da calor, el padre Sol se le debe respeto porque permite despertar en un amanecer nuevo, cíclico, se agradece por haber despertado un nuevo día y poder estar con la familia y trabajar la tierra, de allí la importancia de la reverencia y respeto hacia él; cuando *‘duan ncha’ on* / nace el Sol y al *‘seen ncha’ on* / muere el Sol, es una danza eterna en la representación de la vida y la muerte. El padre Sol, marca prácticas agrícolas, para la siembra del maíz y el cultivo en general, es mejor sembrar temprano para aprovechar la luz de la mañana, ya que el Sol apenas está naciendo y tiene luz fresca y la tierra está fresca por el rocío de la noche, por ello es recomendable sembrar con el calor de la mañana cuando va naciendo el Sol y aún hay humedad en la Santa Madre Tierra por el rocío de las mañanas, porque el calor del medio día ya calienta la tierra y la seca mucho y con ello se molesta o estresa mucho a la Santa Madre Tierra, por eso es mejor labrar la tierra por las mañanas y sembrar las semillas, como se expresa en narraciones en lengua ngigua:

Are nthuuyu, thu jian ixi tsengaxini kunixi tjao, jinche nda ixinkame’e nche ku su’uji jii nche; ncha’ on nda idajun sua letsju, ku kain yaa anthu jian ixi thi suanxi jiinu. Jaña sinche’eni xra are da’kau tekjina nunthe ku are utsukji inchekingi’ani jinche (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

El Sol y las formas de tratar a la tierra de cultivo, configuran las creencias y con ello las prácticas relacionadas con el cultivo del campo y permiten acceder a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Además de marcar los ritmos del tiempo para relacionarse con las prácticas agrícolas, también condiciona las prácticas del cuerpo humano o la forma de territorializarse. Entre las creencias, está el que no puedes dormir en el campo durante el día, porque si te quedas dormido, el Sol se bebe tu sangre y debilita mucho el cuerpo, y eso puede atraer enfermedades que afectan al cuerpo humano. También porque si duermes en el día en el campo, las entidades del campo como el remolino, juega con el alma de las personas y también se pueden enfermar.

Kunithjao / Luna

Para los ngiguas, la Luna afecta a la naturaleza, sus fases marcan ritmos del tiempo y las formas en que se relaciona con la Madre Tierra, a partir de estas creencias se han creado diversas prácticas culturales al interior de la comunidad. Entre las creencias que se tiene podemos encontrar que la Luna nueva – o conjunción de la Luna-, tiene efecto sobre el comportamiento de algunas personas o en su estado de salud, eso explica por qué algunas personas se tornan agresivas, les duele la cabeza o se comporten de manera diferente en estos días. Esto se relaciona porque la persona en algún momento de su vida haya tenido algún accidente en algún lugar pesado y que su espíritu esté enfermo; también tiene que ver con aquellas personas que nacen con un don relacionado a curar a otras personas, como los curanderos o los brujos, y si no han cumplido con su función, la luna los puede afectar. En el cuerpo, la Luna tiene efecto en el cabello, no se debe cortar el cabello en Luna nueva, cuarto menguante ni Luna llena porque salen canas o se cae el cabello.

De acuerdo con los conocimientos heredados entre los ngiguas, también se sabe que:

Kai are baguete'e na kuchia, ji'an na viernes ku na martes. Ku kai ixi kunitjao, chru'a sete'eba ni conjucion ni menguante, are tha idexiba, ixi tha thunthe'e ju'ja. Ku ruchu'eni are rukjanka kunitjao (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

La Luna tiene efecto sobre los huevos de la gallina y la totola, se cree que cuando la gallina va a tapar o anidar huevos, no se le debe poner a anidar en conjunción de Luna nueva ni cuarto menguante, porque los huevos se descomponen y entonces no saldrán los pollitos, de tal modo que las mujeres ngiguas que cuidan de las gallinas y totolas deben tener en cuenta las fases de la Luna para lograr una buena parvada de crías.

Kai chru'a tsadeni nthā are tha ireje'je kunitjao, are thexin cuarto menguante, tha irexiba, me nchue jni cha'on are ruchje conjucion, tsade'ani na nthā, me are tsani nthā jaña tha rutseba nthā ku tha di'iba nthā, ngu'xi nganithuntha, xra jinche detsinga nthā, tha tse kuchii (gorgojo) nthā (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Otro efecto de la Luna es en las plantas y árboles, se dice que no se debe cortar ni podar nada de la naturaleza en cuarto menguante ni en conjunción de Luna nueva porque la planta se seca o le entra plaga y muere. Para el caso de una madera, si es cortado en estas fases de luna, no

servirán porque tendrán plaga de polillas o gorgojos, y la madera termina con huecos y se deshace en polvo, entonces ya no servirá para hacer muebles o para construir una casa.

Para la siembra de semillas como el maíz, entre los ngiguas se sabe que, para tener una buena siembra y cosecha, se debe observar las fases de la Luna para sembrar y cosechar y de esa manera trabajar al ritmo de la naturaleza.

Mee chru'a tsengani are conjucion, ni menguante, ixi kunitjao; ruchu'eni yoo u nii ncha'on are tsii yaa ruchu'eni. Chunda rusjeni iixi tsenga'ani are conjucion, are ruchje conjucion yaa, yoo u nii ncha'on satu kutumea tsengani. Kutumea nchao tsengani ante ke ruchje llena ku meru llena ka'i na'i, are sa'thu yoo u nii ncha'on kai nchau tsenga ku tsandani. Mexixin ngai llena yoo u nii ncha'on, sa'o u sathu. Aru ngai conjucion nchue na'i, are stja yoo u ni ncha'on ku uruchje conjucion nchue na'i; ixi are thengani jaña anthu tha jiine nua kunthua, duanka'u kuntsinthuchjen nua, du'an nua jian, ixi duan nu'en nu. Yeye'a nu'e duan, ku are thinga chrindu tha desinga jiinu, ku mee tsjeni xra xru'jna the ruthechje'enu, ku tha desinganu. Ku kai ixi kunthua, are conjucion, ku kai ixi ncha'on, martes ku viernes, ixi dantsjengi kunthuanu, ku jaan nthua. Jana'ana nthachru, thenga'ara viernes ni martes, ixi unda, danchangia jaan, ixi thu danstjengi kunthua nu. Mee ni thenga ncha'on mee chunda ixi dake'ena thi nchexraun kunthua (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Dicen los abuelos que no se debe sembrar en conjunción, menguante ni Luna llena, porque la ésta tiene efecto sobre la semilla. La siembra de maíz de acuerdo con los conocimientos de los abuelos, se dice que para el caso de Luna llena y menguante se puede sembrar dos o tres días antes o después; y en Luna nueva, se debe sembrar dos o tres días después de su conjunción, antes definitivamente no. El efecto que tienen esas fases de Luna sobre la semilla cuando se siembran es que los pájaros se comen el maíz, nacen con gusanos, no salen bien las raíces de la milpa y cuando corre el viento, la milpa se voltea y cae. Además de las fases de la Luna, tampoco se debe sembrar en martes y viernes porque produce mayor efecto sobre la siembra. Para tener una buena cosecha de maíz, se debe cuidar las mismas fases de Luna para cortar el zacate y para cuando se hace la cosecha o pizca de maíz, porque si se corta en mal día, el maíz no se conserva por mucho tiempo y las polillas se lo comen. Por eso dicen los abuelos, que es necesario observar a la Luna y evitar sembrar en las fases que no son buenas y de esa manera garantizar que se tenga una buena siembra y cosecha.

Ku'the / Siete cabrillos

Jaña di'in na taju kunutse, ku'the, ku tha jine nua ku kutse'chu. Ku yaa dachrjeba nu nunthe, are diathaun ncha'on, je'eba uthexi'ba dachrjeba. Je'e ndu dachri kue'ki, je'e ku'the ngai thenajni di'in siete cabrillos, ku the'ki ixi, kunutse yaa tha jineba nua, kutse'chu ku jnanchixi, ixi je'e kuyaa tha jineba ñao kutsechu, ku are singa isu'an nua yaa ku dachrjengui'a nua ngai jinche ixi tha jineba ñao nu. Yaa xree je'e ku'the, kain ncha'on. Mexinxi, are thundani nua, tjamathauni ku nixi na kania, are tha diathaun ncha'on, ku I'cha je'e nua tsengani, nua the, tjamathauni ku singa ngai kusta ku ruxranxi'ni nchia ku jaña tsikun'aba (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

En ngigua a las Estrellas se les nombra como *kunutse*, son seres que tienen efectos sobre la naturaleza en la tierra. Las estrellas conocidas como *ku'the*, cuyo nombre en español se conoce como 'siete cabrillos', consiste en un conjunto de siete estrellas, que se observan o 'salen' cuando el Sol se está ocultando en el poniente. Para los ngiguas, los siete cabrillos tienen poderes que afectan especialmente a las semillas. Se cree que una vez que los siete cabrillos se observan en el cielo y hay semillas expuestas al exterior, su luz se come el corazón de las semillas, como el maíz, el frijol, la calabaza, el chile o cualquier semilla expuesta a la luz de esas estrellas. Por eso los ngiguas ocultan las semillas antes que se esconda el Sol, además que se cree que a esa hora se duermen las semillas, y si éstas quedan expuestas a la luz de los siete cabrillos no hay manera de defenderse. Se protegen especialmente a las semillas que serán utilizadas para la siembra del siguiente año, en la lengua ngigua se conocen como '*tje*', cuya posible traducción al español es lo que crea vida, u origen de la vida. Así, *nua tje*, se traduce como 'maíz vivo', o que puede reproducirse, lo que en conocimiento de agricultura sería 'semilla de cultivo'. Por eso, estas semillas se protegen mucho ante la luz de los siete cabrillos, tapándolos con el petate o costales y/o almacenarlos en costales y meterlos a la casa para evitar que sean dañados por *ku'the*, porque de esa manera ya no servirán para ser cultivados, es decir, que ya no serán semillas capaces de reproducirse porque quedan sin el corazón.

Kunutse xincha / Estrella vieja o estrella antigua

Aresa'u benu'ni ixi are jii ku yaa, nchaun ba'nche'eni tsje je'eni.

Are baxranchia naa xanchrii tsuthe'e. ku yaa nchau dinkuni inchi da'kau are nii o nuu thi dathechuaxini ncha'on. Ya thi ba'chruni ruchri'in u dixi'in kunutse xincha. Bagi'ji ni kala'li, ku je'e xaxii ku ninthu'axan, ku banchekauna tsjo. Kalali, ba'chru ngai nchia, nthi'i binkuna naa tsjo ku mexi juixina. Are nche'eni jañaan jian tjini je'e ni thuethe'e (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

La estrella vieja, es un marcador de tiempo. Para los abuelos, ésta indicaba la hora para empezar a trabajar y hacer diversas actividades en la vida social. Esa estrella se ve entre las 3 y las 4 de la mañana, y permitía orientarse a los antiguos ngiguas para empezar las labores en los campos de cultivo y servía para orientarse en las noches cuando viajaban a otros lugares fuera de la comunidad. Para la dimensión comunitaria, estaba asociado a marcar los ritmos de la vida social. Por ejemplo, en un pedimento de una novia, anteriormente, se usaba la luz de esta estrella para tener una relación duradera. En la madrugada, llegaban el *kala'li* (persona encomendada para mediar entre las familias) y el novio para pedir a la novia, al menos unas tres madrugadas hasta que contestaban los de casa. Se presentaban los respetos, y hacían alusión que habían llegado por una flor que había allí en esa casa. Se creía que, al pedir a una novia bajo esta luz de la estrella vieja, ese matrimonio le iría bien en la vida.

Kunutse jirudu'e / Cruz de estrellas

Jii kunutse jixenxi, mexinxi chunxinxini je'e nthu rexenxi, jixenxi ndu thi diathaunxi ncha'on. Nthe'ki nthu dachrii ixi je'e ndu yaa je'a ndu jian, ku nthu jian je'e ndu jirue, ixi ndu yaa tha'kua ikantje ndu ku ndu sa'o jidue ndu. Ndu yaa daxchrje ndu are ruchje thi nuu are da'kau. Yaa dinkuni nii kunutse (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

La cruz de estrellas nombrada en la lengua local como *kunutse jirudu'e*, consiste en dos conjuntos de estrellas en forma de cruz. Estas estrellas se ven en el mes de diciembre y se pueden observar alrededor de las 4 de la mañana. Se trata de dos conjuntos de estrellas en forma de cruz, uno grande y uno chico. Se dice que adelante va una cruz inclinada y atrás sigue una cruz vertical. Se cree que la cruz inclinada que va adelante es mala, y la que sigue, es la buena. Éstos van marcando tiempos buenos y malos, depende qué tan intensos se logran ver en el cielo. Los

abuelos se fijaban en esas estrellas para hacer predicciones del tiempo. Las interpretaciones pueden variar, pero están asociados a mensajes sobre si será un buen año o un mal año para la comunidad en actividades relacionados al trabajo en el campo, para los animales, para la salud, para el agua, entre otras cosas.

3.1.3 Las entidades territoriales: los dueños y los santos en el etnoterritorio ngigua

La vivencia territorial en San Marcos Tlacoyalco se caracteriza por las complejas relaciones entre diversos agentes simbolizados que lo habitan, es decir, es un etnoterritorio con espacios altamente simbolizados cuya ocupación material y simbólica se compone por entidades poderosas que construyen lugares con alta densidad significativa y con fronteras porosas a partir de un centro o lugar densamente significativo, estas entidades son conocidos como dueños y santos, quienes comparten el etnoterritorio local. En la realidad cotidiana de los ngiguas reconocen a entidades territoriales como los dueños, santos y lugares ligados a ellos, quienes, por un lado, cuidan y protegen a los ngiguas, pero también pueden castigar si no se les atiende, se habla mal de ellos, o si alguien entra a sus espacios sin pedir permiso, por lo que los dueños y los santos ocupan un lugar importante dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

Los dueños del lugar son entidades territoriales multisignificativas muy antiguas (Barabas, 2003), que han habitado la tierra, en lugares específicos dotados de significación densa. Muchas de estas entidades están vinculados a deidades de la lluvia, la tierra, y la fertilidad al tratarse de entidades mesoamericanas se relacionan con el cultivo del maíz principalmente. Estas entidades condensan poderes, energía y fuerza de la naturaleza y se manifiestan de diversas maneras dependiendo del lugar. En este contexto, el etnoterritorio ngigua se encuentra tatuado por diversas entidades, de acuerdo con cada entidad se configuran los lugares y toman peso significativo, reconocidos como lugares pesados o sagrados. Así, por ejemplo, observamos fronteras simbólicas que se configuran en el etnoterritorio, como los lugares que pertenecen a los cerros o los que pertenecen a los valles, pero se entrelazan en sus funciones simbólicas

creando tejidos complejos que forman el mosaico del espacio cultural. De acuerdo con Gámez (2012), en los cerros de San Marcos habita *Chinentle*, antiguo dios de la lluvia ngigua, cuya presencia configura una red de cuevas sagradas en donde se llevaban ofrendas para petición de lluvia. Asimismo, se sabe que en las barrancas habita *xrunchrii tsaga*, una entidad del agua que cuida las barrancas, las plantas, animales y el agua que cae del cielo, y tiene el poder para dañar a las personas enfermándolas o llevándose el alma de ellas cuando entran a las barrancas. De esta manera, podemos decir que los seres que allí habitan tienen la habilidad de proteger y de dañar a la vez, es decir, se encuentra presente la noción de dualidad en las entidades de la naturaleza, algo característico en la cosmovisión mesoamericana.

La vivencia territorial en San Marcos Tlacoyalco, es caracterizado por las formas de convivencia con la naturaleza ya que se van marcando ritmos de tiempo específicos en relación con los lugares que tienen carga significativa. En este sentido, diversas entidades configuran un complejo mosaico de lugares dentro del etnoterritorio ngigua, se trata de lugares que por su carga histórica y de apropiación simbólica son vistos como lugares pesados donde habitan entidades territoriales desde el inicio de los tiempos o lugares donde aparecen entidades como las almas en pena quienes murieron pero no se han ido de este mundo y siguen en esos lugares donde murieron porque no se les hizo el ritual funerario necesario para pasar al siguiente mundo. Todas esas creencias configuran los lugares como '*nthia cha 'u*' conocido como camino antiguo o 'camino real', donde se han visto entidades como jinetes con caballos, carretas tiradas por caballos, ya que son lugares antiguos donde transitaban viajeros que eran asesinados y cuyas almas permanecen en esos sitios, y aparecen en las noches para reclamar sus espacios cuando son invadidos y para llevarse las almas de las personas. En este contexto se genera una red de lugares significativos donde habitan diversas entidades como en los jagüeyes, barrios o capillas, panteones, árboles, cuevas, cerros, barrancas, etc.; cada uno de esos espacios tienen un dueño que habita allí y que construye sus propias fronteras territoriales simbólicas los cuales son conocidos por los habitantes y por eso evitan transitarlos a ciertas horas. De esta manera, las propias entidades son marcadores de tiempos en el proceso de territorialización, debido a que, para transitar por estos lugares, se debe conocer las horas correctas sea en el día o en la noche, cuando las personas no pueden pasar o estar allí, porque los Dueños del lugar o entidades que habitan allí pueden dañar al cuerpo y el alma de las personas.

Por ejemplo, los espacios como los jagüeyes y las barrancas son lugares en las que una vez que el sol se ha ocultado, las entidades se manifiestan ejerciendo control sobre ellos. Por eso, los abuelos son muy cuidadosos para explicar en cómo las personas se deben proteger, por ello recomiendan que al pasar por esos lugares en las noches se corte una rama de pirúl y pasárselo en el cuerpo para generar energía que proteja tanto el cuerpo y el alma; o llevar consigo un ajo, o cerillos para encender fuego y hacer humo para ahuyentar a diversas entidades. En esos lugares, si una persona se asusta, debe comer tierra para que no enferme su cuerpo y su alma y así equilibrar los espíritus del cuerpo. Es decir, en la territorialidad ngigua todo está interrelacionado, en el espacio donde se habita, las personas conviven con diversas entidades que se manifiestan en el proceso de la vivencia territorial, esa es la concepción de las personas quienes han heredado la cosmovisión sobre la naturaleza de forma intergeneracional.

Diversos relatos nos acercan a la comprensión de la creencia de existencia de estas entidades y configuran la forma de habitar el espacio altamente simbolizado, como se describe en el siguiente relato parte de la experiencia de vivencia territorial, que he denominado: *Las entidades que habitan la tierra*.

El Sol poniente daba su último aliento y llegaba la oscuridad lentamente, un niño de tres años jugaba en el patio de su casa en un montículo de tierra que un camión de volteo había llevado. El niño se divertía, sonreía, subía y bajaba del montículo de tierra como si jugara con alguien, pero estaba sólo. Era un viernes, un día pesado en las creencias ngiguas, 19 de febrero de 2021, ese día no se escuchaban los ruidos de la retroexcavadora ni los obreros, en la calle 9 norte que remata en el jagüey blanco de la comunidad ngigua. Se estaban haciendo trabajo de urbanización, para adoquinar la calle por eso se retiraba la tierra; el remate de la calle daba justo con el jagüey, y aquel montículo de tierra se había sustraído del pie del jagüey y fue llevado al patio para hacer relleno. Esa tierra era parte del jagüey blanco, un lugar antiguo construido por los abuelos hace cientos de años, un espacio para almacenar agua de lluvia que servía para todas las necesidades de abastecimiento de agua para la comunidad. Este lugar se reconoce como pesado, donde habitan entidades antiguas y que son Dueños de esos lugares.

Aquella misma noche, el niño enfermó, le dio fiebre en la madrugada. Al día siguiente la abuela le dio una limpia con pirúl y huevo para protegerlo, pero el niño pasó varios días enfermo. Después se llevó el niño al pediatra quien lo medicó, pero no relacionaba la enfermedad con alguna infección. Durante los siguientes días el niño presentaba los mismos datos, fiebre cada que llegaba la noche, un dato apenas perceptible que en la creencia ngigua se trata de

enfermedades asociados a los llamados ‘mal aires’. El niño había sido dañado por una entidad de la naturaleza.

Una de las entidades que habita en el jagüey, se había enojado del por qué se había movido la tierra del pie del jagüey. Ese lugar y la tierra habían permanecido intacto durante mucho tiempo, es tierra antigua que permanecía en su espacio como parte de la protección del jagüey, pero ahora con la urbanización se estaba trastocando y agrediendo.

El jagüey, se reconoce entre los ngiguas como un lugar pesado, a cualquier hora del día, pero por las noches es más peligroso; las personas deben cuidarse y respetar el lugar. Todas las personas y a cualquier edad, son vulnerables en estos espacios. Aquí habitan y conviven entidades de la naturaleza, la tierra es parte de la fuerza de la entidad que habita allí como un ente vivo. La tierra, como madre, es parte del cuerpo de las entidades y un medio para materializarse y movilizarse, y por lo tanto, es una fuerza y sustancia poderoso.

La entidad que pudo haber dañado al niño fue ‘*runthechja*’, que es una entidad con forma de niño, travieso, jugueteón y que puede llevarse el alma de las personas. Solo ciertos niños son capaces de ver a esta entidad, es un don con la que nacen, por eso el niño que jugaba estaba viendo a esta entidad quien lo dañó. En la tierra que permanecía en el patio, recién llevada, conservaba a esta entidad, por eso pudo hacer daño aún en el patio de la casa, lugar sagrado de los ngiguas. Además, se sabe que habitan otras entidades en el jagüey, quienes son más poderosos, como el ‘*xrunchrii tsaga*’ y ‘*xrunchrii jinda*’, que son entidades que pueden tomar diversas formas, entre ellos, la de una mujer o un hombre, y éstos tienen más poder como dueños del lugar y son capaces de hacer enfermar, llevarse el alma y matar a las personas.

La abuelita, al darse cuenta de lo sucedido, procedió en las noches en la práctica de un ritual de protección al niño para curarlo. En el lugar donde había jugado el niño, en el montículo de tierra, juntó tierra a la media noche, le habló a la entidad para que dejara de hacer daño al niño; con una vara de pirúl, golpeó en formas de cruz el montículo de tierra en varios puntos, acompañado de una oración pidiendo por el niño para que lo dejaran en paz, y el niño curó (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

En este relato aparece una entidad poderosa, Dueño del lugar, que habita en un lugar antiguo que es el jagüey, donde conviven seres del agua, de la tierra y del viento. Cada ser habita el espacio de acuerdo con su fuerza y poder. Algunos cuidan la tierra, otros el agua, otros el viento, otros el maíz; muchos de ellos tienen el poder de dañar a las personas y sus almas, por eso existen diversos rituales y objetos rituales para la protección de las personas, como el pirul, el

ajo, el cerillo y el alcohol que sirven para ahuyentar estas entidades y evitar que dañen a las personas. Por ello, es importante escuchar a los abuelos, quienes conocen los lugares pesados y los Dueños de esos lugares, esos conocimientos permiten la territorialización en el etnoterritorio ngigua.

A partir de la llegada de los españoles al etnoterritorio ngigua, y una vez iniciada la colonización y evangelización, los santos tomaron un papel importante en las creencias y practicas rituales. De acuerdo con Barabas (2017), la afiliación original, de fundación y protección que proporcionan el Santo o la Virgen aparecidos en el lugar, se monta sobre una semejanza de concepción respecto de los antiguos dioses étnicos tutelares y de los Dueños del lugar, y más allá de las semejanzas, se refieren a las cualidades duales (bien-mal) atributos ambiguos de los Dueños del lugar (Barabas, 2017, p. 24). En este sentido, los santos introducidos en San Marcos Tlacoyalco tienen cualidades de los dioses del agua y del maíz, se introdujeron para ser respetados y ser mediadores en las necesidades religiosas de los ngiguas, y en ese proceso, como forma de resistencia se sincretizaron creencias, a pesar de los objetivos de la religión católica de evangelizar en nombre de la cruz y la palabra sagrada escrita en la biblia, en la comunidad siguieron practicando la religión de sus ancestros relacionados con la naturaleza. Por ello, es que las prácticas rituales se han encriptado conocimientos que conectan a un núcleo cultural asociado al cuidado del maíz, la tierra y el agua.

Los santos ocupan un lugar esencial hoy día en la religión ngigua, precisamente como entidades que protegen al pueblo y quienes ayudan para que no falte agua, maíz, que la tierra sea fértil y para proteger la salud de los ngiguas. A diferencia de los dueños de lugares que ocupan los espacios salvajes y silvestres, los santos ocupan lugares dentro de la comunidad, habitan en la iglesia y en los barrios de la comunidad. De esta manera, los espacios que pueden recorrer los santos son las calles, las casas, los campos y los jagüeyes durante el día y siempre deben ser cuidados por las personas, es decir, un cuidado recíproco continuo. La reciprocidad entre los ngiguas y los santos es para mantener el equilibrio en la vida comunitaria; es decir, para que los santos hagan favores a las personas, se les debe de dar algo a cambio, por eso es importante hacerles sus fiestas y presentarles ofrendas a través de rituales en tiempos específicos.

En San Marcos Tlacoyalco los Santos Patronos: San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, son vistos como poderosos guardianes, porque son quienes cuidan de las personas, proveen salud, dan la lluvia, propician la fertilidad de la tierra y las semillas, protegen todas las cosas dentro del etnoterritorio local ngigua. Dentro de los mitos se narra que, en una lucha por el territorio, *Chinentle* (dios de la lluvia ngigua) y San Marcos tuvieron una batalla en aquellos tiempos antiguos, y allí *Chinentle* perdió y se fue a vivir en la profundidad del cerro, en las cuevas; y San Marcos se quedó en las llanuras o planicies, donde hoy se encuentra la iglesia dedica a él. Desde entonces San Marcos es quien cuida y protege a los habitantes de San Marcos Tlacoyalco y como reciprocidad se le dedican fiestas grandes en el pueblo y se le respeta como a una persona importante dentro de la comunidad, porque es quien intercede por los ngiguas ante Dios.

3.1.4 Etno territorialidad simbólica ngigua: los lugares sagrados

Para Mircea Eliade (2022), lo sagrado se manifiesta ante los hombres como una hierofanía, es decir, se muestra ante los hombres como algo diferente a lo profano y un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio (Eliade, 2022, p. 32). Esta concepción es fundamental para entender cómo en las comunidades indígenas algunos lugares son representados como ‘centros del mundo’. En el proceso de apropiación simbólica la representación del espacio sagrado está relacionado con prácticas rituales y significado desde la lengua como parte de la concepción de la fundación del mundo. Para el caso de los ngiguas la concepción de lo sagrado se comprende desde la práctica ritual y los lugares que son habitados por entidades de la naturaleza y que dan sentido a la forma de ver el mundo. Esto es un fenómeno de la territorialidad simbólica como producto de las representaciones culturales que el grupo construye acerca de su espacio, y cuyo planteamiento encuentra base en la concepción de lo sagrado y que tiene raíz en el pensamiento de las sociedades mesoamericanas. Es en este sentido es que se plantea la existencia de los lugares sagrados para esta investigación, asociado a la ritualidad, objetos rituales y entidades y cuya significación está contenida en la palabra en lengua indígena.

En este contexto, la concepción de lo sagrado se entiende a partir de la separación de lo perceptible y lo imperceptible en la dialéctica cosmos y naturaleza, es eterno todo aquello que existe antes del tiempo mundano y que es imperceptible al ser humano, por lo que se puede decir, que son esencias del origen del mundo desde el inicio de los tiempos. De acuerdo con López Austin (2015a), en la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacios-temporales diferentes: el divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Ambos coexisten, pero el divino fue causa y razón del mundano y se cree que su existencia continuará aún después de la desaparición de este mundo (López Austin, 2015a, p. 26).

De acuerdo con el planteamiento, en el tiempo-espacio divino habitan los dioses y fuerzas, y en el tiempo-espacio mundano es propio del hábitat de las criaturas. López Austin (2015a) argumenta que solo los dioses y fuerzas son capaces de ocupar el ámbito ecuménico cruzando a través de numerosos umbrales en diferentes temporalidades. Por estos fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos, para bien y para mal de las criaturas, y en ellos depositan los hombres las ofrendas a los dioses. Esto constituye la concepción de la etnoterritorialidad simbólica y los lugares sagrados, siendo que el origen del mundo en las concepciones de comunidades indígenas, los seres están compuestos por dos tipos de sustancias, y éstas tienen dos cualidades opuestas. La primera sustancia es fina, sutil e indestructible; la segunda, es pesada, densa y perecedera. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas en cambio están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada (López Austin, 2015a, p. 27).

En este sentido, los seres provenientes del *anécumeno* están constituidos por sustancia sagrada que al cruzar al *ecúmeno* conservan fragmentos de lo sagrado, y son transformados en almas con pedazos de entidades que dieron origen al mundo. Así, las entidades sagradas se manifiestan de múltiples formas en la tierra, por ejemplo, como *criaturas*, tales como conejos, águilas o jaguares; como elementos de la *naturaleza*, tales como el maíz y el zacate; como *instrumentos*, tales como el santo y la ropa del santo, etc. Es decir, desde la cosmovisión mesoamericana, existen muchos objetos poseedores de lo sagrado y que se representan simbólicamente de acuerdo con la cosmovisión de cada grupo cultural. Esta idea lo desarrolla López Austin (2015b) en su artículo *Los gigantes que viven dentro de las piedras*, donde argumenta cómo las piedras son continentes de los seres sobrenaturales y cómo a través de las cuales se rinden culto a los seres antiguos (López Austin, 2015b, p. 171). Dentro de las creencias

de los grupos indígenas las piedras al ser creados en el inicio de los tiempos poseen energía vital de la madre tierra y son representaciones simbólicas que responden a las diversas prácticas culturales de los individuos.

En este contexto, se puede argumentar que los libros sagrados son objetos donde algún dios se instala y da sentido de sacralidad, como objeto poderoso que irradia poder trascendente que afecta el mundo circundante. Cada uno de esos elementos contiene cantidad y calidad de sacralidad, es decir, establecen jerarquías. Lo sagrado también se relaciona con el lugar y la entidad, es por eso que el ser humano se subordina ante lo sagrado con mayor fuerza como lo son los dioses de la lluvia o los santos patronos de las comunidades, sea en los templos o en las iglesias, lugares que tienen una fuerte carga simbólica y de densidad significativa. La relación del lugar y la entidad es importante puesto que configura un sistema territorial simbólico que connota la visión del mundo de quien lo habita.

En el estudio de la espacialidad sagrada desde la cosmovisión mesoamericana, nos basamos en dos vertientes importantes, la planteada por Johanna Broda y la planteada por Alicia Barabas. Johanna Broda, enfatiza una visión estructurada de la naturaleza y del cosmos en relación con la vida del hombre (Broda, 2020, p. 11), ella entiende por cosmovisión a “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991, p. 462). Esta noción plantea que es a través de la observación de la naturaleza que se constituyen elementos sistemáticos a través del tiempo y permite la relación entre la naturaleza y el ser humano. En esta propuesta, un elemento importante es la ritualidad que implica elementos míticos, es decir, religiosos, lo cual constituye la noción de la espacialidad sagrada. Un ejemplo importante es el culto a los cerros, que relaciona la ritualidad a la petición de agua de lluvia y por ende un lugar donde moran los dioses del agua. Broda, quien ha trabajado ampliamente los paisajes rituales, argumenta que después de la colonización europea se constituye un período de reelaboración simbólica de creencias y prácticas de las comunidades indígenas, y es por medio de los ritos que los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje, creando así un paisaje ritual que da continuidad las prácticas prehispánicas.

Por otro lado, Alicia Barabas (2003a), plantea que el *etnoterritorio* –territorios culturales o simbólicos habitados por grupos etnolingüísticos- y la territorialidad simbólica de las comunidades indígenas, se caracterizan por ser un espacio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio y en donde encuentra habitación, sustento y reproduce prácticas socioculturales a través del tiempo. En este contexto la autora plantea que la *etnoterritorialidad* es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos y desde una noción multiescalar. De esta manera, el etnoterritorio conjuga categorías como tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar (Barabas, 2003a, p. 23).

Para Barabas (2003b), en los territorios indígenas se constituyen puntos geográficos-simbólicos, significativos para los habitantes, generalmente sagrados. Estos puntos pueden identificarse como lugares que conforman redes y establecen fronteras multiescales. Aquí la irrupción de lo sagrado, como hierofanía, sigue el modelo marcado por la representación cultural del espacio y en las concepciones sobre el cosmos, ya que estos configuran códigos que simbolizan el espacio. Es por eso que desde la concepción planteada por Barabas, el espacio es un principio activo en la construcción del territorio, es decir, los espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, mitos y prácticas rituales.

En estas perspectivas, la etnoterritorialidad simbólica indígena constituye espacios liminales que se convierten en umbrales a través de los cuales se manifiestan las entidades sobrenaturales, como las deidades sagradas. Este enfoque es esencialmente importante para la etnoterritorialidad sagrada en las comunidades indígenas, puesto que conecta el espacio-tiempo divino y el espacio-tiempo mundano. Así, la ritualidad es un medio fundamental para comprender la hierofanía del territorio debido a que en esa práctica convergen creencias y representaciones que sacralizan el espacio a través de símbolos sagrados. La idea del espacio sacralizado se ejemplifica en los siguientes apartados desde un sentido relacional.

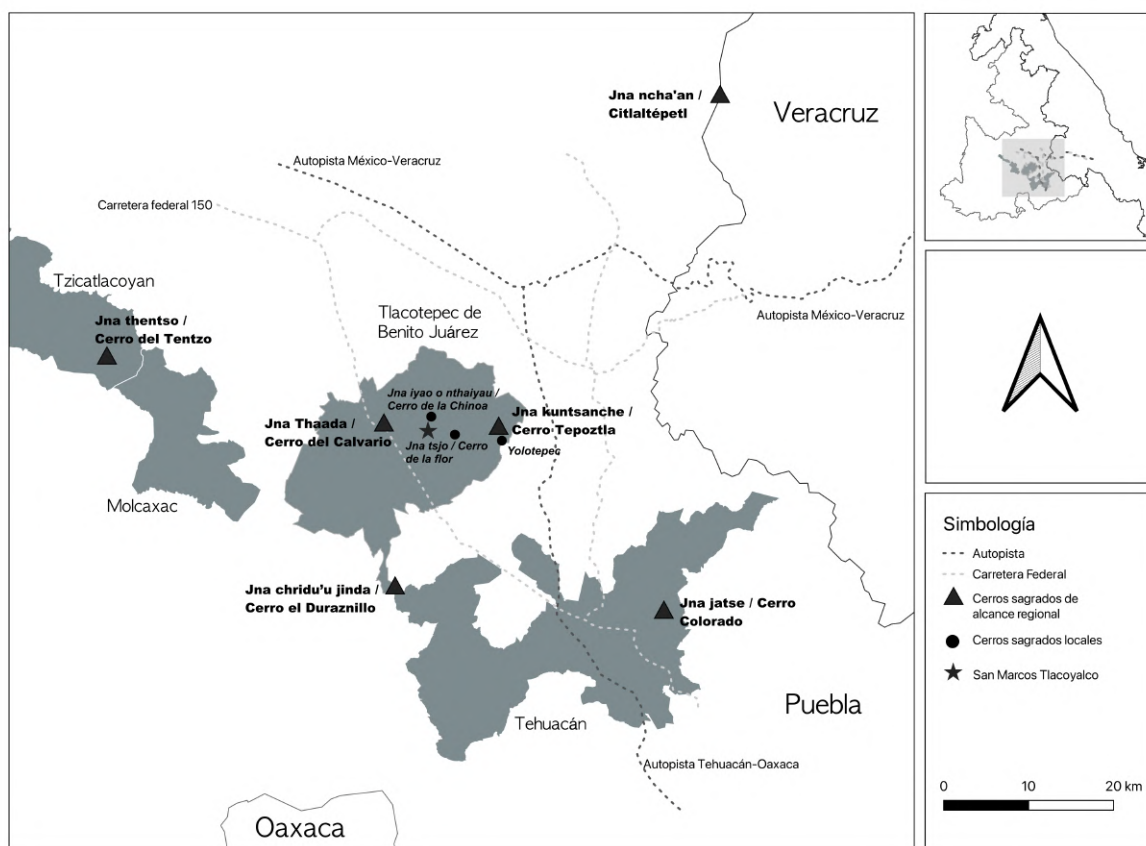
3.1.4.1 Los cerros y las cuevas

Los cerros son espacios muy significativos en la cosmovisión ngigua, son lugares donde habitan seres poderosos, tienen gran carga de energía de la naturaleza, son contenedores del agua y del maíz, entre otras funciones. De acuerdo con Broda (1991), parte de la cosmovisión de las comunidades indígenas tiene que ver la vinculación con la naturaleza desde el culto a los cerros, la tierra y el agua. Las principales manifestaciones tenían que ver: 1) en su relación con la astronomía (observación del curso del sol, de la luna, las estrellas, etc.); 2) en su relación con los fenómenos climatológicos (la estación de lluvias y la estación seca); y 3) en su relación con los ciclos agrícolas y de plantas (ecología, agricultura) (Broda, 1991, pp. 464-465).

En este contexto, en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza de San Marcos Tlacoyalco, en el culto al agua de lluvia y el maíz, los cerros y las cuevas son referentes importantes como espacios sagrados en los cuales los antiguos ofrecían ofrendas a los seres que habitan allí, esas prácticas fueron configurando cerros sagrados como un *sistema de cerros-cuevas* que constituyen lugares y fronteras simbólicas en el etnoterritorio local ngigua relacionados con la lluvia y sus entidades poderosas. Estos lugares sagrados con alta densidad significativa están relacionados al calendario ritual agrícola y forman parte de la historia del lugar. De esta manera, por ejemplo, dentro del etnoterritorio podemos distinguir tres cerros simbólicos que indican la llegada de la lluvia en el etnoterritorio local: *jna kutsanche*, *jna chridu'u jinda ku jna tentso*, cuyos cerros conforman un sistema complejo de lugares sagrados para la petición de agua de lluvia donde se relacionan narraciones míticas y prácticas rituales que conforman el complejo sagrado. De acuerdo con las localizaciones de los cerros, se puede notar que la apropiación simbólica del espacio relaciona diferentes escalas territoriales que permiten entender las complejas relaciones cosmovisivas que los antiguos ngiguas dotaban a los lugares. Así, por ejemplo, aparecen cerros y montañas localizados a gran distancia pero que son importantes dentro de la cosmovisión ngigua como: *Jna jatse* (cerro colorado en Tehuacán) y *Jna ncha'an* (Citlaltépetl o Pico de Orizaba) y *Jna thentso* (Cerro del Tentzo en Molcaxac). En la *figura 10*, se pueden observar algunos de los principales cerros sagrados configurados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, los cuales se describen como un sistema cerro-cueva conformado por lugares significativos para la comunidad de San Marcos Tlacoyalco desde hace

muchos años, los cuales son centros importantes que conforman redes simbólicas a partir de cerros, cuevas, campos de cultivo, barrancas, jagüeyes, iglesia, casa y panteón. La iglesia como lugar sagrado que funciona como centro muy significativo se describe en el capítulo 4 debido a las complejas relaciones que tiene con todos los lugares sagrados del etnoterritorio ngigua.

Figura 10. Mapa cerros sagrados en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Jna kuntsanche / Cerro Tepoztla

Jna kuntsanche es el cerro más alto del etnoterritorio local ngigua. Localizado en el noreste, más allá de ser un punto de referencia geográfico por su altura, es un lugar con alta densidad significativa relacionado a la petición de agua de lluvia y lugar fundacional de la comunidad ngigua. Para los nativos del lugar, cuando se dice que: *iyame tjui kun kuntsanche, sania chrin,*

en español se traduce como: “El cerro Tepoztla está cargado de mucha nube, va a llover”, como parte de observación de la naturaleza, es un lugar que permite prever la llegada de una buena temporada de lluvia, en otras palabras, presagia el tiempo. El *kutsanche*, se puede decir que forma parte de un sistema de cerros, asociados al agua y a la lluvia, porque precisamente se vinculan a mitos y prácticas de la petición de agua de lluvia.

No existe consenso en relación con el significado toponímico del término *kuntsanche*, pero de acuerdo con las palabras en ngigua, está relacionado a los vocablos *kun*= ojo, punta; *tsa*= conectar, unir, juntar; *nche*= tierra, cuya traducción puede ser “el ojo que conecta la tierra”; “ojo de la tierra”; “la punta que une la tierra” o también, “la punta del cerro que conecta la tierra con el cielo”. Otra relación con la palabra *kutsanche*, es con el vocablo *ku*= animal, que asocia a un animal del agua, que habita dentro del cerro. También el significado asociado es a la vegetación del lugar *nthakanche*= sotolín, resistente a la sequía y que es longevo. En este sentido, este cerro tiene la connotación de ser la casa de la gran serpiente, poderosa y con mucha fuerza, que en ngigua es *ku ditsi*. También se asocia a *kunchee*, que es un término que significa “serpiente”, cuya connotación aquí, es una serpiente de agua y de la tierra a la vez. En este sentido, se relaciona a un lugar con múltiples significados y elementos simbólicos, como la serpiente o un lugar sagrado entre la tierra y el cielo. Asimismo, el nombre con el que se le conoce en español es *Tepoztla* o *Tepoxtla*, que en realidad se trata de un término náhuatl, cuyo significado no es claro si se relaciona directamente, siendo que, con el tiempo, pudo haber cambiado en la forma de pronunciarlo entre los nativos del lugar. Sin embargo, siguiendo algunas traducciones del Gran Diccionario Náhuatl (2012), está el término *tepozтли*, que significa hierro o cobre, y *tlan*, que quiere decir abundancia o lugar; por lo que una traducción es “lugar del cobre” (o del metal) o “lugar de los metales”, lo que toma sentido cuando se relacionan algunos relatos de los ngiguas, ya que se asocia con la presencia de metales en el lugar, como el cobre. No obstante, entre los nativos relacionan el significado de la palabra *Tepoztla* con lugar elevado o del cerro elevado y lugar significativo lugar significativo que forma parte de un lugar fundacional y origen de la vida de los ngiguas.

En este cerro se encuentran un conjunto de espacios sagrados relacionados con el pedimento de lluvia; se señala que aquí se encuentra el “temazcal del pueblo”, en ngigua “*nchia chie rajna*”, por lo que quienes conocen las historias del lugar mencionan en lengua local como: “*Ngatha’a kuntsanche jii Nchia chie rajna*”, que relaciona el lugar sagrado donde el Santo

Patrono San Marcos se curó de sus enfermedades en aquel tiempo cuando enfermó. De acuerdo con Don Pedro Juárez, nativo de Tlacoyalco, nos cuenta que aquí fue uno de los primeros lugares donde llegó a vivir el Santo Patrono San Marcos, y como lugar sagrado allí llegó a curarse después de que se enfermara por una plaga que le atacó después de una pelea con *Chinentle*, por ello, se construyó el temazcal para poder curarse. Desde aquel entonces, los ngiguas usan el temazcal como un lugar sagrado para curarse; por ejemplo, para curar a las mujeres que recién dieron a luz, para personas que tengan alguna enfermedad relacionada al frío, o simplemente para que el cuerpo tome fuerza y se cargue de energía nueva, por eso se usa el temazcal, que en lengua local se le nombra como, *nchia chia*.

Ngani'thu kutsanche be'e naa nchiakachia, ku yaa be'e ndu markuana, me'exi ji'xi secreto na ixi, ikininxi ixi tjiini nchiachia ku jaña rutse'ani kuchii, je'e chin. Ncha'on mee bakjina nchiachia, mee ji'xi fundado tjini nchiachia pa rutsje'ana chin. Mee jaña tji nii ge'en, o ke'e thu'eni ku jaña thusu'jini. Me thuenxi nthe'i yaa be'e naa nchiachia, yaa be'e ndu markuana, yaa nchiachee ndu marcu (Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

En torno al cerro *jna kutsanche*, se narran diversas historias y mitos y se describe como un lugar sagrado donde se ha utilizado como un espacio para depositar ofrenda dedicado a la lluvia y a entidades poderosas ngiguas como al dios de la lluvia *Chinentle*. De acuerdo con Don Pedro Juárez, el cerro Tepoztla, es un lugar muy significativo, siendo el más alto dentro del etnoterritorio de San Marcos con una altitud de 2980 msnm. Pero toma mayor relevancia simbólica porque vincula un conjunto de lugares significativos donde habitan entidades de la naturaleza a quienes se les respeta y a quienes los abuelos llevaban ofrendas a cambio de lluvia, Don Pedro Juárez, dice que, aunque por estos años no se ha hecho porque no se han organizado los ngiguas, pero es un espacio sagrado que siempre existirá allí. Dentro de la cosmovisión local este lugar sagrado sirve para 'pedir el tiempo' o 'pedir la lluvia', es decir, que a través de este espacio se tiene comunicación con seres de la naturaleza para pedir la lluvia y controlar el tiempo relacionado con los fenómenos naturales. Como lugar significativo se efectúan rituales de petición de lluvia, en lengua local se le nombra: *nchekuanxiini ixi tsi chrin*. Lo que significa que se piden favores a las entidades del lugar para que llueva, y para ello es necesario llevarles ofrendas. El lugar más significativo presente entre las narraciones es yolotepec, visto como puerta de acceso a un lugar sagrado donde habitan diversas entidades de la naturaleza relacionados a la lluvia.

Yolotepec y jna jatse

Quizás es el lugar más significativo relacionado a la petición de lluvia, ya que se conectan dos lugares simbólicos, *yolotepec* como acceso al cerro y *jna jatse* (cerro colorado en Tehuacán) conocido como ‘la troja’ donde se hace el depósito ritual para la petición de agua de lluvia. En *yolotepec*, los abuelos reconocen al menos tres cuevas o pozos que conducen al corazón del cerro o a la troja, el lugar donde mora el dios de la lluvia, el ‘señor eterno’ o *Chinentle*, en ngigua se le relaciona a términos como “*xii ji’an*” y “*xi thethuan*”, a quien se le solicita el ‘buen tiempo’. *Yolotepec* en náhuatl significa “cerro del corazón”, proviene de los vocablos *Yolltl-* “corazón”, *Tepetl-* “cerro” y *c-* “en”. O también se puede entender como el “corazón del cerro”, *yolotepec* se localiza al este de *jna kutsanche*, caracterizado por ser un área donde hay tres puntas de cerro y es donde están las cuevas para entrar al cerro, las cuales conducen a ‘la troja’ o lugar donde los ngiguas llevan la ofrenda para solicitar la lluvia. La troja se encuentra en el *cerro colorado* o *jna jatse*, forma parte del área actualmente denominado sitio arqueológico *ndachjian* (en ngigua agua guardada), cerca de la ciudad de Tehuacán, para llegar se hace el recorrido a través de cuevas y túneles dentro de los cerros. *Jna jatse*, entre los pueblos indígenas, es reconocido como un lugar sagrado muy importante, allá se va a pedir riqueza, no solo el agua, sino también oro. En *jna jatse*, se dividen muchos lugares cada uno con entidades de la naturaleza diferentes, allí se va a pedir la lluvia porque es la morada de la entidad de la lluvia, a él se le pide la cantidad necesaria de lluvia que se requiere para cultivar las tierras. Pero además, en ese lugar también se puede pedir riqueza material, como oro o tener muchos animales, a cambio del alma de la persona quien lo solicita. Por eso, se tiene la creencia que mucha gente rica, de allí obtuvo su riqueza y se les conoce como ‘*chujni te’ka*’ o ‘*chujni obligacion*’, o gente de obligación, ya que son personas que deben cosas y tienen que pagar, por eso al morir su alma se va al cerro para pagar por la riqueza gozada en su estancia en la tierra.

De acuerdo con los relatos relacionados a la fecha para ‘entrar en el cerro’, se visibilizan varias fechas, en el período de sequía entre noviembre y abril, y está asociado ante los problemas de ausencia de lluvia en el territorio. Por ello en las narraciones aparecen diferentes fechas en las que los brujos se metían al cerro para pedir la lluvia. Don Pedro Juárez, quien por muchos años acompañó en los rituales de petición de agua de lluvia en este cerro, comenta que una fecha

especial para ‘entrar al cerro’ para hacer la petición de lluvia, es el día 30 de noviembre, día de San Andrés. Esta peregrinación duraba aproximadamente ocho días en entrar y salir del cerro, por lo que dos o tres días antes de esa fecha se organizaban para salir del pueblo. De acuerdo con Don Pedro, días antes se reunía una comisión que tenía que salir al pueblo para pedir cosas que la comunidad producía para formar la ofrenda que se llevaría adentro del cerro, especialmente dos cosas: huevos de gallina y tortillas que se debía que llevar al señor del cerro. La gente de la comunidad daba las cosas porque ya sabían, además daban aguardiente, cera, miel de abeja, frijol, entre otras cosas. Todo ello servía a los brujos que entraban al cerro, tal como lo relata Don Pedro, una vez que se tenían las cosas, cargaban la ofrenda en petates y emprendían el viaje, principalmente un martes o viernes en la mañana, aquí parte de la conversación con nuestro interlocutor en ngigua:

Bakje'guna thunseen kuchia, xrandasua, xiincha niu, ku i'cha. Jni ncha'on bakjanxina ngaxi'n jna. Bakjina nga 28 de noviembre, ku are 30 meru kie San Andres, nthi'a baginthena. Ku je'e chu Pancho bake'ki ixi thi baxinkajini nthi'a, bagitjani ji'e thi dixeree, ku bachri'in tsje nthi'a ngaxi'i, thethenga tsje xroo, bajitjana thi nunde ku thi nui, inchi bakji'xina rutheena, ku inchi thi bakiganiana, therrue chu xra kutsindu, kuthumea i'cha nda'a na u xenduana inaa. Ngai thi sa'u baji'jina, nthi'a the inchi kunchee ye'eye, nthi'a siin de kain kunchee, tsje thi tesje'eba (color), kuthu'chje, ku chika'jua, ku reichjan, tjse kuxigu texi'in yaa, ku nichjeyeenaba, ku yaa thi'inaba ofrendeeba, ku kekaa thenchau da'jina. Ku ju'exi yaa, thingiba, thunxereeba nthi'a, thingi ma'kuba, tsjeba kuye'eye ku kuxrua (Don Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

Al llegar a *yolotepec*, ya en una de las cuevas, los brujos mencionan algunas palabras para pedir permiso y poder entrar al cerro, dice Don Pedro, aquí no se pueden encomendar a los santos ni a Dios Jesucristo, porque el señor del cerro no le gusta escuchar nada de eso. Por eso, los brujos deben usar un lenguaje que le gusta al señor del cerro, entre los brujos se tiene que comunicar con groserías y albuces principalmente, de esa manera el señor del cerro reconoce que son personas que vienen a verlo, y no hay problema para entrar, de lo contrario no se abre el cerro o una vez adentro, no hay manera de salir. Una vez adentro del cerro, en los recorridos en los túneles se tiene que ir dejando ‘señales’ para no perder el camino de regreso, para ello llevan velillas o corazón de izotes, en ngigua se conoce como *ñao ntha xra'o*. Don Pedro dice que deben entrar siete brujos o a veces 9, esto es importante porque ellos son quienes deberán cargar las ofrendas y quienes se comunicarán con las entidades en cada parada donde se deben entregar

las cosas para poder continuar el camino. En el primer tramo del recorrido, el espacio es estrecho con muchas piedras, los brujos deben librar poco a poco el camino, en unos tramos deben simular movimientos de gusanos para poder pasar porque es muy estrecho y es difícil pasar. Más adentro, se llega a un lugar donde ya se puede caminar porque el espacio es amplio, caminan más adelante y allí se encuentra un primer lugar, una cueva que sirve como entrada custodiada por muchas víboras de diferentes colores obstruyendo el paso, allí es donde los brujos entregan los huevos, dicen algunas palabras para pedir permiso y seguir su camino. Las víboras solo mueven sus ojos y sacan la lengua como gesto de que aceptan la ofrenda, pero no se mueven y ni siquiera rompen los huevos para comérselos, dice Don Pedro, por el gran poder que tienen lo chupan como cuando chupan la sangre a las personas, solo con mirarlas. Los brujos continúan su camino y de la misma manera más adelante encuentran más lugares así, donde hay lagartijas, xintetes, arañas gigantes, y todo tipo de reptiles que son quienes cuidan las diferentes entradas. Adentro del cerro, el tiempo es totalmente diferente al tiempo ordinario, puede ser poco tiempo o mucho, dependiendo de las circunstancias adentro porque es otro mundo, puede pasar un día o un año, el tiempo no se siente, dice Don Pedro. Más adelante en el recorrido hay lugares iluminados como si se tratara de un día nublado, incluso con neblina o suave brisa. Al continuar, se llega a un lugar donde se encuentra el señor del cerro, como lo menciona Don Pedro, pero en ese lugar, que es una gran cueva, se encuentran diferentes serpientes, grandes y hermosas, de diferentes colores, con plumas brillosas, como lo conocemos en ngigua *kunche'e chrin* o vivora de la lluvia. Allí están descansando, tranquilos, sin moverse. Y de la misma manera se les deja ofrenda y se pide permiso para pasar.

Kutumean di'jina, ngai ina Cueva, xraa naa nchia, ditjana inchi kunchee chrjuin theeba (de lujo), thungixianmaba, ku tungixi ne'neba xra na ku pavorreal, thexenibaa tha itsingaba, je'e thi kunche'e chrin, chruna ja'ana, nichjeyeenaba kunixi ju'uxu thenajni xi nirua, xru'in thee ndu diuna, danchiana juacha'xi, ku tumean satjina, ku satjina, ngai nthia yaana, ku ixi sitja'ni na, bakinguna je'e katuxu'i u kanche, bakinthu'ena ku jaña siichru'ena, ku yaa tsi'auna. Ixi anthu dichrja, tsje nthi'a ngaxi'i (Don Pedro Juárez, nativo ngigua, 2022).

Continúan con su recorrido, siguen caminando así en varios lugares donde van pidiendo permiso, usando la lengua del señor del cerro para explicar a qué van, también se va dejando las 'señales' para no perder el camino de regreso porque adentro aparecen muchos caminos que conducen a otros lugares y se pueden perder. Finalmente llegan a 'la troja' o la gran cueva donde

habita el ‘Señor Eterno’ encima de una gran roca, y junto a él, están las ubres de la vaca, como lo menciona Don Pedro. De acuerdo con el relato, el Señor Eterno toma diversas formas, entre ellas la gran serpiente, a veces toma la forma de un humano, bien vestido con traje y sombrero; la vaca es una representación femenina, la entidad que crea el agua, ambas figuras son quienes proveen la lluvia. Al señor eterno, se le pide el agua de lluvia, se pide con mucho respeto ‘media manga de agua’, porque ‘una manga’ es mucha agua y se puede inundar los campos y el pueblo. Por lo que, se pide media manga para los campos de cultivo de Santa Lucía y media manga para los campos de Santa Ana, con la idea de que los campos del norte y los campos del sur de la comunidad tengan agua suficiente para sembrar las plantas como el maíz y el frijol en el próximo período de siembra.

Ku ultimo di’jina thi jii je’e ndu eterno, jii ngai xroo, nthi’a see thunchrje’ena, danchiana juasaya ixi rinauna, ri’u manga jinda naa, ngai Santa Ana, ku ri’u manga ngai Santa Lucía. Yaa thi baganchiana ngai troja. Rinauna naa gracia de Dios, je’e chrin, mexinxi rina’una ri’u manga nu Santa Ana, ku ri’u manga Santa Lucia. Ku mee dake’ena cera ngai ndu eterno (Don Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

Una vez que los brujos hacían su petición, se disponían a hacer el ritual de la ofrenda, se colocaban en la troja la cera, los huevos, las tortillas y la miel. Justo cerca de la gran vívora, está el lugar donde están ‘las ubres’ o ‘*chichis*’ de la vaca, donde nace el agua, allí se ve cómo cae gota por gota, es un lugar especial porque allí están los seres que cuidan del agua y no se pierda, las gotas van cayendo en un depósito o contenedor de piedra, y alrededor están las ranas, los sapos y demás animales como guardianes. En ese lugar es donde los brujos se tardaban más tiempo, porque allí pedían el agua, la única súplica es que llegara el agua de lluvia, ‘media manga’ para cada sector de los terrenos de cultivo de San Marcos.

Ku thumea sa bakjina inaa, ku nthi’a nchue bajitjana naa ku xindaa, nthi’a iria jinda, nthi’a nchue i’cha see thunchrje’na, ya nthachruna ixi unico suplica thiina ixi rinauna, ri’u manga Santa Ana, ku ri’u nga Santa Lucia, yaa thi danchi’ena je’e ntdo eterno ku je’e thi idintji inchi jinda, ngai chichi ku xindaa (ku vaca), yaa thi jidintji je’e gota ku gota. Yaa ixinkjaaya jinda, ku tumea kande’e yaa thi jii jinda, jii kusania (sapo), reichjan, tsje kuxiigu, thesinthauba ngathe’e yaa xrra xroo nganda’ji jinda.

Nthi'a dingasaan, xra naa ngaxi'in nchia theena, jiian dinkuni. Xraa naa ngaxi'in nchia, mee yaa thi danchiani je'e thi manda de jinda. Ri'u manga Santa Lucia, ku ri'u Santa Ana (Don Pedro Juárez, originario ngigua, 2022).

Finalmente, los brujos recorrían el lugar para limpiarlo y sacar otras ofrendas ajenas, porque brujos de otros pueblos, como los que venían de Molcaxac dejaban ofrenda para robarse la lluvia y ellos pedían la lluvia para el cerro del *Tentzo*; y también los brujos de San Juan Ixcaquixtla quienes llegaban a robar la lluvia para sus tierras. Por eso, se encontraban varias ofrendas como cabezas de animales de chivos o toros, o en algunos otros relatos también se mencionan esqueletos de niños, eso dependía mucho de las tradiciones de cada pueblo. Otro elemento usado en las ofrendas es el algodón, que se usaba como representación de las nubes y por eso se colocaban en cierta dirección para llamar las nubes y de esa manera llevarse el agua de lluvia.

Ku thumea udaxreena na, satjina inaa, ku ndi'a u jii ina cueva u cuarto, thi thii i'cha chujni dikaan thi danchia'xina ku the'ma chrin. Yaa ditjani, nth'e kuxinda, chujni, tsje luru usee thengu yaa, mee dikaana, ku jaña satji tjui, satji chrin kjin. Je'e yaa thi baikeena chrin ni jna tentso, je'e ni Molcaxac, thi jii jna reyua dinkuni nuji'a. Xra jai dikenmana chrin, mee je'e ni banu'e banchekuanxi yaa ni bakenma. Ju'u ni bechunda don, valor ku banu'e banichjana tha yaa, barrue chuu. Bagixi'n inkjauna, yaatona, jni na, juxu ni xii. Juxu ni mentao thu'su, yaa thi bagixi'in, thi banchexruan (Don Pedro Juárez, nativo ngigua, 2022).

De acuerdo con Don Pedro, hoy en día todavía vienen a robar la lluvia, pero vienen de manera muy secreta, porque son muy pocos quienes conocen la lengua para comunicarse con los señores del cerro, solo aquellos brujos que tienen el don de hacerlo, y son ellos quienes pueden pedir la lluvia o robar la lluvia para sus pueblos y los campos de cultivo. Por eso, *yolotepec* es un lugar sagrado, un centro esencial para la petición de agua de lluvia para los ngiguas de San Marcos, pero no es el único, porque forma parte de un complejo sistema de cerros significativos que sirven para pedir el agua.

Jna tsjo / Cerro de la flor

Jna tsjo, este cerro tiene el nombre en ngigua que significa “cerro de la flor”. Se localiza en los pies de *jna kuntsanche*, y forma parte del complejo cerro-cuevas dedicados al culto del agua y

del maíz. En la cosmovisión local, este cerro es un lugar de convocatoria para la ritualidad de petición de lluvia. Su importancia radica por las relaciones espaciales en la actual localidad de San José Buenavista cuyo nombre en ngigua es *nda ni'ngo*, nda= agua y ni'ngo= iglesia. Connota a un lugar sagrado, el término se puede interpretar como 'iglesia de agua', agua en lo alto, entre otros. Entre los diversos relatos que se narran en la comunidad, en el cerro *jna tsjo*, en la cosmovisión ngigua, se cree habita una familia de serpientes poderosas, que son dadores de riqueza, como la lluvia, la milpa, el maíz, animales, fertilidad de la tierra y oro. En este cerro se hacían depósitos rituales, no solo de los habitantes de San Marcos Tlacoyalco, sino de otros pueblos de la región quienes peregrinaban aquí para hacer la ritualidad de petición de lluvia y de la buena fertilidad de la tierra.

Jna ncha'an / Citlaltépetl

Desde *jna kutsanche*, se puede observar al Citlaltépetl o Pico de Orizaba, localizado al norte de San Marcos Tlacoyalco. En la lengua local se nombra como *jna ncha'an*, *jna* que significa cerro y *ncha'an*, aunque es un término que no tiene traducción literal, connota a una entidad sagrada femenina, ser superior, poderosa, del ámbito de los dioses; y como lugar, un espacio significativo, sagrado. Se trata de una entidad femenina, si bien el término *ncha'a*, no tiene traducción directa al español, tiene varias connotaciones; la primera es en relación con la palabra *ncha'a* que significa 'espina' o 'punta', lo que lleva a traducirse como el 'cerro de la espina', o el 'cerro de la punta más alta'. La palabra *ncha'an*, se relaciona a quien no pertenece a este mundo terrenal, es quien manda, la creadora, quien antecede, cuya connotación es con relación a un ser superior o una entidad poderosa en el ámbito de lo sagrado. Desde la estructura social ngigua, un término vinculado es *jan ncha'a* que se traduce como suegra, que, desde la dimensión de poder social, es visto, dentro de la estructura familiar, sí como la madre, pero también como la abuela, sabia, quien provee y orienta a una familia en diversos ámbitos de la vida social. En este sentido, *jna ncha'an*, se relaciona como el cerro sagrado, y como la abuela, con relación a una entidad antigua de la naturaleza asociado al frío, a las heladas, las nubes y a la lluvia. Como entidad poderosa, mantiene el equilibrio del tiempo entre los períodos de seca y lluviosa en el etnoterritorio, los antiguos ngiguas, de acuerdo con diversos relatos, el velo de nieve sobre el

gran cerro, cuando se ve de manera clara, provee buen tiempo de lluvia y un buen clima; si carece del velo o se ve borroso, significa que el tiempo es malo para la llegada de lluvia y malo para los cultivos. Existen relatos donde se narra la capacidad del cerro sagrado como marcador de tiempo, cuando envía heladas negras, marca el término de temporadas de cultivo y el inicio de la temporada seca en los campos de cultivo, lo que relaciona al cierre y apertura de ciclos naturales.

Jna chridu'u jinda / Duraznillo

El cerro conocido como el duraznillo está localizado al sur del etnoterritorio. El nombre en ngigua *jna chridu'u jinda*, cuya traducción es el 'cerro donde brota agua de la tierra', se trata de un manantial o nacimiento de agua, ubicado actualmente en el territorio de la comunidad náhuatl de Santa María la Alta, llamado en ngigua como *rajna kania*, que se traduce del ngigua como pueblo del petate, por ser un pueblo antiguamente de artesanos nahuas donde trabajan la palma para hacer diversos productos artesanales, entre ellos el petate y sopladores. En este cerro el paisaje predominante está formada por la presencia de la palma y el encino, donde sobresale los ojos de agua o manantiales de agua que brotan del cerro, por lo que se conforma una especie de oasis dentro de un área semidesértica. En esta área sobresale una cueva que se cree fue un lugar sagrado en la época prehispánica, tiene forma de bóveda en su interior, de acuerdo con los saberes locales, en épocas antiguas se llevaban ofrendas y se hacían rituales relacionados a la petición de agua de lluvia. Esta cueva, se asemeja a un cenote por su función sagrada y forma, tiene al centro, en la parte más alta de la bóveda, un orificio que permite ver el cielo, y se cree que desde allí se medían los movimientos de astros como el Sol, la Luna y las Estrellas, es decir, un observatorio astronómico. En su base circular, tiene túneles que salen a diferentes direcciones, lo cual se cree conecta a otras dimensiones y mundos, pero también conecta con redes de túneles que se vinculan a diversos lugares sagrados naturales, como cerros y cuevas; y lugares sagrados construidos como las iglesias. En la cosmovisión ngigua, los abuelos creen que es un punto de referencia geográfico que permite prever el tiempo, como la buena temporada de lluvia. Cuando se observan nubes oscuras, relampaguea o hay truenos sobre el duraznillo significa que va a llover en la comunidad. También el viento que sopla desde allí son una señal

relacionada a la lluvia, existen expresiones como “*ithi xrindu jna chridu’u, tsi chrin*”, en ngigua se traduce como “viene el viento del cerro donde brota el agua, va a llover” o “viene el viento del duraznillo, va a llover”, el viento desde ese lugar es fresco y denso, eso indica la llegada de lluvia.

Jna Thaada / Cerro del Calvario

El cerro del Calvario es un santuario natural donde se edificó la iglesia del Señor del Calvario con la llegada de los colonizadores, en torno al cerro existen muchas cuevas donde se acostumbra a llevar ofrendas para diferentes peticiones tanto para pedir el bien como para hacer el mal, por lo que brujos acuden a ese lugar para hacer diversos rituales de manera clandestina. En ngigua es conocido como *jnee ndu Thaada*, cuyos términos *jna* es cerro, *jnee* es ‘su cerro’; *ndu* es señor, cuya connotación es sagrada refiriéndose a Dios; y *Thaada*, es un término que no tiene traducción al español, pero se refiere a un ser supremo, muy poderoso, que connota a un ser del mundo prehispánico, a un Dios poderoso, pero con la llegada de los españoles, se introduce al Señor del Calvario o Cristo Negro, pero en la lengua se sigue reconociendo con ese mismo nombre. También se asocia al antiguo Dios de la lluvia de los ngiguas que es *Chinentle*, cuyo término aparece recurrente en trabajos antropológicos escritos por Gámez (2012). En este sentido, el cerro del Calvario es un lugar sagrado por la concurrencia que sigue teniendo por muchos peregrinos en sus festividades importantes como la cuaresma y semana santa, y en la celebración del Señor del Calvario en la primera semana del mes de julio de cada año. Los peregrinos acuden a este lugar sagrado llevando ofrendas como flores y dinero, con el propósito de pedir favores relacionados a la lluvia, la buena fertilidad de la tierra, la buena siembra, la buena cosecha y, la buena salud para las personas y sus comunidades. Para los ngiguas, *ndu thaada*, es un dios proveedor y mediador, no solo se le pide por el buen temporal, sino también se acude a él para que resuelva problemas de salud y de índole social, para ello se acostumbra a llevar flores y cera como intercambio de los favores.

Jna thentso / Cerro del Tentzo

El *cerro del tentzo*, en ngigua *jna thentso* o *jna reyua* (cerro azul), se encuentra al poniente del etnoteritorio local. Es un cerro importante relacionado a la petición de agua de lluvia, dentro de la cosmovisión ngigua, se trata de una troja donde se hacen peticiones diversas, este lugar sagrado pertenece a los pueblos localizados alrededor, como Molcaxac, y cuyos brujos hacen petición del buen temporal y también son quienes van a robar la lluvia a la troja de San Marcos. Para los ngiguas, ese lugar tiene diversos significados, como lugar indica situaciones específicas del tiempo y las prácticas rituales, por ejemplo, cuando se observa que está cargado demasiado nube de lluvia de ese lado, lo más seguro es que los brujos de esos lugares vinieron a robar la lluvia del *kutsanche* o troja del pueblo. Lo que significa que los brujos ngiguas deben actuar para mantener limpio la troja, y saben que cuando entren deben quitar las ofrendas que los brujos de esas comunidades hayan depositado. El nombre de ese cerro está asociado a su nombre, porque allí habita un ser poderoso y maligno, de allí el nombre de *thentso*, del ngigua, *kuthentso*, que significa chivo o chivato, cuya connotación se asocia a una entidad maligna, como el diablo o el demonio, que otorga favores, da riquezas como oro y dinero a cambio del alma de las personas. También es un ser que ayuda a los brujos a curar en el mundo terrenal, por lo que hace favores a los brujos que practican la magia negra y a curanderos que salvan las personas. Finalmente, este cerro funciona como portal poderoso, que conecta a otros mundos, en donde las personas pueden perderse al entrar en él, ya que si entran allí se queda su alma, es un espacio donde el tiempo transcurre de manera diferente que en el mundo terrenal.

Jna iyao o nthaiyau / Cerro de la Chinoa

Jna iyao o nthaiyau, se traduce del ngigua como cerro puntiagudo o cerro con la punta afilada. Este cerro se localiza en la parte norte del actual asentamiento de San Marcos Tlacoyalco, es conocido como cerro de la *Chinoa*, este cerro se caracteriza por el paisaje singular dominado por vegetación endémica xerófila, principalmente de un cactus de tamaño arborescente o arbóreo de hasta 5 metros de altura, con ramificaciones situadas en la parte superior, de la familia de los cactus candelabros. El área donde se localiza este cerro es parte de los asentamientos más

antiguos de Tlacoyalco, en los recorridos se puede encontrar con evidencia de construcciones de montículos de tierras conocidos como *ni'ngo nche* o iglesia de tierra que son indicios de pirámides prehispánicas por lo que se trata de un complejo de lugares sagrados. También hay evidencia de construcciones coloniales como iglesias y casas coloniales.

Entre los mitos se deja entrever que aquí habitaron entidades poderosas en la época prehispánica y que para la colonia aquí se construyó una de las primeras iglesias dedicadas al Santo Patrono San Marcos, construido con piedra caliza blanca tallada, lo cual llama mucho la atención debido a que el cerro se caracteriza por tener mucha piedra volcánica conocida en ngigua como *xro thi*, de hecho en los detalles de la iglesia de San Marcos se puede ver este material con el cual fueron talladas ornamentos en ciertos remates de la construcción. También es muy utilizada para construir cimentación y muros de carga en las construcciones coloniales y actuales.

Uno de los mitos más importante de este cerro es la que narra que hace mucho tiempo en la punta del cerro *jna nthaiyau*, había una campana de oro, la cual junto con una edificación sagrada conformaba la punta afilada del cerro, allí habitaban seres antiguos que cuidaban las riquezas de la comunidad, pero un día una entidad poderosa se la llevó y por eso se dice que ahora el cerro no tiene punta, quedó truncado. Se dice que *chjigu*, una entidad con muchos poderes llegó entre truenos y polvo y se lo llevó hacia el pueblo de Ixcaquixtla, al sur del etnoterritorio local. Después de eso, la comunidad perdió riquezas como la lluvia y la buena cosecha en sus tierras de cultivo. Entorno a este mito surgen varias interpretaciones, entre ellas es que, el guardián de *jna nthaiyau*, el *chjigu* había muerto por eso ya no estaba cuidando la campana de oro en el lugar y la riqueza de la comunidad estaba desprotegida, por eso que cuando llegó el *chjigu* de otro lugar nadie protegió la campana de oro y se lo llevó. El *chjigu*, es una entidad poderosa que aparece en al menos dos comunidades ngiguas, San Marcos Tlacoyalco y San Felipe Otlaltepec, por eso, se plantea que es una entidad muy importante entre los antiguos pueblos cuya función era proteger a la naturaleza y a sus entidades como la lluvia, la tierra y el maíz. Se cree que un día volverá con la campana para colocarla en su lugar y vivir en su casa. Esta idea relaciona el mito, que entre las mujeres ngiguas, hace mucho tiempo nació un niño especial, que era un *chjigu*, quien tenía mucho poder. Cuando la mamá dio a luz, fue muy bien recibido por la familia. Al pasar los días, la mamá se dio cuenta que el bebé desaparecía en las noches y, en las mañanas en la casa aparecían muchas cosas en la cocina, había maíz, frijol,

elotes, dinero, entre muchas cosas más. Los papás se sorprendían mucho y se preguntaban quien traía esas cosas de noche. Un día mientras dormían, el papá se dio cuenta que había una bola de fuego a la casa, al voltear y no ver al bebé pensó que era una bruja, y enojado tomó la escopeta y disparó hacia el fuego para matar a la bruja. Pero al encender la vela, se dio cuenta que había matado a su hijo, quien era un *chjigu* y que había llegado a la comunidad para protegerlo. El padre y la madre lloraron amargamente.

Estos mitos, permiten comprender que el *chjigu*, como entidad protectora de riquezas de la comunidad es mitad humano y mitad dios, es decir, es un semidios que es un héroe descendiente de un dios enviado para proteger a los ngiguas y proporcionarles riquezas. De acuerdo con Bartolomé (2015), el mito es un relato que forma parte del discurso que ordena y transmite algo dado que permanece y es inmodificable, ya que en el fondo su contenido no cambia en el tiempo y forma parte de la esencia cultural de un pueblo, el mito representa así el fundamento ontológico de lo real. Y este mito del *chjigu* en la cultura ngigua se relaciona al mito de privación, entendida como una variedad de mitologías de contacto, relacionado a los mitos que tratan de explicar el origen de la presencia de la ‘otredad’ que se impone avasallante para despojar y explotar a las poblaciones nativas (Bartolomé, 2015, pp. 150-51), esto con la llegada de los españoles al continente americano quienes despojaron a los indígenas de sus tierras y dioses y fueron víctimas del colonialismo europeo. De allí que se habla de la privación múltiple ya que despoja en todas las dimensiones: económica, política, social, religiosa y psicológico. En este sentido, en el mito del *chjigu*, se habla de la pérdida de la campana de oro como una pérdida de riqueza que ocasiona la pobreza multidimensional en las actuales comunidades indígenas en general.

3.1.4.2 Campos de cultivo, barrancas y jagüeyes

Para los ngiguas, se puede entender el etnoterritorio como un complejo sistema de lugares interconectados donde habitan entidades como dueños de lugares. Una parte de este sistema complejo lo podemos observar en el sistema campos de cultivo, barrancas y jagüeyes, los cuales conforman parte del conjunto y están significados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza a través de mitos, rituales y significados desde la lengua.

Nunthe chaaon y barrancas

Uno de los ejemplos de campos de cultivo que podemos mencionar, es *nunthe chaaon*, se traduce del ngigua como *Tierra de oro*, y una acepción coloquial es *monte de oro*. Los elementos más significativos que se encuentran en torno al campo de cultivo está el maíz y la tierra, como entidades que permiten crear la vida, por lo que son vistos como sagrados y centros importantes para la vida individual y colectiva de las personas. Es un área de terrenos de cultivo localizado al norponiente de la comunidad de San Marcos. Dentro de la cosmovisión ngigua tiene mucha importancia porque forma parte del territorio del *tili*, lugar fundacional donde vivían los *xantili*, antiguos gigantes. *Nunthe chaaon* es un amplio territorio que se delimita por dos sistemas de barrancas simbólicas:

Al oriente, está delimitado por las barrancas: *tsaga ntha tujnu*, cuyo término es dado por el nombre de una planta endémica que caracteriza a ese lugar y es el guardián junto con otras entidades dueños del lugar; y *tsaga thusu*, que se traduce como la ‘barranca de los brujos’ o ‘hechiceros’; se relaciona como el lugar donde habitan entidades a quienes se les pide favor para curar o hacer el mal, y está al pie del cerro *jna nthaiyau*. Estas barrancas han sido importantes para comunidad porque a lo largo de ellas existen balsas de piedra natural, en lengua originaria se llama *tukuyu’ku*, que fueron espacios utilizados por cientos de años para almacenar agua de lluvia para consumo humano y, que, en torno a ellos, la comunidad se organizaba para darles mantenimiento de desazolve y limpieza año con año antes de la llegada de la lluvia para funcionar correctamente. Resalta entre las balsas uno significativo como el *tukuyu’ku thentso*, que se traduce del ngigua como ‘balsa del chivato’, que almacena mucha agua de lluvia durante el año, se asocia también a una antigua entidad de la lluvia, pero con la llegada de los españoles se asocia a la imagen del diablo o el demonio.

Al poniente del sector de *nunthe chaaon*, está el *tsaga xiji*, del ngigua se relaciona a la palabra *kuxiji*, que significa avispa, pero también asocial al panal de la avispa; también a la palabra *nthaxiji* que significa ‘caña del maíz’; ambos términos asocian a la idea de lo dulce, como la miel en el caso de la avispa y el azúcar en el caso de la caña, ambos con características de líquido dulce; por lo que en el caso de la barranca *tsaga xiji*, se asocia a la idea de conservar el ‘agua dulce’ que se recoge de la lluvia almacenada en las balsas conocidos como *tukuyu’ku*.

Por otro lado, el término *xiji*, connota también a una entidad dueño del lugar, del ngigua *xi* que significa hombre y *ji* que connota del que vive allí o está allí, asociado a un dueño antiguo. En esta barranca existen mitos de la presencia de dos entidades, se trata de una pareja, hombre y mujer, de entidades poderosas conocidas en ngigua como *xrunchrii tsaga*, que son quienes son guardianes de la barranca, se manifiestan como dos entes jóvenes y hermosos, a veces vestidos de blanco, quienes tienen el poder de llevarse el alma de las personas que tienen el don de verlos. *Tsaga xiji*, forma parte de un sistema de barrancas que conecta al antiguo asentamiento prehispánico *ni'ngo nche* o iglesias de tierra, que son pirámides construidos por los antiguos.

El término *nunthe chaaon*, también se relaciona a la palabra en ngigua *dikunchaaon*, que connota a algo bendecido, es decir, tierra bendecida que tiene que ver con tierra sagrada. Esta idea se relaciona a que esta porción de territorio se vincula con el asentamiento antiguo de las pirámides, los cerros y cuevas significativas relacionadas al origen de la cultura ngigua y al culto del agua de lluvia. En diversos relatos, se dice narra que fueron tierras de cultivo muy fértiles, donde se sembraba y cosechaba maíz, frijol y calabaza en abundancia. Se relaciona también como un lugar donde abundaba el agua mediante sistemas de almacenamientos pequeños de balsas (*tukuyu'ku*) y pequeños jagüeyes construidos dentro del territorio. También hay indicios de *ni'ngo nche* o iglesias de tierras, donde se dice se encontraba monedas de oro, y, sobre todo, un lugar donde habitaban los *runthe* o *runthe'echjan*, que son entidades pequeñas en forma de personas, quienes se les atribuía eran los guardianes de la riqueza de este lugar, como el oro, el agua, el maíz, el frijol y la calabaza. Actualmente, parte de este territorio hay una zona de riego agrícola mediante pozo profundo, lo que permite que la siembra sea buena por la tierra fértil. También se han encontrado muchos vestigios prehispánicos, como figurillas de barro y vasijas de agua, así como utensilios de cocina en las mediaciones de los montículos de tierra o *ni'ngo nche*, que son huellas de asentamientos prehispánicos, y que además son espacios en las cuales hay que tener respeto porque entidades como el viento pueden enfermar a las personas en este lugar.

Otro conjunto de lugares muy significativos son los conformados por los jagüeyes y las barrancas en el etnoterritorio ngigua. El jagüey es un lugar sagrado cuya eficacia simbólica radica en los significados relacionados al cuidado del agua de lluvia como entidad de la naturaleza; y desde la eficacia material funciona como un sistema de manejo y captación de agua de lluvia; es decir, es la materialización del espacio producto de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza (Martínez, 2011). El jagüey y la barranca son lugares que conforman un sistema significativo en el etnoterritorio local, como red son espacios donde habitan entidades de la naturaleza quienes son dueños del lugar.

El jagüey es parte esencial de la historia de la comunidad ngigua, como manifestación física del espacio debido a que constituye la forma original del asentamiento y es que es parte del paisaje cultural. En el código cartográfico de San Marcos Tlacoyalco elaborado en el siglo XVIII, se describen espacios importantes del territorio (Sebastián van Doesburg en Martínez, 2011, p. 91). Debido a que este código fue elaborado después de la llegada de los españoles, se indican lugares que son de interés tanto de los españoles como de los habitantes originarios. En el código se observa a la iglesia católica en el centro, cuyo santo patrono es San Marcos Evangelista, a partir de este lugar sagrado se localizan los demás lugares significativos. Algo muy importante, es que el territorio tiene una orientación en función del sol, es decir, al oriente. También aparece la troja del agua de lluvia en el cerro *Tepoxtla*, es decir, un lugar significativo para los ngiguas, ya que era un lugar donde se hacían rituales para la petición de agua de lluvia.

En este código se observan también los jagüeyes de la comunidad, de acuerdo con el centro, que es la iglesia de San Marcos, aparecen los jagüeyes de la comunidad, *thue ni'ngo* o jagüey de la iglesia y/o el jagüey del centro, *thue xroo* o jagüey de piedra, *thue rua* o jagüey blanco y *thue san pedruchjan* o jagüey San Pedro, y finalmente de manera difusa, se encuentra *thue San Miguel* o jagüey San Miguel. Los jagüeyes son lugares de interés por su función simbólica relacionado al ritual del agua y el maíz, la comunidad se organizaba para su cuidado material y simbólica. Desde su dimensión simbólica, el jagüey funciona como lugar sagrado para dos de los rituales que se practican de acuerdo al calendario agrícola: 3 de mayo y 15 de mayo. La práctica ritual del día 3 de mayo consiste en la celebración de la Santa Cruz, un día

que forma parte fundamental en el calendario ritual agrícola para la petición de agua de lluvia. La Santa Cruz, es vista como una entidad sagrada que se bendice como parte del ritual para pedir la llegada de lluvia y por una buena cosecha en los campos de cultivo de la comunidad. El término en ngigua es *'kiai ndu rudue'* o 'Fiesta del Señor Cruz', tiene connotación de ser una entidad masculina, y es visto como una entidad sagrada poderosa cuyo significado es para pedir la lluvia y para proteger a los lugares donde se coloca; entre los espacios más importantes donde se coloca son en la iglesia, los barrios, el jagüey, el campo de cultivo y la casa.

Para los habitantes de San Marcos, este día es muy importante, primero por la bendición del Señor Cruz, que simbólicamente es para pedir la lluvia para el nuevo ciclo agrícola y de esta manera se riegue las tierras de siembra y para que no falte el agua dentro del jagüey. Cuando se coloca el Señor Cruz en el jagüey se hace una oración. El Señor Cruz, es un símbolo sagrado a través de la cual se produce la apropiación del territorio; los elementos significativos representados desde el Señor Cruz están relacionado con la representación de la naturaleza. El material con la cual está hecha tiene que ver con la naturaleza, antiguamente se trataba de la fuerza y resistencia obtenida desde la madera del mezquite, asociado a su resistencia ante la sequía. Los colores utilizados como el azul y verde agua para decorarlo están relacionado con la representación del cielo y el agua; la ornamentación está relacionada con la fertilidad a través de las flores de diferentes colores y cuya connotación tiene que ver con la fertilidad de la tierra y el maíz, elementos esenciales para la vida. Las creencias ngiguas, para colocar al Señor Cruz, es que debe ser en las mañanas a la salida del sol, con ello se rinde tributo al Señor Sol, porque se coloca orientados a la salida del Sol, para generar una estrecha comunicación entre estas entidades poderosas y de esta manera construir una red simbólica de protección a la comunidad, sus lugares sagrados y en general de todo el territorio.

Otro de los rituales importantes vinculados con el jagüey es la celebración de San Isidro Labrador el día 15 de mayo, día de 'bendición de los animalitos'. El sentido de este ritual es para bendecir al campesino y a sus instrumentos de trabajo, pero también continuar con la petición de agua de lluvia. El jagüey es un espacio utilizado como lugar sagrado donde se hace la bendición, sobre todo para relacionar el agua de lluvia en el jagüey, los animales de trabajo para el campo, como la yunta de toros y burros, así como los instrumentos de trabajo como el arado que es fundamental para arar la tierra antes de sembrar.

Por su cuidado material, las personas se organizan para limpiar las barrancas y jagüeyes como sistema de conducción y almacenamiento de agua de lluvia, respectivamente. El sentido original del mantenimiento tenía que ver para almacenar agua de lluvia para consumo de la comunidad, por ello antes de la llegada de lluvia, entre febrero y marzo, se hacían ‘tareas’ para limpiar el jagüey y las balsas en las barrancas, a través de estas prácticas de cuidado se conservaron por cientos de años este sistema natural creando un paisaje del agua tradicional. Además, desde los mitos ngiguas, se trata de lugares donde habitan entidades de la naturaleza que son dueños del lugar, como *xrunchri tsaga* y *xrunchri jinda*, quienes son entidades de la naturaleza que son guardianes del jagüey y las barrancas, quienes son tienen poderes de llevarse las almas de las personas, por lo que se debe tener mucho cuidado al transitar por estos lugares.

3.1.4.3 La casa y el panteón

La casa y el panteón¹³ son lugares que funcionan como centros significativos muy importantes en el etnoterritorio local, se trata de dos espacios habitables que conectan la vida terrenal y la extensión de la vida después de la muerte de los ngiguas. Ambos espacios se vinculan desde los significados del ngigua, *nchia* que significa casa, un término comúnmente usado para referirse al panteón; en lengua local, *nchia nchejuga’ni* que significa la casa de descanso, cuya connotación es al descanso eterno; y, *nchianduina* o nuestra casa, para hacer referencia a que es la casa donde se habita después de vivir en la tierra, por lo que se trata de un espacio liminal entre la vida y la muerte que funciona como una puerta que permite acceder a la próxima vida.

La casa ngigua es un lugar multisignificativo, es un espacio donde convergen diversos significados tanto del ámbito sagrado como del ámbito de lo profano. La casa, es un lugar de refugio como también un lugar de convivencia cotidiana, llena de historias guardadas en la memoria. Don Pablo Pérez, nos cuenta que originalmente la casa ngigua era pensada para que acompañara a su dueño en vida, es decir, la existencia de la construcción no debería ser mayor

¹³ Para los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, se usa el término panteón para referirse al cementerio. La definición desde el español, cementerio, de acuerdo con la RAE, se refiere al terreno o espacio destinado para enterrar cadáveres; y el término panteón, se refiere a un altar, o bien una estructura física específica donde se entierra un cadáver, cuya construcción se localiza en un cementerio. En este contexto, se utiliza el término panteón de acuerdo con el significado atribuido culturalmente por los ngiguas, aunque para ello toma mejor significado al explicarse desde los propios conceptos en lengua originaria como se explica en la última parte de este capítulo.

a la existencia de su dueño, por lo que los materiales utilizados una vez cumplido su función, tenían que volver a ser parte de la tierra, después de que muriera su dueño. Esta idea es esencialmente importante en relación con los ciclos de vida del ser humano y los ciclos de la naturaleza. Porque también tiene que ver con el sentido de apropiación de la tierra como terreno donde habitar, es decir, en la vida terrenal nada nos pertenece, todo es prestado por la madre tierra, todo es transitorio y que lo que debemos cuidar son nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro espíritu. En este sentido, para los ngiguas, *nchianduina*, ‘nuestra verdadera casa’, ‘la casa de todos’ es el ‘panteón’, dice Don Pablo Pérez, donde la Santa Madre Tierra nos recibe para cruzar al otro mundo, al mundo eterno. De allí la relación entre la casa, el cementerio y la tierra, toman sentido como espacios sagrados y densamente significativos en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, donde las prácticas rituales son complejas en el proceso de territorialidad, como se ejemplifica al final de este capítulo.

En este contexto, el solar de la casa y del panteón, son espacios significativos; para el caso de la casa, antes de iniciar una construcción, es necesario pedir permiso a la madre tierra y se debe depositar una ofrenda, que consiste en diversos objetos, entre ellos, rociar agua bendita en forma de cruz; o también colocar en una de las esquinas una piedra a quien se le pide sea el corazón de la casa, *ansen nchia*. Para el caso del panteón, se hace una oración y se rocía agua bendita en forma de cruz para pedir permiso a la madre tierra abrirla, lo que significa permiso para ‘abrir la casa’, en ngigua, ‘*xeree nchia*’, es decir, abrir la puerta de la casa a través de la tumba.

La relación entre la casa y el panteón tiene diversos puntos de interconexión físico y simbólico, por lo que forma parte del complejo sistema de lugares significativos del etnoterritorio local ngigua. Para hacer algunas aproximaciones, podemos mencionar la importancia de la orientación; se trata de un factor muy significativo en la concepción de emplazamiento tanto de la casa como de la tumba. Para el emplazamiento de la casa, la orientación oriente-poniente, es muy significativo, dentro de las creencias se relaciona al recorrido del Sol, quien es visto como Dios de la vida, dentro de sus cualidades se cree que se renueva cada día, nace y muere, en un sentido de ciclo, amanecer y atardecer, y cuyo recorrido representa el camino de los muertos, en ngigua, *nthie ni juuan nche’ en*. La casa al orientarse así forma parte del orden cósmico, la puerta principal de la casa está orientada al poniente porque el flujo de la vida es al poniente. Como refugio y contenedor del ser humano, se integra en la

orientación del cuerpo al descansar adentro, es decir, el lugar de reposo cuando la persona duerme, es fundamental para la protección del espíritu y del cuerpo; el petate o cama, debe tener una orientación norte-sur, formando una cruz en relación a la orientación de la casa: oriente-poniente, esto es importante dentro de la cosmovisión ngigua ya que la orientación oriente-poniente es el camino de los muertos o *nthie ni juuan nche'en*, por esta razón al dormir no es bueno estar en esta posición porque el cuerpo y el espíritu son vulnerables ante entidades de la muerte, y también ante las experiencias oníricas que relacionan a soñar cosas desagradables. Por otro lado, la orientación de la tumba en el panteón debe ser igual de oriente-poniente para respetar el orden cósmico relacionado al tránsito al otro mundo a través del camino de los muertos. Aquí, las personas al ser 'sembradas' la orientación de la sepultura es oriente-poniente, pero la disposición del cuerpo toma significados también; se cree que cuando la cabeza del difunto se coloca al oriente, es para pedir de favor que proteja a sus familiares vivos, lo que significa, que es un trabajo para la persona puesto que no descansa del todo porque se pide que siempre esté atento del bienestar de sus seres amados; en ngigua, *ruke'e chuuni*, que connota a ser una contención para que quienes viven no mueran pronto. Contrario, cuando la cabeza se orienta al poniente, es que se deja descansar al difunto para que transite sin preocupaciones al otro mundo. Esta relación es muy significativa porque establece un vínculo simbólico fuerte en la forma de apropiación del espacio, no solo en el plano terrenal sino su relación con el plano sagrado.

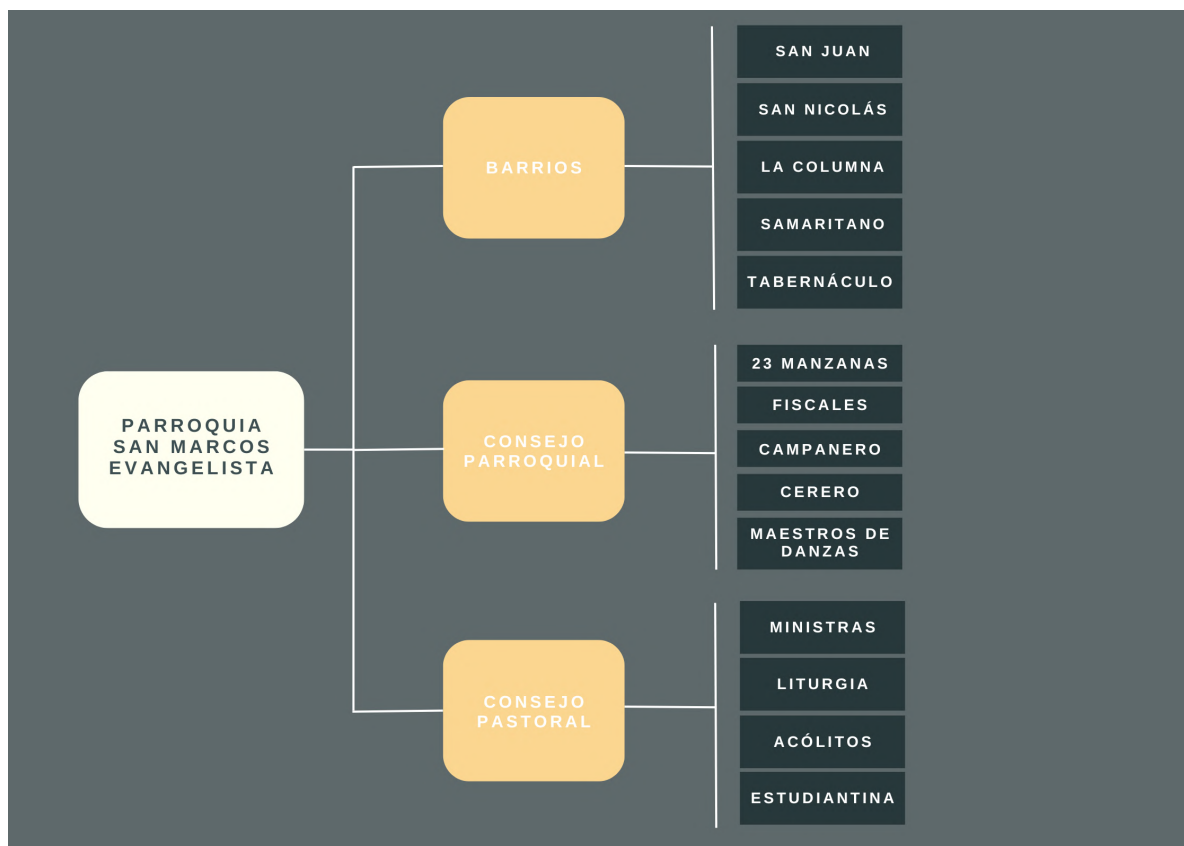
Además, la casa y el panteón son espacios sagrados donde se realizan diversos rituales de umbral que los ngiguas practican a nivel individual y comunitario. La casa, es un lugar que sirve como centro o nodo que conecta redes rituales, un ejemplo claro es el día de muertos, donde se ponen ofrendas para esperar a los fieles difuntos que llegarán del otro mundo. Esto tiene relación directa con el panteón donde se llevan las ofrendas para convivir con los seres queridos que llegan al mundo terrenal para convivir. Es decir, la casa y el panteón se convierten en espacios conectados simbólicamente por los rituales que los ngiguas practican tanto para las personas que viven como los espíritus de los ancestros.

3.2 Los rituales agrícolas como manifestación de la etnoterritorialidad ngigua

3.2.1 El sistema de cargos: una institución territorial

En San Marcos Tlacoyalco, el sistema de cargos es una forma de organización sociorreligiosa vigente en las festividades religiosas del ciclo agrícola, sus miembros son los intermediarios para llevar a cabo los rituales de la comunidad y ‘pedir’ por todos, es decir, del bienestar del pueblo, en ngigua *‘danchiaga’ni ixi kaini*. De acuerdo con Gámez (2012), el sistema de cargos o mayordomía es una instancia social (parte de la estructura y la organización social) sobre la que recae gran parte de las obligaciones institucionales relacionadas con la vida religiosa de las comunidades indígenas. En la *figura 11*, se puede observar la estructura del sistema de cargos de la parroquia de San Marcos Evangelista, esta estructura permite la organización de la comunidad y es fundamental para el funcionamiento de la iglesia y de la realización de los rituales a lo largo del año. Dentro del organigrama podemos observar que quienes forman parte de ‘los barrios’ y el consejo parroquial son nombrados y/o elegidos por el pueblo y, el consejo pastoral es nombrado por el padre de la parroquia; en su conjunto, todos ellos forman parte de lo que es hoy la religión ngigua y cada uno participa en tiempos y espacios específicos y con propósitos bien definidos, marcados en el proceso de las acciones rituales dentro de la comunidad. El sistema de cargos permite el engranaje complejo del concenso y la participación de las personas de la comunidad mediante una estructura jerárquica cuyas prácticas son coherentes de acuerdo a las funciones, significados y contenidos simbólicos. En este sentido, la comunidad organiza su vida religiosa para la vigencia de la iglesia, los lugares de culto y la continuidad de la cosmovisión ngigua.

Figura 11. Organigrama del sistema de cargos de San Marcos Tlacoyalco



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Desde nuestro análisis, el sistema de cargos como institución territorial se ha transformado en el tiempo en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, la estructura ha tenido continuidad gracias al liderazgo de ancianos de la comunidad, quienes han dedicado gran parte de su vida al servicio de la iglesia y a la comunidad, ellos son quienes han velado para que los rituales ngiguas subsistan hasta hoy día. Estas personas son vistas como guardianes, especialistas o personas sabias de la comunidad y se les respeta jerárquicamente dentro de la iglesia por sus conocimientos, su responsabilidad y cuidado de los santos patronos San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, así como de todos los santos que viven en la iglesia; asimismo, se encargan de velar que los rituales ngiguas se hagan como lo han dejado nuestros antepasados, en ngigua se dice, *'inchi ikininxi'*. Los especialistas se caracterizan porque han dado servicio a la iglesia continuamente, al menos 30 años, este largo período de tiempo de servicio ha permitido heredar conocimientos acerca de los rituales, su funcionamiento y significados; y ellos facilitan el conocimiento para que las personas que brindan su servicio y que no tenga experiencia,

aprendan de ellos. Asimismo los guardianes conocen a detalle las formas en que deben ser ejecutados los rituales así como los tiempos de los mismos. Por ello es que son los guías y manuales de conocimientos vivos que son consultados para relizar de la mejor manera las actividades rituales dentro de la iglesia y fuera de ella de acuerdo con un calendario ritual ngigua.

Barrios

La comunidad consta de cinco barrios, que son lugares sagrados o centros con densidad significativa que en su conjunto conforman una frontera física y simbólica de la comunidad. Los barrios están localizados en el perímetro de la iglesia de San Marcos Evangelista, y éstas mismas tienen una proyección física en las afueras de la comunidad marcando una frontera física y simbólica. De acuerdo con las creencias, estos barrios forman una muralla simbólica que protege a la comunidad (Martínez, 2011, p. 102), en cada barrio habita un Santo quien es guardian de ese lugar que evita que entren plagas, enfermedades o entidades de la naturaleza a la comunidad. Las diversas narraciones relacionadas al barrio, dejan entrever estos, si bien es cierto, son edificaciones construidas después de la colonización de la comunidad ngigua, los significados atribuidos vinculan a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza como se verá en el capítulo 4. En este sentido, la estructura organizacional que se encarga de cuidarlos es muy antigua y quienes prestan sus servicios a los barrios, cumplen responsabilidades muy específicas al interior de la religión ngigua.

Los cinco barrios son de San Marcos Tlacoyalco son: San Juan, San Nicolás, La Columna, Samaritano y Tabernáculo. Los barrios, son construcciones arquitectónicas conocidas como capillas posas, existen los cinco barrios en el perímetro del patio de la Parroquia de San Marcos Evangelista y las mismas cinco proyectadas a la periferia del pueblo. Dentro del sistema de cargos, las personas que cuidan estos espacios son conocidos en ngigua como *nii baarriu*, o ‘gente del barrio’. Existe una estructura jerárquica en la organización social en torno a los barrios, cada barrio tiene un presidente y un vocal, y en su conjunto, conforman un grupo social específico dentro del sistema de cargos. Cada barrio es importante, pero políticamente, quien cuida el barrio San Juan, como primer barrio, tiene el nombramiento de presidente de los barrios;

el segundo barrio que es San Nicolás, se nombra secretario; el tercer barrio que es La Columna se nombra tesorero; y el cuarto que es Samaritano y el quinto que es el Tabernáculo, son nombrados vocales. A cada barrio se le hace pago de promesa com parte del servicio a la Parroquia y a la comunidad. Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, comenta que las personas que cuidan a los barrios se organizan de manera interna, incluso, pueden nombrar una jerarquía constituida por un presidente, secretario y tesorero; y no es obligatorio contar con esas figuras, puede ser únicamente el presidente quien pasa el cargo para pagar su promesa como parte del servicio dedicado a la Parroquia y a la comunidad ngigua.

Ni barrio, yaa the na'una, ngai naa barrio chunda kai presidente, secretario ku tesorero. Aru jai na'kuani the ngai cargo. Yaa dinthena naa nanu, aru kuthumea ditja'ana chujni thadithu'ena nii, noo nanu. Ngai ni barrio chunda na thi thethuan, je'e thi jii ngai barrio San Juan, ku yaa thi deka'u chuu acuerdo xrein sinthe nche'e xra, inchi ngai are diirrueni reliquia. Ixi je'e barrio xra ju'u ni'ngo (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, febrero 2023).

Los encargados de cuidar a los barrios son elegidos el 3 de mayo, o antes si así lo deciden internamente, como la organización más antigua tienen ese margen de acción; el tiempo de duración del cargo es de un año, pero si no encuentran a un reemplazo se quedan el tiempo necesario, cinco a siete años, o hasta que encuentren a alguien que quiera reemplazarlos. El barrio se organiza de acuerdo con una jerarquía tradicional que viene de muchos años atrás, quien tiene a cargo el barrio San Juan, es quien tiene el mando de todos los demás barrios. De esta manera, se organizan para realizar las actividades relacionados al barrio, principalmente cuando se va a traer la reliquia en Semana Santa. Por lo tanto, se ponen de acuerdo entre el Consejo Parroquial y los barrios para realizar esa actividad. Los principales objetivos de los barrios es proporcionar las tres ceras labradas a los familiares de los difuntos para el ritual funerario, esto de acuerdo con el barrio que pertenezcan por tradición familiar. Algo muy importante que hay que destacar, es que los barrios no tienen un área de influencia geográfica o física, sino más bien simbólica, su relación con la comunidad es a través de las estructuras familiares, de este modo, por ejemplo, la familia Villanueva o López, pertenecen al barrio San Juan, y el linaje va por el apellido de los hombres. Si una mujer se casa, se tiene que pasar al barrio de su esposo, pero también tiene la ventaja de pertenecer al barrio de la línea paternal.

Consejo Parroquial

De acuerdo con entrevistas de campo, lo que hoy se conoce como *Consejo Parroquial* antes era conocida como la mayordomía, por eso cuando se dirigen al presidente del consejo, en lengua originaria se le suele llamar '*je'e seen mayor*'. El Consejo Parroquial tiene asignado una oficina en el templo católico o la parroquia, lugar desde donde atienden las necesidades de la iglesia y la comunidad. El Consejo Parroquial se guía en sus funciones bajo las costumbres de la comunidad. Un término muy utilizado en ngigua es "*thi ikininxi o dikininxi*", que se puede traducir como: la costumbre, lo que debe ser o como es, como fue establecido, lo que ha sido, como se ha dejado, entre otros, tiene connotación de sagrado y que no puede ser cambiado en su esencia.

El Consejo Parroquial es la máxima autoridad dentro de la Parroquia de San Marcos Evangelista, está conformada por un presidente, un secretario y un tesorero. Sus funciones abarcan desde velar que las costumbres se lleven a cabo de manera coherente hasta la administración financiera y mantenimiento físico de la iglesia. El papel del Consejo es fundamental, porque del buen trabajo de éste depende que las manzanas tengan confianza para trabajar para la iglesia y la comunidad.

El Consejo Parroquial, se encarga de organizar a todas las personas que tienen '*cargo*' o que estén dando *servicio* a la iglesia y a la comunidad, en ngigua se le llama *tjengani na promesa* o el '*pago de la promesa*', entendido como dar servicio a la colectividad. La forma de elección es por propuesta de los miembros del Consejo Parroquial o por auto postulación, la reunión se lleva a cabo aproximadamente un mes antes del cambio del mismo, pueden ser hombres y mujeres mayores de edad que pertenezcan a la comunidad. El '*cargo*' se puede entender como servicio al Santo Patrono, a la iglesia y a la comunidad y es una función que se ejerce durante un año entregando tiempo, recursos y medios propios para cumplir con la encomienda. La persona que ocupa el cargo debe ofrecer su servicio con mucha fe y con la responsabilidad de ofrecer lo mejor de sí, como lo narra Abraham:

Ngai 2007-2008 kjui'an cargo ndu niño, areme kjuenga na cargo yaa; ku jai na ju'na cargo consejo. Ja'an bingu ngai consejo baáthu ixi thaku'a binchexian xra, mexinxi ja'an bina'u bari'i, ixi rajna ji'a nankua. Are dincheena consejo, je'e thi 23 manzana tunche'e de yaa dachrjege'exi.

Mexinxi jai ju'i ja'a banchia rugari'i. Tangi jii ixi jaan inchi chujni irina'u da'ju ngai ningu, ku un'na ixi ni manzana tenche'ana xra, u ixi consejo ba'thu taku'a binche'e. Are ja'ana bixi'ina bitjan na'u manzana ku ijuna'ua runche'e xra, mexinxi kjuina bikjeena ku ndatjana ixi rugunthana je'ena ngai ningu. Bakingaría tsukji ku da'kau ku jaan bithue'exina binthena (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, febrero 2023).

En 2007-2008 tuve el cargo del niño Jesús, allí pagué mi promesa. Esta vez mi inquietud nace por preguntarme por qué el consejo anterior no hizo bien los trabajos, me salió la duda si en verdad el pueblo no estaba unido. Por eso esta vez me acerqué para dar mi servicio a la iglesia y a la comunidad y por eso presenté mi plan de trabajo ante la comunidad para que vieran mi propuesta para mejorar nuestra iglesia. En ese día, se presentan las 23 manzanas y de allí se elige el nuevo consejo parroquial. Por eso me acerqué para ver si es verdad que la comunidad ya no coopera, y lo que veo es que, es posible que las manzanas no estaban haciendo buena labor o los consejos anteriores no hicieron buen trabajo. Entonces me dieron la oportunidad y estoy al servicio de nuestra iglesia. Cuando nosotros entramos, faltaban cinco manzanas, ellos ya no querían participar en la iglesia. Dos manzanas de plano dijeron que ya no participarían. Por eso la primera labor fue acercarnos a ellos para convencerlos de trabajar de nuevo y ahora están las 23 manzanas (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, febrero 2023).

Hoy en día, el Consejo Parroquial tiene la encomienda de cubrir las necesidades rituales de todos quienes pertenecen a la religión ngigua junto con el Padre de la Parroquia, pero ambos con responsabilidades y límites muy marcados. El 26 de septiembre de 2022, el Padre Valentín Martínez Díaz, toma posesión como nuevo párroco de San Marcos, de acuerdo con la diócesis de Tehuacán, llega con la misión de impulsar la fe de una Parroquia con una gran cultura, iluminados por el Evangelio de Jesús, con cercanía y escucha al pueblo de Dios, colaborando todos unidos en la gran misión de la evangelización. El Padre Valentín, es de origen zapoteco del estado de Oaxaca, a su llegada se ha integrado a través de consenso para la realización de las actividades religiosas y la comunidad lo ha aceptado bien. El Padre se refiere al Consejo Parroquial como consejo de economía, por su función económica al administrar el dinero que se recolecta en la comunidad, y que es utilizado para el cuidado y mantenimiento de la iglesia; aunque, claramente sus funciones abarcan mucho más que la dimensión económica, siendo la principal el velar las costumbres de la comunidad ngigua. Parte de la labor del Consejo junto con las 23 manzanas es que se organizan y coordinan para pedir cooperación entre la comunidad con el propósito de dar mantenimiento físico al templo parroquial, por ejemplo, pintar el

edificio, mejorar los jardines, arreglar ornamentos, entre otras cosas. También el dinero se ocupa para poner flores dentro de la iglesia como parte del cuidado de la imagen patronal y ofrenda a los santos.

La labor del Consejo Parroquial es constante durante todo el año, por ello requiere de mucho apoyo por la gran cantidad de trabajo que se realiza en la Parroquia. Muchas de las actividades que se realizan requieren de apoyo de especialistas para llevar a cabo su función como parte de ser autoridad que vela por la comunidad religiosa, por lo que, junto con ellos pasan personas que dan servicio a la comunidad, a la iglesia y como ‘pago de promesa’, los más importantes son: las manzanas, los fiscales, el campanero, el maestro cerero y maestros de danzas, que se describen a continuación.

Manzanas

La localidad se divide en 23 manzanas, cada uno se encarga de una festividad ritual que se celebra a lo largo del año de servicio. Para nuestro caso, una manzana es un espacio urbano delimitado por calles, es decir, es una división física constituida por cierta cantidad de calles y lotes con el objetivo de crear una distribución espacial de la comunidad cuya estructura delimita a las familias para prestar servicio a la parroquia de San Marcos Evangelista. Cada manzana se organiza con presidente, secretario y tesorero. Su función principal es llevar a cabo la ritualidad del santo que ‘Dios decida’, ‘le toque’ o asigne para ‘pasar el cargo’ o ‘pagar la promesa’. De acuerdo con la costumbre de la comunidad, la asignación del cargo es aproximadamente en marzo, para que cuando sea el cambio de cargos el día tres de mayo ya tengan asignación del santo que van a cuidar y hacer el pago de promesa. Esto se hace en una reunión entre el Consejo saliente y el Consejo entrante, en un fin de semana antes que salga el Sol, o siete de la mañana –anteriormente, de acuerdo con los abuelitos, se reunían a las cuatro o cinco de la mañana para tratar estos asuntos muy serios de la comunidad-.

Entre sus responsabilidades es reunir dinero para las diferentes necesidades de la iglesia, tales como comprar flores, dar mantenimiento del edificio parroquial, hacer alguna construcción dentro de este, juntar el diezmo u otra cooperación como en la Semana Santa. Para ello, el presidente, el secretario y el tesorero, se organizan para solicitar el apoyo económico a las

personas dentro del límite de la manzana que le corresponda, regularmente recorren los fines de semana en domingo por la mañana, en cada casa de los adeptos a la iglesia. Además, tienen la responsabilidad de dar limpieza a la parroquia, por lo que las 23 manzanas se organizan para que pasen una vez por semana. Para esta responsabilidad en lengua ngigua se le conoce como 'ni du'ni ni'ngo' o 'ni aseo', que son las personas encargadas de hacer la limpieza del edificio religioso y de limpiar toda la zona exterior, de regar los jardines, de juntar la basura, de limpiar los baños, colocar y quitar flores del interior. Ellas son muy importantes para el mantenimiento de la iglesia y para el funcionamiento de esta porque son quienes acompañan cada vez que hay una labrada de cera cuando les toca la semana de limpieza.

Fiscales y campanero

Kai jii nuu fiscal mayor, thi chunda kiai nunthua, jii 7 de octubre, 25 de abril, jii 24 de diciembre, kuthe'eja jii el 12 de diciembre. Fiscal na thi da'kau 8:30 am ku dantje kain puertee ningu, yaa thi tsje ngai misa, thi dunthe'e daana, thethu'en ni thi ngai aseo ke'e sinche'ena, thinuu kekaa sa'juuna. Mee je'e ni fiscal duana turnado ixi semana, mee ngai naa kunithjao tiina na'kua. Mee thi chunda cargo nunthua yaa thi tjee fisqueel, kun che tse'ena ñao, thi nchao suan naa xaaxii u naa ni thatiitha (Abraham Melchor, presidente del consejo parroquial 2022-2023, febrero 2023).

Con el nombre de fiscales se les conoce a las personas con cargo dentro de la iglesia que prestan su servicio para cuidar del recinto sagrado, ellos permanecen en el edificio para cuidarlo. Son nombrados en función de los *cuatro cargos mayores dentro de las festividades de la iglesia*, es decir, *el* nombramiento para ocupar un cargo está relacionado con las jerarquías de las manzanas que les toque celebrar cada una de las festividades grandes de la comunidad que son: San Marcos Evangelista (25 de abril), San Marcos Papa (7 de octubre), Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y Santo niño Jesús (24 de diciembre).

Cuando es el cambio de Consejo Parroquial y las 23 manzanas, el día 3 de mayo, son nombrados los fiscales, quienes han sido asignados por el presidente de manzana que ostenta el cargo mayor. En esa fecha los cuatro fiscales son quienes reciben el bastón de mando que simboliza a las fiestas grandes. La función del fiscal es cuidar la iglesia, llega a las 8:30 para abrir todas las puertas, él es quien se encarga de apoyar al sacerdote cuando oficia una misa,

también dirige a las personas encargadas del aseo, les indica qué sitios van a limpiar en el edificio parroquial y sus jardines, apoya en su mantenimiento, el cuidado de los objetos que hay dentro y en otros asuntos de la comunidad religiosa.

Los cuatro fiscales mayores serán quienes se encargarán de cuidar que los rituales se ejecuten de acuerdo con la costumbre o *'inchi ikininxi'*. Estos son guardianes y sabios de las costumbres religiosas, deben poseer conocimiento profundo de la ritualidad y sus significados y ellos serán quienes guíen a los encargados de las manzanas a que se lleven coherentemente los rituales. Los fiscales mayores, enseñan a los fiscales jóvenes o fiscal semanero que son asignados por la manzana que le toque limpiar la iglesia, ellos son aprendices de las tareas esenciales que permiten que las acciones rituales se hagan de acuerdo con la costumbre. Entre los 4 fiscales se encargan de cuidar la iglesia, se turnan una semana al mes. El fiscal puede ser un joven o alguien ya grande, hombre o mujer, aquí se le enseña cómo hacer su trabajo, por eso entre ellos, debe haber un fiscal mayor con más experiencia para guiar las actividades.

Además de los fiscales, hay un campanero que también presta su servicio a la iglesia, él también debe estar un año completo, es asignado por el Consejo Parroquial y las 23 manzanas, al campanero se le pide de favor para que preste su servicio junto con el consejo parroquial y las 23 manzanas, ya que deberá cumplir con todas las actividades religiosas que compete a los rituales de la iglesia. El campanero es muy importante porque es quien *'da las señales'* de los rituales en la iglesia. Así, por ejemplo, las campanas suenan cuando se labra la cera, ese día se toca el *'alba'* a las 3 de la mañana; también para indicar las horas del día, a las 6:00 de la mañana, a las 12:00 del día y a las 6:00 de la tarde. En este sentido, el campanero deberá estar atento para subir a la torre de la iglesia y tocar las campanas en cada actividad ritual.

Cereros

Los cereros, nombrados localmente como *'ni thunkji'in tsjo'*, cuya traducción connota a que son *'los tejedores de la cera'*; también se les dice *'ni sarero'*. Ellos son especialistas fundamentales para la realización de los rituales ngiguas y como parte del sistema de cargos, también deben cumplir su promesa de un año al cargo junto con el consejo parroquial y las 23 manzanas. Estos últimos junto con los encargados de los barrios, deben ir a la casa del maestro cerero para que

se le ‘pida el favor’ de pasar el cargo junto con ellos y que labre la cera de todas las ‘pagas de promesa’ en ese año. El maestro cerero, una vez que acepte la responsabilidad, él busca a las personas para formar su equipo que le ayudará durante todo el año, al menos son cuatro personas las cuales ayudan en la labor; entre ellos puede haber otros maestros cereros y aprendices de la labrada de cera. De esta manera se conforma el equipo que se encargará de apoyar al consejo parroquial y a las 23 manzanas y se coordinarán de acuerdo con el calendario de festividades en todo el año. En este sentido, los espacios donde estarán participando es en la iglesia, en las casas de los presidentes de las 23 manzanas y las casas de los encargados de los barrios para la ‘labrada de cera’ que es la ofrenda que se entrega como pago de la promesa de cada cargo. Para los ngiguas se labran o forman tres productos finales: la cera (vela), el ‘cereali¹⁴’ y el Cirio Pascual. De ellas las que se entregan en cada festividad son la vela y cereali como parte del pago de promesa. El Cirio Pascual se labra únicamente una vez al año en Semana Santa para el ritual del Fuego nuevo. La cera tiene mucho significado simbólico para los ngiguas debido a que representa la virginidad y la pureza de la Madre Tierra, y ésta es una representación simbólica de las actividades de las abejas como ‘creadoras’ de la cera virgen. En ngigua a la cera se le conoce como ‘*tsjo*’ o flor, y a la abeja se le conoce como ‘*ku nua*’ haciendo referencia al maíz como parte del origen de la vida.

Maestros de danzas

Los maestros de danza son guardianes de conocimientos relacionados a la música, pasos de danzas y significados de la ejecución de las danzas. El Consejo Parroquial, las 23 manzanas y encargados de barrios deben ‘pedir el favor’ para que los maestros de danzas pasen con ellos en el año de servicio y también es para pagar la promesa de ellos mismos. En este sentido, se debe pedir el favor a la maestra de danza de las ‘tocotinas’, al maestro de danza de los toriteros y al maestro de danza de los santiagones. Estas tres danzas son las que participan en las festividades más importantes de los rituales ngiguas y por lo tanto se organizan de acuerdo con el calendario

¹⁴ El cereali, es una de las dos ceras que se elaboran en el ritual conocido como ‘labrada de cera’, esta se caracteriza por ser más grande que la cera normal o vela que se entrega como parte de la promesa. Mide aproximadamente 7 centímetros de diámetro y una longitud aproximada de 50 cm.

de las festividades de la iglesia coordinado con el consejo parroquial, las 23 manzanas y los cinco barrios.

Los maestros de danzas son los encargados de organizar a los niños, niñas y jóvenes de la comunidad para que participen en las danzas en cada festividad que sean requeridos. Por lo tanto, ellos se coordinan para realizar los ensayos de las danzas y formar los grupos de danzas que participarán durante un año. Esta labor es muy importante porque involucran a los niños y jóvenes y les enseñan acerca de la importancia de las danzas y sus significados. Los maestros de danzas comentan que no ha sido nada sencillo involucrar a los participantes de las danzas, debido a las actividades propias de cada quién, porque son actividades no retribuidas económicamente y más bien tiene que ver con un servicio a la iglesia y a la comunidad, además que muchos de ellos asisten a las escuelas por lo que luego se complica la participación. Además, la tarea de los maestros de danzas es instruir a jóvenes para que aprendan todo el proceso de la danza y sus significados, así como también los bailes y la música y por el poco tiempo que tienen muchas veces les cuesta alcanzar el objetivo. Para el caso de la danza de las ‘tocotinas’, nombradas en ngigua como ‘*xan tsjo*’ se traduce como la danza de las flores, o también con el término *xan tuku’ti*, asociado a la palabra ‘tocotinas’. La maestra de danza se apoya de grabaciones de música para ejecutar la danza, debido a que hace años que murió el último maestro que tocaba el violín que acompañaba esta danza. Por lo que ahora debe cargar una bocina que toca las melodías para ejecutar la danza donde participan únicamente niñas y un niño, siendo que esta danza se compone de doncellas, rey y reina. Para el caso de la danza de los toriteros, participan dos maestros principales y dos maestros aprendices, quienes coordinan a niños y jóvenes y dos ‘*lantha*’ o payasos, en esta danza participan únicamente hombres. Los maestros principales son quienes enseñan la música tocando una armónica que es el único instrumento que acompaña la ejecución de las danzas y se caracteriza por tener más de 60 canciones. Finalmente, la danza de los toriteros, están conformados por hombres, tienen a un maestro, dos músicos, uno toca el tambor y el otro toca la flauta; y los danzantes son niños y jóvenes. El maestro de danza es quien dirige en cada festividad y lleva el orden de la danza, va marcando tiempos y ritmos de acuerdo con cada festividad y va ejecutando una serie de canciones que los danzantes practican en los recorridos de las procesiones.

Consejo Pastoral

El Consejo Pastoral de la iglesia es un organismo que preside el párroco, por lo tanto, es de origen exógeno a la tradición comunitaria, su función principal es la evangelización, por eso las personas que conforman el consejo son quienes se encargan de apoyar al sacerdote para la celebración de la misa y todas las actividades propias de la religión católica. De acuerdo con la iglesia, la duración del servicio es de 3 años. La estructura organizativa del Consejo Pastoral es la siguiente: presidente, coordinador, secretario, tesorero y vocales. Se compone por integrantes de comunidades de la parroquia de San Marcos Evangelista, por eso hay personas de la localidad de San Marcos Tlacoyalco, San José Buenavista, Pazoltepec y San Luis Temalacayuca; quienes se organizan con las ministras extraordinarias de la sagrada comunión, equipo de liturgia, acólitos y estudiantina.

La función del presidente, coordinador (subpresidente), secretario, tesorero y vocales es diseñar el 'Plan pastoral parroquial' de manera conjunta con el párroco, la cual debe contener el o los propósitos que guiarán las acciones para la evangelización de las comunidades que conforman la Parroquia de San Marcos Evangelista de acuerdo con los principios de la iglesia católica. Con este plan se organiza todo el trabajo pastoral a lo largo del año.

Las ministras extraordinarias de la sagrada comunión están compuestas por mujeres, ellas son las encargadas para asistir al sacerdote en la misa con el fin de administrar la sagrada comunión a los fieles. Ellas reciben capacitación para que conozcan las funciones del oficio, y su participación es constante en cada misa. Su vestimenta consiste en camisa blanca y falda negra. En las misas ellas son quienes recogen entre la gente, la limosna que se utiliza como ofrenda y también apoyan al sacerdote para dar la comunión cuando hay muchos comulgantes. Otra de las funciones es ir a comulgar a personas enfermas que no pueden salir de casa.

Jii ina thi di'in ministra (extraordinaria), yaa ni tekijna ngai misa. Jii xan acolito, inchi 14 o 16 xaxii, yaa xan ncheche'en biblia ku kain yaa. kai jii preparación litúrgica jii xa catecumeni, jii thi dintheja'jun platica ixi ni tsute'e ku jii ni da'ju tha ngai ni sigi'the. Kai jii xa estudiantina, yaa xan the ngaxi'in ni'ngo (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, febrero 2023).

El equipo de liturgia sirve para animar la vida litúrgica en la iglesia. Está formado por un grupo de hombres y mujeres de la comunidad que prestan su servicio, tienen por misión animar, preparar, acompañar y evaluar la vida litúrgica de la parroquia, principalmente en las celebraciones litúrgicas. Para su funcionamiento hay un coordinador litúrgico, lectoras, servidoras del altar, y se coordinan con los fiscales, los acólitos y estudiantina. Debido a que promueven la participación litúrgica en la comunidad, tienen una participación constante en las actividades pastorales de la iglesia. La liturgia es un lugar de encuentro de Jesucristo y sus discípulos, con esa máxima, el equipo litúrgico se organiza y se hace cargo para celebrar de manera coherente el ritual. Por ello el espacio, la disposición de las personas, de los objetos sagrados, de los textos sagrados se conforman de acuerdo con las normas relativas de la iglesia para tener coherencia con la gracia divina. En este sentido, para llevar el rito se lleva una programación de lecturas sagradas y conocer bien el libro litúrgico, así como de acompañar con música relacionada a los temas. Además, este equipo, tiene la función de preparar a las personas que se van a bautizar, recibir la primera comunión, la confirmación y para casamiento, para ello hay personas asignadas para dar pláticas a los catecúmenos y las personas que se van a casar.

Los acólitos son un grupo de jóvenes, hombres y mujeres de la comunidad que prestan su servicio a la iglesia. Su función es ayudar al sacerdote en el servicio del altar y asistirlo en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la celebración de la misa. Se les distingue porque en la misa llevan ropa blanca con rojo. De esta manera los jóvenes de la comunidad se integran en las labores de la iglesia y aprenden sobre la vida religiosa de la comunidad, pero centrados más en las actividades propias de la iglesia católica.

Finalmente, la estudiantina está constituida por un grupo de jóvenes, hombres y mujeres que animan las misas con canticos relacionados al tema que corresponda a la santa misa. Ellos se coordinan con el equipo de liturgia y con el sacerdote para conocer las actividades programadas y tener claridad en los rituales de la iglesia. Ellos se reúnen de acuerdo con su propia agenda para ensayos y aprender a tocar y cantar canciones que son utilizados en las misas, por ello es importante conocer las temáticas, la estructura y los tiempos de cada misa para asistir al sacerdote.

3.2.2 Festividades del ciclo ritual agrícola ngigua de San Marcos Tlacoyalco

Las ritualidades practicadas en San Marcos Tlacoyalco tienen mucha repercusión en la vida comunitaria y permiten la reproducción de la cosmovisión sobre la naturaleza. De acuerdo con Gámez (2012), la cosmovisión y la ritualidad agrícola constituyen prácticas culturales arraigadas en la tradición mesoamericana producto de la observación de la naturaleza que los ngiguas han construido desde hace cientos de años en este etnoterritorio. En este sentido, la vida ritual agrícola de la comunidad es coherente con las acciones que se observan en el proceso de análisis cultural e histórico de San Marcos Tlacoyalco.

Diversos testimonios durante el trabajo de campo de esta investigación coinciden en que uno de los principales objetivos de realizar las festividades rituales de la comunidad es para pedir la lluvia y buena cosecha para los campos agrícolas. Algunas actividades tienen mayor peso que otras, pero con el mismo propósito. Al hacer el análisis de las festividades coincide con los trabajos que ha realizado durante muchos años la Dra. Alejandra Gámez, y cuyos trabajos han sido una guía para profundizar el análisis. Con base a la organización de festividades rituales de la Parroquia de San Marcos Evangelista (*tabla 2*), proporcionado por el consejo parroquial 2022-2023, compuesto por el presidente de Consejo Abraham Melchor, secretario Álvaro Maceda y tesorero Pablo Victoria, podemos observar las festividades rituales que se desarrollan durante un año a partir de la organización del sistema de cargos. Las actividades del Consejo Parroquial entrante empiezan el tres de mayo y estarán a cargo de la iglesia durante un año como parte del servicio a la iglesia y a la comunidad.

Tabla 2. *Festividades rituales Parroquia de San Marcos Evangelista, 2022-2023.*

Manzana	Devoción	Fecha
	Día de la Cruz	3 mayo
	San Isidro Labrador	15 mayo
13	Ascensión del Señor	26 de mayo
18	Espíritu Santo (Pentecostés)	5 de junio (variable)
23	Santísima Trinidad	12 junio
16	Corpus Cristi (Cuerpo de Cristo)	16 junio

12	San Antonio de Padua	13 junio
5	Sagrado Corazón de Jesús	24 junio
1	Nuestra señora del Perpetua Socorro	27 junio
11	San Pedro y San Pablo	29 junio
14	Señor de los Trabajos	6 de agosto
Consejo y Manzananas	Aniversario de la parroquia	14 de agosto
22	La Asunción de la Virgen María	15 de agosto
17	Nacimiento de la Virgen María (Virgen de la Natividad)	8 septiembre
21	San Miguel Arcángel	29 septiembre
15	Virgen del Rosario	6 octubre
5	San Marcos Papa	7 octubre
Consejo y Manzananas	Día de los Fieles Difuntos	2 noviembre
19	La Inmaculada Concepción	8 diciembre
6	Virgen de Guadalupe	12 diciembre
20	Santo Niño (noche buena, fin de año y año nuevo)	24 diciembre
10	Reyes Magos (La Epifanía)	6 enero
9	Virgen de la Candelaria (presentación del niño Dios)	2 febrero
3	San José	19 marzo
2	Virgen de la Encarnación (Anunciación del Señor)	25 de marzo
8	Virgen de los Dolores	Sexto viernes de Cuaresma
7	San Ramón	28 marzo
4	Santo Entierro	6 abril
Consejo y Manzananas	Jueves y Viernes Santo, Sábado de Gloria, Domingo de Resurrección (Pascua)	Variable
18	San Marcos Evangelista	25 de abril

Fuente: Elaboración propia con base al calendario de festividades rituales del consejo parroquial de San Marcos Tlacoyalco 2022-2023.

Las festividades están distribuidas entre las 23 manzanas de acuerdo con el sorteo que se realiza y cada una de ellas se vinculan con lugares sagrados o con densidad significativa como la iglesia, la casa y el panteón, que funcionan como centro y frontera dentro de la cosmovisión náhuatl. En el calendario se marcan las actividades y quienes son los encargados de acuerdo con el sistema de cargos, donde participan de manera colaborativa y solidaria las manzanas y el Consejo Parroquial, en festividades especiales como lo es el aniversario de la parroquia, día de muertos o fieles difuntos se ayudan todos. La fecha del 3 de mayo no hay responsable porque en esa fecha se hace la renovación o el cambio del Consejo Parroquial y de las 23 manzanas y debe participar la comunidad. Un caso especial es el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, la festividad se desarrolla en la iglesia, el jagüey y/o en el campo de cultivo, para hacer el pago de promesa de este santo se solicita de manera directa, especialmente familias que tienen la fe de hacer el pago de promesa para San Isidro que es una fecha muy importante para el ciclo ritual agrícola, ya que en esa fecha se bendicen los animalitos, especialmente los toros que llevan la yunta o los burros, así como también tractores y segadoras que se utilizan en la siembra y cosecha de maíz y de todo lo que se produce en el campo. En la tabla 1, podemos observar que uno de los problemas que se enfrenta actualmente, es la falta de interés para participar en los cargos de las manzanas, en este caso, la manzana 2 no aparece en lista inicial debido que al inicio, las personas de esta manzana ya no querían participar porque los encargados salientes no hicieron bien su trabajo; por eso la manzana 5 aparece con dos cargos para pagar la promesa, pero de acuerdo a lo que comenta Abraham Melchor en una entrevista, después de insistirles y platicar con ellos acerca de la forma de trabajo y los proyectos a realizar, sí se pudo convencer a la manzana para participar ese año.

Con base al calendario del ciclo ritual agrícola de San Marcos Tlacoyalco propuesto por Gámez (2012), donde se plantea que el ciclo ritual agrícola inicia el 2 de febrero con la bendición de las semillas y termina el 12 de diciembre con la celebración de la Virgen de Guadalupe; aquí se plantea una modificación relacionado a la fecha de término, con base a datos de trabajo de campo el ciclo termina el 24 de diciembre con la celebración del niño Jesús, cuya fecha tiene antecedentes prehispánicos, debido a que en este ritual convergen diversas prácticas comunitarias como el compadrazgo, la veneración al maíz y acciones rituales vinculados con el cerro *Chjiyee jna*, lugar donde se peregrinaba para traer ofrenda del cerro para la celebración de dicha festividad. En la *tabla 3*, se plantean nuevos datos para el ciclo ritual agrícola de San

Marcos Tlacoyalco, donde se indican las fechas, las festividades, la actividad agrícola y el lugar donde se desarrollan las acciones rituales, reconociendo los lugares significativos asignados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

Tabla 3. *Ciclo ritual agrícola ngigua de San Marcos Tlacoyalco*

Ciclo ritual agrícola ngigua			
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar donde se realiza
2 de febrero	Virgen de la Candelaria. 'Bendición de las semillas'. Se bendice la semilla fértil, en ngigua 'nua tje', para que crezca bien.	La tierra en zona de temporal descansa. En Zona de riego: inicio de Barbecho, rastra y surcado (se limpia). Entre enero, febrero, marzo.	Iglesia San Marcos / casa ngigua a cargo
Variable entre marzo y abril	Cuaresma y Semana Santa. Petición de buen temporal, agua de lluvia, fertilidad de la tierra y la semilla, buena salud de la comunidad.	Descanso de la tierra de temporal. Período de llegada de agua de riego de Valsequillo.	Cerros de Veracruz, cerros de San Marcos, Iglesia de San Marcos, Barrios de San Marcos, casa ngigua a cargo
25 de abril	Fiesta patronal de San Marcos Evangelista. Fiesta grande para pedir buen temporal de lluvia y buena siembra.	Siembra en zona de riego. Período de limpia de jagüeyes y <i>tukuyu'ku</i> (balsas) en barrancas de los cerros.	Iglesia San Marcos / casa ngigua a cargo
3 de mayo	Día de la 'Santa Cruz' y 'petición de la lluvia', en ngiguakia 'Ndu rudue' = 'Señor Cruz'. Símbolo de protección de la tierra y petición de lluvia. Día de renovación en el 'sistema de cargos'.	Preparación de tierras de temporal y período para 'cazar la lluvia'. Siembra en zona de riego. Se coloca la cruz en diferentes espacios como protector de lugares.	Iglesia de San Marcos / Jagüeyes / casas ngiguas / tierras de cultivo.
15 de mayo	Día de 'San Isidro Labrador' y 'bendición de los animalitos', se conoce como 'ndu thinchjenga jinche' o 'señor que surca la tierra'. Procesión del santo por los jagüeyes o campos de cultivo. El sentido de este ritual es para bendecir al campesino, la yunta, tractores e instrumentos de trabajo. Petición de lluvia y bendición a las tierras agrícolas para que sean fértiles.	Inicio de siembra de tierras de temporal.	Iglesia San Marcos / Jagüeyes / casa ngigua
26 de mayo	Ascensión del Señor. Festividad de 40 días después de la resurrección de Jesús. Día de <i>Dintjii na'u ngai xenua</i> . Toma color el fruto endémico conocido como 'xenua'. Petición de lluvia.	Trabajo en tierras de cultivo de temporal. Siembra de acuerdo a la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.

05 de junio	Espíritu Santo (Pentecostés). Petición de lluvia	Siembra en tierras de temporal de acuerdo a la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
12 de junio	Santísima Trinidad. Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo a la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
13 de junio	San Antonio de Padua. Petición de lluvia.	Inicia período de cierre para la siembra de temporal.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
16 de junio	Corpus Cristi (Cuerpo de Cristo). Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo a la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
24 de junio	Sagrado Corazón de Jesús. Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo a la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
27 de junio	Nuestra Señora del Perpetuo Socorro. Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo a la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
29 de junio	Día de San Pedro y San Pablo. <i>Kiae tje</i> , connota a la fertilidad o día de la fertilidad.	Último día de siembra en tierras de temporal.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
6 de agosto	Señor de los trabajos. Misas rogativas de protección de la milpa.	Crecimiento de la milpa. Período de canícula grande (inicia el 15 de julio)	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
15 de agosto	Asunción de la Santísima Virgen María. Misa para revertir las condiciones climáticas negativas y favorecer a la agricultura. Misas rogativas.	Canícula (días malos para la agricultura). Período del 15 de julio al 15 de septiembre. Se caracteriza principalmente por ausencia de lluvias y aumento de calor y viento. Termina canícula grande, inicia canícula chica.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
08 de septiembre	Virgen de la Natividad. Nacimiento de la Virgen María. Misas rogativas de protección de la milpa.	Crecimiento de la milpa. Fin de Período de canícula chica. Deshierbe, cuidado de la tierra y la milpa.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
29 de septiembre	Día de San Miguel Arcángel. Celebración para solicitar protección de los cultivos ante las heladas.	Deshierbe, cuidado de la tierra y la milpa.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
7 de octubre	Fiesta patronal, San Marcos Papa. Fiesta religiosa de la comunidad en donde implícitamente se le agradece al santo patrono por el logro del maíz y el año agrícola que está terminando.	Empieza a dar elotes la milpa, elote tierno en zona de temporal. Inicio de la cosecha de la siembra en zona de riego.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo

27-30 de octubre y 1-2 de noviembre	Día de Muertos. Fiesta de difuntos "chicos" y "grandes" y perritos. Ritual de protección y agradecimiento de la cosecha. Los muertos son vistos como intermediarios ante las deidades para obtener buena cosecha.	Inicio de cosecha de temporal. Cosecha en zona de riego.	Iglesia San Marcos / Panteón / Casas ngiguas
29 de noviembre	Cazar el tiempo. La noche del 29 de noviembre los campesinos colocan granos de maíz en la entrada de la casa de las hormigas.	Las hormigas moverán el grano, con respecto del centro de su casa (que simboliza el centro del pueblo), a la zona donde quede el maíz serán las tierras más fértiles el próximo año agrícola.	Casas de los Ngigua, casa de hormigas
30 de noviembre	Día de San Andrés. Petición de agua de lluvia en troja al interior del cerro.	Limpia de trojas y cuevas. Fecha de llegada al lugar de Petición de lluvia en troja (interior del cerro).	<i>Jna kuntsanche</i> , Yolotepec, <i>jna tsjo</i> . Troja Cerro Colorado.
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe. <i>Celebración a la madre tierra</i> . Considerada como protectora de la cosecha, protectora del pueblo y de los santos patronos. La fiesta que se realiza es de agradecimiento por otorgar alimentos a sus hijos, los Ngigua.	Fecha que marca la cosecha intensiva del maíz y acarreo de zacate. A la virgen se le agradece por haber proporcionado maíz al pueblo. Y se agradece por haberse concluido las labores del campo. Entonces por eso se agradece a la Virgen de Guadalupe o la Madre Tierra, por los frutos otorgados.	Iglesia San Marcos / campos de cultivo / casa ngigua a cargo
24-dic	Nacimiento del niño Jesús. Veneración al maíz. Celebración para el período de Renovación de la Madre Tierra.	Cosecha, limpieza y descanso de la tierra de cultivo.	Iglesia de San Marcos / Casa ngigua a cargo / El cerro <i>chjiyee jna</i> (antiguamente)

Fuente: Elaboración propia con base en Gámez (2012) y trabajo de campo 2022-2023.

De acuerdo con la *tabla 3*, el ciclo ritual agrícola ngigua, podemos argumentar que es muy complejo en términos de significados y contenidos, y cada una requiere de trabajo específico y de larga estancia para comprender elementos ocultos en cada uno de ellos. Sin embargo, los trabajos realizados por Alejandra Gámez (2012) y Gámez y Ramírez (2017), nos dan luz para poder continuar el análisis de la cosmovisión y ritualidad del ciclo ritual agrícola. En este sentido, uno de los principales objetivos de este ciclo ritual agrícola es para pedir la lluvia, proteger las plantas y pedir por una buena cosecha para que los ngiguas puedan tener agua y

alimento, y para que los campos de cultivo sean fértiles, pero también para que la naturaleza tenga vida y puedan vivir bien las plantas y los animales, y que la comunidad tenga buena salud. El cultivo del maíz sigue siendo un elemento que marca tiempos y guía las acciones rituales, y los diferentes momentos durante el ciclo ritual, se marcan períodos sea para pedir, cuidar o agradecer de acuerdo con la cosmovisión comunitaria.

De esta manera, se establecen relaciones de apropiación del espacio vinculados a los rituales y cómo estos espacios son lugares con alta densidad significativa de acuerdo con los rituales que en ella se reproducen. En este sentido, todas las fechas del calendario ritual agrícola se relacionan con la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, desde el inicio como el día de la Candelaria o bendición de las semillas, la Cuaresma y la Semana Santa (que se analizará en el capítulo 4), las fiestas patronales, 15 de mayo día de San Isidro Labrador, son festividades que se relaciona con espacios sagrados como la iglesia, el jagüey, el cerro, los campos de cultivo y la casa. Otra fecha importante dentro del calendario es el 3 de mayo día de renovación del sistema de cargos y día de la Santa Cruz, que se celebra en la iglesia. Por su peso organizativo, es la fecha cuando cambian el consejo parroquial, manzanas y fiscales y es fundamental para llevar a cabo las festividades a lo largo del año. A partir de allí empieza la responsabilidad del nuevo Consejo y las 23 manzanas hasta cumplir con su ‘promesa’. La promesa se refiere a que las personas deben cumplir con el servicio durante ese año, tal como hacen el juramento en la misa del 3 de mayo, quienes colocan la mano en la biblia y con la cruz en mano se comprometen y responsabilizan con el cargo.

El 26 de mayo es la festividad de la Ascensión del señor, se considera importante porque en la cosmovisión ngigua tiene relación con la madurez de los frutos de una planta endémica familia de los cactus de tipo arbóreo, conocida localmente como *ntha xenua*¹⁵, localizado en las inmediaciones del cerro conocido como *jna nthaiyau*, antiguo asentamiento ngigua y lugar donde abunda esta planta. Los frutos de esta planta, *xenua* (*xe=fruto* y *nua=maíz*, se asocia al

¹⁵ De acuerdo con la botánica Helia Bravo Hollis, se trata de una familia de cactáceas, Subtribu II. PACHYCEREINAE Buxbaum. Plantas arborescentes generalmente muy grandes hasta gigantescas, con tronco bien definido, candelabriformes o columnares y ramificadas desde abajo. Costillas más o menos numerosas. El cactus más parecido en San Marcos es la *HeliaBravoia Chende*. Planta arborescente, ramosa, como de 4 m de altura. Tronco bien definido, corto, como de 50 a 80 cm de altura y 25 a 30 cm de diámetro, leñoso, grisáceo. Ramificación abundante formando una copa bastante amplia. P. 539-545. Bravo-Hollis, Helia (1978). Las cactáceas de México. Vol. 1. México: UNAM.

grano del maíz), toman color en esta fecha, es decir maduran; son pequeños frutos de color rojo oscuro, y entre los significados que se le atribuye es sobre la fertilidad de la tierra y el maíz, y que va marcando el ritmo de la lluvia y presagia la cosecha del maíz. Se cree que, si da mucho fruto y tiene buen color y sin plagas, significa que será un buen año agrícola. Otra fecha importante, es el 29 de junio, día de San Pedro y San Pablo, para los ngiguas este día se conoce como *kiae tje*, cuya traducción es la fiesta de la fertilidad, esta festividad tiene que ver con la petición de protección de las semillas que están madurando y creciendo por lo que se pide que no les llegue alguna plaga y por tanto, se paga la promesa por protección. El principal lugar de culto es la iglesia y la casa que tiene el cargo. El día 29 de noviembre, se “caza el tiempo”, cuyo propósito es conocer en qué zona o lugares agrícolas se dará mejor la cosecha de maíz. Para ello se recurre a las hormigas rojas, es decir, la casa de la hormiga como lugar significativo funciona para observar el tiempo, consiste en que las personas colocan granos de maíz a la entrada de la casa de las hormigas durante la noche con la intención de que ellas muevan los granos hacia una orientación, tomando la entrada como centro y de allí a los cuatro rumbos cardinales. La interpretación del tiempo es relacionada a la dirección en que muevan la mayor cantidad de granos de maíz, en ese lugar será la zona donde tendrá más cosecha para el siguiente año agrícola.

A partir de los datos etnográficos relacionado a los rituales agrícolas de la comunidad (tabla 3), se observa que para los ngiguas se festejan *cuatro cargos mayores*, o también conocidas como *las fiestas grandes o las fiestas mayores*, por la importancia que tienen dentro de la comunidad y por los significados atribuidos, los rituales se desarrollan en dos espacios simbólicos fundamentales, la Parroquia y la casa de la persona que tiene el cargo de pago de promesa del Santo o Virgen. Se trata de las festividades dedicadas a San Marcos Evangelista (25 de abril), San Marcos Papa (7 de octubre), Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y Niño Dios (24 de diciembre). Las fiestas mayores son las más significativas a lo largo del ciclo ritual agrícola, y son las que tienen mayor poder de convocatoria donde cientos de personas se reúnen para realizar dichas celebraciones. Las fiestas dedicadas a los santos patronos San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, son las fiestas donde participan obligatoriamente las danzas de la comunidad que son las tocotinas, los toriteros y los santiagones. En estas dos fiestas es donde se reciben las visitas de otros santos de comunidades aledañas, como San Martín Esperillas, San Francisco Esperillas, San Juan Zacabasco, San Antonio Sompantle, San José Buenvista, San

Luis Temalacayuca, entre otros. También se organiza la comida del pueblo, donde conviven las personas visitantes y miembros de la comunidad, la comida es en honor a los santos patronos, por lo que a ellos también se les pone la comida que se comparte entre el pueblo para que puedan convivir. En estas fiestas también se hace la procesión de los santos visitando los cinco barrios o capillas que están fuera del perímetro del atrio de la iglesia, donde van bailando las danzas adelante de la procesión, al final es donde se mata al ‘torito’ como una ofrenda al santo patrón y la carne se reparte entre los asistentes, como una representación de convivencia.

3.2.2.1 Ritual de protección de la semilla

La celebración del día de la Virgen de la Candelaria se lleva a cabo entre la iglesia y la casa de la persona que tiene el cargo. En esta fecha, la tierra en la zona de cultivo de temporal descansa, es decir, no se hace ninguna actividad agrícola en ella, y las personas que cuentan con campos de cultivo en la zona de riego de Valsequillo, han iniciado labores del campo, como el barbecho y continúan con actividades como la rastra y el surcado hasta la siembra, estas actividades son muy características del paisaje cultural ngigua. De acuerdo con el calendario del ciclo ritual agrícola, se plantea que el ritual de protección de las semillas es la que se celebra el día 2 de febrero, que es la festividad de la Virgen de la Candelaria (*tabla 4*), en lengua ngigua se relaciona a la idea de ‘*danchiaga’ni suan nua*’, cuya connotación es ‘pedir que nazca y crezca bien el maíz’. En la iglesia se celebra una misa dedicada a la Virgen de la Candelaria, en este ritual es donde se bendice las semillas como el maíz, el frijol, semilla de calabaza, la alfalfa, el sorgo y el trigo que serán sembradas en las tierras de cultivo; además se bendice también, la sal, los cerillos y el agua como elementos simbólicos relacionados a la naturaleza. Para los ngiguas la bendición de la semilla es para que se proteja de las plagas y que se tenga una buena siembra y cosecha para el ciclo agrícola.

Tabla 4. *Ritual de protección de la semilla.*

Ciclo ritual agrícola ngigua				
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar donde se realiza	
2 febrero	Virgen de la Candelaria. 'Bendición de las semillas'. Se bendice la semilla fértil, en ngigua ' <i>nua tje</i> ', para que crezca bien.	La tierra en zona de temporal descansa. En Zona de riego: inicio de barbecho, rastra y surcado (se limpia). Entre enero, febrero, marzo.	Iglesia San Marcos / casa ngigua a cargo	

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En este ritual convergen significados de la religión católica y de la cosmovisión ngigua. De acuerdo con la tradición del catolicismo, se celebra la presentación del niño Jesús en el templo de Jerusalén, que ocurre 40 días después de su nacimiento; y también es una representación de purificación de la Virgen María después del parto, y por último la veneración a la virgen en su advocación como Virgen de la Candelaria. Esto de acuerdo con Gisela von Wobeser¹⁶, además el vocablo Candelaria proviene de candela, cuya definición es vela, por tanto, su connotación está asociada a la luz, al cielo y a lo divino.

Para los ngiguas, en el ritual que se celebra en la casa, es la que tiene como propósito el pago de promesa dedicado a la Virgen de la Candelaria, se labra una cera muy especial conocida como 'Tres Marías', y es la que hace la diferencia con relación a los demás pagos de promesas dentro del ciclo ritual agrícola comunal. La Candelaria y su relación con la luz, se manifiesta como una tríada para los ngiguas, siendo este el inicio de los rituales agrícolas, en la labrada de la cera se elabora la cera 'tres Marías' como símbolo de fertilidad y pureza. Desde la interpretación de la iglesia católica, los ngiguas comentan que las tres Marías hacen referencia a quienes velan al cuerpo de Jesucristo después de la crucifixión, lo cual se hace mención en Juan 19, 25: "Junto a la cruz de Jesús, estaba su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Cleofás, y María Magdalena". En este sentido, las tres Marías representan la luz, la esperanza y la resurrección, cuya relación se hace presente en los pasajes bíblicos. También se hace una

¹⁶ Von Wobeser, sostiene que la advocación a la Virgen de la Candelaria tiene origen en Tenerife, Islas Canarias, aproximadamente en 1392, cuando unos pastores encontraron una imagen que cargaba al niño Dios en un brazo y en la mano contraria una vela. Con la llegada de conquistadores y colonizadores a América, los frailes implantaron la devoción, en algunos lugares se celebra mediante procesiones con velas encendidas como parte de sus tradiciones y costumbres. Gaceta UNAM, Entrevista a Gisela Von Wobeser, Fiestas romanas y prehispánicas confluyen en el Día de la Candelaria. <https://www.gaceta.unam.mx/>

interpretación como triángulo, símbolo de la Santísima Trinidad, padre, hijo y espíritu santo. Desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, la cera ‘tres Marías’, se relaciona a ‘misterios’ y a costumbres muy antiguos relacionados a la protección de la vida. Algunas interpretaciones relacionan las tres puntas de luz, a la tierra, al agua y al maíz, como entidades que crean la vida, y se relacionan directamente con la creación. En este sentido, su origen tiene una relación profunda con la naturaleza, antiguamente, los ngiguas extraían la cera virgen de las abejas en los colmenares de los cerros, y para la labrada se usaban vegetación de los cerros de la comunidad; cuyo significado se atribuye a la pureza de la naturaleza que se obtiene de la Madre Tierra. Las abejas son especiales en este sentido, porque proporcionan la cera que permite labrar un objeto sagrado como es la vela que es la que se entrega como ofrenda en el ‘pago de la promesa’. Además de la cera ‘tres Marías’ se entregan dos cerealis y las ceras labradas, que en su conjunto conforman la ofrenda del pago de promesa dedicada a la Virgen de la Candelaria.

3.2.2.2 Rituales de petición de lluvia

Dentro del calendario ritual agrícola ngigua, de acuerdo con entrevistas al Consejo Parroquial, en el primer semestre del año hay dos períodos intensos de trabajo de organización ritual en la comunidad, estos dedicados a la petición de agua de lluvia y también relacionados a la petición de fertilidad de la tierra y de la semilla. Estos rituales se desarrollan en el contexto de descanso de la tierra de temporal y con trabajo intenso para la preparación de las tierras de cultivo en la zona de riego de Valsequillo. De acuerdo con el análisis de las festividades rituales de la comunidad, se reconocen tres bloques significativos de rituales dedicados a la petición de agua de lluvia, esto caracterizado con base a tres factores: a) la densidad significativa, b) la cercanía entre festividades y c) la compleja organización del sistema de cargos. Estos factores permiten lograr la realización y la eficacia simbólica del conjunto de rituales ngiguas además de la petición de agua de lluvia, también de la fertilidad de la tierra y las de las semillas.

El *primer bloque* que se reconoce es la celebrada en el marco de la Cuaresma y Semana Santa que inicia desde el miércoles de ceniza y termina con el Domingo de Resurrección (*tabla 5*). De acuerdo con los especialistas, estos rituales sirven para pedir el tiempo, es decir, que las acciones rituales son medios para pedir que sea un buen temporal para la lluvia y la fertilidad

de la tierra. En la complejidad de estos rituales se puede entrever un conjunto de lugares con alta densidad significativa, lugares entre Puebla y Veracruz que pertenecen tanto a la escala local como la regional, que se desarrollará en el capítulo cuatro. Este es el bloque de rituales analizados a profundidad en el capítulo 4 debido a la poca información desde el ámbito académico y porque muestra relaciones simbólicas complejas planteadas en la presente tesis.

Tabla 5. *Primer bloque de rituales para petición de aguas de lluvia.*

Ciclo ritual agrícola ngigua					
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar	donde	se realiza
Variable entre marzo y abril	Cuaresma y Semana Santa. Petición de buen temporal, agua de lluvia, fertilidad de la tierra y la semilla.	Descanso de la tierra de temporal. Período de llegada de agua de riego de Valsequillo.	Cerros de Veracruz, cerros de San Marcos, Iglesia de San Marcos, Barrios de San Marcos, casa ngigua a cargo		

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En el *segundo bloque*, se reconocen a tres festividades muy importantes (*tabla 6*): 25 de abril dedicado al Santo Patrono San Marcos Evangelista; el 3 de mayo, día de la Santa Cruz; y, el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador. Las tres festividades representan actividades rituales dedicadas a la petición de agua de lluvia, pero también relacionan las actividades intensas de coordinación y organización comunal y familiar para la acción ritual y el trabajo intenso para la siembra en las tierras de cultivo tanto de temporal como en zona de riego. Todas ellas se reproducen en lugares dentro de la escala local, la iglesia, jagüey, campo de cultivo y casa ngigua a cargo. El 25 de abril es la fiesta del Santo Patrono San Marcos Evangelista, la cual convoca a mucha gente de la comunidad que trabaja afuera y que van a visitar al Santo para agradecerle diversos motivos personales, familiares y comunales. El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, es de convocatoria comunal y tiene mucha importancia por la renovación del sistema de cargos ngigua, y un día especial de petición de lluvias al poner la cruz en diversos espacios sagrados de la comunidad, así como en las casas ngiguas para pedir protección a las entidades de la naturaleza como lo es el Sol, ya que las cruces se orientan a la salida de este como signo de respeto y petición de protección. El 15 de mayo día de San Isidro Labrador, además de ser un día para bendecir a las yuntas y los instrumentos de trabajo del campo, se agradece al Santo llamado en ngigua como '*ndu thinchjenga jinche*' o 'señor que surca la tierra', ya que

simbólicamente abre la tierra como signo de que inicia el período para sembrar. Es por eso por lo que la procesión que se convoca este día es para indicar el inicio de siembra de temporal, por lo que las personas están atentas trabajando las tierras de cultivo para iniciar la siembra de acuerdo con la llegada de la lluvia.

Tabla 6. Segundo bloque de rituales para petición de aguas de lluvia.

Ciclo ritual agrícola ngigua			
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar donde se realiza
25 de abril	Fiesta patronal de San Marcos Evangelista. Fiesta grande para pedir buen temporal de lluvia y buena siembra.	Siembra en zona de riego. Período de limpia de jagüeyes y <i>tukuyu'ku</i> (balsas) en barrancas de los cerros.	Iglesia San Marcos / casa ngigua a cargo
3 de mayo	Día de la 'Santa Cruz' y 'petición de la lluvia', en ngiguakia ' <i>Ndu rudue</i> ' = 'señor cruz'. Símbolo de protección de la tierra y petición de lluvia. Día de renovación en el 'sistema de cargos'.	Preparación de tierras de temporal y período para 'cazar la lluvia'. Siembra en zona de riego. Se coloca la cruz en diferentes espacios como protector de lugares.	Iglesia de San Marcos / Jagüeyes / casas ngiguas / tierras de cultivo.
15 de mayo	Día de 'San Isidro Labrador' y 'bendición de los animalitos', se conoce como ' <i>ndu thinchjenga jinche</i> ' o 'señor que surca la tierra'. Procesión del santo por los jagüeyes o campos de cultivo. El sentido de este ritual es para bendecir al campesino, la yunta, tractores e instrumentos de trabajo. Petición de lluvia y bendición a las tierras agrícolas para que sean fértiles.	Inicio de siembra de tierras de temporal.	Iglesia San Marcos / Jagüey / casa ngigua a cargo.

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En el *tercer bloque*, se reconoce a los rituales del período del 26 de mayo que es la festividad de Ascensión del Señor hasta el 29 de junio que es la festividad dedicada a San Pedro y San Pablo (*Tabla 7*). Es en este período cuando los trabajos de siembra en las tierras de temporal son intensos, por lo que se hacen rituales de petición de la lluvia para que no falte y que la comunidad tenga buena salud para que pueda realizar sus labores. De acuerdo con el Consejo Parroquial, en este período los rituales se intensifican para que no falte agua de lluvia y para que la tierra sea fértil, es por ello, es por lo que son muchos los rituales que se realizan, y la cercanía entre ellos, requiere de trabajar intensamente para lograr que se entreguen eficientemente las promesas de cada Santo y Virgen para cumplir con el pago. En estas fechas los cereros y el

campanero tienen mucho trabajo porque deben de cumplir con sus tareas para llevar a cabo la labrada de cera y entrega de promesa de cada una de las manzanas que tienen el cargo. Además, el trabajo del Consejo Parroquial es intenso porque debe estar muy atento para que se realicen los rituales debidamente.

Tabla 7. Tercer bloque de rituales para petición de aguas de lluvia.

Ciclo ritual agrícola ngigua			
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar donde se realiza
26 de mayo	Ascensión del Señor. Festividad de 40 días después de la resurrección de Jesús. Día de <i>Dintjii na'u ngai xenua</i> . Toma color el fruto endémico conocido como ' <i>xenua</i> '. Petición de lluvia.	Trabajo en tierras de cultivo de temporal. Siembra de acuerdo con la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
05 de junio	Espíritu Santo (Pentecostés). Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo con la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
12 de junio	Santísima Trinidad. Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo con la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
13 de junio	San Antonio de Padua. Petición de lluvia.	Inicia periodo de cierre para siembra de temporal.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
16 de junio	Corpus Cristi (Cuerpo de Cristo). Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo con la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
24 de junio	Sagrado Corazón de Jesús. Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo con la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
27 de junio	Nuestra Señora del Perpetua Socorro. Petición de lluvia.	Siembra en tierras de temporal de acuerdo con la lluvia.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
29 de junio	Día de San Pedro y San y San Pablo. <i>Kiaetje</i> , connota a la fertilidad o día de la fertilidad.	Último día de siembra en tierras de temporal.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En este contexto, a través de estos rituales se pide por intensas lluvias para que se tenga la suficiente humedad antes de la llegada de la Canícula que empieza el 15 de julio. Los ngiguas se preocupan mucho porque si no hay lluvia suficiente en este período las plantas morirán o no alcanzarán a madurar para jilotear, por ese el dicho, sin agua no hay vida. Este período es donde se organiza la comunidad para trabajar su tierra, conforme a la intensidad de lluvia cada

campesino va sembrando su tierra, ya que cada zona tiene microclimas y diferentes tipos de suelo que el campesino ngigua conoce a fondo y en base a eso decide en qué momento sembrar, cuidando la humedad de la tierra. Además, están atentos al cierre del período de siembra que inicia el 13 de junio en la festividad de San Antonio de Padua, siendo el último día de siembra el 29 de junio, Día de San Pedro y San Pablo. Este día se le conoce como '*kiae tje*' como el último día de siembra en las tierras ngiguas. El término *tje*, en lengua local connota a la idea de fertilidad, y se relaciona a la semilla fértil, por ello '*kiae tje*', se relaciona a la fiesta o día de la fertilidad. Se celebra que las semillas han germinado y pueden crecer y madurar para dar maíz; pero también al ser el último día para sembrar, se considera como fin del período de fertilidad de la tierra y de las semillas. Lo que significa que lo que ya no germinó a esta fecha ya no tiene posibilidad de nacer y crecer porque ya entra el período de sequía relacionado a la canícula y con ello la ausencia de lluvia y falta de humedad en la madre tierra.

3.2.2.3 Rituales de protección de las plantas

Para los ngiguas, el período que comprende de julio a septiembre tiene que ver con los rituales de protección de las plantas (*Tabla 8*), principalmente por la llegada de la canícula y junto con ello, la sequía y las plagas que pueden afectar el crecimiento del cultivo, estos rituales se desarrollan entre la iglesia y la casa ngigua a cargo. Entre la comunidad se reconocen dos períodos de la Canícula: la canícula grande, '*canicula jie*' y la canícula chica, '*canicula nchiin*'. En el etnoterritorio ngigua, sobre todo en la zona de tierras de temporal, el campesino depende de la lluvia para el crecimiento del cultivo, por lo tanto, sin lluvias no hay cosecha, y aun en la zona de riego, el cultivo depende de la lluvia para una buena cosecha porque el agua, sea de pozo o del riego de Valsequillo no es suficiente y requiere del agua que cae del cielo, que es parte de la bendición de Dios, y con esa bendición se garantiza que la vida continúe, comentan los abuelos.

La Canícula grande, que en ngigua se le conoce como *Canícula jie o xe'ma (seco)*, abarca desde el 15 de julio al 15 de agosto, se caracteriza porque hace mucho calor y hay ausencia de lluvias, por lo que las plantas cultivadas se ven muy afectadas, debido al alto estrés hídrico, empiezan a marchitarse y a ponerse 'tristes', sobre todo si no tienen suficiente humedad. En este

primer período de la canícula, cuentan los abuelos que es la más pesada porque afecta mucho no solo al cultivo y a la tierra del campo, sino también afecta a la salud de las personas. De acuerdo con diversos relatos, anteriormente en este período las personas se enfermaban de diarrea y dolores de estómago, y muchos niños, jóvenes y adultos morían por los efectos de la canícula. Esto tiene que ver porque hace muchos años atrás se escaseaba el agua y la gente recurría a tomar agua encharcada y contaminada, por lo que se enfermaba mucha gente y llegaban a morir si no eran atendidos correctamente. Por eso los abuelos temían mucho la llegada de la canícula grande y hacían todo lo que estaba en sus conocimientos para revertir este mal. En este sentido, la costumbre del pago de promesa y la misa rogativa es para pedir que se protejan las plantas y a las personas, los rituales relacionados a ello son el del 6 de agosto dedicado al señor de los trabajos y el 15 de agosto dedicada a la Asunción de la Santísima Virgen María. Período asociado a la etapa del crecimiento de las plantas en las tierras de cultivo y que requieren ser protegidos. En los rituales se pide que las plantas sean protegidas de la sequía, el viento, el granizo y las plagas. Algunos relatos señalan que en este período de sequía si llueve, la lluvia trae granizo y eso en vez de ayudar a la planta, la mata, por eso hay que pedir que sean protegidas. Para este período de la canícula, si se ve que no hay lluvia, el Consejo Parroquial y los ancianos se ponen de acuerdo para sacar en procesión a San Marcos para que vea que todo está seco y cómo están sufriendo las plantas y la tierra y que es necesario traer la lluvia. Como lo comenta en entrevista Abraham Melchor:

Danchiaga'ni yaa kain thi ndu'una ndi'i ixi dayeeni chrin, ixi se'e jian cosecha. Inchi bitja naa theyoo nanu, xru'in chrin jui, anthu xe'ema be'e nkji, areme bantsjena jee ndu marcuchjan, sa bikauna nu ngathaonkjin, kjuina ngui nu cha'o, santana ngathaon nkjin ngarata'una; ku are ju'ana hasta jatse itsje jui. Mee yoo, nii ncha'on su'ji jui naa chrin, mexinxi jaan nu'eni ixi jaña danchiaga'ni chrin kai. Ikininxi ixi je'e ndu evangelista yaa dachrje'a ndu, ixi ju'u ndu nchii da'xre (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, febrero 2023).

Se pide la lluvia para una buena cosecha. Hace unos doce años, no había lluvia, el campo estaba muy seco, por eso se sacó a San Marcos a procesión, fue por los campos de cultivo, por el camino antiguo, por el jagüey San Miguel, por Santa Ana, cuando regresaron a la iglesia ese día, San Marcos llegó con la cara roja por el calor intenso que hacía. Después de esa procesión, dos o tres días después cayó un aguacero tremendo como respuesta. Es costumbre que para esta procesión solo sale San Marcos Papa o chico (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023, febrero 2023).

La Canícula chica o ‘*canícula nchiin*’ comprende del 15 de agosto al 8 de septiembre, y se dice que tiene efecto hasta el 15 de septiembre que es cuando culmina la Canícula completa. En este sentido, la Canícula chica inicia con la festividad de la Asunción de la Santísima Virgen María y culmina con la festividad de la Virgen de la Natividad. Para los ngiguas, la canícula chica puede ser con lluvia o sin lluvias, obviamente si es con lluvia es mejor porque ayuda a las plantas para que no estén tristes y sigan su crecimiento para tener una buena cosecha. La relación de los rituales de protección con el pago de promesa es de mucho simbolismo porque asocia a dos Vírgenes, cuya representación para los ngiguas es la Madre Tierra. Por eso, el 15 de agosto y el 8 de septiembre, son festividades donde se ruega a la Madre Tierra que cuide de su pueblo, para que las plantas y las personas no se enfermen y tengan buena salud.

Tabla 8. *Rituales de protección de las plantas.*

Ciclo ritual agrícola ngigua			
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar donde se realiza
6 de agosto	Señor de los Trabajos. Misas rogativas de protección de la milpa.	Crecimiento de la milpa. Período de canícula grande (inicia el 15 de julio)	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
15 de agosto	Asunción de la Santísima Virgen María. Misa para revertir las condiciones climáticas negativas y favorecer a la agricultura. Misas rogativas.	Canícula (días malos para la agricultura). Período del 15 de julio al 15 de septiembre. Se caracteriza principalmente por ausencia de lluvias y aumento de calor y viento. Termina Canícula grande, inicia Canícula chica.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
08 de septiembre	Virgen de la Natividad. Nacimiento de la Virgen María. Misas rogativas de protección de la milpa.	Crecimiento de la milpa. Fin de Período de canícula chica. Deshierbe, cuidado de la tierra y la milpa.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.
29 de septiembre	Día de San Miguel Arcángel. Celebración para solicitar protección de los cultivos ante las heladas.	Deshierbe, cuidado de la tierra y la milpa.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo.

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En este calendario ritual agrícola, la última celebración identificada para la protección de las plantas es la dedicada a San Miguel Arcángel celebrada el 29 de septiembre. Esta festividad es muy importante porque es el período donde la planta de maíz está jiloteando, es decir, está en crecimiento y/o maduración de los granos. Y en las labores del campo de temporal se hace deshierbe y se cuida mucho el cultivo para que esté sano. En este sentido, el pago de promesa a

San Miguel tiene que ver con pedir que cuide la milpa para que la llegada de la helada no le afecte y que haya suficiente lluvia y humedad para que llene bien el olote y madure bien el grano y así llegar a tener una buena cosecha. Como esta festividad es inmediata después de que culmina los efectos de la canícula chica, por eso es muy importante que las personas que tienen el cargo pidan por toda la comunidad y para que el maíz logre madurar y que no haya plaga para las plantas.

3.2.2.4 Rituales de cosecha

De acuerdo al calendario ritual agrícola ngigua, se reconoce que los rituales de cosecha y/o cierre (*Tabla 9*) comprenden a partir del 7 de octubre festividad dedicada a San Marcos Papa, período donde se relaciona cuando la milpa empieza a dar elotes en la zona de temporal y en la zona de riego corresponde a tirar zacate para el inicio de la cosecha de maíz; y termina con el 24 de diciembre, nacimiento del Niño Jesús que marca el término de la cosecha y con ello marca el inicio el período de descanso de la madre tierra con la llegada o cosecha del maíz nuevo que se relaciona cuando la Virgen da a luz o el nacimiento del Niño Jesús.

En este sentido, la festividad de San Marcos Papa el día 7 de octubre, el pago de promesa, es para pedir que se tenga una buena cosecha y que la helada y las lluvias no afecten a la cosecha. Se cree que las lluvias que caen ya después de estas fechas traen consigo enfermedad y mal tiempo, porque la lluvia afecta a los cultivos que ya están en período de cosecha y la humedad solo ocasiona un mal al maíz y al zacate, como la producción de moho. Las heladas por su parte no permiten que los granos atrasados maduren de buena manera y afectan a la producción.

La festividad del día de muertos representa una celebración importante para el ciclo ritual agrícola ngigua, porque en estas fechas llegan de visita nuestros ancestros, quienes interceden con las entidades del otro mundo para tener buena cosecha y que la tierra tenga salud. Esto tiene que ver con las creencias de pensar que cuando las personas se van de este mundo su cuerpo vuelve a la tierra, como alimento a la Madre Tierra y el alma viaja al otro mundo desde donde actúa como una entidad que puede pedir o abogar por cosas para los vivos, por eso en estas fechas, a los espíritus de las personas se les habla, se les da la bienvenida, con mucho respeto, en ngigua '*nichjaveenina*', y cuando se pone el altar para la ofrenda, esta se convierte en un

espacio sagrado dentro de la casa, un espacio de convivencia con los espíritus de los antepasados. Entre lo que se pide es que cuiden a los seres queridos que se encuentran en la tierra para que tengan una buena vida, también se pide por el pueblo, por las buenas cosechas para que no falte de comer y por la lluvia para que haya agua para que no se sufra en la tierra. Todo ello acompañado por acciones y gestos de respeto, como no bañarse en esos días y abstinencia sexual, además de asistir a llevar las ofrendas a las tumbas en los panteones para convivir con los seres amados.

Tabla 9. *Rituales de cosecha.*

Ciclo ritual agrícola ngigua			
Fecha	Festividad	Actividad agrícola	Lugar donde se realiza
7 de octubre	Fiesta patronal, San Marcos Papa. Fiesta religiosa de la comunidad en donde implícitamente se le agradece al santo patrono por el logro del maíz y el año agrícola que está terminando.	Empieza a dar elotes la milpa, elote tierno en zona de temporal. Inicio de la cosecha de la siembra en zona de riego.	Iglesia de San Marcos / casa ngigua a cargo
27-30 de octubre y 1-2 de noviembre	Día de Muertos. Fiesta de difuntos "chicos" y "grandes" y perritos. Ritual de protección y agradecimiento de la cosecha. Los muertos son vistos como intermediarios ante las deidades para obtener buena cosecha.	Inicio de cosecha de temporal. Cosecha en zona de riego.	Iglesia San Marcos / Panteón / Casas ngiguas
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe. <i>Celebración a la Madre Tierra</i> . Considerada como protectora de la cosecha, protectora del pueblo y de los santos patronos. La fiesta que se realiza es de agradecimiento por otorgar alimentos a sus hijos, los Ngigua.	Fecha que marca la cosecha intensiva del maíz y acarreo de zacate. A la virgen se le agradece por haber proporcionado maíz al pueblo. Y se agradece por haberse concluido las labores del campo. Entonces por eso se agradece a la Virgen de Guadalupe o la Madre Tierra, por los frutos otorgados.	Iglesia San Marcos Evangelista / casa ngigua a cargo / campos de cultivo
24-dic	Nacimiento del niño Jesús. Veneración al maíz. Celebración para el periodo de Renovación de la madre tierra.	Cosecha, limpieza y descanso de la tierra de cultivo.	Iglesia de San Marcos / Casa ngigua a cargo / El cerro Chjiyee jna (antiguamente).

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

La festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, es una de las cuatro fiestas mayores de la comunidad, es en honor a la Madre Tierra, es decir, la virgen vista como la madre de Dios, es también protectora del pueblo y de los Santos Patronos, en ngigua se conoce como *'kiai jan najni'*. Para los ngiguas, tiene connotación a celebrar a la Madre Tierra que da su fruto para la vida. A ella se le celebra, entre otros propósitos, porque se está acabando un año más y que la cosecha buena o mala, es una bendición para sus hijos quienes siguen vivos y conviven entre sus seres queridos. Como madre proveedora, se cosecha de su vientre el maíz como el sustento de vida principal de la comunidad. Por ello, también se considera un símbolo de fertilidad porque se relaciona que fue quien dio a la humanidad a su hijo para que viviera en la tierra, de este modo se cree que ella cuida y protege a sus hijos los ngiguas. En esta fecha es intensa la pixca de maíz y para recoger el zacate y llevarlo a casa. La pixca, es un término nahua, que tiene que ver con la cosecha del maíz; para los ngiguas el término es *'thaanda'*. Cuando termina la cosecha de maíz, se escoge las mejores mazorcas para ponerlas en forma de cruz o si se encuentra un zacate en forma de cruz, se usan para agradecer a la Madre Tierra por la cosecha y se hace una oración agradeciendo a los Santos Patronos, a la Virgen de Guadalupe, al Señor Jesucristo, al Señor del Calvario, al Señor de Tejalpan, entre otros. Se agradece por una buena cosecha y porque la Madre Tierra ha sido generosa con las personas, para que haya nacido el maíz para vivir.

Finalmente, el 24 de diciembre la festividad del Niño Dios, se celebra el nacimiento y acostada del Niño Jesús, en ngigua se le conoce como *Thunkji'in ndu o Thunkji'in ndu niño*; se trata de la última fiesta mayor o fiesta grande del año en la comunidad, se celebra en grande porque culmina un año agrícola y connota la veneración del maíz como entidad que da la vida, es decir, se agradece por la vida misma. Por ello la celebración del nacimiento del Niño Jesús, también es una representación del nacimiento del maíz, como el hijo de la Madre Tierra que da vida a las personas. Para el ciclo ritual agrícola ngigua, esta festividad es el último del año y tiene implicaciones simbólicas muy complejas, ya que involucra la organización social de la comunidad y el simbolismo de fertilidad mediante el maíz como una entidad viva. Es en esta festividad es donde culmina el recorrido de las posadas de las 23 manzanas, la cual inicia el 1 de diciembre. Para ello, se requiere de la participación del Consejo Parroquial y las 23 manzanas para llevar a cabo el recorrido de las posadas que visitan casa por casa de la comunidad y que culminan en el nacimiento del Niño Jesús el día 24 de diciembre.

Are thingaria ndu niño, tji chujni de'ju tu'mi, nii, nua, tsjo, jma, kutsechu, xintja, ku tsjen. ku kain yaa dunda ncha'on thunkji tsjo'e ndu niño. Nua dunda tunchjianxi niu ku ndadu'u jiine kain chujni tji (Don Pablo Pérez, originario ngigua, 2023).

Durante todo el recorrido del niño Dios en las 23 manzanas, se junta maíz, mazorca y dinero, todo eso que se recoge en cada casa de la comunidad se utiliza el día 24 de diciembre. El maíz se usa para hacer tortillas y atole que se comparte cuando es la labrada de cera y el nacimiento del niño Dios (Don Pablo Pérez, originario ngigua, 2023).

Para los ngiguas, las posadas representan la unidad de la comunidad a través del Niño Jesús y a través de este ritual convergen la tradición católica y la cosmovisión ngigua; en el recorrido de la posada, en cada una de las 23 manzanas, el Niño Jesús visita cada casa de la comunidad y descansa y duerme en la casa del presidente de manzana, lo que significa una bendición y es la retribución que recibe por el servicio a la iglesia; en la estancia del niño dios se hacen rezos, se canta y se hace un convivio de agradecimiento. Pero también en el recorrido del Niño Jesús durante las posadas, la manzana encargada de pagar esta promesa envía sus fiscales para que recolecten en cada casa maíz, frijol, semilla de calabaza, sal y azúcar, que se usa como una ofrenda para hacer la comida en la labrada de cera y pago de promesa en el nacimiento y acostada del Niño Dios el día 24 de diciembre. Para ello, en el recorrido de las posadas, los fiscales del cargo mayor del Niño Dios, llevan un carretón jalado por burros y van recolectando lo que cada familia da de voluntad, especialmente maíz que se ha cosechado en ese año, la cual es llevado a la casa del presidente de manzana que le tocó la promesa del Niño Dios y todo será usado para la comida de convivencia en honor al Niño Jesús, por lo que se acostumbra hacer tamales, tortillas, atole, frijol hervido o frito, es decir, todo lo recogido es usado para que convivan los cereros, cueteros, fiscales, campanero, consejo parroquial, las 23 manzanas y toda la comunidad que asista; es decir, es un festejo por el fin de la cosecha y se celebra con los granos nuevos.

La festividad del Niño Dios se relaciona con el término de cosecha del maíz, porque en esta fecha ya se ha pixcado el maíz en su gran mayoría. Las relaciones simbólicas que se encuentran aquí son muy densas, el Niño Jesús como hijo de Dios nace, pero también, con la cosecha se tiene maíz nuevo, es decir, nace una nueva semilla que da vida a la comunidad. Por eso la celebración es muy importante y reúne a toda la comunidad. La manzana a cargo de labrar la cera del Niño Dios tiene muchas responsabilidades, ellos deben de acompañar la posada en

las 23 manzanas acompañando el recorrido de esta imagen, porque ellos son los encargados de cuidarlo y el día 24 de diciembre deben entregar la promesa de cera labrada como pago de la manda. Otra responsabilidad es que ellos deben participar con los encargados de la festividad del 6 de enero día de los Reyes Magos y el 2 de febrero Día de la Candelaria, estas celebraciones se vinculan directamente con el festejo del Niño Dios. Algo muy importante dentro de la celebración en la levantada del Niño Dios, es que se hace el acto de compadrazgo entre los encargados de la Virgen de la Candelaria y del Niño Dios, lo que sirve como mecanismo cohesión social. En ngigua se dice *duaani de'chjan* al acto de hacerse compadres y se trata de convertirse en compadres de grado o sagrado, porque se trata del ritual bautismo ngigua, conocido en lengua local como '*digi'the chjan*' teniendo al centro al Niño Dios. De esta manera, se van tejiendo las relaciones sociales duraderas dentro de la comunidad y que tiene que ver con el ciclo ritual agrícola comunal.

3.3. El cosmos y la ritualidad en la etnoterritorialidad ngigua

3.3.1 Siembra: la representación de la vida y la muerte desde dos rituales ngiguas

Al tratar la etnoterritorialidad simbólica ngigua, entramos en un tema muy complejo porque se abordan diversos elementos culturales que son dinámicos en el espacio-tiempo, las relaciones consisten no solo en el plano terrenal humano, sino implican relaciones con el mundo sagrado. En el estudio del fenómeno de la etnoterritorialidad se puede vincular desde conceptos antropológicos conectados a la noción del núcleo duro de la cultura ngigua, significados que existen dentro de las categorías de cosmovisión, la ritualidad y la lengua y que son tratados como manifestación de la etnoterritorialidad; todos ellos, dejan entrever las complejas relaciones que permiten comprender la apropiación material y simbólica del espacio. La etnoterritorialidad simbólica ngigua en su complejidad se manifiesta en diversos tipos de rituales que se reproducen en la comunidad, no solo los agrícolas, sino también los ritos de ciclo de vida que también son manifestaciones de intercambio con las entidades de la naturaleza y forman parte de la

apropiación simbólica del espacio. En este sentido, aquí se analizan dos rituales cuya práctica cohesionan algunos elementos que subsisten dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza vinculadas al maíz, la tierra y la lengua presentes en el proceso de apropiación del espacio. Para acceder a la información cualitativa se utiliza la figura de etnógrafo nativo, cuyas observaciones en campo se desarrollaron en el año 2022, donde se participa directamente en los rituales ngiguas y se analizan a través de la observación participante en cada uno los rituales cuya experiencia fue siempre acompañada con explicación y guía de los miembros de la comunidad.

Habitar en el territorio de San Marcos Tlacoyalco es antes que nada entrar a un espacio cultural e histórico muy rico en historias, mitos y rituales. Un elemento cultural que se hace visible rápidamente es la lengua ngigua, que lo hablan principalmente personas mayores, pero también lo dominan jóvenes y niños. Por lo que en las casas ngiguas al sentarse a conversar en la lengua local con las personas se escuchan historias de los abuelos, y en ellos aparecen diversos temas relacionados al momento cotidiano, desde donde se hablan acerca de lugares, entidades de la naturaleza y significados simbólicos de las prácticas culturales. Por ejemplo, si es día de muertos, surgen relatos sobre las ofrendas, los espacios donde se colocan las ofrendas y sus significados y se reproducen las prácticas desde el hacer o la acción. En este proceso dialógico surge una riqueza de vocablos en lengua ngigua que explican el sentido de lo que se reproduce en la práctica cultural. En este sentido, la lengua funciona como un vehículo poderoso para comprender la cosmovisión ngigua, sus prácticas, sus creencias, sus pensamientos y sus conocimientos culturales.

En mi experiencia personal, recuerdo que mis primeras palabras fueron en ngigua, mi mamá y mi abuelita quienes pasaban más tiempo con nosotros en la infancia nos enseñaron la vida desde la lengua y las prácticas culturales propias de la comunidad. Las vivencias de la infancia fueron gestándose entre la casa, los campos de cultivo y los cerros de la comunidad. En ese proceso se aprende a reconocer el contexto como sistema, donde existen plantas medicinales, lugares pesados, lugares donde habitan entidades del pasado y antiguos asentamientos fundacionales de nuestros ancestros. También se aprende a vivir desde los ritmos de la naturaleza, la lluvia, el viento, la Luna, el Sol y las estrellas. Asimismo, se aprende a vivir desde una serie de rituales de protección del cuerpo y del alma de las personas como las limpias y el

apapacho; a vivir las festividades de la comunidad, como las fiestas patronales y vivir las fiestas civiles, es decir, todo ello conforma el corpus cultural de la vivencia cotidiana.

El etnoterritorio ngigua es concebido desde la cosmovisión sobre la naturaleza como un espacio altamente simbolizado y ritualizado que conecta el cosmos con la tierra. Esta visión del mundo sobre el espacio ha sido construida por las vivencias de nuestros abuelos desde el inicio de los tiempos, donde los abuelos expresan los significados atribuidos como algo dado desde el origen de la vida. Las prácticas culturales hacen notar que el territorio es altamente simbolizado desde la cosmovisión sobre la naturaleza. Para ejemplificar estas ideas abordemos dos rituales de paso, el ritual del bautismo y el ritual funerario ngiguas que asocian la vida del ser humano como una semilla, que es el maíz, que nace y regresa a la Santa Madre Tierra. A través de estos rituales se observa la importancia de los lugares como centros y espacios liminales: casa, iglesia y panteón, vistos como lugares sagrados presentes en la apropiación material y simbólica del espacio.

Desde el ritual de bautismo y el ritual funerario ngiguas se reproduce una representación de la vida y la muerte dentro de la cosmovisión. Estos rituales representan períodos de transición en la vida de un individuo, y cargan de liminalidad a los lugares, es decir, umbrales que funcionan en la transición de una dimensión a otra, construyendo ciclos en la vida y muerte humana. En este proceso los individuos transitan en umbrales caracterizados en espacios y tiempos específicos que son sagrados, y al ser ritualizados son acompañados con elementos simbólicos de la naturaleza como parte de la protección del cuerpo y del espíritu de las personas al pasar de un mundo a otro.

3.3.1.1 Digi'theni / El ritual de bautizo ngigua: sembrar la vida

Para el ritual de bautizo ngigua hay dos momentos importantes: *Dintjijini nda dikuunchao*, expresión que connota el momento en que se recibe el agua bendita como símbolo de vida para el niño o niña, y; *Thenda'jinixan*, que connota el 'bailar con la luz' en círculos con el niño al centro, que sirve para cuidar y protegerlo, representando la siembra de la vida del niño en la madre tierra y se cobija con la luz de la vela y las energías de las personas que lo acompañan. En este ritual, los centros son la casa y la iglesia.

En la práctica cultural ngigua, para celebrar la vida, se tiene el ritual del bautismo que en ngigua es *'digi'theni'* cuyo significado está asociado al 'nombrar', 'dar la bienvenida' a un nuevo ser y la connotación de sembrar una nueva semilla en la tierra. Tiene raíz en las palabras en ngigua *di'n* = nombrar, *theni* = estar o existir; y asociado a *'digintheni'*, 'llegar a vivir al lugar'. También la palabra *digi'theni*, se relaciona con el fuego y la luz, 'una nueva luz en la tierra'. Esto por el uso del fuego en las velas encendidas cuando se baila alrededor de la persona bautizada. La palabra *digi'theni* también viene de las palabras en ngigua: *di'n*= nombrar; *gui'i* = fogón; *the* = bailar, que connota la idea de "nombrar bailando en el fogón", que tiene que ver con la creación del fuego. El fogón relaciona el lugar donde se crea el fuego, cuya connotación tiene que ver con la luz y la creación de la vida ante la oscuridad, por lo que se asocia a creación de la vida. En la creencia ngigua, se dice que en el fogón vive una ancianita llamada *lo'la*, que es una antigua entidad del fuego que acompaña a algunas mujeres desde que nacen, y ella ayuda a que su vida sea más fácil al usar el fuego en el fogón, por ejemplo, en la cocina permite que el fuego encienda con facilidad y se mantenga encendida y con ello, se cuece bien la tortilla o la comida, es decir, nace con un don. Por eso hay un dicho en ngigua donde se dice que "*nachrichja lo'la tekijna nche'chjan nda'xra ixi dakaun xru'i see*", cuya traducción es "la viejita *lo'la* te ayuda a cocinar los frijoles porque deja encendido el fuego por mucho tiempo". Pero además, del fogón, más específicamente de la ceniza, en ngigua *ntheesu*, nace otra entidad, *runthe o runthe'chjan*, una entidad en forma de niño, caracterizado por estar desnudo y ser muy travieso y juguetón, el cual puede ser visto solo por algunos niños o niñas, que nacen con ese 'don'. Al *runthe*, no se le asusta con nada, excepto con una vara en mano. De algún modo, forman parte de la infancia de algunos niños y niñas ngiguas. Si bien, son acompañantes de la infancia y conviven con niños con ese 'don' de poder verlos, hay niños o niñas con espíritu débil, que logran ser engañados por esta entidad y se pierden o mueren.

Digi'theni, también tiene connotación con la fertilidad, el poder de crear la vida. La fertilidad de una mujer y el nacimiento de un niño o niña es un acontecimiento importante para la familia y la comunidad, y es una de las manifestaciones de vida más importantes. Para la cultura ngigua es un milagro de la vida y de Dios, porque la gestación de una nueva vida es una maravilla de la naturaleza; las abuelas dicen que cuando una mujer está embarazada, tiene un pie en la vida y la otra en la muerte, es decir, parte de ella pertenece a la tierra y parte de ella está en el inframundo, en ngigua se dice: "*Are naa xanchri jiiyaa xan chjan, jii xan nthi'i ku*

nthi'a ixi jañaa tunchjiaana". En este sentido, la vida de un ser humano se gesta tanto con fuerzas propias de la tierra y fuerzas propias del mundo de los muertos, por eso los abuelos dicen que son parte de los misterios de la vida.

En este contexto, el bautismo es uno de los rituales más significativos en la vida comunitaria hoy en día. En este ritual se hace la presentación de un nuevo miembro de la comunidad y representa la continuidad de la vida. Cuando se realiza un bautismo de un niño o una niña, es un gran festejo y constituye prácticas de reproducción cultural tanto a nivel familiar como a nivel comunitaria. Además, esta práctica cultural permite la reproducción de una de las relaciones sociales y comunitarias más importantes que es el compadrazgo. Cuando un bebé nace en una familia, es una invitación para que personas de la comunidad puedan llegar a 'pedir' al niño o la niña para bautizarlo. Sobre todo, personas que tienen ese 'don', emoción y gusto por acompañar espiritualmente a las nuevas personas que nacen y que no han recibido el bautismo. Con el compadrazgo, se fortalecen lazos sociales, que vinculan personalidades, intereses personales o vínculos familiares. En la creencia ngigua, una persona durante su vida, debería ser padrino de al menos un niño o niña, para que cuando muera no se vaya abrazando un organillo (cactus órgano), en ngigua: "*jaña are thare'jeni thjua'ni naa nthaxepi'lu*". Se cree que un padrino debe llevar 4 ahijados para completar una vela, que en ngigua se dice: *bije'exi tsjo'eni*, que significa cerrar su vela, asociado a la idea de completar un compromiso o propósito en la vida comunitaria, o de sembrar la vida en la tierra: *thengani*.

Los abuelos dicen que no todos los niños tienen la 'suerte' de que alguien vaya a pedirlos para bautizarlos. Así que los padres tienen el deber de ir a 'ofrecerlos' a alguien del agrado para que sean padrinos, padrino o madrina. En la actualidad, se está perdiendo esa costumbre debido a que muchas familias ya pertenecen a otras religiones, o familias jóvenes que tienen otros intereses alejados de las tradiciones y con nuevas formas de vida. Sin embargo, existen muchas familias que tienen aún ese arraigo cultural y mantienen viva esa tradición para festejar la vida. Este ritual implica gastos grandes para su realización, por lo que se debe planear con anticipación para ir cumpliendo con las formas de su realización.

Hoy día, el ritual del bautismo ngigua se compone tanto de aspectos de la religión católica como concepciones culturales de la comunidad. Cada uno tiene marcado tiempos y espacios propios para la realización del ritual. Podemos reconocer cuatro momentos en esta

celebración del bautismo: el ritual en la iglesia y tres rituales en la casa. El ritual en la iglesia es de acuerdo con los requerimientos de la religión católica, empezando por la participación de padres y padrinos en pláticas donde se enseña acerca del significado del bautismo desde lo que establece la religión católica y la biblia. Para la iglesia el bautismo es uno de los siete sacramentos¹⁷ que un miembro de la iglesia recibe durante su vida cristiana. En este sentido, la iglesia establece que el bautismo, es el primer sacramento que una persona debe recibir, significa el primer encuentro con Dios. Así, el bautismo es un ritual que representa la presentación del niño o la niña a ser llamados ‘hijos de Dios’, y sirve para ser liberado del llamado ‘pecado original’¹⁸. El sacramento del bautismo se recibe en la iglesia, localizado en el centro de la comunidad, allí se oficia la misa por parte del sacerdote como autoridad principal, donde se reúnen él o la ahijada, los papás y padrinos con sus respectivas familias. El niño o niña por bautizar debe ir vestido de blanco¹⁹. Para el ritual del bautismo, el sacerdote sale a la puerta de la iglesia a recibir al niño o niña que será bautizado y aquí se expresa la voluntad de los padres y los padrinos para llevar a cabo el ritual. El sacerdote una vez dentro de la iglesia realiza la misa siguiendo la palabra de Dios en base a la santa biblia. El bautismo se precede por la bendición del agua para el bautizo, la renuncia a los pecados y la profesión de la fe en Dios. El momento umbral es cuando el niño o niña reciben el bautismo que consiste en derramar el agua bendita tres veces en la cabeza (que representa el padre, el hijo y el espíritu santo)²⁰. Seguido de este acto, el bautizado recibe la unción del santo crisma²¹, con un signo de cruz en el centro de la cabeza (arriba), atrás del cuello y en el pecho. Después se enciende el cirio del bautizado utilizando el fuego del cirio pascual²² de la iglesia, el fuego representa la presencia de cristo y una nueva vida del bautizado como hijo de Dios, aquí los padres y padrinos encomiendan a los

¹⁷ El sacramento en la iglesia católica es un signo sagrado que ayuda a hacer visible el encuentro con Dios. Para la iglesia son siete sacramentos: 1. Bautismo; 2. Confirmación; 3. Comunión; 4. Reconciliación; 5. Unción de enfermos; 6. Orden sacerdotal y, 7. Matrimonio. Los sacramentos son canales que sirven para que una persona se acerque a Dios y un medio de santificación para entrar al paraíso eterno.

¹⁸ El pecado original en la religión católica surge con la desobediencia a Dios por parte de Adán y Eva al ser seducidos por la serpiente y comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y el mal. Este pecado queda impregnado desde ese momento, al resto de la humanidad. Y para ser salvados de ese pecado es necesario el bautismo.

¹⁹ La vestidura blanca simboliza que el bautizado sea revestido de una nueva vida, como signo de purificación que cambia dignifica el alma.

²⁰ El agua bendita simboliza la muerte al pecado y la entrada a la vida eterna. El agua bendita es un signo visible.

²¹ El santo crisma es un signo visible que representa la gracia del espíritu santo.

²² El uso del fuego del cirio pascual en el encendido del cirio del bautizado tiene dos significados: primero, es cristo como luz que iluminará la vida del bautizado. Segundo, el bautizado tiene la misión de ser luz del mundo, como hijo de Dios y servir a Dios para el bien.

niños al cuidado de la luz de Cristo. Terminado el ritual del bautismo, el padre, continua con la misa hasta terminarlo. Al final, todos los participantes se toman fotos con los festejados y cuando terminan se retiran de la iglesia.

La otra parte del ritual del bautismo para los ngiguas es la que se realiza en casa. Se desarrolla tanto en la casa del padrino como en la casa de los padres del ahijado. En el día del bautismo, comienza en la mañana con la llegada de la persona asignada por el padrino para recoger el niño o niña a la casa de los padres, a esta persona en lengua comunitaria se conoce como *'kala'li'*²³, que es la persona que intermedia entre ambas familias. El *'kali'li'* va acompañado de otras personas, la tradición indica que al salir de la casa del padrino debe dar una señal lanzando un cuete y otros en el recorrido; al llegar a la casa de los ahijados, debe dirigirse con mucho respeto y con vela encendida en mano, debe decir algunas palabras alusivas para pedir al niño, principalmente para llevarlo a la casa de los padrinos para vestirlo con la ropa blanca. Una vez en casa de los padrinos, ellos se encargan de vestirlos y de prepararlos para recibir el sacramento. De allí salen padrinos, ahijado y acompañantes hacia la iglesia. Por otro lado, los papás y padrinos, así como sus respectivos invitados, se dirigen a la iglesia para participar en el recibimiento del sacramento del bautizo en la iglesia. Una vez terminada la misa del sacramento, se regresan cada uno a sus casas. Papás y padrinos se ponen de acuerdo para reunirse en la casa de los papás para seguir con el festejo. Los padrinos van a casa de ellos para traer la ofrenda con el cual se entregarán al ahijado. Se preparan canastas que se entregarán a las principales personas de la casa de los papás del ahijado, principalmente dirigido para los abuelos y los papás.

Cuando los padrinos y sus invitados llegan a la casa de los papás del ahijado, hay una comitiva de mujeres que se encargan de recibirlos en la entrada del patio -o donde se ha puesto la entrada a la fiesta-. Las mujeres encomendadas van con incienso de copal para purificar la llegada de los padrinos, ahijado, *'kala'li'* e invitados. El uso del incienso del copal es para ahuyentar a los malos espíritus y purificar a quienes llegan. En ngigua se conoce como *'chuenxini ndi'*, que se constituye por el incienciario: *'ndi'*, copal: *'tsjoka'*, y carbón: *'nchu'ni'*. Se realiza una pequeña procesión desde la entrada hasta el *altar de la casa*, un lugar especial

²³ *Kala'li*, así se le llama en ngigua a la persona que sirve de intermediario para asuntos sociales, por ejemplo, para pedir a una mujer que se va a casar o a un niño o niña que se va a bautizar. Se caracteriza por ser una persona con facilidad de discurso y respetado socialmente, puede ser una mujer o un hombre.

previamente preparado donde se reúnen los padrinos y los papás y sus respectivos invitados. Este altar es un espacio sagrado en el día del evento, y se conoce como *'thi duanxini detchjan'*, o el lugar donde se convierten en compadres. Se trata de un espacio donde se coloca una imagen sagrada de los papás, como una virgen de Guadalupe, una virgen de Juquila o una cruz, y se colocan una veladora encendida y flores blancas. En este espacio es donde se hacen compadres los papás, padrinos y abuelos. Uno de los elementos más significativos en este acto, es la vela encendida, que en ngigua es: *'nchiakaauni tsjo'*. La luz encendida representa un vínculo eterno entre las personas, en esta vida terrenal y en la próxima vida después de la muerte. El *'kala'li'* ofrece unas palabras de agradecimiento y la confianza depositada en los padrinos, y se disculpan ante dios y ante los presentes por si algo no ha salido bien como es la costumbre, ya que buscan hacer siempre el bien y lo mejor con lo que se tiene. Por parte de los papás del ahijado, hay otro *'kala'li'*, que también ofrece palabras de agradecimiento por *'tan grande favor'* de acompañar al ahijado y pedir que siempre velen por él o ella, ya que este favor no se puede pagar con nada en la tierra. Seguido, las velas encendidas se intercambian entre quienes se hacen compadres, acompañado de unas breves palabras agradeciendo el favor que se ha hecho por los padrinos para bautizar al niño o niña. Se hace entrega de la ofrenda por parte de los padrinos hacia los papás del ahijado, que consta de tequila, canasta con pan, y al menos azúcar, café; además, rejas de refresco y cartones de cerveza. Los papás dan tequila, cervezas y refrescos, en la misma cantidad que entregan los padrinos. A los abuelos se les entrega canasta de pan y tequila. Una vez terminada el ritual donde se hacen compadres, los papás, padrinos, familiares e invitados se pasan a sentar en las mesas dispuestas para la convivencia. El espacio dispuesto para ello es el patio de la casa y si es un evento más grande, se hace el uso de la calle, se colocan lonas previamente para cubrir el espacio, se colocan mesas y sillas y se adorna con flores blancas principalmente. La comida que se acostumbra a dar en este evento es mole, pollo, barbacoa de chivo, borrego y/o carne de cerdo, acompañado de bebidas como refresco, cervezas, pulque y agua. Para ello la comida se organiza desde meses antes del evento, y comienzan al menos tres días antes del día del evento para preparar las especies para elaborar el mole, reunir todo lo necesario para preparar la carne y las tortillas. Por lo que se requiere de apoyo de familiares y amigos de los padres del ahijado. Se acostumbra que para el día del evento, familiares y conocidos lleven tortillas en tenates, en ngigua se conoce como *'niu ju'anij'*, cuya medida por costumbre es de 6 o 12 litros de maíz, se lleva por voluntad para apoyar a la fiesta sin esperar

nada a cambio y a veces se busca la mano vuelta. También se acostumbra a llevar refrescos y cervezas como acto de apoyo. Se lleva a cabo la comida atendiendo a los padrinos y sus invitados; a los padrinos se les coloca en una mesa con mayor jerarquía en el lugar de la fiesta. Debajo de la lona, se llenan de mesas para la convivencia y se ameniza con música de fondo, sea con un sonido o con un mariachi, o ambas. Mientras transcurre la última parte de la comida y que se hayan atendido a los invitados, se organiza la elaboración de las canastas por parte de la familia de los papás. Las canastas tienen varios significados, entre ellos, que son parte de una ofrenda a los santos de la comunidad, como agradecimiento por la vida de un hijo o una hija, y se pide que los cuiden durante toda su vida como miembros de la comunidad. Una vez terminada la comida, y es importante hacer notar, que se haya ocultado el sol y empezado la noche, se empieza a organizar el baile de las canastas, por parte de la familia de los papás del bautizado.

Ru'the nthaxra

La danza o el baile de las canastas, en ngigua se dice '*ru'the nthaxra*', es parte fundamental en el ritual del bautismo, consiste en ritualizar los objetos que se darán como ofrenda de agradecimiento a quienes apoyaron en la realización del bautismo, es decir, quienes apadrinaron el evento y cuya connotación también es ser una ofrenda a los santos (San Marcos Evangelista y San Marcos Papa) y a la Santa Madre Tierra. Para los ngiguas, la esencia de buscar padrinos va más allá del ámbito económico, sino más bien tiene el poder de socialización, de relacionarse con personas cercanas a la familia y en este sentido la ofrenda es un agradecimiento por dicha participación y acompañamiento con la familia en un día de celebración importante. Involucrar a las personas, es fundamental, porque se dice: si no invitas, 'no hay nadie con quien convivir' y 'nadie que baile las canastas'. Algo esencial, es que el baile de las canastas lo bailan solo los papás del ahijado y sus invitados, es decir, la gente de casa.

La forma de realizar el baile o danza de la canasta se estructura en tres momentos: entrada, ejecución y salida. *La entrada* consiste en formar dos filas de personas desde la cocina, en este sentido, la estructura del baile es que en la punta van los papás del ahijado con vela encendida en mano para abrir el baile. Esta estructura es importante, debido a que las dos filas de personas en ngigua se denomina como '*tunchjia cha'o*', conocido también como '*nthia*

cha'o', que es la representación de un camino sagrado que conecta diferentes dimensiones sea de la tierra al cielo o al inframundo. En este sentido, al representar el camino contiene diversos significados, entre ellos, el de entrar a un espacio sagrado donde se lleva a cabo dicho baile. En medio de las filas, van las canastas = *nthaxrangi* y canasto = *ntha'xra*, las canastas son dirigidas a padrinos secundarios y el canasto para el padrino principal; cada uno contiene la ofrenda como tortillas, carne y tequila, éstas son cargados por los invitados de los papás del ahijado. Como parte de la ofrenda, algunas canastas pueden contener un guajolote vivo y a veces se baila con un chivo, borrego o cerdo vivo, eso varía según cada familia. En este baile las cocineras que participaron en la preparación de la comida llevan una olla de mole para bailar, como parte de la ofrenda las cuales serán entregados junto con la canasta al padrino que corresponda. También como parte de la ofrenda, otras personas van cargando cartones de cervezas y refrescos que serán entregados a los padrinos. Así van formados los invitados de los papás con vela encendida en mano, el recorrido del '*cha'o'*' o procesión termina en el centro de la fiesta, sea en el patio o en la calle, y de allí el baile toma forma de un círculo. *La ejecución* del baile se estructura en círculos. De hecho, la forma del baile de las canastas consiste en bailar en círculos; un círculo al centro donde se forman las canastas con las ofrendas; un círculo que envuelve a ese círculo conformado por los invitados quienes bailan con vela encendida en mano. El círculo, representa el espacio sagrado infinito, el lugar donde remata el camino sagrado y el lugar donde entran las personas para llevar la ofrenda y danzar. Al tratarse de un lugar sagrado ajeno a la tierra, la luz de la vela es la representación de la vida en espacios de oscuridad. Los pasos de este baile o danza dicen algunos abuelos, es la representación de 'cultivar el maíz', es decir, de 'cultivar la vida', esto debido a que el paso esencial se asemeja a los pasos que realizan los agricultores al sembrar con los pies en los surcos de tierra en los campos de cultivo del maíz, por eso se dice que el bautismo es la siembra de la vida de una persona en la tierra. La danza se desarrolla bailando, siguiendo la forma del círculo, cambiando de dirección varias veces, en sentido del reloj y en contra del sentido del reloj; donde, quienes bailan la canasta continúan con diversos pasos de baile y girando en círculos. Y las personas que llevan la vela encendida, bailan con diversos pasos y en semicírculos, llevando la vela en la mano que da hacia el interior del círculo del baile para iluminar la ofrenda. *La salida* del baile de las canastas consiste en entregar las canastas a los padrinos. Mientras continua la ejecución de la danza; los papás del ahijado, abuelitos y el *kala'li*, empiezan a pedir las canastas a quienes las están danzando para entregarlos

a los padrinos. Cada canasta es elaborada pensando en cada padrino, además del padrino del ahijado, se acostumbra a tener padrinos de diferentes apoyos, sea de arreglos de la casa, de cervezas, de refrescos, de música, etc. Del número de padrino depende el número de canastas. Las primeras canastas por entregar son de los padrinos que apoyaron la fiesta de la casa y cierra el baile con la entrega de la canasta de los padrinos del ahijado. La duración del baile de la canasta originalmente era, hasta que la vela terminara. Actualmente dura entre una y dos horas.

Ruthenda'jini chjan

El *cierre del ritual del bautismo* o *'ruthenda'jini chjan'* es el baile con el ahijado, que consiste en bailar en círculos con el niño al centro, iluminado con la luz de la vela encendida. Inicia con la organización de los padrinos y sus invitados para bailar, aquí no participan familiares ni invitados de los padres del ahijado. Los padrinos junto con el *'kala'li'*, reparten velas a sus invitados y se organizan desde el patio o en la calle, en el lugar donde previamente se hizo el baile de las canastas. La estructura del baile es similar al baile de las canastas, pero esta vez, el *'cha'o'* inicia desde el centro del patio de la casa, el lugar ritualizado previamente a la casa en el espacio donde duermen los ahijados. Allí en la puerta, llegan los padrinos y el *kala'li* a pedir al o a los ahijados para bailar con él o con ellos. Los papás entregan a los ahijados y comienzan los padrinos a bailar con los ahijados regresando al centro de la fiesta, los invitados bailan ordenados en *'cha'o'* con vela encendida en mano hasta llegar al espacio donde se bailaron las canastas, allí los padrinos se quedan al centro del círculo, y las personas que acompañan forman los círculos y continúan bailando con vela encendida en la mano que da hacia el centro del círculo. Al centro, junto con los padrinos y ahijados danza una persona por ahijado con vela encendida en mano, que representa la luz en la oscuridad y la luz ilumina la vida de la persona bautizada; ellos bailan cerca de los padrinos quienes cargan en brazos al ahijado en el centro del círculo. La luz encendida es fundamental pues sirve para iluminar la vida del niño en la tierra y un símbolo que se ha sembrado una nueva vida. En el baile, formar círculos representa un proceso complejo del ritual de la vida, aquí se busca reproducir el cariño de las personas hacia un ser nuevo, en ngigua *tjue'nixan*, que significa dar cariño, para cuidarlo, amarlo y protegerlo. Por ello es importante llegar a persignarse como parte de la bienvenida, en ngigua *dikunchauni*.

El acto de bailar en círculo, *thenda'jinixan*, implican muchos significados, porque no solo se está dando respeto de bienvenida a un nuevo ser, sino también a la entidad que lo acompaña para cuidarlo y protegerlo durante toda su vida. Esta entidad es representada por elementos de la naturaleza, como un animal, una planta o puede ser el viento, el sol, entre muchos otros. Porque se dice que cuando una persona nace, un ser de la naturaleza lo acompaña durante toda su vida en la tierra. Este ritual tiene una duración entre una o dos horas, aunque originalmente era hasta que la vela se acabara. Termina con la formación en *cha'o* de todos los acompañantes, y en la punta los padrinos quienes regresan al ahijado en brazo, bailando hasta la puerta donde se recogió al ahijado. Allí el *kala'li* otra vez pronuncia palabras de agradecimiento, y los papás y los padrinos y abuelos también agradecen por el favor de haber bailado con el ahijado. El agradecimiento en ngigua se conoce como '*juasaya*', que implica también un significado sagrado. Termina el ritual brindando entre todos los acompañantes con cervezas o tequila como parte del agradecimiento.

3.3.1.2 Re'jeni / Jue'jeni. El ritual funerario: sembrar para una nueva vida

La muerte dentro de la cosmovisión ngigua, significa caminar hacia una nueva vida y el entierro alude a 'sembrar'. De acuerdo con los abuelos, cuando una persona es enterrada, no se dice, 'hoy fuimos a enterrar a alguien', sino se utiliza el concepto de 'sembrar', en ngigua "*jai kjuina bikengana*", que se traduce como 'hoy fuimos a sembrar (a alguien)'. En este sentido, las expresiones usadas en ngigua para referirse a que alguien ha muerto son: *re'jeni* o *ju'ejeni*, cuya traducción se relaciona a que algo se acabó en este mundo; esta noción abarca desde que alguien se vuelve anciano, por eso se dice que un cuerpo se está acabando, pero cuya connotación es acabarse en este mundo y se acerca a un viaje lejano al otro mundo, a una nueva vida. El término en ngigua, que asocia la palabra muerte, es '*de'en*', cuya connotación está relacionado a 'perder el aliento', 'perder la vida' o relacionado a la palabra '*de'xin*': terminar. El ritual funerario ngigua que acompaña a las personas que viajan al otro mundo, se desarrolla en tres lugares diferentes: la casa, la iglesia y el panteón, que son vistos como espacios sagrados.

Toda vez que una persona muere, en la cosmovisión ngigua sobre la muerte, se dice que alguien emprende un largo viaje a un nuevo mundo, o también se dice que alguien 'se fue al

norte'. En el ritual funerario comunal, cuando una persona deja este mundo, se le coloca en la mano izquierda una vela encendida y en la mano derecha una vara de rosa. Se enciende una vela con motivo de crear luz en el camino oscuro donde transita y, la vara de rosa es para ahuyentar a los malos espíritus en ese tramo de camino y especialmente a los perros guardianes de la entrada al otro mundo. Se cree que, con la muerte, se abre un camino que conduce a un mundo nuevo, muchos relatos coinciden que, durante el viaje, el camino es largo y para cruzar el umbral de los mundos, se cruza por un río; y después, más adelante hay una mojonera que marca el límite de los mundos, en ngigua se conoce como '*xru chringu*' o piedra de lindero, que limita entre la tierra y el otro mundo y donde hay seres del otro mundo como guardianes, que pueden ser águilas gigantes u otros seres. Se tiene la creencia que, en el camino al nuevo mundo la persona es acompañada en su trayecto por un perro o por un burro o ambos animales que fueron amigos y compañeros en vida en la tierra. Durante el trayecto, cada persona encuentra obstáculos de acuerdo con su comportamiento en vida en la tierra.

De acuerdo con los conocimientos relacionados al ritual funerario ngigua, cuando una persona deja este mundo y emprende el viaje hay que seguir una secuencia de actividades rituales que permitan a esa persona terminar de pasar a la otra vida, mientras tanto termina de recoger la tierra de su huella o pasos en esta vida, '*de'ju nche ruthee*', por eso es por lo que se tarda un año para el cierre del ritual funerario, porque aún sigue parte de su espíritu en la tierra. En los relatos acerca de cuando una persona acaba en esta vida, *re'jeni* o *jue'jeni*, los familiares y acompañantes deben gestionar el ritual de acuerdo con la costumbre, en ngigua *ikinixi*.

Are u thexi'n tha ire'jeni, udinkuni, ixi tha ichetjani chrindu, ichru'a tha theeni; are jañaá iritja, je'eni the ngai nunthe, tjeeni na tsjo dikunchaun, ku thenkani nga ranchje'eni, are u tha the re'jeni. Are re'ejeni, ku chruani the xruuanini, thiini ngatha'a thi de'juani.

Me nchueena je'eni sa dikjeeni, naa chujni chiaun aru je'a ninthu'eni, ku ni yaa ni rutsje'eni. Je'e ni tsi yaa, thi sinchexian chindi, sikjena nchiise, kantha'aka ku kania, ku kantha'aka dinkjun ku deth'a je'eni jue'je, ji'exi thi sitjani. Kai thenthuxi'nina ku thenchruani jeeni ku nixi naa panitu. Kuthumea, thunchjian thi sejuatha'ani, mee de'e sa'u inchi nchiise chringi nunthe, kuthumea tji kantha'ka, jaaka tji ngaxinxi ku denkjun chuuka, ku kaun ngu'xi thi tsjini. Ku are ude'ni ngai thi jii kantha'ka na, u di xra'kua na nthase nthá tsjo rosa, denkaa nga raa jian, ixi yaa nchexra'unxini kunia, ixi thanxranda'ni da'thuni ku ngai raa nkjun de'e tso che ixi yaa nchegasaunxini thi thetjini (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

El anterior relato en ngigua se interpreta bajo la idea que, en el lecho de muerte de una persona, es fundamental poner una vela bendecida en sus manos para iluminar su camino en el viaje que está emprendiendo. Una vez que ya se ha ido de este mundo, se tiende en el lugar donde dormía con la vela encendida para proteger su espíritu y una vara de rosa para ahuyentar los malos espíritus. Los familiares cercanos, deben ir a pedir el favor a dos amigos cercanos a la persona o a la familia -dos mujeres o dos hombres, dado el caso que trate sea mujer u hombre respectivamente-, pero con conocimientos acerca del ritual funerario, ya que ellos serán quienes se encargarán de preparar el cuerpo de la persona fallecida, se asea y se viste con una ropa adecuada, quizás una ropa que le gustaba mucho y algo muy importante, se amarra la cabeza²⁴ de la persona con un pañuelo de color blanco, como signo de proteger el espíritu de la persona en el viaje.

Chindi / lugar de reposo

El primer espacio sagrado que preparar en el ritual funerario ngigua se le conoce como '*chindi*'. Y se dice que se construye el lugar o casa de reposo, en nigua '*tunchjia chindi*', es el lugar donde yace el cuerpo de la persona y es el primer lugar para proteger el espíritu que va a emprender el viaje al otro mundo.

Las personas encomendadas de preparar el cuerpo, también se encargarán de preparar el '*chindi*'. Para ello, reunirán arena y ramas de pirul para hacer una cama en el suelo, entonces se colocará esa cama con medidas donde alcance el cuerpo. Primero se coloca una cama de arena, encima se pone un petate y seguido se coloca una cama de ramas de pirul, colocando los pies de las ramas hacia afuera en dos columnas. Y encima de estas camas, se coloca una cobija o sábana. Y después se coloca el cuerpo encima. Una vez colocado el cuerpo en esta cama, se pone en la mano derecha una vara de palo de rosa, y en la mano izquierda la vela bendecida encendida; la

²⁴ El amarre de cabeza es muy importante en la cosmovisión ngigua. Es un signo de protección para cuidar el cuerpo y el espíritu de las personas. Se usa cuando se recibe una limpia, cuando se reciben cuidados de un curandero para curar el cuerpo o los huesos, también en las mujeres cuando dan a luz, se amarran la cabeza. Esto es importante para alinear las fuerzas del espíritu y los espíritus en el cuerpo. La cabeza representa el centro de equilibrio entre el cuerpo y el espíritu. Por eso es importante amarrar la cabeza cuando una persona muere porque se ayuda y protege el espíritu que emprende el viaje hacia el nuevo mundo.

vara servirá para asustar a los perros en el camino, porque son los guardianes de paso y la vela servirá para iluminar el camino en este viaje que se está emprendiendo. La cama construida, es la primera casa o puerta de entrada al otro mundo, la arena y el pirul representan el material de construcción que abre la puerta, donde la arena sirve para caminar seguros sin espinas y sin piedras, y el pirul es para proteger el espíritu de la persona de otros malos espíritus, ya que el pirul posee propiedades de protección por su olor que trasciende dimensiones entre los mundos. Para que la persona se coloque dentro del ataúd, se buscan 4 personas (hombres o mujeres según quién haya fallecido), que ayudarán a pasar el cuerpo. Se coloca una capa de ropa y después se pone a la persona.

Tjariuchjan o artefactos funerarios.

Un elemento esencial en el ritual funerario ngigua son los artefactos funerarios que en la lengua comunal se les puede denominar como *tjariuchjan*. En el mismo día de partida, los familiares buscan a una persona para que elabore figurillas relacionadas a la principal actividad de la persona que fallece. Se trata de la elaboración de las herramientas y utensilios que usaba la persona en sus principales labores en vida, así como comida y agua.

Tjari'uchjan, thi dunde'ena are te'chuni. Inchi gi'i, thi tjenxini lunthu, ku kain yaa thi ba gunthe'e xii ku nchrii. Kain yaa thunchjianxi xraunchjen nthane'e, kai xraunchje'n nthaxra'u, aru nthane'e thi I'cha dithuexi thunchjian. Ku ju'e the'xun ni nu'en nchexian yaa.

Xrtja, xru'chri, ni'the, chru'jna, xincha, thi diria jinda, lenchi, cuchara, chii ndaxra, nchitja, kulucho, kunia, kuthu'chjon, chia thadee; kain yaa tji ngaa naa xinchachjan; kai tunchjian niu ku jinda ku tji ngaa na xincha ku kai nchao nga naa nthaxra; ku yaa tji ngai nu ra jian nga nthaxra. Kain yaa dikunchao tji nga (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Se elaboran herramientas y utensilios pequeños con el qurote del maguey. Para ello un especialista los elabora de acuerdo con la persona que emprende el viaje. Pueden variar las piezas de acuerdo con el artesano, para las mujeres pueden ser ollas, platos, tenate, cajete, comal, un machete; de animales, un burro, un perro, o animales que cuidó como borregos, chivos, entre otros. También se elaboran tortillas chiquitas y se pone una botella con agua para que lo lleve

en el viaje. Todos estos artefactos, así como la comida, se colocan en pequeños tenates o un chiquihuite. Éstos van adentro del ataúd a la derecha de la persona.

Thukuanxi'ni / el rezo

El rezo es importante para el ritual funerario, aquí participa el rezandero, rezador que en lengua materna se conoce como *ni nchekuanxi*, quien llevará a cabo el rezo para la persona fallecida, en ngigua se dice *thukuanxi'ni*, para referirse que una persona se le rezará. El rezo deberá ser en la noche. Una vez construida la casa donde está el cuerpo tendido, los familiares y los acompañantes que prepararon el cuerpo van a la iglesia por las cosas que serán parte del ritual funerario.

Ngai nchia'on jue'jeni, are juéxi be'e je'e nchia dejuatha'ni je'e chindi, xra'the ni ndhu'eni ku je'e ni tha'thuni, kainni tjini ningu, ixi digantsjeni chia kandelero ku kain thi sunda. Je'e ni acompañante tsjua ka cheethaun, ka (chia) cheea ka chethaun, dantsjeni nthu rexexi, chia turankja. Dikauni inkjaun ka chethaun ku inkjaun ka cheea; mee danchiani, nii ka chethaun ngai ni barrio ku nii ka chethaun ngai ni las animas, yaa je'e ni fiscal mayor.

Kain ngai ningu dik'auxini nda dikunchaun, kai diganchiani tsunchauni ngai ningo, detha'xi danchiani misa (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Las cosas que se van a pedir a la iglesia son: las ceras, los candeleros, la cruz grande y la campanilla. Se solicitan 6 ceras y 6 candeleros. De las ceras, se solicitan 3 ceras al barrio a la que la familia pertenece y 3 ceras a las ánimas a cargo del fiscal mayor, la cual se labra en la iglesia a cargo del consejo parroquial. Ese mismo día, se pide agua bendita a los fiscales y se pide la misa de cuerpo presente con la secretaria de la parroquia. En el rezo, es donde se usan los seis candeleros y las seis ceras que se trajeron de la iglesia como signos sagrados. En el acomodo del cuerpo del fallecido, se representa el *axis mundo*, en el centro está el cuerpo de la persona, en las cuatro esquinas se localizan cuatro candelabros con velas, y dos velas más al centro para completar los seis, éstas últimas dos se alinean uno hacia el cielo y otro al

inframundo; en el conjunto se representa el número siete²⁵, con la persona fallecida al centro, que es un número sagrado²⁶ en la representación de la vida, la muerte y el renacimiento en Mesoamérica, también se relaciona la Luna y la oscuridad como entidades de la noche que simboliza la muerte y el inframundo.

Despedida de un lugar sagrado / Misa

Como parte del funeral ngigua para las personas que son parte de la religión católica, reciben una misa en la iglesia antes de ir al panteón. Esto es parte de la expresión de lo que hemos denominado religión indígena ngigua, ya que está conformada tanto por prácticas de la iglesia católica como las prácticas culturales comunitarias que se manifiestan desde de la cosmovisión ngigua sobre la muerte.

En las creencias locales, ir a la iglesia es para despedirse del lugar sagrado, como casa sagrada de la comunidad, en la despedida se pide a los santos patronos San Marcos Evangelista y San Marcos Papa a que los cuiden y protejan en su viaje que emprenden. La iglesia los recibe con el redoble de las campanas cuyo sonido es para guiarlos en el camino sagrado que los conducen al otro mundo, la iglesia, es un lugar de descanso en el trayecto. Cuando el cuerpo sale de la casa, llegan en '*cha'o*' hasta la iglesia a la hora de la misa, que previamente se ha solicitado y otorgado por los administradores de la iglesia. El rezandero es quien acompaña con

²⁵ De acuerdo con Barriga (2009), entre los mayas es plausible concatenar al siete con la fertilidad y el ciclo lunar; ligarlo con el don de la vida, con el de la muerte y el del renacimiento; asociarlo con el compás y la síncopa del universo. De allí, pues, resulta natural que el número siete esté omnipresente tanto en la conformación del *axis mundi* como en su apocalíptica debacle. De allí su naturaleza mística (Barriga, 2009, p. 25). Asimismo, la deidad del 'siete' corresponde al sol nocturno, a aquel que todas las tardes se hunde en el poniente, se transforma en el Dios Jaguar del inframundo, cruza la Tierra por debajo y, si todo va bien, a la mañana siguiente reaparece por el oriente como sol diurno (Barriga, 2009, p. 209). De acuerdo con Martínez del sobral (2016), entre los mayas, el número fundamental de los ciclos lunares es el 7, de tal manera que el 364, por contener el 7 como factor, queda determinado como lunar. "Cabe recordar que la deidad del siete corresponde al sol nocturno, o sea, al dios jaguar del inframundo, el patrono de la guerra que se arroga el don de la muerte" (Martínez del sobral, 2016, p. 33).

²⁶ De acuerdo con la iglesia católica, el número siete representa la totalidad, la perfección y los misterios. En la biblia Dios otorgado significado simbólico a los objetos o conceptos cotidianos. Por ejemplo, el primer uso del número 7 en la Biblia se relaciona con la semana de la creación en el Génesis 1. Génesis 9:12-16, Dios hace del arco iris la señal de su promesa a Noé (y, por consiguiente, a toda la humanidad) de que no volverá a inundar toda la tierra. En el libro de Apocalipsis, el número 7 se utiliza allí más de cincuenta veces en diversos contextos.

rezos durante el trayecto de la casa a la iglesia y de la iglesia al panteón. Cuando llegan a la iglesia, se coloca el ataúd con el cuerpo cerca del altar, allí el fiscal mayor ayuda en la colocación de los elementos funerarios para la celebración de la misa. Alrededor del ataúd se colocan las flores que acompañan el ritual. El padre oficia la misa dedicada al cuerpo presente y procede con la liturgia de la palabra de acuerdo con las sagradas escrituras y la eucaristía, al final el padre bendice el cuerpo en un acto de encomendar a Dios en su última despedida y de acuerdo con la fe de la iglesia católica, esperar en la resurrección de los muertos y la vida eterna de acuerdo con la biblia.

En el día del entierro, una vez que termina la misa, los acompañantes y familiares solicitan a los fiscales de la iglesia les sea entregado los instrumentos que acompañarán a la persona fallecida desde la iglesia al panteón y servirán para terminar el ritual funerario en el panteón.

Are de'xi da'ju ndudaana misa, je'eni tjini danchiani ngai ni fiscal, ntha ma'zu ntha zurrillu, dintjaxini jinche, danchiani ji'nu xinkajinxi nthakaja, nda dikunchau, ku ndu daana da'ju jinche dikunchaun -ngaa naa xroon-, nchee yaa dunda nche ngai panteón (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Los instrumentos que deben salir de la iglesia y serán utilizados para terminar el ritual en el panteón son: *ma'su nthakunthakjan*²⁷ o mazo de árbol de zorrillo; y, *jitnu* o cuerda. Éstos dos instrumentos son propiedad de la iglesia y se utilizan para llevar el ritual funerario. La cuerda se utiliza para bajar el ataúd al fondo de la tumba y el mazo del árbol de zorrillo sirve para compactar la tierra cuando se está tapando la tumba. El uso del mazo elaborado con árbol de zorrillo es porque contiene 'misterios' y el propio árbol tiene propiedades curativas como parte de la medicina tradicional ngigua. Este mazo tiene muchos años en la iglesia y ha sido elaborado por antiguos artesanos. Se extrae de los cerros de la comunidad, como un árbol endémico, y se corta cuando la luna no tenga efecto sobre el árbol para que dure muchos años y que no sea atacado por polillas. La cuerda, anteriormente también se elaboraba con ixtle que se extraía de los cerros de la comunidad, por ello, es por lo que en la tradición el usar esa cuerda lo convierte en sagrado, porque se mantiene en un lugar sagrado como lo es la iglesia. Además, estos

²⁷ En ngigua, el árbol de zorrillo se le nombra como *nthakunthakjan*, agregando el nombre del zorrillo en ngigua. Ya en el proceso de adecuación de la lengua se toma prestado el término en español la palabra zorrillo, se dice zurrillu.

instrumentos son parte de la vegetación de lugar y entre los misterios que se tiene es que poseen energía de los cerros y sus entidades que forman parte de los protectores de quienes habitan estos territorios.

'Cha'o' o camino sagrado.

Ja'ana xru ngiguana, anthu rente nthia cha'o, are danchiani nchrii, thi danchia naa xan sigi'the, are ngai kiai rajna, are diirruena ndu daana ku nixi xii nchiixin; mee chruni, thunchjiani cha'o. Je'e chujni ku thi dikauni. Me'xi thi cha'o yaa renthe ixi thentsexi tsje nchia (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Cha'o, en ngigua tiene una connotación sagrada, y se relaciona al 'camino'. Como camino sagrado, conecta a otros mundos -a otras casas- y a otras dimensiones y tiempos; también se relaciona a lo viejo y a lo antiguo, de otros tiempos y otros espacios donde habitan otros seres. En este contexto, el concepto del camino sagrado entre los ngiguas es importante, ya que es utilizado para muchas actividades religiosas y sociales. Por ejemplo, se usa para cuando se pide a una novia que se va a casar, para pedir a un ahijado; para la fiesta del pueblo, cuando se entregan las promesas a los santos; también para solicitar la participación del cura o el presidente del pueblo para actividades en la fiesta del santo patrón; y también para esperar a los seres queridos en el día de muertos. Es así como se describe desde las tradiciones ngiguas.

Nthia cha'o yaa naa nthi'a tjixini ku thi'xini inaa nunthe. Thinxini ixi thunchjian yoo ninga chujni, ku ngusiine tji thi i'cha rente; thi kgusiine ya kjamangi anthu tsje, inchi jinda, ku thi tji nganda yaa thi ke'e thi ngusine (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

El *cha'o* se caracteriza por formar un camino con una, dos o tres líneas. Se puede observar para el caso de la procesión de un santo, se forman dos filas de mujeres quienes llevan en brazo flores, atrás sigue el santo en medio de las dos filas de mujeres, y adelante va una persona que va abriendo el *cha'o* con flores. En este sentido, para el día de muertos, en las casas, el *cha'o* se representa con una línea de flores; en las fiestas patronales o en el ritual funerario, por tres líneas, un eje al centro y dos líneas que lo contienen; y en el ritual del bautismo por dos líneas.

Podemos argumentar que el *cha'o* es una representación de protección y orden en el trayecto entre este mundo y el otro. En un relato de las personas que viajan para visitar a los

vivos en el día de muertos o en ngigua, *nchaoen ni nche'en*²⁸, se encuentra esta noción del camino sagrado, que explica el 'cha'o' que se hace para esperarlos desde las entradas a las casas y en el panteón. El orden en que vienen las personas que visitan del otro mundo hace emerger el *cha'o*, es decir, la gente viene formada en dos filas para llegar a este mundo. Por eso se dice en ngigua: *tunchjiiana cha'o*, es decir, “convirtámonos en el camino”. Así que las personas vienen formadas en *cha'o*, o sea, las personas son el camino sagrado. Eso lo vemos en el relato ngigua:

Be'e na thathiita xru'in bechunda are kunche'en nchaoen ni nche'en, ku u tha be'en yui ni nthu'a. Kai nchri chri'i utha be'en yui nii nthu'a. Mee je'e nanitha ndachru, me ja'a yaa, u sinte kii ni nthuina, ¿mee ke'e ruchuenxinana?. Ku je'e thathiita ndachru, aru ke'e ruchuenxinana, xru'i'in kiunthuenana, ju'u nii xru gi'i kuinthuenana, ju'u yaa saakaana. Aru je'e nanitha ndachru, ja'an maski naa kanchexrua siruua tsian ni niia. Mee je'e nanitha sa'kjuí ngathaun nkji birrue kanchexrua, ku binchexru'the kanchexrua ku kuin yoo lenchi ngath'a nthá neenxini, ku ba'u niu ku kuin ku kai kuin naa xa'alu jinda ku xrantjua. Ku ni chjeye'exi nii nthu'a, nta'chru, xru'in ruchuanxinda ju'u ji'i ku kunxeree nthia cha'o. Ku je'e thathiita, ju'u thi ndachru ru kiin maski kui'an yaa, aru ya bikinincxi ni nthu'a na uya thi sa rujikauna. Ku are u ncha'on u satjina, je'e sakjuí binche'e xree birrue nthañu'u nga'a jna, ku tjañe'e ncha'on yee. Mee are jidenji nthá, tha bechruaga'a reen nga nthá ku ichru'a kuingi. Ku mee are binku da'athu ku da'thu chujni ngai naa cha'o, the rrue chuuna, ni digue'e lenchi the xruana sathe dikauna, ku tha jitkse, are binku yaa jirrue nii ndu nchee, the xruana lenchichje'ena, ku naana jiya'mena xaluchje'ena jiria jinda. Kuthumean yaa jirrue nii nthu'a, sathedikauna xru'gi'i, dithauna nthi'a dikauna naa xru ku thumea kjaana dirruena inaa xru, ku jañaá sathetjina. Ku mee biincheni'i ixi unda jañaá nthachru ixi nii nthu'a, ku meexi kue'ki jañaá (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Un día, un señor que vivía aquí en el pueblo, contó²⁹ que en un día de muertos no tenía dinero, y su mujer le preguntó que con qué iba a esperar a sus papás en estos días. Entonces el respondió,

²⁸ Día de muertos, en ngigua, *nchaoen ni nche'en*, también se dice entre los ngiguas, *chu'eni ni nche'en* o entremezclando los conceptos con el idioma español: *ni las ánimas*. Para referirse a la labrada de cera de las ánimas, se entiende que se labran las ceras para los muertos, y en ngigua se dice *'tsjo'e ni las ánimas'*, o cera de las ánimas, o *tsjo'e ni nche'en*. Que son las ceras que se labran en la iglesia por parte del consejo parroquial, antes conocida como la mayordomía mayor o principal. En la costumbre ngigua, debido a que cuando una persona muere, debe ser acompañado por seis ceras labradas, tres ceras de las 'ánimas' y tres ceras del barrio o *ni barrio*. Éstas seis ceras serán encendidas durante el rito funerario, como parte de los signos sagrados que acompañan el espíritu en su recorrido al otro mundo.

²⁹ Dentro de las creencias ngiguas, no todas las personas tienen el don de ver a los muertos, sólo aquellas personas que nacen con ese don pueden ver y por lo tanto contar esas experiencias que forman parte de las cosmovisiones ngiguas. Incluso, en las experiencias oníricas, solo aquellos con un don pueden entrar a un sueño y obtener

que como nada más le habían heredado ese fogón de tres piedras, con eso les esperaría. Mientras su esposa, dijo, que ella iría por quelite al campo para esperar a sus papás. Entonces la esposa se fue al campo a recolectar quelite, cuando regresó lo puso a hervir. Después puso dos platos de quelite en la mesa de la ofrenda, tortillas recién hechas a mano y vasijas de agua y pulque; después dijo unas palabras para recibir a sus papás, disculpándose si ha hecho algo malo al poner la ofrenda, mientras abría el camino de flores, *nthia cha'o* para recibirlos. En cuanto al esposo, aunque no puso nada en la mesa, pero ya había dicho que las piedras del fogón eran para sus papás, y esas palabras son las que recibieron ellos que venían a visitarlo. Ya en el último día, cuando ya regresan las personas que vinieron de visita, el señor sin poner atención en ello, se fue a traer leña al monte, pero mientras estaba cortando la leña con su machete, se le atoró la mano entre las ramas y ya no pudo moverse; y se lamentó para sí mismo, que le pasó eso porque era el día en que regresaban quienes visitaban esos días. De repente, vio que pasaban muchas personas en *cha'o*, formadas en dos filas. Allí vio que las personas llevaban las cosas que se les había ofrendado, todos cargando sus cosas; allí vio a sus suegros que llevaban sus platos de quelite, sus tortillas y sus vasijas de agua y pulque; y poniendo más atención, vio que más atrás venían sus papás cargando las piedras del fogón, con mucha dificultad, adelantaban una piedra y regresaban por la otra para seguir avanzando en la fila. Entonces el señor se puso muy triste, y se arrepintió por qué dijo que eso sería la ofrenda para sus papás en ese año. Después lo contó para que nadie le pasara lo mismo (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

En este sentido, para el caso del rito funerario entre los ngiguas, '*cha'o*' es el camino sagrado que conduce hacia otro mundo a un espacio sagrado, y se compone de varios elementos simbólicos que permiten su eficacia simbólica. De acuerdo con algunas descripciones en ngigua se dice que: '*Yaa thi dikunxini satjini, tsjo yaa nthieni. Yaa nthia satjixini*', que se puede traducir que el *cha'o* es el camino que guía hacia el otro mundo, por eso adelante del ataúd, va un hombre cargando un canasto con flores y pétalos de flores, quien va tirando la flor formando el *cha'o*, durante el trayecto de la casa a la iglesia y después al panteón, es decir, esta flor es el corazón del camino sagrado y con el cual se va abriendo el mismo. Aquí, la flor es importante porque permite que el espíritu se guíe por sus olores en su trayecto al otro mundo. Además del camino de flores que va en medio, a cada lado va una fila de mujeres quienes cargan la flor que será colocada al final en la tumba. Para algunos, esto es la representación de un río de agua que sirve

conocimientos de los sueños. Algunos relatos evidencian que cuando una persona llega al otro mundo, se transforma en aquel ser caracterizado de buena salud física y mentalmente, mientras tenía vida en la tierra.

para navegar un tramo del camino que va de la tierra al otro mundo. Para otros, las dos filas de personas a la orilla son murallas, que contienen y protegen al espíritu, es decir, se constituye una fortaleza que va protegiendo al cuerpo y al espíritu de quien ha partido. Así se relata en ngigua esta parte del ritual.

Are daxrexini nchianthu'eni, xere nthia cha'o, dithaun ni nanitha kunixi tsjo, xeree nthi'a kunixi cha'o, na ni thatitha dikau tsjo dixentha ku tinga dingue xere'exi nthia.

Yaa jithaun nthi'a chiathurankja ku nthurudue ku yaa jirue je'eni sajitji. Naa ni xii sikau ndurudue ku naa thathita dikau chia thurankja, thutse'n ñaona sikauna yaa. Dithu'en xi ki'en thi tja ruthee tsurankja chia, a noo a na'o inchi dithu'en. Inchina danchiana tsji ndi ixi jinchi tsjo'ka thunxere nthia ku du'ni nthia (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Pero, además, hay otros elementos que permiten que el camino se constituya con el carácter de sagrado. En el trayecto del recorrido hacia la iglesia y hacia el panteón, también va la campanilla y la cruz que vienen de la iglesia. Éstos dos elementos van adelante del ataúd y atrás del hombre que lleva el canasto de flores. El señor que lleva la campanilla se le indica que vaya tocando la campanilla, sea a cada 4 o 5 pasos. El sonido de la campanilla es muy importante porque también va guiando el espíritu en el camino, que junto con la campana de la iglesia van conectando el camino sagrado. Por ello al llegar y salir de la iglesia suenan las campanas. Otro elemento importante es el incienso, en ngigua se dice '*tji ndi*', y se compone del copal y la brasa que van dentro del incensario. El incienso de copal, que en ngigua se conoce como '*tsjo'ka*', es importante porque va purificando el camino hacia el otro mundo y para ahuyentar los malos espíritus en el recorrido del cuerpo y el espíritu de la persona fallecida.

Xeree nchia / Abrir la casa

Ikinixi xeree nchia are ruchje thi inkjaon, are thurankja chia, ku areeme are xeere nchia. Mee jii nii chia turankjan, are thurankja na chia ji'ethu, yaa naa ni xii, ku chru chia thi lantha, thi ndau; are naa chia jnu, yaa naa ni nchri ku are tsje chia thurankja, yaa naa chia gloria, ixi naa chjan satjui. Mee je'e ni denda panteon yaa thi tjagu thinu santjeeni nchia, ku dathechu'a, naa thunxi ku you jinixi, kuthumea je'e thi runichjeyee nunthe, are tja nii chia kuthumean yaa u da'ju ngai ni runenga thue (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Hacer la tumba tiene vital significado simbólico en el ritual funerario, en ngigua se le conoce como *'xere nchia'* que significa 'abrir la casa'. La costumbre es que la casa se abre a las seis de la mañana, a la hora que suena la campana de la iglesia. En la iglesia, el campanero hace el repique para marcar la hora (seis de la mañana), después de hacer el repique, pasa a hacer el retoque doble de campana indicando que alguien ha muerto. Los retoques de campana tienen su significado, cuando una campana suena más grueso, es que un hombre ha partido, ese sonido en ngigua es: *thi landa, thi ndau*; la interpretación de ese retoque en español es que la campana dice: un flaco, un gordo; que significa que un hombre se ha ido, pobre o rico; bueno o malo. Cuando suena el retoque de una campana con sonido más delgada, indica que una mujer se ha ido; y finalmente, cuando el retoque de una campana con sonido más pequeño es para indicar que un niño o niña se ha ido, esta campana se conoce como campana de Gloria y se escuchan muchos toques de campanas a la vez. Entonces, cuando suena la campana de la iglesia, el panteonero marca el lugar donde se 'abre la casa', con una medida de 1 metro de ancho y 2 metros de largo; y él es quien habla con la santa madre tierra para abrir la casa, dice unas palabras como oración para pedir permiso y golpea tres veces, en forma de cruz, con el pico. Una vez que termina, le entrega el pico a los acompañantes quienes han aceptado de hacer la excavación de la tumba para que ellos terminen de abrir la casa.

Are ruchje thi inkjaun dathechuaxini ncha'on, aremee xeree nchia, chru ni juun, tsjina anche ruxeree nchia. Mee je'eni ditjse'ni ni denda panteón, je'eni ni yaa nchekuanxi ku nchudani nda dikunchaun. Danchiani juacha'xin ngai jaaneeni nunthe, ixi ruxeree ixi ya itji inaa seen xe'eni (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Los abuelos dicen que es muy importante que la casa se abra a las seis de la mañana, porque es una hora santa, la tierra está despertando y está fresca, y no ha salido el Sol, por eso es una buena hora de hablar con la Santa Madre Tierra. Entre los ngiguas el panteón se conoce como la 'casa' o 'la verdadera casa de todos' porque todos, sin importar quienes seamos, allí llegaremos cuando seamos llamados. En este contexto, esta idea de la casa hace alusión a la puerta de la casa, el lugar donde una persona entra al otro mundo. Los abuelos dicen que a las seis de la mañana se tiene que pedir permiso a la Madre Tierra para abrir la casa, la persona autorizada es el panteonero o quien cuida el panteón, esa persona es la que tiene el don de hablar con la Santa Madre Tierra y pedirle permiso para que se abra y reciba a un hijo que ha regresado a ella.

Después de la misa en la iglesia, la persona fallecida llega en *cha'ó* al panteón, acompañado de los rezos del rezandero y de los acompañantes. Una vez que han llegado a la tumba, se hacen los últimos rezos y se piden a los acompañantes y familiares que se despidan.

Are juexi thanxrandani satsjini, thunche'e ni nchekuanxi, ku dantjeni ku thenga'ani jinche thiina ngai anseeni, ku danchiani rukjani ngai jinche. Are udania ntha kaaja, ku tjath'auni jinche (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Previo a meter el ataúd a la tumba, el rezandero, se acerca y abre la caja, y le pone tierra bendita en el pecho de la persona que emprende el viaje y pide que sea aceptado por la santa madre tierra. La tierra bendecida sirve para que los rezadores pidan a Dios y a la madre tierra que reciban a la persona, porque 'de la tierra venimos y a la tierra volvemos'.

Are uju'exi, anche je'e ni kunxeree nchia, tejeena nchia inaa, ku yaa thi nchundani ntha mazu ntha zurrillu. Ku ni nchri ni tjengaxi tsjo nganda'ji nchia, ku thumea da'juni guasaya inaa ngai nunthe. Anche na, je'eni kuekjina dikaana nthu rudue, chia turankja, mazu ntha zurrillu ku jiinu sa diikani ngai ningu are ujuexi xenga ni sakjui (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Una vez que el ataúd está adentro de la tumba, los familiares ponen un puño de tierra y una flor encima del ataúd, como signo de aceptación para la partida. Después toca 'cerrar la casa', las personas quienes abrieron la casa colocan la tierra de nuevo, y se compacta en capas usando el mazo de madera de árbol de zorrillo que significa que se está sembrando a la persona, y una vez cubierto toda la tumba; toca las acompañantes mujeres cerrar la puerta con la siembra de flores alrededor de la 'casa'. Se siembra la flor en todo el perímetro de la tumba y se colocan los principales ramos donde está orientado la cabeza de la persona fallecida. Se deja encendida una veladora como luz de apoyo para que siga caminando hacia el otro mundo. Finalmente se da las gracias a la Madre Tierra y se reza un padre nuestro. Entonces todos quienes acompañaron conviven con agua y refresco o algo de aguardiente y tequila y después se retiran del panteón. Se invitan a los acompañantes a la casa de los familiares del fallecido para convivir con una comida, se acostumbra a comer frijoles hervidos o fritos acompañados con chile jalapeño verde y como bebida puede ser agua, cerveza y tequila o aguardiente -esta última de manera mesurada-. Para los ngiguas no es bueno consumir carne porque se está en vigilia o abstinencia por la muerte de un ser querido, y si come carne es como comerse a esa persona y no respetarla en su viaje. Por otro lado, los acompañantes van a dejar la cruz y la campanilla a la iglesia; también las personas encargadas de abrir y cerrar la casa (la tumba), una vez que te terminaron, deberán

ir a dejar a la iglesia el mazo de árbol de zorrillo y las cuerdas, porque estos instrumentos también son sagrados y son propiedad de la iglesia que deben estar disponibles para ser usados por otras personas que lo necesiten en cualquier momento. Una vez entregadas, entonces se dirigen a la casa de los dolientes para convivir como parte del agradecimiento.

Thi dije'exi nchia, dunda ntha mazu ntha zurrillu, yaa kai chunda misterio, naa ntha xruan, ixi ntha yaa di'ni are thuñauni, thiini ngai tse'eni, su'ji xra'jni ntha. Ku are uthiini nguini, nda'chru ni dachri ixi udunda xrathe'mani kunixi ntha mazu ntha kunthakjan. Je'e ntha yaa chri'ji ntha are jian jii kunitjao mexinxi di'iba ntha, ku tse'a ntha ku chii (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

El uso del mazo de árbol de zorrillo, que se utiliza para compactar la tierra en el proceso de cerrar la casa, se cree tiene 'misterios' y propiedades medicinales, por eso se usa para este fin. Este árbol se usa como té para curar a una persona que hace coraje o si tiene dolor de estómago, es un árbol que se caracteriza por su olor peculiar, cuando se brota su hoja se esparce ese olor. Entre los abuelos, cuando una persona ya le duele muchas partes del cuerpo, en broma se dicen: *Udunda ruxratenmani kunixi mazu ntha kunthakjan*, del ngigua: Parece que ya hace falta apapacharse con el mazo del árbol de zorrillo.

Xendua ndurudue ngai ncha'on naa / Nueve días o levantada de cruz

Xendua, en ngigua significa levantar; y *ndu rudue*, se refiere a la cruz o el señor en la cruz. El ritual de los nueve días está relacionado con levantar la cruz, pero más específicamente de levantar el espíritu de la persona fallecida, que no se ha ido del todo. En este sentido, se refiere a elevar la cruz, que representa una parte del espíritu de la persona, porque se levanta la cruz que se llevará al panteón, pero junto con él la cruz hecha de palma que se elaboró cuando estaba el cuerpo presente. Ya que esa cruz es la que se coloca en el pecho de la persona para cuidar el espíritu en su viaje al otro mundo.

Are tha jue'ejeni, thunchjian naan du rudue kunixin ntha kajne dikunchaon, je'e ka thi'xi reliquia ngai semana santa. Ku yaa detha'a ngai anseeni. Ku are usatjini je'eni na, je'e ndu yaa tha dithu'e ngai chindi (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Cuando una persona muere, se hace una pequeña cruz con la palma bendita que viene de la reliquia de semana santa. Esta cruz se coloca en el pecho de la persona fallecida a la hora de colocarla en el lugar de reposo, la primera casa, '*chindi*'. Cuando el cuerpo de la persona se va a la iglesia para recibir la misa, esta cruz se queda en el lugar donde estuvo reposando, '*chindi*'. Y esta cruz se queda los nueve días hasta que llegue la cruz que se levanta en ese lapso. Al día siguiente de ir a sembrar, los familiares buscan a un padrino de cruz y es quien se encargará de levantar la cruz y llevarlo al panteón.

Ngai rajna thukuanxi'ni are digitja thi naa ncha'on, ku jaña rekantje ndu rudue. Ngai ncha'on the'i yaa thi dithu'e chia xere'exi nchia, thi bintheni je'eni. Yaa nchi'se ku kania thinki'a yaa tha dithu'e. ku are usitja ncha'on, je'e ni suan padrinu yaa ni dintjian kain chia, ku dinthechia kandatjin ku yaa detsinga nthu rudue, ku je'e ndu rudue kunchjianxi nthu kajne tuntsju'ji, ku thumea tjenduaana ndu, mexi diinxi jaña, tekantjeni ndurudue. Je'e ndu yaa thutsju'jin ndu kunixi tsjo, je'e ni padrino nche'e yaa (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Cuando terminan de sembrar a la persona fallecida, quienes 'cerraron la casa' llevan las herramientas como el pico, la pala o la barreta y los coloca en forma de cruz en el *chindi*. Se coloca encima de la cama de arena y el petate y allí mismo se deja la cruz de palma que estuvo en el pecho de la persona fallecida, esto es parte del espíritu que no se ha ido por completo y sigue entre este mundo y el otro.

Para los nueve días, en la levatada de cruz, se regresan a la iglesia los cabos de cera, o los pedazos que sobraron en el rito funerario del día de la siembra. Tres pedazos para el barrio y tres pedazos para las ánimas, de acuerdos a lo que sobre. Una vez regresado los cabos de cera, entonces se solicitan de nuevo otras seis ceras labradas para el rezo de los nueve días. Para la noche del rezo, se adorna con flores blancas la pequeña cruz de palma la cual será levantada junto con la cruz de madera o metal que lleva el padrino de cruz.

Ka ri'u xe'e ya thi nchekjani ngai ningu, are juexi kjuengani chujni.

Are ujuexi bikantje ndu rudue, ngusinenxi thi thukuanxi, areme daxre kayui ndu rudue ku thunchaunxini ku thethuxi chujni je'e ndu. Are ujue'xi yaa kjandu, yaa uxendua ndu ku dekantje ndu kunixi nua, ku ngai ruthechje'endu de'e ndu nchinchjan. Mee je'e ni resau' chruni ixi jai binkengana (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Durante el rezo de los nueve días o levantada de cruz, a la mitad del rezo, cuando ya se levanta la cruz, los padrinos salen cargando las dos cruces: la cruz de metal o madera y la pequeña cruz de palma. Y se presenta ante las personas que están rezando y ante los familiares. Aquí se simboliza que ya se levantó la cruz donde contiene parte del espíritu de la persona fallecida. Se pasa entre los acompañantes para recibir el respeto y las personas se persignan ante la cruz y dan un beso a cada cruz.

Una vez terminado la presentación de la cruz, se continua con el rezo, con la cruz ya levantada y colocada en vertical, ésta se coloca en un bote lleno de maíz para sostenerlo y en el pie de la cruz grande se coloca la cruz pequeña hecha con palma. Por eso en ngigua, nuestros abuelos nos enseñaron, que la forma correcta para referirse al entierro es: sembrar. Sembrar a la persona, como si fuera maíz, o se dice: hoy nos tocó sembrar, para referirse que se fue a dejar a un familiar a la Santa Madre Tierra. Y esa idea se reproduce con la levantada de cruz porque se siembra en maíz como símbolo de vida.

Kuthuemea na thi ri'u nanu ku naa nanu. Je'e ndu rudue nchii tha dithu'e ndu, tji ndu panteón ku kjan du ina, ku yaa suanxi presentado je'e ni padrino. Je'e ndu yaa tha dithu'endu nchiandu'eni, ngai altar (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

La cruz de palma pequeña va al panteón a los nueve días, y regresa a la casa otra vez, con él se presentan los padrinos para agradecer que ya se ha realizado una parte de la encomienda. Ese día conviven en la casa de los familiares del fallecido, y la cruz de palma pequeña se queda en el altar para ser resguardado.

Xendau ndurudue ngai ri'u ku naa na'nu / Levantada de cruz para medio año y cabo de año

Después de la partida de la persona, y con el sembrado de esta, son tres veces que se levanta la cruz o se levanta el espíritu de la persona, mientras termina de recoger la tierra de sus pies en este mundo. Con ello se completan cuatro rezos que son las necesarias para que se cumpla con el ritual funerario y el paso completo al otro mundo. De allí que el número cuatro se relaciona, por ejemplo, con las cuatro veces que una persona apadrina a ahijados para que se complete una vela o promesa. Es decir, el cuatro es un número estable que cierra ciclos.

Are thi ri'u nanu, tjini digantsjeni thi inkjao tsjo (cera), ku inkjao chia candelero, ku dikenthaxini misa. Inchi jai tsukuanxi nduyu sigantsje ni thi sunda, are ngusine ncha'on, tji dikethu'ani ni fiscal, nchekurankjana chia, yaa nchexianxini hora (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Para el medio año y el cabo de año, los familiares van a la iglesia a pedir la misa para la levantada de la cruz. Para ello, se solicita la misa al menos unos dos meses antes para que haya espacio en la agenda parroquial para que así el rezo del medio año o del año coincida con el día contado. Esto evita que haya diferencias entre la comunidad y el párroco de la iglesia para atender sus necesidades. Se ajustan las agendas de las misas de la iglesia, para llevar la cruz al panteón. Una vez agendada la cita de la misa, también se le avisa al fiscal mayor y al campanero para que se haga el retoque de la campana ese día y que se va a sacar las seis ceras y seis candeleros que serán usados para el rezo y levantada de cruz.

Thi dake'eni la tumba, are digantsjeni chia, yaa tuntsjunji yoo cera, kunixi xa'jua, thi ncha'on tsukuanxi, ncha'on mee thi se'e yaa. Yaa udigithu'en ni fiscal, naa kunitjao i'cha da'kau. Mexinxi di'ki ncha'on are ruchje ri'u nanu ku nanu, mexinxi utjini thethu'ani ku jaña xruín chijni se'e (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Para el día del rezo de la levantada de cruz tanto para el medio año como en el cabo del año, al medio día los familiares deben ir a la iglesia para colocar una ofrenda que se conoce como 'poner la tumba', o en ngigua: *dake'ni chindi*.

Thi tumba yaa na dikauni naa xincha, ku tsengani na niutja, na nda tsjen, na tuchjui, kain yaa tenga'ani, ku thiini ngai na nth netha'ni, kai yaa tji naa cera, ku je'e ni fiscal thin na ndu rudue, ku jaña dake'eni. Ku kai yaa thiini ngai nchia ngai altar de'e na xincha ku na tsjo dakaun ditsjo'jinku dake'eni veladora, kuthumea tjini ningo. Anche, thi xincha dithu'e ngai nchia yaa thi jinee thi nchekuanxi, ku thi tji ningo ya ajine ni fiscal (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Dake'eni tumba o *dake'ni chindi*, es preparar la casa, un espacio sagrado donde llegará el espíritu, que consiste en colocar una mesa especial cerca del altar de la iglesia y se prepara otro altar en la casa. Antes de salir para la iglesia se coloca una ofrenda en un tenate y se le pone pan, tortillas, agua, refresco, frutas, se pone una vela adornada y se enciende una veladora; lo mismo se lleva para poner en la mesa del altar en la iglesia. Éstas ofrendas también están dirigidos al santo patrón San Marcos, porque con ello convive la persona con él en su visita, al final esta ofrenda es para que coma el rezandero y el fiscal mayor como personas importantes en el proceso ritual. En este sentido, la casa y la iglesia son los espacios donde recorre el espíritu

de la persona que emprendió el viaje y que ha regresado para ser velado. Durante el rezo en la noche, se hace lo mismo para levantar tanto la cruz de madera o metal y la cruz de palma pequeña, esta última es la que va en procesión entre la casa y la iglesia y al panteón, y es la cruz que representa el espíritu de la persona.

Are uju'exi dikani ndu rudue ngai panteón, ku kjani nchia, je'e ni nchekuanxi yaa thi du'uni kain thi bunda ngai thi bikjantenxi ndu rudue. Ku mee yaa dunda je'e nduru due kajne ixi yaa thi nichjaxi je'e ni padrino. Ku ngai cabo de año yaa thi nichjayee chuuni ku duanxini de'echja, tji vela suanxini de'echjan, danchiani juadetjaaña (disculpa) ngai ndu diu a jian a ji'an binche'eni, ku yaa thi nchao ba'juni je'eni. Ku jai ku ncha'on tsi sechunte'eni juasaaya. Jian bintha saya'rana (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Una vez que ya se ha sembrado la cruz de madera o metal en el panteón, tanto del medio año como el del cabo del año, la cruz pequeña de palma regresa a la casa y con él se presentan los padrinos ante los familiares. Con la cruz pequeña se dan las gracias entre los familiares y padrinos, con un abrazo y se hacen compadres con esa cruz de palma. En este sentido, la cruz de palma contiene muchos significados y forma parte del agradecimiento de que aceptaron ser los padrinos porque esa cruz contiene el espíritu presente de la persona que emprendió el viaje al otro mundo.

3.4 Conclusión capitular

En el presente capítulo se han presentado datos etnográficos obtenidos del trabajo de campo en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco entre 2022 y 2023. El método etnográfico consistió en aplicar entrevistas semiestructuradas y en la observación participante, la figura de investigador como etnógrafo nativo, permitió acceder a información cualitativa a través de lengua ngigua. En este sentido, al formar parte de la estructura social, se logró acceder y ser parte de las prácticas rituales desde donde accede a la información cualitativa mediante diálogos en lengua ngigua y que después se trabaja en traducción e interpretación al idioma español. El análisis de la etnoterritorialidad simbólica ngigua se realiza desde tres de sus manifestaciones importantes como lo es la cosmovisión sobre la naturaleza, la ritualidad agrícola y la lengua ngigua, este último, es indisociable de las primeras y ha sido esencial para profundizar en conceptos espaciales, relaciones entre entidades, lugares y personas, y sus significados simbólicos.

El concepto de territorialidad es compleja y polisémica, eso hace amplio la discusión teórica, por ello en este trabajo se plantea el enfoque relacional del concepto, se reconoce que la territorialidad implica la apropiación del espacio tanto material y simbólica, pero para fines analíticos se plantea una comprensión conceptual desde la dimensión simbólica, es por ello que el análisis se basa en el concepto de etnoterritorialidad basado en los planteamientos de Alicia Barabas en sus estudios relacionados a los pueblos indígenas en Oaxaca. A partir de esa definición, aquí se plantea que esa etnoterritorialidad es la que permite entender las relaciones entre sujetos y la naturaleza que da como resultado complejas relaciones sociales y significados simbólicos densos que vinculan, entidades, lugares simbólicos y términos en lengua indígena.

En este contexto, el concepto de etnoterritorialidad simbólica, permite abordar los significados atribuidos al espacio por las comunidades indígenas partiendo de la relación del concepto de cosmovisión sobre la naturaleza, etnoterritorio y etnoterritorialidad. Este último concepto la podemos entender como un sistema de relaciones de diversos agentes que resulta de la dialéctica entre sociedad, naturaleza, espacio y tiempo, por lo tanto, es un proceso de construcción individual y colectiva que se basa en un núcleo cultural mediante el cual se

reproducen las prácticas y los conocimientos en la apropiación material y simbólica del espacio en la larga duración.

De esta manera, se plantean las relaciones entre agentes, material e inmaterial, las cuales toman coherencia en un sistema de creencias, pensamientos y acciones, estructurado mentalmente, que se construye de la relación histórica y multidimensional entre naturaleza, sociedad y espacio mediante la cual un individuo o colectivo da coherencia a la vivencia territorial multiescalar. Asimismo, retomando a López Austin (2015^a), la cosmovisión sobre la naturaleza, la ritualidad agrícola y la lengua indígena permiten entender el conjunto de relaciones constituidos entre el individuo, la naturaleza, las entidades y la lengua ngigua como un sistema indisociable cuyo origen se encuentra en el núcleo duro de la cultura ngigua y que ha sido resistente al cambio en la larga duración. De esta manera emergen elementos culturales que permiten distinguir a la comunidad de San Marcos Tlacoyalco de otros pueblos indígenas gracias al trabajo que se encuentra en el sistema de cargos como institución territorial que ha permeado diversos elementos culturales como parte de la religión ngigua, pero que ha sido construido desde la propia herencia cultural ngigua y tejidas con elementos de la religión católica, lo que mantiene coherentemente las prácticas rituales y sus sistemas cosmovisivos en relación con la naturaleza.

Capítulo 4. El etnoterritorio ngigua simbolizado: Pedir por el tiempo, rezar por el temporal

El objetivo del presente capítulo es analizar y describir el etnoterritorio ngigua de San Marcos Tlacoyalco a partir de las relaciones entre los lugares sagrados, la ritualidad agrícola ngigua, los significados atribuidos desde la lengua materna y la participación del sistema de cargos. Se aborda metodológicamente desde el trabajo etnográfico que consistió en observación participante, entrevistas semiestructuradas en lengua ngigua y elaboración de mapas. Por razones de aporte nuevo en el estudio de la cultura ngigua, se trabajó etnográficamente el período de Cuaresma y Semana Santa como parte de los rituales agrícolas de San Marcos Tlacoyalco y cuyo propósito es la petición de agua de lluvia, por razones analítica se describe primero el período de la Cuaresma y después la Semana Santa.

En la primera parte se aborda la relación entre la cosmovisión y el etnoterritorio ngigua simbolizado, donde se introduce cómo los ngigua construyen el espacio a través de la apropiación simbólica basada en la etnoterritorialidad. También se aborda el sistema territorial simbólico ngigua donde se argumenta las relaciones simbólicas y territoriales entre los lugares sagrados, caminos simbólicos y rituales agrícolas desde la noción de centros, redes y mallas que plantean Raffestin (1980) y Giménez (2007), y cuyos estudios específicos ha desarrollado Barabas (2003) en el estudio de etnoterritorios locales y globales en los casos de los pueblos indígenas de Oaxaca cuyo modelo se sustenta en centros, umbrales, fronteras y redes, que desde la visión del mundo indígena consiste en conexiones simbólicas entre el cielo, la tierra y el inframundo a través del *axis mundi*, representado por lugares sagrados donde habitan entidades poderosas de la naturaleza, es decir, hablamos de un territorio complejo habitado por seres que conviven de manera estrecha desde acciones de reciprocidad para mantener el equilibrio y armonía del cosmos y el universo desde la cosmovisión sobre la naturaleza.

En la segunda parte se describe etnográficamente el sentido de las ritualidades agrícolas en el marco de la Cuaresma y Semana Santa y se argumenta el estudio de este período por la gran complejidad entre las celebraciones rituales, lugares sagrados o significativos, significados

en lengua ngigua y la amplia participación del sistema de cargos de San Marcos Tlacoyalco con el propósito principal de la petición de la lluvia.

En la tercera parte, se aborda etnográficamente los lugares sagrados identificados en el marco de la Cuaresma donde se observa que la celebración se desarrolla bajo un sistema de procesiones y una peregrinación que establece las acciones rituales de reciprocidad con las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes a través de entrega de ofrendas que consiste en ceras y plantas sagradas. En este período, los lugares sagrados más importantes son la iglesia de San Marcos Evangelista, los cinco barrios de la comunidad, santuarios naturales en Veracruz y lugares sagrados en el cerro de San Marcos Tlacoyalco.

Finalmente, se analiza etnográficamente los lugares sagrados, rituales y significados en lengua materna identificados en la Semana Santa. Aquí se observa –como cierre del período de Cuaresma y Semana Santa– la realización de un sistema de procesiones que vincula la intensa actividad del sistema de cargos dentro del calendario de rituales y entrega de ofrenda que consiste en ceras y plantas sagradas a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes. Todo ello conforma el etnoterritorio ngigua simbolizado.

4.1. Enoterritorio ngigua simbolizado

Todo es sagrado, porque todo tiene vida. Es parte del pensamiento de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. La tierra como el cuerpo tienen centros de vida o centros sagrados que permiten la existencia, estos son lugares significativos desde donde se origina la vida. El espacio está constituido por seres, entidades de la naturaleza que dan sentido a la existencia, esto da a entender la visión del mundo y, las relaciones de reciprocidad tienen como base el respeto y amor mutuo, en la acción del dar está el recibir. Los ngiguas en esta complejidad construyeron desde el inicio de los tiempos singulares y complejas acciones rituales en lugares sagrados específicos que dieron sentido simbólico en la comunicación con seres de la naturaleza.

El etnoterritorio simbolizado ngigua se articula con un sistema de elementos culturales construidos desde la etnoterritorialidad simbólica como fenómeno colectivo que permite crear patrones para la práctica cultural y la vivencia territorial. Los orígenes de los significados atribuidos a los lugares por parte de los ngiguas se pueden entender a través de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y dos de los vehículos más importantes propuestos en esta investigación, el ritual y la lengua. El etnoterritorio ngigua simbolizado parte de la idea de la construcción de espacios sagrados que modificaron el espacio natural mediante la representación de los elementos constitutivos del cosmos. En la compleja relación que a través de la cosmovisión sobre la naturaleza fue desarrollando la cultura ngigua, se entretejía el tiempo a través de un calendario ritual, la ritualidad y los lugares sagrados, todo ello cohesionado por la lengua indígena, que en su conjunto permitieron el fenómeno colectivo de apropiación concreta y simbólica del espacio, fundamentalmente en torno al cultivo del maíz, ésta vista como una entidad sagrada que proveía la vida misma. En este contexto, para entender el etnoterritorio ngigua simbolizado, además de la estancia larga de trabajo de campo y el tomar distancia de los conocimientos previos, fue necesario entretejer conocimientos teóricos y metodológicos para tener una mirada más objetiva de los elementos que se observaron durante la estancia de trabajo de campo. En mi experiencia como nativo de la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, no fue sencillo delimitar los objetos a estudiar porque al vivir en la ‘totalidad’, no es sencillo desprenderse de subjetividades y tomar distancia para interpretar objetivamente. Resultó un desafío hacer el estudio de una comunidad indígena desde la ciencia antropológica, el estudio

de la cultura como campo de conocimiento es muy complejo por su aspecto multidimensional, multiescalar y multitemporal, porque todo está en movimiento y es dinámico en tiempo y espacio, sin embargo, al final esta postura disciplinar permitió acceder a información muy valiosa de la cultura ngigua.

El punto de partida fue estudiar el concepto de territorio y la cosmovisión, dos conceptos que han servido como modelos de análisis para comprender el tema de etnoterritorio entendido como el espacio apropiado culturalmente por los ngiguas y quienes a través de la territorialidad, significan y se apropian del espacio a través del ritual agrícola, la cosmovisión y la lengua, y cuyas manifestaciones han permitido la territorialización a través de los años, creando lugares significativos o sagrados que son parte de un sistema territorial simbolizado. De esta manera, la vivencia territorial configurada nos permite observar y comprender los fenómenos que se crean al interior del etnoterritorio ngigua, dejando entrever la complejidad de simbolismos que se van creando, a partir de mirar a través de un lente, construido como lo es la cosmovisión sobre la naturaleza ngigua. Podemos caracterizar aspectos relacionados con esta dimensión y su complejidad cuando hablamos de sistema de lugares simbolizados desde las creencias de los abuelos, como esos ‘lugares pesados’ que son las barrancas y los cerros donde habitan entidades de la naturaleza desde el inicio de los tiempos. Muchas de esas entidades se manifiestan a través de piedras, en plantas, en la tierra o en el viento, y que están relacionados con lugares significativos como en cuevas, en caminos, en árboles, en el campo de cultivo o en los cerros. Todos esos lugares y entidades son producto de las creencias que yacen en mitos, leyendas y cuentos y que subsisten en la memoria de los abuelos para ser transmitidos a las nuevas generaciones usando a la lengua ngigua como vehículo. Es decir, todos esos lugares crean un sistema de lugares que existen dentro del etnoterritorio ngigua y toman sentido dentro de un sistema de creencias y saberes que se han construido desde hace miles de años.

Al habitar en el etnoterritorio ngigua, la carga cultural configura la forma de apropiación simbólica del espacio, donde la acción ritual es una manifestación muy importante en el proceso del habitar cotidiano. En el amanecer, al salir el Sol, entre los abuelos se acostumbra a hacer reverencia a él como respeto y agradecimiento por la vida, *jaña ikininxi*, dicen, es la costumbre que nos enseñaron los abuelos más antiguos. En los lugares pesados se debe tener respeto a las entidades que habitan allí y para que no se sufra de algún daño, se acostumbra a cargar con elementos de protección como el ajo, el pirul o una piedra azul. En lugares sagrados como la

Parroquia, se saluda con respeto a los santos y vírgenes, y si van a pedir algún favor, es necesario dejar alguna ‘limosna’ como algunas monedas, flores o una veladora. En este contexto, las acciones rituales vinculan la corporalidad y la mente, desde las creencias, el cuerpo como lugar requiere de ritualidades para su cuidado y protección, como las limpias, los apapachos y el llamar los espíritus. Todo ello contribuye a la complejidad del habitar el etnoterritorio ngigua. Es por ello, que al hablar de etnoterritorio ngigua simbolizado se vuelve muy complejo al tratar de describirlo. En este contexto, es que se ha delimitado la investigación para la descripción etnográfica a partir de la observación de los lugares sagrados que tienen relación directa con la ritualidad agrícola y comprender cómo forma parte del sistema territorial ngigua simbolizado.

Una vez acotado el análisis del etnoterritorio ngigua simbolizado se trabajó específicamente en las prácticas rituales relacionadas a la religión indígena ngigua, al inicio el proceso de trabajo etnográfico no fue sencillo debido a que durante el proceso de investigación surgió la pandemia del COVID-19, cuyo evento obligó a vivir en aislamiento porque la propagación del virus era aérea y con efecto mortal, ello prohibió todo evento masivo en las comunidades, incluyendo rituales indígenas. El confinamiento transcurrió desde marzo del 2020 hasta finales 2021 de manera oficial, pero las restricciones no cesaron hasta mediados del 2022, por ello no se pudo realizar observación de campo en ese período. Conforme se recuperaba la confianza entre los pobladores de la comunidad ante el miedo al contagio del virus, se fueron abriendo pequeños espacios para las prácticas rituales religiosas del primer semestre del año 2022.

Durante el trabajo de campo entre el año 2022 y 2023, el punto de partida de la observación fue en base al amplio trabajo de Alejandra Gámez (2012), sobre la cosmovisión y ritualidad agrícola ngigua de San Marcos Tlacoyalco, quien ha estudiado la religión en su dimensión temporal y el análisis de las prácticas religiosas como fenómenos sociales, en específico las ritualidades agrícolas en San Marcos Tlacoyalco como un conjunto de acciones rituales articulados relacionados a la agricultura del maíz, organizados en un calendario de ciclo ritual agrícola ngigua. Esto fue un parteaguas fundamental para la observación en campo y estudiar a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, en este contexto, la ritualidad agrícola ngigua y la lengua originaria permitieron la delimitación de los lugares sagrados asociados a la investigación sobre la apropiación simbólica del espacio. Estos conceptos permitieron analizar los datos etnográficos obtenidos en el trabajo de campo de la presente investigación y se pudo

delimitar el sistema territorial de lugares sagrados a partir de las prácticas rituales agrícolas que se desarrollan durante el año agrícola de la comunidad. Uno de los períodos más complejos observados fue la Cuaresma y Semana Santa, que fue un tiempo ritual poco explorado por Gámez (2012), sin embargo, dejó muchos vestigios valiosos y sugerentes para continuar con la investigación en este período, ella plantea que se trata de un ciclo festivo comunal ajeno al ciclo ritual agrícola ngigua (Gámez, 2012, p. 199), pero contrario a ello, los datos etnográficos dejaron entrever las complejas relaciones entre los rituales, los lugares sagrados y los significados con la petición de la lluvia. Es por ello, por lo que se decidió avanzar en la exploración de la investigación de campo para complementar el estudio sobre los ngiguas, el etnoterritorio, los lugares sagrados, los rituales agrícolas y la lengua y sus significados.

Para los ngiguas, el proceso de apropiación del espacio en torno a las prácticas rituales agrícolas relacionados a la Cuaresma y Semana Santa, deja entrever una parte del sistema de lugares simbolizados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Los ngiguas han reproducido estas acciones rituales como parte de sus creencias y prácticas culturales, mediante los cuales han significado lugares y redes de tránsito a través de las cuales se puede comprender la relación entre el tiempo y el espacio coordinado en los saberes de la comunidad. Los rituales en el marco de la Cuaresma y Semana Santa son abordados en este capítulo como vehículos para conocer los lugares sagrados y cómo son significados por los habitantes ngiguas y, es desde ese contexto que aquí se desarrolla la descripción etnográfica.

Durante los meses de febrero, marzo y abril de cada año, cuyo inicio varía pues depende de cuando se celebra el miércoles de ceniza, la comunidad ngigua realiza una serie de procesiones y peregrinaciones como acciones rituales que acompañan la transición del período seco al período de lluvia muy característico en esta región. A través de estas prácticas culturales se puede interpretar la importancia de la petición de agua de lluvia para los ngiguas, donde la lluvia es vista como la entidad que posibilita el inicio de un nuevo ciclo y permite la renovación de elementos de la naturaleza existentes en el etnoterritorio ngigua, de allí el dicho de que ‘el agua es vida’ y el ‘verde es vida’, ya que de esa concepción depende la subsistencia de la vida humana y de la naturaleza misma.

En el etnoterritorio ngigua el cambio del paisaje se produce con la llegada de la lluvia; en los campos de cultivo la tierra seca, cálida y polvorienta se transforma en una entidad húmeda

y fértil; los cerros y montes que se caracterizan por la vegetación seca se transforman en paisajes verdes; las balsas naturales en los cerros y barrancas así como los jagüeyes secos, se llenan de agua; la presencia de nubes débiles cambian por la llegada de nubes vigorosas de color gris oscuro; y el viento cálido cambia por el viento fresco y frío. Todo ello marca el comienzo de un nuevo ciclo de la naturaleza, la lluvia crea lo verde, un símbolo de la vida misma para la comunidad. Todo forma parte de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza donde el proceso de reciprocidad es fundamental para abrir y cerrar ciclos de la vida, por ello, a través del sistema de cargos se ofrecen ofrendas a las diversas entidades de la naturaleza para pedir favores, para estar en equilibrio con la vida. Los rituales a través de los años se han venido transformando de manera coherente con el pensamiento y creencias ngiguas dotando de significados a las acciones rituales y a los lugares sagrados, todo ello significado desde lengua materna como manifestación de la etnoterritorialidad simbólica ngigua.

4.2. El sistema territorial simbólico ngigua

La construcción de la visión del mundo ngigua tiene raíz en un núcleo duro resistente al cambio histórico, aquí se plantea que ha sido constituido desde hace cientos de años a través de la observación de la naturaleza cuando sus primeros pobladores fueron aprendiendo de la Madre Tierra y el universo, mezclando elementos míticos y religiosos, y todo ello dio coherencia en cómo los antiguos ngiguas fueron configurando el espacio habitado, integrando un sistema de creencias, un sistema lingüístico, y un sistema simbólico de lugares con alta densidad significativa para configurar el etnoterritorio ngigua. En este sentido, se argumenta que la forma del sistema territorial ngigua se construye tanto de una dimensión simbólica como una dimensión material, desde donde las relaciones a través de significados que atribuyeron los abuelos vinculan las prácticas culturales, conocimientos y saberes los cuales constituyen parte de la etnoterritorialidad ngigua. Para entender la compleja estructura del etnoterritorio ngigua como sistema territorial, se plantea identificar y analizar los lugares sagrados como un punto de partida esencial para aproximarse a las complejas relaciones entre la cosmovisión sobre la naturaleza y la apropiación simbólica del espacio por parte de los ngiguas. En este sentido, se reconocen elementos culturales como la ritualidad agrícola, las entidades de la naturaleza, santos

y vírgenes y, la lengua originaria como manifestaciones indisociables en la construcción simbólica del espacio los cuales van configurando el sistema territorial. Los datos etnográficos nos ayudan a delimitar estos elementos ya en las prácticas rituales, por ejemplo, cuando los especialistas rituales se refieren a los lugares sagrados, usan la palabra ‘misterio’, que connota a que son lugares que se emplazaron en tiempos lejanos y representan espacios que a la vez puertas que conectan a otros mundos y son lugares donde habitan diversos agentes constituidos desde las creencias indígenas como dueños o entidades de la naturaleza y desde las creencias católicas como santos y vírgenes.

En este contexto, podemos comprender el sistema territorial simbólico ngigua como un conjunto de centros, redes y fronteras conformados por lugares y caminos significativos donde habitan santos y dueños, que se caracterizan por formar parte de las acciones rituales que reproducen los ngiguas mediante un sistema de procesiones y peregrinaciones. De acuerdo con Raffestin (1980) y Giménez (2007), la representación moderna del territorio se basa de la sintaxis euclidiana cuyos elementos esenciales para la interpretación son el plano o superficie, las líneas o rectas y los puntos o momentos del plano. En este sentido, la estructura de tramas, nudos y redes se exterioriza mediante agrupaciones (Raffestin, 1980, p. 107). En otras palabras, esta forma de pensar el territorio permite comprender las formas interiorizadas en cómo las diversas culturas estructuran y se apropian del espacio en el cual habitan. De esta forma se puede construir una matriz que dé cuenta del conjunto estructural significado por un grupo social, es decir, la ‘imagen’ como forma que adquiere la estructura manipulada por un sistema de objetivos intencionales y de acciones (Raffestin, 1980, p. 107).

El sistema de mallas, nudos y redes permite entender el sistema territorial configurado por un grupo social, tanto física como simbólicamente. Es por ello, que podemos entender que las prácticas de producción espacial, crean las ‘mallas’ las cuales permiten delimitar superficies, los ‘nudos’ marcan lugares y las redes permiten trazar conexiones en el territorio apropiado, es decir, se construyen sistemas territoriales. En este sentido, se plantea analizar el sistema territorial a partir de nudos o centros, como la forma para acceder al entendimiento del etnoterritorio simbólico ngigua, es decir, si se parte por entender a los centros como lugares sagrados, podemos entender las redes que son los caminos y rutas de tránsito que conectan un lugar a otro, para de esta manera entender la movilidad física y relaciones simbólicas dentro de la malla o etnoterritorio, lo cual constituye un sistema territorial coherente con la cosmovisión

ngigua sobre la naturaleza y cómo las acciones rituales y sus significados desde la lengua originaria permiten entender la representación simbólica del espacio. Para ello, también se sigue a Raffestin (1980), quien plantea el sistema territorial como método para entender la organización del territorio, centros y redes; y en esta misma línea, Barabas (2003), plantea que para comprender la construcción de los territorios simbólicos locales y globales es a través de la elaboración de un modelo de territorialidad sustentado en las dimensiones *vertical* y *horizontal* y en las nociones de *centros*, *umbrales*, *fronteras* y *redes*, teniendo a los lugares sagrados, los mitos y rituales como vehículos de análisis. Barabas describe que:

Este modelo de representación del espacio hace posible leer a los etnoterrios como un conjunto relacionado de *centros*, a los que se accede mediante *umbrales*, que permiten marcar *fronteras* del territorio propio con el de otros grupos y trazar los ejes o caminos simbólicos que conducen de los centros hacia las fronteras conformando *redes* (Barabas, 2003, p. 64).

Este modelo de representación del espacio es relacional toda vez que vincula diversos elementos propios del proceso de construcción y apropiación del espacio en comunidades indígenas, donde se asocian conceptos como la cosmovisión sobre la naturaleza, los rituales agrícolas, la lengua indígena y las Entidades de la naturaleza. De tal modo que los espacios liminales vinculados con umbrales permiten conexiones entre el mundo terrenal y el mundo de los dioses y de los muertos, es decir, los lugares como centros son espacios liminales muy poderosos que son significados por los pueblos indígenas y toman sentido en los procesos de etnoterritorialidad simbólica. Aquí toma sentido el concepto de *axis mundi* como centro, porque permite localizar un punto importante dentro de los etnoterrios, a través de la cual se da reconocimiento y valor cultural a ciertos lugares con gran carga significativa y que dentro del complejo sistema territorial son vistos como puntos simbólicos jerárquicos que los propios pueblos asignan como importantes dentro de sus prácticas culturales.

De este modo, el sistema territorial simbólico ngigua que se describe aquí relaciona las nociones de mallas, nudos y redes, entendidos desde los conceptos de etnoterritorio ngigua, lugares sagrados y caminos simbólicos que son configurados desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. La información etnográfica presentada en esta investigación se refiere a los lugares con alta densidad significativa identificados en el trabajo de campo en el período de Cuaresma y Semana Santa y abarcan espacios sagrados como la iglesia, los cinco barrios, los cerros como Santuarios Naturales y las casas ngiguas (vinculados al sistema de cargos); y cada una de ellas

se vinculan con entidades sagradas (santos y dueños) a quienes se entregan ofrendas como acción de reciprocidad para la petición de agua de lluvia, la fertilidad de la tierra y el cultivo del maíz.

4.2.1 Lugares sagrados, caminos simbólicos y rituales agrícolas

A partir de identificar el calendario ritual agrícola ngigua y sus complejas relaciones con los espacios rituales se decidió hacer un recorte espacio temporal para observar los vínculos entre la cosmovisión sobre la naturaleza, los rituales y la lengua. El trabajo etnográfico desarrollado en los meses de febrero a abril del año 2023 permitió relacionar y acotar el sistema territorial simbólico ngigua como un sistema de lugares unificados en tiempo y espacio dentro de un complejo sistema de rituales agrícolas que se festejan en San Marcos Tlacoyalco. Este recorte de tiempo en el calendario agrícola permite identificar los centros significativos de los rituales agrícolas en el marco de la Cuaresma y Semana Santa y que en torno a ello se explica la estructura de centros, redes y fronteras y sus relaciones complejas con los rituales que configuran una parte del sistema territorial basado en los lugares observados. De este modo, se describen los centros o lugares sagrados que relacionan el ritual agrícola, la entidad de la naturaleza, y los santos y vírgenes quienes lo habitan; y en el proceso de descripción se reconocen términos en ngigua asociados a los lugares más significativos que siguen vigentes en el habla local. El análisis de los rituales agrícolas ngiguas en el período elegido permite observar una serie de lugares que se van relacionando dentro del etnoterritorio ngigua, mismos que van construyendo el sistema territorial ngigua simbolizado. De esta manera, es posible describir los centros o lugares significativos o sagrados que constituyen el etnoterritorio simbólico.

Toma especial relevancia la relación entre el tiempo y el espacio, desde la noción de tiempo calendárico y lugar sagrado, respetivamente, ya que en la práctica cultural ngigua, constituye parte esencial en las creencias y prácticas rituales de la comunidad ngigua. De acuerdo con Johanna Broda (2019), la coordinación del tiempo con el espacio que existía en la cosmovisión mesoamericana creó el concepto de un paisaje ritual, es decir, un paisaje transformado por el hombre en cuyo centro se ubicaban las pirámides (Broda, 2019, p. 26). La relación entre el calendario y lugar constituye el paisaje ritual cuya connotación es sagrada, un

paisaje transformado, un territorio construido cuyo centro eran los lugares sagrados. En este sentido, los asentamientos con los lugares sagrados fueron transformando el espacio natural creando un territorio sagrado que replicaba simbólicamente los elementos constitutivos del cosmos.

Para los ngiguas de San Marcos existe un lugar fundacional y un mito de origen que explica la relación ritual y el lugar sagrado que forma parte del paisaje ritual antiguo y que representa el antes de la llegada de los españoles y la religión católica de las tierras ngiguas: El pozo del sacerdote, conocido en ngigua como *thue daana*. Este lugar como un centro significativo ordenaba el etnoterritorio antes de la construcción de la Iglesia de San Marcos Evangelista. En este sentido, después de la conquista y evangelización de los ngiguas, estos dos centros explican en cómo se transforma el centro que ordena el territorio y con ello, toda la práctica cultural en una constante lucha de poder entre las creencias heredadas por los abuelos y las creencias introducida por la nueva religión que llega del viejo mundo. Estos dos lugares son centros y símbolos importantes en el etnoterritorio ngigua, donde se relacionan la ritualidad a la lluvia, la tierra y el maíz. El primero es el lugar fundacional de la cultura ngigua en la época prehispánica y la segunda el lugar fundacional con la llegada de los españoles y la nueva religión.

Thue daana / Pozo del sacerdote: el intercambio con las entidades de la naturaleza

En una entrevista etnográfica con don Pedro Juárez, originario ngigua y quien por muchos años formó parte del grupo de los brujos que entraban al cerro para pedir la lluvia en el cerro Tepoztla, me narró la importancia de los antiguos lugares significativos en los cerros de San Marcos Tlacoyalco, entre ellos, es el pozo del sacerdote, que en ngigua es conocido como *thue daana*, un lugar mítico dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, está emplazado en el área fundacional prehispánica de la comunidad. *Thue daana ngai Nunthe Ti'li*, que se puede traducir del ngigua como el Pozo del sacerdote en la tierra del Ti'li, está localizado al norte del actual asentamiento de la comunidad, zona en donde se encuentran la antigua ciudad ngigua o antiguo sitio urbano conocido como *ni'ngo nche* cuya traducción es iglesia de tierra o iglesia de la tierra, lugar sagrado donde habitan antiguas entidades de la naturaleza y espíritus de los ancestros. De

acuerdo con Blas Castellón (2022) se trata de un sitio arqueológico de la fase Palo Blanco Temprano entre 150 a 300 D.C. que él denomina *Tlacuitlapan* debido a que parte de este asentamiento se encuentra en la localidad de San José Tlacuitlapan en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez. Sin embargo, antiguamente todo este territorio perteneció a los primeros pobladores ngiguas por ello es visible la apropiación simbólica del espacio a través de las creencias, vestigios y prácticas culturales actuales.

Como extensión de esta zona se conoce como la tierra del *Ti'li* y contiene, quizás, el mito de origen más importante de los ngiguas en donde se narra cómo el lugar donde habitaron los ancestros más antiguos conocidos como *xanti'li* o antiguos seres gigantes, quienes fueron los primeros pobladores de estas tierras. El término *xanti'li* tiene varias interpretaciones y connotaciones, entre ellas se hace mención como los hijos del *Ti'li*, que viene del vocablo ngigua *xan* que se puede traducir como hijo; y, *Ti'li*, hace referencia al padre. A partir de estos elementos lingüísticos, se traduce como 'hijo del *Ti'li*', es decir, *Ti'li* como un antiguo Dios o creador. Es por ello, que en el mito de origen se hace referencia a este lugar como *nunthe'e Ti'li* cuya traducción es 'tierra del *Ti'li*' o 'territorio del *Ti'li*' como lugar fundacional. También, está asociado al vocablo *xii xanti'li*, que viene de las palabras en ngigua *xii* que significa hombre y *xanti'li* que se connota a los antiguos gigantes, es decir, hombres gigantes.

El mito de origen interesa aquí es debido a que deja entrever un lugar mítico y sagrado en el tiempo extraordinario que vincula a antiguas Entidades de la naturaleza, y es donde se habla que los antecesores de los ngiguas veneraban el agua y quedaron huellas del paisaje ritual que se analiza en la presente investigación. Una versión reconstruida del mito de origen donde se hablan de los *xanti'lis* y el pozo del sacerdote, es la que narra en una entrevista Don Pedro Juárez, relata:

Xanti'li ku thue daana

The'ki ni jun, are binthe ni xanti'li, ku xranxr'aun are nchiin bari'i bakingariaana ku nu inchi tsaga, baginkuna je'e thue jinda, dikunchjian kunixi xro kuchukachjan, yaa jii thue daana, ngai jna tja kruchjan, yaa bakjina are nchinchi bintheena.

Ngai jna tja kruu, ku i'cha nunthe yaa jii naa thi dichrjadu'u jna, yaa jii thi pozoe daana, are nchinchina bitsjaana, tha'te kuleckuchjan ku ja'ana thiana, detsinga jinda, daxruen jinda ngaa yaa, ku ngui i'cha nui xra ditjani i'cha cueva.

Ku kai thi jna xrunda, jii yoo tsaga, ku yaa thunchjia thue xii xanti'li, ku yaa be'e naa balsa ji'e yaa bajirruana jinda, thi je'e ni gentil.

Ngai pozoe daana, yaa bagu'exi mise ni xanti'li, mee ji'xi thue yaa. Yaa naa ninguenta. Ku mee yaa jii thi baekia jinda.

Mee are ndudiu ba'ju ndu facultad ixi jui je'e primera generacioana, inchi theena ja'na, mee jui xantili, ku duan chjan nu, aru tje'en chuuna xan, ku bajinena xan, xra naa thi baji'ne na kulano ku naa kuchia, ba'chrana nchekjina kuchia, kuthumea tse'na kuchiana ku u sinthakja'aba, mee bane'nge'e chuuna chjan, mexinxi ni yaa banki'ana.

Ku mee ndu diu buñau ndu, unda jañaa banche'ena ku jañaa baganki'a rajna yaa, me jui naa chrin sutji, jui anthu yee jinda, xenda jinda, nda ju'ixi nunthe, ku nda ju'ixi nui, chri'n nda nunthe, tha kju'en jinda, tha binthe ge'en kain. Ku binthechunda kunie kai tha binthegu'eba. Mee are thabinthege'e je'e xantili, jui chujni ja'ana, areme je'ena buana inaa -recusitado-, ku yaa thi thakja kuchango inaa, mee je'e kuchango dinkuni xraa chujni, je'ena kjaana aru anche xraa naa kuchango. Je'ena kjamangina kuchangu, ku kuniena kjamangiba kundani'xra (Entrevista Pedro Juárez, 2023).

Hombres gigantes y el pozo del sacerdote.

De acuerdo con lo cuentan los abuelos de cuando existieron los *xanti'li*, me hace recordar a cuando era niño y pastoreaba los chivos en la barranca en aquel lugar donde está la presa del *Ti'li* que fue construido con la piedra de las hormigas; también, allí está el pozo del sacerdote, en el cerro de la cruz de piedra.

En el cerro de la cruz de piedra, hay varias cuevas, entre ellas el más importante es el pozo del sacerdote, cuando éramos niños por allí pastoreábamos los chivos, y escuchábamos cómo caía el agua allá adentro del pozo, alrededor de allí, más arriba, hay varias cuevas.

En esos cerros hay dos barrancas, allí están las presas de agua de los antiguos *xantili*, donde hay una balsa grande donde ellos tomaban agua.

En el pozo del sacerdote, los *xanti'li* realizaban sus misas, por eso está ese pozo. Ese fue una iglesia de ellos. Allí se guardaban el agua para que ellos bebieran.

Cuando Dios dio facultad para la primera generación, como hoy nosotros, envió a los *xanti'li*, y procrearon a sus hijos, pero entre ellos se pedían prestados a los hijos para comérselos, como alguien que comía un conejo o una gallina; se decían entre ellos: Préstame a tu gallina y cuando

tenga la mía te la regreso. Por eso se comían a los niños. Es por ello por lo que esa generación no creció³⁰.

Entonces Dios se enojó por qué aquellos seres se comían entre ellos. Fue por ello que envió una lluvia fuerte y vino mucha agua que brotaba de la tierra y parte que caía del cielo, entonces ellos se ahogaron, y murieron todos. Ellos tenían a sus perros y también se murieron. Después de que murieron los *xanti'li*, vino la nueva generación de personas, y entonces, los *xanti'li* resucitaron como changos y sus perros resucitaron como coyotes (Entrevista Pedro Juárez, 2023).

En esta narración, se encuentran varios elementos significativos, el primero es el lugar conocido como *jna tja kruchjan* en ngigua se puede traducir como el cerro de la Cruz de piedra, cuyo cerro forma parte del complejo sistema de cerros sagrados. La Cruz de piedra que resalta en el cerro es muy significativa como un 'geosímbolo', de acuerdo con Giménez (2016), es entendido como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva tatuado por la huella de la cultura y el trabajo humano (Giménez, 2016, p. 125). La Cruz formada de manera natural en el cerro es una marca que da identidad al lugar y que permite ser reconocido dentro del paisaje cultural. En este lugar se asocia la existencia del agua desde el inicio de los tiempos y un lugar donde se hacían los primeros cultos rituales al agua.

El segundo elemento importante son las presas de agua de lluvia. En este contexto, toman mucho sentido las construcciones naturales como el *tukuyuku ti'li o balsa ti'li*, que son lugares de almacenamiento del agua de lluvia muy antiguos, que junto con una serie de balsas de piedra natural conforman un sistema de presas de agua en este sitio. Aunado a esto entre los relatos, aparecen elementos significativos en la construcción artificial de presas de agua a lo largo de las barrancas, y que en los recorridos en campo se pueden observar vestigios arqueológicos visibles, que son ruinas de muros de contención contruidos con argamasa (cal, arena y agua) y reforzadas con piedra azul fina, que en su composición resulta ser un material muy resistente, cuyo sistema de presas servían para almacenar agua de lluvia. La disposición de las presas es similar al emplazamiento de terrazas agrícolas distribuidos en las barrancas del lugar para

³⁰ Entre las diversas versiones, se encuentran elementos que narran que los *xanti'li* se alimentaban de carne cruda y que vivían en la oscuridad. Se extinguieron porque se alimentaban de sus hijos, entre las familias se pedían prestados un hijo para comérselos, se dice que el creador se enojó por eso y terminó con su tiempo de vida y sirvió para cerrar ciclos y abrir una nueva generación de personas, que somos quienes vivimos en la actualidad.

almacenamiento de agua de lluvia. Es por lo que, en los relatos, se narra que fueron sistemas de presas que sirvieron a los primeros pobladores de la tierra, y que fueron apoyados por las hormigas para la construcción de estas, es por ello por lo que aparecen las piedras que las hormigas recolectan y reúnen en las entradas de sus casas en el material de construcción. Esta idea toma sentido, porque las hormigas dentro de la cosmovisión ngigua ayudan a ‘cazar el tiempo’ para la siembra del maíz y saber qué tierras serán fértiles; y en este relato, relaciona la ayuda de éstas en el cuidado y domesticación del agua.

El tercer elemento, es el *rinku ti’li* o rincón del *Ti’li*, área donde se encuentran huellas de pies los *xanti’lis* y de otros seres, moldeados en las piedras de las barrancas, por eso dice que nacieron junto a la creación del mundo, entonces sus huellas quedaron marcadas porque vivieron cuando las piedras eran ‘tiernas’ o ‘recién nacidos’, y cualquier contacto permitía la huella. Los pasos de los pies indicaban que caminaban en diferentes direcciones y que las huellas correspondían a diferentes tallas. De allí que se cree que estos seres podían dar paso o saltos gigantes, con distancias enormes entre ellas.

Un cuarto elemento que se observa en esta área es un lugar con alta densidad significativa que es el ‘pozo del sacerdote’ que en ngigua es *thue daana* o *pozoe daana*, se caracteriza por ser una cueva que tiene dos entradas localizadas en la barranca *Ti’li*, y adentro hay túneles que llevan al interior donde se encuentra el pozo del sacerdote. En su interior se escucha el paso de agua subterráneo y viento, que se cree es parte de las Entidades que dan vida al lugar. Se cree que es una cueva donde se hacían depósitos rituales y que aquí habita una entidad de la naturaleza poderosa y muy antigua. De allí que *daana*, es un término en ngigua que se puede traducir como sacerdote o que connota a un ser con mucho poder sobrenatural.

4.2.2 El sentido de las ritualidades en el marco de la Cuaresma y Semana Santa

Para entender el sistema territorial ngigua desde la perspectiva simbólica, es necesario relacionar el tiempo y el lugar, desde donde el factor del tiempo se comprende como organizador de la vida social y los lugares como una estructura definida desde centros y redes. En este sentido las practicas rituales se manifiestan a través del tiempo calendárico, se practican en lugares específicos y obedecen al ciclo ritual agrícola ngigua, es decir, siguen un orden y una estructura definida. Para comprenderlo se analiza parte de la complejidad generada entre las ritualidades y los lugares sagrados relacionados al tiempo calendárico de las ritualidades que se practican en San Marcos Tlacoyalco en el marco de la Cuaresma y la Semana Santa, que es uno de los períodos más intensos y significativos en la ritualidad agrícola ngigua relacionado a la petición de agua de lluvia, la fertilidad de la tierra y el maíz.

Dentro del trabajo de campo, entre el año 2022 y 2023, en el proceso de asistir y observar de las ritualidades de la comunidad, logré acercarme a especialistas rituales quienes han dedicado muchos años de su vida al servicio de la comunidad y de la iglesia, este acercamiento me ayudó a comprender el papel que juegan cada uno dentro del sistema ritual; cada uno de ellos están enfocados a ciertas áreas específicas relacionados a la religión ngigua y a las prácticas rituales. Durante esa estancia pude conectar con muchos de ellos para platicar y preguntar acerca de las ritualidades de la comunidad, logrando entrever la complejidad y el dinamismo de acciones en la reproducción de las ritualidades y las marcadas fronteras entre las creencias de la comunidad y los practicas de la religión católica, sobre todo desde la organización basado en el sistema de cargos y la agenda que lleva el Padre de la Parroquia. El día de 2 febrero de 2023, en la celebración de la Virgen de la Candelaria, me llamó mucho la atención don Pablo, un especialista ritual quien ha dedicado muchos años a la comunidad y que ha cuidado del barrio La Columna, observé cómo dentro en sus brazos llevaba en una canasta con objetos rituales como el maíz, el frijol, la sal y el carbón en la misa celebrada como parte del pago de la promesa a la Virgen de la Candelaria, mientras que la gran mayoría de la gente llevaba en mano al niño Jesús para ser bendicido en la misa. Observé cómo Don Pablo junto con su esposa, con mucha tranquilidad se acercaban al padre para que bendiciera los objetos rituales que llevaba en una

canasta. Esta imagen dentro de la práctica ritual es una condensación de la relación entre las creencias indígenas y las creencias católicas, ambas subsisten y avanzan en el tiempo, ambas conforman la cosmovisión ngigua, en donde se manifiestan los múltiples significados que emergen en la práctica ritual propia de la comunidad ngigua hoy en día. Esta práctica cultural deja entrever cómo las personas mayores de la comunidad demuestran la franca y clara creencia heredada de los abuelos y cómo las nuevas generaciones reproducen las creencias adquiridas en la formación de la fe de la iglesia católica. Pero, se observa la rica mezcla de las creencias donde los significados conviven en tiempo y espacio, allí se representa el núcleo duro de la cosmovisión ngigua y se puede entender las complejidades dentro de la vida comunitaria ngigua.

Con este acercamiento a don Pablo, tuve mayor claridad para entender las complejas relaciones entre las ritualidades, cuyos conocimientos fueron diversificándose mediante entrevistas y diálogos informales con otros especialistas como don Beto Vera, don Gaudencio, don Julian y Don Cándido. Todos ellos fueron fundamentales para poder tejer los saberes en torno a las ritualidades, los lugares sagrados y los significados desde la lengua ngigua. A través de sus experiencias de vida interpreto y analizo los datos etnográficos, derivado de sus saberes que se basan en participaciones constantes desde hace más de 30 años, pudieron facilitarme historias y datos relacionados a la vida religiosa ngigua, sobre las prácticas rituales y los lugares significativos de San Marcos Tlacoyalco. El vasto conocimiento con la que cuentan abarca desde las acciones rituales, los mitos, los lugares y las danzas y todo ello lo comparten a través de diálogos en lengua ngigua. De allí que surgieron muchas rutas de investigación que retrasó la investigación en sí, por ejemplo, al entrar directamente a analizar y describir los rituales a profundidad, se convierte en una ruta que requiere de mucho tiempo de observación y no fue el objetivo de la investigación, si no el usar a la ritualidad como vehículo y como manifestación de la etnoterritorialidad para analizar a los lugares significativos en el marco de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

Don Pablo y don Beto, cuentan que no es sencillo comprender los significados ya que los abuelos no dejaron razón de muchas de las cosas y no encuentran palabras para explicarlo de manera clara, pero sugirieron que la única forma de comprenderlo, es vivirlo. De allí que a partir de sus explicaciones y narraciones acompañé en la mayoría de los rituales en el marco de la Cuaresma y la Semana Santa observando y buscando los datos cualitativos. Los significados aparecen constantemente implícitos, en ese período en que se desarrollaron los rituales pude

observar algunos elementos significativos dentro de las complejas relaciones que se desarrollan en la reproducción de las prácticas rituales. No fue fácil interpretar muchos elementos asociados a la ritualidad, por ejemplo, para los significados, se requirió mucho tiempo para conectar con las personas para que a través de sus vivencias pudieran narrar la vida ritual, ya que en cada acercamiento se requiere de ganar la confianza de las personas. Ellos me decían que la única manera para poder entender las ritualidades es vivirlo, por lo que acompañé en los procesos de planeación y en las prácticas rituales, accediendo hasta cierta distancia, porque ya en la observación participante, se crean distancias aún estando adentro, llegando al punto de tener que hacer las cosas para poder entenderlas. Mi experiencia en mi estancia fue muy nutrida en ese sentido, porque me reconocían como parte de ellos y aunque en la mayoría de los puntos no podía hacer las cosas, sí me explicaban por qué se hacían, y eso me permitió tomar notas y fotografías para la interpretación de los significados.

Don Beto una persona que dedicó muchos años de servicio a la iglesia, me aclaró el sentido de hacer los rituales agrícolas y sus conexiones con los lugares sagrados. En sus años de servicio a la comunidad como rezandero y como agente en las comisiones para ir por la reliquia en Semana Santa, practicaba los rituales como parte de la vida antigua heredada por los abuelos. En sus narraciones comentaba sobre la importancia de los rituales en la comunidad y de los complejos significados que se ocultan en esta costumbre del pueblo. Pero todo ello parte por el cuidado y cariño por el pueblo, a la Santa Madre Tierra y por el cuidado de los Santos Patronos.

Kain thi nche'eni ji'i ixi jaña dendani ku tje'ni nunthe ji'i. Danjuni juasaya nunthe thethani ji'i. Mexinxi thunchjian ku nche'eni kain thi ji'i. Me'xin thiini ditsje'ni nin'go ku je'e seen. Jaña thu'en are dirrueni tsjo ixi chjeeni je'e seen kutumea chjeeni ni rajna ku dendaxini je'eni (Don Beto Vera, resandero ngigua, febrero 2023).

Todo lo que se hace es para cuidar y dar cariño a este mundo. Se agradece a la Madre Tierra, por permitimos vivir en ella. Por eso se hace todo esto (las ritualidades). Por eso se viene a ver (a cuidar) la iglesia y al Santo Patrono. Cuando se va a traer la reliquia es para agradecer al Santo Patrono, por eso se entrega como ofrenda y después se reparte entre la gente del pueblo para que se puedan proteger (Don Beto Vera, resandero ngigua, febrero 2023).

Para don Beto, todo esta bonita costumbre es para agradecer a la Madre Tierra y a los dos San Marcos, por permitir vivir sobre estas tierras y por cuidar a la gente del pueblo. Por eso los rituales y las ofrendas que se hacen es como signo de agradecimiento, por ello se da servicio a

la comunidad y a la iglesia, el tiempo de cada persona es un signo de este pago y se manifiesta al servir en el sistema de cargos. Para la acción ritual es importante tener claro los lugares y los tiempos para ejercer de manera congruente las prácticas culturales. Don Beto dice que a cada barrio se le debe entregar la ‘promesa’ como pago o como ofrenda y con ello se completa el juramento que se hace al tomar el cargo. Por ello es importante la estructura y el orden en que se ejecutan los rituales, por ejemplo, en Cuaresma y Semana Santa, el orden en que se festejan a los Santos de los barrios como los lugares significativos no debe cambiar. Junto con los barrios, la ruta de peregrinaje a Veracruz y los lugares significativos que forman la red simbólica o como camino sagrado por el cual se peregrina para ir por la reliquia en este período, dice don Beto, se deben respetar, y es muy importante tener muy claro todos esos lugares y caminos por donde se transita cuando se va a traer la reliquia a Veracruz, ya que caminar por esos cerros que son lugares muy antiguos, es para ir por algo sagrado. La reliquia conformado por plantas, representan parte del corazón del cerro, la vegetación verde es parte del espíritu de las Entidades que habitan en los cerros que conforman parte de la vida sagrada de la Madre Tierra, por lo que, ir por la reliquia, significa traer parte la vida o energía de esos antiguos cerros.

Thexinxi ngai thi na’u nchia barrio, kuthumena tjini dirrueni tsjo ngaga’a jna nu ni’ji, inchini tji nu Magdalena ku inchini nu Cuitlahuac. Thixini rutheeni je’e nu cañada, jai uthixini ri’u nthia kunixi nda xru’i, aru aresa’u bakjixini rutheeni kunixi kuluchu ku baikauni kunia. Anche jaña are dinga’jini dirrueni tsjo, danchiéni juachaxi nunthe ixi tsia’uni ri’u ansen jna, mexi nichjayeeni jna. Ku thumea thaameni tsjo isianda ngai kania ku satihini je’e rajna cañada. Kuthumea thi’xini rutheeni je’e thue rua, kuthumea ngai thuejna rajna San Francisco. Kuthumea yaa na uchuenina ku jna, kuthumea na ngai ngusiine jna, ku yaa na uthini je’en ngai nthasja resimiendo, ku yaa uda’thuni ngai nchia la Columna, ku dije’xi ngai ansen rajna, nchiandu’e jee seen (Don Beto Vera, resandero ngigua, febrero 2023).

Empieza con los cinco barrios, luego se va a traer la reliquia a los cerros de Veracruz y al valle, por eso una comitiva va a Magdalena y otra va a por Cuitlahuac. De allá se regresa un tramo en camión hasta Cañada, ahora ya se viene en camión, pero antes se iba caminando y se regresaba caminando, se llevaba de acompañante a los burros y a los perros. Cuando se va por la reliquia se pide permiso a la Madre Tierra y a los Cerros porque se va a traer un pedazo de su corazón, por eso se pide con respeto. Después se carga con la reliquia envuelta en petate [el primer tramo se viene en camión] y se llega hasta Cañada. De allí se viene caminando hasta el jagüey blanco, luego en San Francisco [Esperilla]. Luego en la punta del cerro de la cuesta donde están

esperando la gente [del Consejo Parroquial], luego se camina hasta la mitad del cerro, luego la otra parada en el mezquite de recibimiento, luego pasa uno en el barrio la Columna y finalmente en el corazón del pueblo [Iglesia de San Marcos] (Don Beto Vera, resandero ngigua, febrero 2023).

Los lugares sagrados por las cuales se transita en peregrinaje en este período de la Cuaresma y la Semana Santa, son Santuarios Naturales que forman una red simbólica muy poderosa las cuales establecen conexiones con los rituales, de ello depende la eficacia simbólica de la petición de lluvia y la fertilidad de la tierra. La festividad en cada uno de los cinco barrios de la comunidad es parte de la activación simbólica de las peticiones que se realizan a través de procesiones aunado la realización de la peregrinación hacia los cerros y valles de Veracruz constituyen el conjunto de acciones rituales como parte de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. En esta última se hace evidente la ritualidad vinculada con la naturaleza al traer la reliquia que representa un ‘pedazo del corazón’ de esos antiguos cerros y valles que conforman la acción de reciprocidad con la naturaleza. Al visitar esos lugares se pide permiso a la Madre Tierra para obtener la vegetación desde sus entrañas y se agradece por permitir traerlos.

Tanto don Beto como don Pablo, tienen claro los significados de las ritualidades, ya que ambos relacionan los rituales, los lugares y las rutas para la peregrinación en el marco de la Cuaresma y la Semana Santa. En una de las narraciones por parte de Don Pablo, se entreve parte del significado de las ritualidades ofrecidas en este marco, vinculado a la petición de la lluvia y el buen tiempo para agricultura. En una de las visitas en su casa, me contaba que él cumplía ocho años consecutivos llevando el cargo del barrio la Columna, pues dice que es difícil encontrar a personas que quieran ocupar el cargo y pagar la promesa, pero él estaba feliz de seguir dando el servicio. Él narra que su familia desde hace mucho tiempo ha estado sirviendo a los barrios y a la iglesia, y comenta que a quienes son conocidos como ‘la gente del barrio’, en ngigua *‘ni barrio’*, junto con la *mayordomía*, conformado por tres ancianos conocidos como diputados, habían sido parte de la organización religiosa ngigua más antigua, y que en su conjunto habían sido los principales guardianes de los conocimientos que heredaron los abuelos. Ese linaje de la mayordomía, actualmente cae en los fiscales mayores de la iglesia. Ellos han trabajado de manera conjunta con los Padres que han llegado a la iglesia de San Marcos, donde se han marcado límites claros en la realización de los rituales, orientados por las creencias y conocimientos antiguos. Esa resistencia marcada ha provocado muchos desacuerdos con Padres

que estuvieron en el pasado. Con el pasar del tiempo, y por las diferencias, entre ellos y el Padre, para la realización de las prácticas rituales se les ha venido quitando poder, principalmente porque siguen ejerciendo las creencias de los abuelos, de tal manera que en algunas prácticas no hay manera de ser flexibles entre las creencias. Recuerda don Pablo que en la década de 1980 hubo un problema con un Padre, período en donde convergieron muchos problemas sociales en la comunidad, entre ellos, la diferencia de pensamiento para la realización de los rituales religiosos dentro de la Parroquia. Por esa razón se reunió una comitiva de ancianos y gente de la comunidad quienes querían agredir al Padre por no respetar las tradiciones; fue una situación complicada, tanto que, para salvar al Padre, la gente del pueblo tuvieron que vestirlo de mujer para sacarlo a escondidas de la iglesia. Después de ese evento se castigó a la comunidad y ya no enviaron a ningún Padre por algunos años. Ya para inicios de la década de 1990, llegó el Padre Bernardo Reyes a la iglesia de San Marcos y con su llegada se introdujeron cambios en la organización religiosa de la comunidad, siendo la más importante en la estructura, la creación del Consejo Parroquial y las 23 manzanas a quienes se les otorgó mayor poder para la organización y ejecución de las prácticas rituales.

En este contexto, don Pablo narra la importancia de la gente del barrio y los fiscales mayores, quienes continúan practicando los rituales para pedir el tiempo, el cuidado de la tierra, el agua y el maíz, que como esencia es el porqué se siguen haciendo estas acciones rituales que heredaron los abuelos y, por eso se entregan el pago de promesa a los santos y vírgenes de la comunidad. En su conjunto, el significado de los rituales en el marco de la Cuaresma y Semana Santa sirve para ‘pedir el tiempo’, para ‘un buen temporal’, y por eso se ofrecen misas de rogación, rituales y ofrendas a los santos, vírgenes y las entidades de la naturaleza. Dice don Pablo que la principal ofrenda que se entrega mediante los rituales son la cera y las plantas sagradas -que constituyen la reliquia-, estas ofrendas son conocidos en ngigua con el término en ngigua *tsjo*, cuya principal traducción del ngigua es flor. Este término como concepto relacionado a los rituales agrícolas, tiene una connotación más amplia y compleja, tiene que ver precisamente con la vinculación con la naturaleza y tiene que ver con una entidad sagrada, símbolo de la vida como parte del corazón de la Madre Tierra y, por lo tanto, de la creación de la vida misma. Esto toma sentido en las narraciones de don Pablo, que el término *tsjo*, asocia elementos fundamentales en la estructura de los rituales agrícolas; el primero es la ofrenda que se entrega en todos los rituales ngiguas que es la cera, en ngigua se nombra como *tsjo*; segundo,

la llamada 'reliquia' que se va a traer a Veracruz en el marco de la Cuaresma y la Semana Santa también se le nombra como *tsjo*; y, tercero, la danza de las Tocotinas conformada por participantes vírgenes, también es conocida como '*xan tsjo*', cuya interpretación es: hijos de la flor, danzantes de la flor, o guardianes de la flor, siendo la primera danza que siempre va junto a la cera. En este sentido, en su conjunto la connotación de la ofrenda ritual dedicada a la lluvia, a la tierra y al maíz está vinculada a la esencia sagrada de la naturaleza, la cera, vinculada a la cera virgen creada por las abejas, especies muy valiosas para la armonía de la vida; la reliquia conformada por vegetación virgen obtenida desde el corazón de la naturaleza y la danza cuyos participantes representan la pureza de la comunidad, conforman una unidad compleja significativa que se ofrece a los santos, vírgenes y entidades de la naturaleza. Todo ello conforma el pago de promesa en el marco de la Cuaresma y Semana Santa en San Marcos Tlacoyalco.

Are kie barrio, are tji labrada de cera, para bien claro na, yaa u duan celebrado thi, duan preparado chujni ixi uthi semana santa. Yaa texinxi ngai viernes de cuaresma, are nche toca San Juan, primer viernes; thi yuuxi chrinka nu'thu na, ku nuna'a na u jaña bithu'e usee, chrinka ngai San Nikola, yaa na thi yooxi, secretariue, kuthumea na, kjan ditse luger na, nche toca barrio la Columna, ku yaa anche nchetoca tesorero, ku presidente u juez na, je'e San Juan. Yaa thi tekijna kayui barrio icha. Ja'an thi bari'i jni nanu, xra ruana seen ngai celebración de pasión, la vida de Jesucristo. Mee texinxi na, primer viernes, segundo, tercero, yaa na juxu, thi je'e ndu buan ndu sufrido, **yaa na danchiani tiempo**, pues. Mee thu tsen ñao xi dana, jai rina'una celebración diu'nana, **danchiana naa misa de rogación**. Xi antigua jaan bakinxixa aru xi nuevo the'i, je'exa nche celebraaxa misee barrio na, ku asunto terminado. **Mee jaña na, ngai barrio na danchiaga'ani tiempo**.

Yaa na danchiani tiempo, chrin, je'eni nchetse'ni ñao xi daana, dake'e misa, tanto del santo, del barrio, y a la vez misa de rogación para principiarse el año, de yaa pa nth'e'i texi'in thi, tiempo. A vece diixin marzo, a vece abril, ku yaa na uthexi'in tiempo, u da'the (trueno), mee kain yaa thi thuenxi ji'i. Si ju'u rukji barrio na, na'i na'i, a la vez thu tse'en ñao señor na, ku nthudana nchekuanxi'i ndu, tiempo, mas que nada. Aru kense ru'an, mediante señor, ku ya señor na, duan nthi'a na ngaji ndudaana, ndu eterno, de la santísima trinidad. Ju'u yaa na mee ruanxi xe'en na, thi suntha, thi sinauni, mientras theni ngei, ku si thena ngei na, ngei ndu dios. Aru kaxin, ni invitación xrekau, yaa ujee di'in ndu diu, inchi ni testigo u jehova xi gi'in ndu diu nu, aru ja'an anthu kjue na, ngai biblia na ju'u jitjaxinxu na, je'e nthu eterno.

Mee ya thi texinxi, thu tse'en ñao el señor, tiempo, me rinxi, primer vienes de cuaresma. Ke'e me thi chru'a thianxi ja'a na, thi utsi chrin na, u tarexi thi xeenma, me yaa tha dexi diciembre, pa atrás tha juexi thi yua, ku yaa na uthexi'in seca, chrinda (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Cuando llega la fiesta de los barrios, cuando se hace la labrada de cera, allí se empieza a preparar la gente para la Semana Santa. Empieza con el viernes de Cuaresma, le toca San Juan, el primer viernes; el segundo viernes, le toca a San Nicolás, allí se brinca hacia atrás, así quedó desde hace mucho tiempo, ese es el secretario; luego vuelve a su lugar, le toca el barrio La Columna, ese le toca ser tesorero; y el presidente o juez, es el barrio San Juan. Ellos son quienes ayudan a los otros dos barrios [Samaritano y Tabernáculo]. Estuve durante ya ocho años, seguimos la celebración de pasión, la vida de Jesucristo. Por eso empieza en el primer viernes, segundo, tercero, allí representa el tiempo que sufrió el señor, como parte de eso, allí es donde se pide el tiempo, pues. Por eso se le pide al cura, hoy queremos una celebración para nuestros dioses, y por eso pedimos una misa de rogación. Los antiguos curas entendían [un poco] pero los nuevos ya no celebran las misas para los barrios, y eso es asunto terminado.

Por eso, de esta manera, en los barrios se pide el favor tiempo.

Allí es donde se [empieza] pide el tiempo, la lluvia, uno mismo le pide de favor al padre, que haga la misa, tanto para el santo del barrio ya la vez la misa de rogación para iniciar el año, de allí se empieza a contar el tiempo [agrícola, con la llegada de la lluvia]. A veces inicia en marzo, a veces en abril, entonces empiezan los truenos, por eso se hace todo esto [los rituales]. No solo a los barrios, sino también al señor [santos patronos y Jesucristo], y nuestro padre reza [también], por el tiempo, más que nada. Y quien lo manda, mediante el señor y mediante el cura, y el señor eterno y la santísima trinidad. Por eso, envió a su hijo, para lo que haga falta y la gente quiera; mientras uno esté con él y uno le de y le pida a Dios. Por eso, cuando la gente anda con otra invitación, andan con otras creencias y Dios tiene otro nombre, como los Testigos de Jehová, pero cuando se busca en la biblia se relaciona solo el señor eterno.

Por eso, aquí es donde se inicia, se le pide al señor, el tiempo, de allí que lo nombramos primer viernes de Cuaresma. ¿Qué es eso? Es lo que no se comprende tan fácil, es cuando llega la lluvia, se acaba lo seco, cuando se acaba lo que viene desde el mes de diciembre, cuando se acaba lo verde, luego empieza el tiempo seco y la helada (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

La eficacia simbólica para pedir el tiempo está relacionada con la estructura y orden en que se practican los rituales, de acuerdo con don Pablo, las festividades dedicadas a los santos de los barrios marca el inicio de la celebración intensa y del conteo del tiempo agrícola dedicada a una

de las entidades más poderosas que da la vida dentro de la cosmovisión ngigua, que es la lluvia. Por eso el sentido de hacer los rituales, tiene que ver con la preparación para ‘pedir el tiempo’ y se hacen rezos, ‘rezar por el temporal’, con ello se inicia con el pago de promesa en el primer viernes de Cuaresma, dedicado a la celebración del barrio San Juan. Y en su conjunto, la celebración de los cinco santos de los barrios de la comunidad junto con los santos y Vírgenes en el marco de la Cuaresma y Semana Santa, constituyen el primer bloque de rituales intensos dentro del calendario ritual agrícola ngigua para la petición de agua de lluvia, la fertilidad de la tierra y el maíz.

4.2.3 Tiempo ritual y lugares sagrados ngiguas en el marco de la Cuaresma y Semana Santa

Los datos etnográficos obtenidos en el trabajo de campo permiten comprender las relaciones entre el tiempo, el espacio y las prácticas rituales ngiguas en el marco de la Cuaresma y Semana Santa en San Marcos Tlacoyalco. La coordinación del tiempo y el espacio crea un paisaje ritual singular configurado por las prácticas rituales y los lugares significativos que configuran una estructura física y simbólica propia del etnoterritorio ngigua simbolizado. Desde esta perspectiva es que se puede tener una lectura del etnoterritorio a partir de la relación entre el calendario ritual y los vínculos con lugares que sirven como centros y configuran una red física y simbólica en la comunidad. De acuerdo con las narraciones de don Pablo y don Beto, las fechas de las festividades rituales relacionados a los santos y vírgenes en el marco de la Cuaresma y Semana Santa reproducen un paisaje ritual singular desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, aquí se observa las complejas relaciones entre el sistema de cargos, el calendario ritual, los rituales y los lugares significativos que en su conjunto conforman una unidad significativa compleja. El calendario ritual permite una estructura basada en el orden, ritmo y jerarquía desde las acciones rituales las cuales permiten lograr conseguir la eficacia simbólica de las ritualidades para las peticiones o favores solicitadas a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes.

Las festividades celebradas en este período dejan entrever un sistema de lugares conectados a través de caminos antiguos simbolizados, las cuales cumplen múltiples funciones simbólicas en relación con las creencias de quienes la habitan y usan en la cotidianeidad. Para don Pablo, la existencia misma de esos lugares tiene que ver con ‘misterios de la vida’, dice que los abuelos fundaron esos lugares en el inicio de los tiempos, y que allí habitan entidades antiguas a quienes se les debe respeto porque son los dueños de esos lugares. Por ejemplo, los abuelos dejaron los barrios de la comunidad las cuales están interconectadas formando una red simbólica para proteger a la comunidad y los peregrinos que pasan por allí, el emplazamiento de los barrios forma parte de una red simbólica regional conectado a caminos antiguos usado por los peregrinos, en ngigua, *nthia cha’o*, en estas redes de caminos antiguos habitan seres de la naturaleza muy poderosas, entonces, para que la gente se pueda proteger y no ser dañados usan estos lugares significativos para refugiarse, de tal modo que este sistema de lugares y caminos configuran fronteras liminales entre personas y entidades que conviven en la tierra. Es por ello por lo que estos lugares son emplazamientos que conforman fronteras físicas y simbólicas y son referencias importantes para la estructura física de la comunidad. Es por eso, que desde la perspectiva de don Pablo, los lugares como la iglesia y los barrios están interconectados no solo a la escala local, sino forman parte de una escala regional conectados física y simbólicamente a través de caminos antiguos que conectan a otros pueblos y otros lugares más lejanos.

Rina’u sithuchjiana ku sunthedana jian rajnaana, mexinxi rutsjeni thi jichunda rajnaana ku jaña sichenxiani ku nchao ruchjeeya, nii nthia inchi kuexinxi: *nthia xula niiji*, *nthia xula ku’e*, ku *nthia xula ngusiine*. Jaña tsinxini xrein chjeya rajna. Mexi kuthumea rutseni ni’ngo, barrio ku barrio, nchao rutseni nthia nchiaanthu’e ni chilito, sathuni nu ruthe thue, ku nchao si’jini nu monera jii nkjin ndu chu Mauro, kuthumea rutse nthia nu carril.

Mee ja’an nthaxranxi na, thi ruthe thue ji’i ithi na, aru xra thu jie sithu’ena je’ena. Mexinxi, rutseni nthia nunthe thixi barrio, inchi naa cuadra, ku jaña rutse je’e nthie ni Martini, hasta ngue monera xru thi, xru monera china, je’e nthia yaa dathu nthia ku diji nthia nu nchianthu’e Porfirio Vera, nu yaa xra jitji nthia, mee rina’u nthiana yaa xra tsunchjian nthia. Me tsixini un nthia ni’iji, aru ke’e ruchru ni nthia nirua na, ku yaa uruxinkjaji nthia, aru na’i nau rukjin thia, xingajin nthi inchi jii nthia xula ni’ji na, ku nuu yaa tsixi inchini, me ixintja chu carru nga thia carretera, jaña ni bicicleta chru’a tjini, anthu dixintjani. Mexi jaña tsinthu’ena nthia xula ni’ji, je’e yaa nthia barrio san nicolas, di’ji nthia nu thue San Pedro nu nunthe, yaa jii nthia. Me nthatjana u see ixi

rukunchjian naa puente yaa, ku un yaa ruchrinkathujini nu nthachia ngathaxi nkjin ni nirua ku sijini un nchianthu'e ni tha cru, xula.

Anxu ja'una the tjuana, ruxinkajina inchi itji nthia barrio, satsji nu Porfirio carlo, si'ji nthia nu santa lucia, ditse nthia nu torrecia, nu nthia kuinguna nu nthie pozo, ngai pozo xru nthaxru, ngai tsaga xi'ji, ku ja'an nthaxra un nthia nunde, nthie chu Abraham mora, nthia yaa nchue jitji nthia, di'ji ngai carril, ku ya urrutse nthia carril, ku nunthe the nthie granja, ku nuku'e na, ejiduana, ku nu monera xru thi. Nthia ni nthia Martini, ya nthia the, je'e nthia yaa thixi thi tarenxi nda, thi jii ni nthia pacheco, ni nthia campo, thi kuena chu Palafox, yaa nthia ku'e na, yaa jii ni nthia borrego. Mee nthia tarenxi nda, yaa nthia rutsena, ixi nthia nganhanghi thue, chru'a. Me'xi nu columna ku un sameritano.

Jaña rutsje'na ixi sathu nthia nu xula, mee tsji nthia barrio ku barrio. Ixi nuu ya bakii ni peregrino tunchauna, je'e thi jii tjari'uchjan yaa, mee na nthia ji'i. Me tsje'ena nthia ji'i kai. Rutjse'na thinuu jitjajiin nthia 5 de mayo. Anche nthi'i thu jie sithu'ena je'ena, nu barrio samaritano. Anche nu 5 de mayo ku nuji'i na, nthia jithji rajna, me nchau suntjiana Baro'ja kaina, ku yaa sinthena, ku jaan the dithuexina. Jaña ji'i ne'e barrio ku barrio. Anche na, anche rutsena nthia, suntjianxina nthia ngaree thue, yaa 4 poniente yaa tha sithu'e centro, ku yaa nchau tsekijnana barrio nchaana, ku jaña kuthume'ja satsjina nuu yaa, ku jaña nuana thinu the barriuna, tha sithuana aru jian.

Don Pablo tiene claro el valor y significado de los lugares sagrados y las conexiones entre ellos dentro de la comunidad y defiende el cuidado de esa estructura porque permite comprender el significado de su emplazamiento antiguo dentro de la comunidad. Sus argumentos parten desde la relación que existe entre la iglesia y los cinco barrios las cuales permiten ver la continuidad espacial física y simbólica entre los lugares, dice que por ello existen cinco jagüeyes porque es la proyección de cada barrio y también esto conecta con otro espacio importante que es el panteón, por lo que el crecimiento debe contener cinco panteones en el futuro para conservar el orden del crecimiento. Estos lugares que conforman el emplazamiento original de la comunidad son centros que están conectados a través de caminos antiguos conocidos en ngigua como *nthia cha'o*, que son lugares de tránsito connotados como sagrados y a la vez 'pesados', es decir, tienen carga simbólica dual relacionado por un lado a ámbitos de la luz y la oscuridad vinculados por el ritmo del tiempo, día, noche y fechas. Estos caminos, donde transitan los peregrinos, pasa por los barrios, porque la gente allí se detiene para persignarse y agradecer por transitar con bien, y también sirve para purificarse y limpiar el cuerpo y el alma, para ello toman elementos

de la naturaleza como piedras o alguna vegetación del lugar para limpiarse y dejar sus enfermedades en esos lugares. Por eso a los niños y a las personas en general, aconsejan los abuelos, no acercarse a esos lugares durante la temporada cuando pasan los peregrinos para no pescar alguna enfermedad física o espiritual ya que en esas fechas esos lugares están contaminados, encuentran prendas, piedras, flores o veladoras tiradas las cuales han servido para limpiar a las personas.

Estos caminos son por donde han transitado viajeros y peregrinos, viajeros conformado por ladrones, matones y hombres ricos y políticos, y peregrinos que son movidos por la fe religiosa que visitan lugares sagrados; por lo que existen muchos relatos asociados a ellos, son vistos como esos lugares donde transitan jinetes con caballo negro, se escuchan carretas, voces de hombres o animales que arrastran cadenas y donde transitan diversas entidades que toman diversas formas y pueden hacer daño a las personas, almas antiguas que quedaron atrapados, en fin, son lugares simbólicos muy complejos que concentran historias propias de la visión del mundo ngigua.

La repetición del tiempo ritual y su relación con los lugares sagrados en Cuaresma y Semana Santa

El tiempo ritual consiste en un tiempo mítico primordial hecho presente, como lo comprende Eliade (2022), esto implica participar en un tiempo indefinidamente repetible asociado a un espacio consagrado por las creencias y la fe. Por ello, toma sentido cuando los especialistas ngiguas, como don Pablo, se refieren a los rituales como algo que se ‘repite’ anualmente, es decir, es cíclico. Por ello se dice que “no hay nada nuevo, todo es igual”, “es lo que siempre se hace para pedirle al Santo Patrono que interceda por nosotros para tener lluvia y para que nazca el maíz”. En el período de la Cuaresma y Semana Santa, en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza se manifiesta en las prácticas rituales y los lugares sagrados del etnoterritorio local y global desde la coherencia interna del ciclo ritual agrícola caracterizada por la repetición infinita del tiempo sagrado calendárico y que forma parte de las acciones de reciprocidad con los santos, vírgenes y entidades de la naturaleza.

Como deja en claro don Pablo, los rituales de petición de lluvia hacen una simbiosis entre las creencias indígenas y las creencias católicas y se benefician mutuamente con el calendario de actividades religiosas para la organización y coordinación de las festividades rituales. En la práctica ritual de la comunidad se observa cómo la agenda de actividades de la parroquia de San Marcos Evangelista que celebra la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo entretiene acciones rituales dedicadas a la lluvia, la tierra y el maíz desde las prácticas religiosas antiguas. El inicio de Cuaresma que inicia el miércoles de ceniza y termina en domingo de ramos, es el período de cuarenta días que recuerda el ayuno que hizo Jesús después de ser bautizado, y se toma como un proceso de renovación para los fieles. En este contexto es que los especialistas de la comunidad sugieren la renovación de la Madre Tierra, entre las diversas Entidades de la naturaleza, se celebra a una de las más importante que es la lluvia, es por ello por lo que se hacen procesiones, peregrinaciones y entrega de ofrendas como pago de promesa a cambio de recibir los favores de la Madre Tierra.

En este sentido, la configuración ritual en el período de Cuaresma y Semana Santa, por razones analíticas, la podemos definir en tres fases rituales (*Tabla 10*): la primera fase, que corresponde desde el miércoles de ceniza hasta el quinto viernes de Cuaresma, relacionado a un sistema de procesiones que están relacionados a la festividad de los cinco barrios de la comunidad; la segunda fase, corresponde a la peregrinación a Veracruz, para traer las plantas sagradas conocidas en su conjunto como ‘reliquia’; y la tercera fase, corresponde a un sistema de procesiones que abarca desde el sexto viernes de Cuaresma hasta el domingo de resurrección. En su conjunto, este período se caracteriza por ser intenso y continuo basado en la participación amplia del sistema de cargos de la comunidad. En este período las prácticas rituales condensan las peticiones a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes para la petición de la lluvia, es decir, pedir por un buen temporal para que la tierra sea fértil y se pueda cultivar el maíz. Como acción ritual de reciprocidad el sistema de cargos se encarga de la elaboración y entrega de ofrendas rituales, combinado con el ofrecimiento de sacrificio del desgaste de la corporalidad –como en caso de la peregrinación-, y ofrecer ‘tiempo’ como acto de servicio a la comunidad y a la iglesia.

La relación intrínseca entre el tiempo ritual y los lugares sagrados construyen una tradición duradera que permite comprender la red de lugares simbólicos que vinculan rituales específicos a través de los cuales las personas se guían en el tiempo para la acción ritual. Como

se describe en la tabla 1, el calendario ritual en Cuaresma y Semana Santa entreteje las acciones rituales tanto de la religión católica como la religión ngigua creando un sistema de lugares sagrados que configuran el etnoterritorio ngigua local y global, elementos fundamentales que permiten la organización compleja del sistema de cargos de la comunidad para realizar las acciones rituales de manera eficaz.

Tabla 10. *Calendario comparativo entre las festividades de la Cuaresma - Semana Santa y los rituales agrícolas ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, 2023.*

Fecha (días contados)	Festividad	Ritualidad ngigua	Lugar sagrado
22 de febrero	Miércoles de ceniza	<i>Thani ndesu</i> (recibir la ceniza)	Iglesia San Marcos Evangelista-Casa ngigua
24 febrero	1er viernes de cuaresma	Pago de promesa (cera) Barrio San Juan	Barrio San Juan-Iglesia-Casa ngigua
03 de marzo	2do viernes de cuaresma	Pago de promesa (cera) Barrio San Nicolás	Barrio San Nicolás-Iglesia-Casa ngigua
10 de marzo	3er viernes de Cuaresma	Pago de promesa (cera) Barrio La Columna	Barrio La Columna-Iglesia-Casa ngigua
17 de marzo	4to viernes de Cuaresma	Pago de promesa (cera) Barrio Samaritano	Barrio Samaritano-Iglesia-Casa ngigua
24 de marzo	5to viernes de Cuaresma	Pago de promesa (cera) Barrio Tabernáculo	Barrio Tabernáculo-Iglesia-Casa ngigua
25 marzo	Virgen de la Encarnación	Peregrinaje a Veracruz. Visita de santuarios para traer la reliquia / Pago de promesa (Virgen de la Encarnación)	Veracruz; Iglesia – Casa ngigua
26 marzo		Recolección de reliquia / Salida de Cabo (cera) de Virgen de los Dolores y San Ramón	Magdalena y Cuitláhuac; Iglesia – Casa ngigua
27 marzo		Peregrinación menor de la reliquia	Cañada-thue rua-Iglesia San Francisco
28 de marzo		Peregrinación mayor de reliquia	Iglesia San Francisco-Nthia cha'o- Camino de la Cuesta - Iglesia San Marcos Evangelista
29 de marzo		Descanso de reliquia / Labrada de cera Virgen de los Dolores	Iglesia San Marcos Evangelista - Casa ngigua
30 de marzo		Arreglo de reliquia (Ramos) / Labrada de cera de San Ramón	Iglesia – Casa ngigua
31 de marzo	6to viernes de Cuaresma / Virgen de los Dolores	Pago de promesa (cera) Virgen de los Dolores / Descanso de reliquia	Iglesia – Casa ngigua
01 abril		Pago de promesa San Ramón	Iglesia – Casa ngigua
02 de abril	Domingo de Ramos	Procesión de reliquia	Barrio Tabernáculo-Iglesia
05 abril		Pago de promesa (cera) Santo Entierro	Iglesia – Casa ngigua
6 de abril	Jueves Santo / Santo Entierro	Labrada de Cirio Pascual	Iglesia

07 de abril	Viernes Santo (Viacrucis, Marcha del silencio)	Descanso de Cirio Pascual	Iglesia – La Chinao
08 de abril	Sábado de Gloria / Fuego Nuevo	Quema de zacate de temporal para encender Cirio Pascual – Procesión Cirio Pascual	Iglesia - Baro'ja (Capilla Col. Guadalupe)
09 de abril	Domingo de Resurrección	Procesión Cristo resucitado (Comunidad)	Iglesia – Calles de la comunidad.

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Para Abraham, presidente del Consejo parroquial, los rituales se ‘repiten’ de la misma manera cada año, no cambia nada. Esto forma parte de la dimensión cíclica del tiempo ritual, la repetición que da orden a la práctica ritual en relación con la dinámica temporal y a los lugares más significativos como centros que estructuran la acción ritual, dando coherencia interna. En este sentido, se constituye la homogeneidad ritual ngigua caracterizado por los elementos materiales y simbólicos que son atribuidos por los valores religiosos y sociales y que orientan la praxis ritual y el discurso de comunicación que se desarrolla en este contexto.

La cosmovisión sobre la naturaleza crea un vínculo entre los ngiguas, el espacio ritual, la ritualidad y los significados en lengua ngigua cuyos elementos son indisolubles porque mantienen una relación de interdependencia profunda en torno a creencias heredadas por los abuelos especialistas en la religión ngigua. A través del tiempo se ha creado un vínculo con la Madre Tierra y la necesidad de mantener la reciprocidad con las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes para conservar el orden del cosmos y el universo, por ello, las acciones rituales son un medio intergeneracional que se crea desde los lazos familiares y comunitarios (padres-hijos), que permite la reproducción de la práctica ritual que consiste en cumplir el ‘pago de promesa’ cada año mediante entrega de ofrendas a los santos, vírgenes y entidades de la naturaleza.

El ciclo ritual agrícola ngigua es parte de la visión indígena de la comunidad vinculado al término ngigua, *ikinixin*, cuyo significado está asociado a ‘la costumbre’, ‘lo conectado al origen’, y que da la idea acerca de lo que es, lo que ha sido, cómo ha sido, y cuya profunda connotación está relacionado a la dimensión de lo ‘sagrado’, lo ‘misterioso’. Y es así como se refieren los especialistas rituales al conjunto de prácticas rituales de la comunidad que se realizan desde la religión de manera cíclica. De allí que la ‘repetición’ ordenada de los rituales

que se realiza de manera cíclica mantienen una coherencia interna mediante una estructura clara organizada y jerárquica.

La estructura y el tiempo de realización de los rituales agrícolas ngiguas

De acuerdo con los datos proporcionados por los especialistas rituales y la observación participante, el ritual agrícola ngigua puede describirse a partir de ‘tiempos rituales’ específicos asociados a momentos que dan orden a la acción ritual. En este sentido, el ritual está constituido por seis momentos fundamentales: 1) *Salida de cabo*; 2) *labrada de cera*; 3) *descanso de cera*; 4) *Manifiesto del Santo o Virgen*; 5) *Pago o entrega de promesa*; y, 6) *misa de rogación o agradecimiento*. En ese orden, se lleva a cabo toda ritualidad asociada al ciclo ritual agrícola de la comunidad, donde se genera el patrón de la ‘repetición ordenada’ de la acción ritual y que se vincula con los lugares significativos o sagrados de la comunidad. Estos momentos rituales tienen un margen de adaptación de tiempo aceptable en la ejecución de las acciones rituales, dependiendo de las decisiones dentro del sistema de cargos, y los días son contados a partir de la fecha de celebración del Santo o Virgen, ocho días antes para ‘sacar el cabo’, tres días antes para labrar la cera, un día antes el pago de promesa, y en el día de la festividad se celebra la misa de rogación. Entre este margen de tiempo, el sistema de cargos puede hacer pequeños ajustes de tiempo de acuerdo con las necesidades rituales observados dentro del calendario de actividades.

Por cuestiones analíticas, de manera general se puede describir el desarrollo de un ritual agrícola de la siguiente manera:

1) Salida de cabo o ‘daxre tsjo’

Esta acción ritual es la primera que acompaña el proceso, el conteo de días son ocho días antes de la festividad del Santo o Virgen. La salida de cabo consiste en sacar pedacerías de ceras y marqueta de cera dedicada al Santo o Virgen celebrado, desde el espacio donde se guardan las ceras en la iglesia. Se saca la cera que será labrado para obtener las ceras renovadas. Los ‘cabos’

son pedacerías de ceras utilizadas en rituales de pago de promesa del año anterior y de la ‘marqueta’ de cera que fue labrada en años anteriores y que están deterioradas. Cada santo cuenta con su baúl de madera donde se almacenan cabos y ropa del Santo o Virgen, así como marqueta de cera como parte del inventario de sus pertenencias. También se extraen utensilios que son utilizados para labrada de cera, estos utensilios son sagrados. Se trata de un cazo, aros y cucharón, cuyos instrumentos son utilizados para labrar la cera. Los encargados de ‘sacar el cabo’, en ngigua, *da’xre tsjo* o *da’xre cabo*, son los maestros cereros, en ngigua *ni sarero*, junto con comité de la manzana que le toca llevar la promesa al Santo o Virgen correspondiente.

2) *Labrada de cera o ‘Tunkjin tsjo’*

La labrada de cera se lleva a cabo tres días antes de la festividad del Santo o Virgen. Los maestros cereros como especialistas de labrar la cera se ocupan para realizar dicha actividad que es considerada sagrada. Esta actividad se realiza en la casa del presidente de manzana que tiene el cargo de pagar la promesa del Santo o Virgen, apoyado por su comité, que son el secretario y el tesorero. Ese día inicia con el toque del alba a las 3:00 de la mañana, y para el ritual lo acompaña el campanero, quien toca el alba, y apoya un ‘cuetero’, quien se encargará de dar la señal de que se va a iniciar la labrada de cera. A partir de este momento, el maestro cerero inicia los preparativos de la labrada. Al segundo día se deja descansar la cera como parte del proceso de renovación y este día se usa para adornar las ceras que son entregadas como pago de promesa, aquí participan mujeres especialistas para adornar.

3) *Manifiesto del Santo o de la Virgen*

En ngigua esta parte del ritual, se conoce como *de’ndu manifiesto*, el término *de’e*, se puede traducir como ‘estar’ o ‘presentar’, que se refiere a la presentación del Santo o la Virgen que corresponde festejar. Esta acción se desarrolla un día antes de la misa de rogación, coincide con el día del pago de promesa y consiste en colocar al Santo o Virgen en una mesa especial frente al altar mayor, se le coloca la ropa nueva (benedicida) y se le coloca cuatro ceras labradas

adornadas. Esta acción es realizada por los fiscales mayores de la iglesia y los encargados de pagar la promesa.

5) Pago o entrega de promesa

El pago de la promesa al Santo o Virgen se realiza sea un día antes de la misa de rogación o en el mismo día, depende de las condiciones y necesidades del ritual y tiempo del sistema de cargo dentro del margen de tiempo de costumbre. Consiste en la realización de la procesión formados en *cha'o* o la representación del camino sagrado, a través de la cual se lleva la cera labrada desde la casa *ngigua* del presidente de manzana a cargo hasta la iglesia. Aquí participan el Consejo Parroquial, la manzana a cargo, los encargados de las cuatro fiestas grandes de la comunidad, los especialistas cereros, el rezadero, las danzas y acompañantes de la comunidad.

6) Misa de rogación o agradecimiento.

En el día de la celebración del Santo o Virgen el Padre de la Parroquia celebra una misa de rogación o agradecimiento como parte del pago de promesa. Los encargados de organizar y coordinar esta celebración está el Consejo Parroquial, la manzana a cargo del pago de promesa, los fiscales de la Iglesia y el campanero. Con esta actividad se cierra el pago de promesa por parte de la manzana que está cargo.

Principales actores vinculados en la práctica ritual asociados al sistema de cargos

Dentro del sistema de cargos, además del Consejo Parroquial, representantes de manzanas, representantes barrios y fiscales, para la realización del ritual agrícola participan varios especialistas rituales que en su conjunto posibilitan la eficacia simbólica del ritual agrícola. Los vinculados directamente son: Maestros cereros; *ni nchetsjujin tsjo* / mujeres ornamentadora de la cera; rezador; campanero y cuetero. Estas figuras facilitan la reproducción de los rituales

agrícolas. Cada uno tiene un papel fundamental en el proceso ritual con conocimientos muy específicos que facilitan la reproducción cultural de los rituales agrícolas ngiguas que para conocer sus complejidades se requiere de profundizar la investigación enfocada en cada uno de ellos. Por ejemplo, actores tan complejos que forman parte de estos rituales son las tres danzas de la comunidad, las cuales para entenderlos a profundidad se requiere de mucho tiempo de trabajo etnográfico para aproximarse en los significados asociados en la participación en estos rituales. Los rituales agrícolas ngiguas son acompañados por tres danzas tradicionales: Tocotinas, Toriteros y Santiagones.

El acompañamiento de las danzas en los rituales agrícolas es muy significativo y complejo, pero un elemento importante visible es el orden de acompañamiento, se ‘repite’, primero van los Santiagones, luego siguen los Toriteros y finalmente siguen las Toquininas. Dentro de los múltiples significados, una versión de este orden es la siguiente:

Xan Santiagune dithaunxan nthi’a ixi dantjexan nthi’a ixi je’xan the’tluxan ngai xi jia’n ku nchexraunxan kain thi ji’an (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Los Santiagones van adelante porque son quienes abren el camino del ritual porque ellos pelean contra el Diablo y ahuyentan los malos espíritus (Eva Juárez, originaria ngigua, 2023).

Las complejas significaciones de las danzas nos proporcionan elementos de interpretación dentro de la estructura de los rituales agrícolas asociados a las creencias profundas que heredaron los abuelos. Los Santiagones van delante de la procesión, porque ellos representan a los guerreros o guardianes que luchan contra las entidades malignas en el camino sagrado, el tambor y la flauta son muy significativas y representan lo vigoroso, la potencia o la fuerza a través del sonido de la música, por lo que ellos van abriendo el camino durante el recorrido de la procesión ritual. Entre los elementos encontrados en el trabajo etnográfico, los Toriteros son quienes van en medio, y en su múltiple significado, representan el cuidado de la siembra y la yunta, entre su mayor conocimiento es la siembra del maíz. Y finalmente, las Tocotinas, conocidas en ngigua, como *xan tsjo*, que en ngigua se puede interpretar como la danza de las flores, o las doncellas de las flores, tiene que ver con la virginidad y la pureza que representan la Entidades de la Madre Tierra, y son quienes cuidan y acompañan de cerca la ofrenda que se entrega al Santo o Virgen que se celebra.

4.3 Los lugares sagrados en el marco de la Cuaresma

De acuerdo con los datos etnográficos y por cuestiones analíticas, se analiza dos grandes apartados: 1) Cuaresma y, 2) Semana Santa, con el propósito de describir las complejas relaciones entre los lugares sagrados identificados en el trabajo de campo, esto permite analizar y describir las complejas relaciones entre los lugares sagrados, los rituales, los significados en lengua ngigua y la participación del sistema de cargos de la comunidad. En este sentido, se visibiliza el sistema de procesiones y la peregrinación que integran este período intenso de acciones rituales para la petición de agua de lluvia en San Marcos Tlacoyalco.

4.3.1 La iglesia y los cinco barrios en la cosmovisión ngigua

La iglesia y los barrios son centros sagrados importantes en la cosmovisión ngigua de San Marcos Tlacoyalco las cuales estructuran una red física y simbólica dentro del territorio y son intrínsecos a las ritualidades agrícolas de la comunidad. Después de la colonización europea, la iglesia y los barrios se convierten en centros que configuran las prácticas rituales relacionados a la vida religiosa de los ngiguas, y que integran las funciones simbólicas en torno a las creencias y representaciones simbólicas de la comunidad heredados del pasado prehispánico. A partir de la iglesia como centro se conectan los cinco barrios, que son capillas posas emplazados en el polígono de la iglesia de San Marcos Evangelista. Los barrios son los espacios donde habitan los santos o guardianes de la comunidad, que conforman un sistema de espacios sagrados que simbolizan una muralla muy compleja de protección.

De acuerdo con narraciones de don Pablo, cada uno de estos espacios representan un lugar de ‘misterios’ acerca del origen de la comunidad, por lo que su emplazamiento y orientación son sagrados y siempre deben de cuidarse. La existencia de cada uno contiene significados muy profundos y connotados con lo sagrado y ‘misterioso’, es decir, algo negado a la conciencia humana porque su comprensión está en el ámbito de lo divino; por lo que dice don Pablo, aunque los abuelos más antiguos, no pudieron dar ‘razón’ de todo lo relacionado con la fundación de los barrios por el gran ‘misterio’ que contiene cada uno, la ‘gente del barrio’ los ha cuidado por generaciones. La ‘gente del barrio’ cuida estos espacios y hacen el ‘pago de

promesa’, principalmente en Cuaresma y Semana Santa, esta práctica permite ver el simbolismo vigente que se adapta de acuerdo con las necesidades religiosas de la propia comunidad.

Figura 12. *Códice San Marcos Tlacoyalco, siglo XVIII.*



Nota: Entre los lugares significativos que aparece en el códice se observan los cinco barrios, la iglesia de San Marcos Evangelista y el camino la cuesta, lugares que son esenciales en los rituales de Cuaresma y Semana Santa. Fuente: Adaptado del Archivo proporcionado por Alejandra Gámez, obtenido de la Parroquia de San Marcos Tlacoyalco (2010).

Una primera fuente documental donde está registrado la relación entre la iglesia y los barrios es en el códice de San Marcos Tlacoyalco que data del siglo XVIII. En la *figura 12*, se puede observar cómo estos aparecen emplazados en un polígono típico del damero español que contiene cinco capillas posas en su perímetro, estas capillas en San Marcos son conocidas como ‘Barrios’: Barrio San Juan (1), Barrio San Nicolás (2), Barrio la Columna (3), Barrio Samaritano (4) y Barrio Tabernáculo (5); todos ellos emplazados en función de un centro que es la iglesia de San Marcos Evangelista (0); otro lugar importante que aparece aquí y que está vinculada a la Cuaresma y Semana Santa, es el camino de la cuesta (CC), todos ellos vinculados en este periodo ritual intenso de la comunidad. La conexión entre los barrios va más allá de su emplazamiento

físico, consiste en una muralla simbólica que protege a la comunidad constituido por espacios sagrados que sirven como ‘umbrales’ o espacios liminales comprendidos como entradas y salidas a otros mundos, y cuya connotación sagrada relaciona a las entidades de la naturaleza y santos que lo habitan. Una de las funciones principales de los barrios son las festividades rituales que se celebran en el marco de la Cuaresma y Semana Santa, las cuales se relacionan con los rituales de petición de la lluvia, la fertilidad de la tierra y el maíz.

A partir de los datos etnográficos encontrados en el trabajo de campo, se plantea que estos barrios tienen semejanza al *calpulli*, cuyo concepto sugiere la naturaleza de una comunidad típica mesoamericana relacionado al parentesco y una unidad religiosa en torno a un patrono, de acuerdo con Alfredo López Austin:

El *calpulli* se trata de una organización fundada en el parentesco, derivado de un antepasado mítico común, es decir, el *calpulli* fue una organización de tipo gentilicio integrado por familias que creían descender de un antepasado común o *tlacaxinachtli* (semilla humana), identificado con el patrono, el *calpultéotl* (dios del *calpulli*). El grupo tenía una fuerte tendencia endogámica. El *calpulli* constituía, por tanto, en una unidad religiosa en torno al patrono (López Austin, 2016, pp. 64-66).

La relación encontrada con los cinco barrios de San Marcos es de acuerdo con las descripciones de don Pablo, donde la organización es parecida a lo que plantea López Austin, no en el sentido de una organización física del territorio, sino vinculados con las Entidades de la naturaleza y santos de cada barrio, esto se comprende en el tipo de relación que las personas de San Marcos establecen con cada barrio, siendo que las familias de la comunidad pertenecen a un barrio u otro, de acuerdo al linaje familiar del que provienen cuyo vínculo es principalmente por motivos religiosos, en los datos etnográficos se encuentra que cada persona se vincula a un barrio, porque su abuelo o abuela han ofrecido su servicio a esta y como reciprocidad, ese Santo es quien los cuida en la vida y en la muerte. Esta relación es vigente, se observa cuando la persona ofrece su servicio en el sistema de cargos para cuidar el Santo y el barrio, durante mínimo un año, para realizar las actividades relacionadas al cuidado este. Entre las actividades importantes está la relacionada a Cuaresma y Semana Santa, con el pago de promesa y el peregrinaje a Veracruz para traer la reliquia; y, en la festividad de día de muertos, relacionado a la colecta de ‘cabo de cera’ para ser usadas en la labrada y después ser utilizadas en el ritual funerario (ver capítulo 3),

ya que cuando muere una persona, se solicitan tres ceras del barrio al que pertenece y son encendidas para emprender el viaje al otro mundo. Es decir, el Santo y Entidad de la naturaleza (como se describe más abajo), está relacionado al cuidado del alma de las personas cuando mueren y viajan al otro mundo.

4.3.1.1. La iglesia: Ansen rajna (el corazón del pueblo)

A partir de los datos etnográficos del trabajo de campo, se plantea que, para los ngiguas, el cosmos es cuatripartita, es decir, se constituye por los cuatro rumbos del universo infinito y el centro o *axis mundi*, cuya representación es dinámica y compleja y esta sirve como portal hacia otros mundos. En este sentido, el emplazamiento de la iglesia y los cinco barrios en San Marcos Tlacoyalco configuran la representación de los cuatro rumbos del universo mesoamericano, que con la colonización española, la iglesia se convierte en un centro muy significativo conformando la noción de centros y redes vinculados con los tiempos rituales de la comunidad, donde los rituales son los elementos que activan la dimensión simbólica de acuerdo con el calendario ritual agrícola de la comunidad. Este planteamiento se describe en estos apartados.

La iglesia de San Marcos Tlacoyalco, desde la perspectiva religiosa es el espacio sagrado más significativo de la localidad, los ngiguas para referirse a ella en lengua materna se dice: '*Ansen rajna*' cuya traducción es '*Corazón del pueblo*'. Se trata de un edificio de arquitectura religiosa fundada por la orden franciscana en el siglo XVIII³¹. Don Pablo, se refiere de manera respetuosa a la iglesia como el 'corazón del Pueblo' cuya alma son los Santos Patronos San Marcos Evangelista y San Marcos Papa.

Thi jii je' seen yaa ansen rajna, ya thi denda nunthe ji'i ku dendana kaiina (Don Pablo Pérez, originario ngigua, 2023).

El lugar donde está San Marcos es el Corazón del Pueblo, es quien cuida de esta tierra y todos quienes vivimos aquí don Pablo Pérez, originario ngigua, 2023).

³¹ De acuerdo con los datos del Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). <https://catalogonacionalmhi.inah.gob.mx>

Don Pablo, se refiere de esta manera a la iglesia y los Santos Patronos porque así lo heredaron los abuelos, la fe en torno a este centro sagrado es lo que da sentido a las creencias religiosas de los ngiguas y da sentido de unidad social. En la fachada de la iglesia está la frase en latín: *Pobla Celi*, que significa ‘la gente del cielo’, lo que recuerda la función sagrada atribuida durante la conquista en estos territorios, pero también integra el simbolismo de los santos, vírgenes y entidades prehispánicas cuyos significados fueron sincretizándose después de la colonización española y que sirvieron durante la evangelización de las comunidades indígenas. De acuerdo con el planteamiento de Gámez (2012), en la época prehispánica el Dios de la lluvia de los ngiguas era *Chinentle*, quien, en su múltiple representación como deidad, fue desplazado por las figuras propias de la religión católica, sin embargo, eso no significó el desplazamiento definitivo, sino las nuevas figuras religiosas fueron fusionando significados religiosos del pasado indígena.

San Marcos, protector de la comunidad

Un mito fundacional relacionado a la colonización y evangelización de la comunidad de San Marcos es la que relata la llegada del Santo Patrono a la comunidad. En la cosmovisión ngigua el Santo Patrono antes de asentarse en lo que hoy es la parroquia, peregrinó y marcó su territorio hasta encontrar el lugar actual. Una versión reconstruida del mito fundacional de la llegada del Santo Patrono San Marcos se narra que en una batalla con *Chinentle*, dios de la lluvia de los ngiguas, se enfrentaron larga e intensamente, donde finalmente pierde *Chinentle*, quien herido se fue a refugiarse a las profundidades de los cerros habitando en las cuevas junto con sus ayudantes, y se ocultaron allí para siempre. San Marcos después de haber ganado la batalla, sufrió una maldición de *Chinentle* que lo enfermó con una plaga de garrapatas en su cuerpo, que en ngigua es conocido como *kuchii*, para curarse construyó un espacio en la cima del cerro *jna kutsanche*, el cerro Tepoztla, este espacio de curación fue un temazcal, en lengua *nchiachia*, la cual sirvió para renovarse y eliminar dicha maldición. Una vez curado se dedicó a buscar un lugar seguro para habitar y desde donde poder cuidar a la gente del pueblo ngigua como una nueva deidad. Entonces fue marcando territorio seguro, una primera morada fue en lo alto de los cerros, donde hoy se conoce como las Esperillas, en un lugar conocido como *ni'ngo juun*,

que se traduce como ‘iglesia antigua’ o ‘iglesia vieja’. Como no encontró lo que buscaba allí, peregrinó al poniente, lo que hoy es Zozutla, habitando en *nthasja kunutse*, traducido como ‘Mezquite la Estrella’, un árbol mítico de los ngiguas, como tampoco encontró allí lo que buscaba viajó hacia el cerro el Calvario en Tlacotepec y se quedó por un tiempo allí, pero tampoco fue su lugar definitivo y continuo su peregrinaje. De allí migró hacia el sur por Ixcaquixtla, después migró a Tehuacán y luego a las cumbres de Acultzingo, y de la misma manera no podía encontrar lo que buscaba, pero en cada parada dejaba una huella marcando su territorio. Finalmente regresó hacia al centro, donde hoy se encuentra emplazada la iglesia, allí le gustó porque la gente lo cuidaba y desde allí podía cuidarlos también. Por lo que mandó a construir el recinto sagrado para desde allí cuidar estas tierras y todo lo que habita en él.

Este mito fundacional proporciona elementos de análisis territorial y significaciones que los ngiguas han conservado dentro de las creencias y estos elementos son esenciales para entender la historia del lugar y sus relaciones complejas con la Entidades que lo habitan. Todo ello permite comprender las vinculaciones espaciales dentro del etnoterritorio ngigua tanto en su escala local como global, de allí que partimos el análisis en el estudio del período de Cuaresma y Semana Santa.

4.3.1.1.1 La iglesia, la gente del barrio y el miércoles de ceniza

Miércoles de ceniza

El trabajo de campo permitió establecer las relaciones entre los rituales y los lugares sagrados como un acto cíclico, continuo e infinito desde las creencias ngiguas; esa continuidad caracterizada por la ‘repetición’ de las practicas rituales celebradas en los lugares sagrados vincula a otros tiempos y dimensiones a través de santos, vírgenes y entidades de la naturaleza. Una de las acciones rituales que conectan la complejidad espacial es la ofrenda cuyo objeto es la cera, a través de la labrada de cera, que consiste en un acto ritual que pone de manifiesto a la cera como entidad de la naturaleza, cuyo agente sirve como un medio de comunicación entre los ngiguas santos y vírgenes. En este contexto, las prácticas rituales del ciclo ritual agrícola

ngigua se vinculan con la iglesia como el centro de toda actividad ritual dentro de la comunidad y los Santos Patronos como principales actores a quienes se les ofrenda.

La iglesia como principal centro sagrado de las prácticas rituales ngiguas hoy día, es donde convergen prácticamente todos los rituales agrícolas por lo que lo convierte en el lugar más significativo y dotado con muchos ‘misterios’. Esto se observa en los rituales de la Cuaresma ngigua, de acuerdo a las narraciones de don Pablo, el inicio de Cuaresma está marcada con el ritual conocido como ‘salida de cabo’, en ngigua se conoce como *da'xre tsjo*, *da'xre tsjo xe'e* o *da'xre cabo*, dedicada al barrio San Juan, primer barrio a festejar en este período; este ritual se realiza el domingo anterior al miércoles de ceniza, y consiste en llevar en procesión la cera que pertenece a este barrio, es decir, las pedacerías de ceras que se usaron en rituales funerarios, la marqueta de cera desgastada, y las herramientas para labrar la cera; el recorrido es desde la iglesia hasta la casa del encargado de pagar la promesa del barrio San Juan o primer barrio del pueblo. Acompañan en la procesión, los encargados del barrio, el maestro cerero y sus aprendices, así como los acompañantes, quienes van en *cha'o*, haciendo dos filas de mujeres quienes cargan la flor y un hombre que lleva una canasta de flores y pétalos de flores que sirve para abrir el camino o *cha'o*; atrás, en medio, van las personas del cargo del barrio, cargando los cabos de cera debidamente envuelta en manta, junto a ellos va el rezandero; atrás unos acompañantes van cargando la marqueta de cera y otros llevan los instrumentos para labrar la cera. Este ritual, marca el inicio del período de vigilia que debe llevar la gente, relacionado a un período de renovación espiritual caracterizado por hacer ayuno y hacer oraciones para pedir por las familias y el pueblo. Los viernes de Cuaresma, de acuerdo con la costumbre de los abuelos, como un símbolo de respeto y vigilia es abstenerse a comer carne roja y practicar la abstinencia sexual hasta que termine la Semana Santa. Dice don Pablo, es una forma de penitencia que empieza con la labrada de la cera, el acercarse a esta ofrenda se debe hacer con el mayor respeto, que implica estar limpios del cuerpo y de espíritu.

Nthi'i kuexinxina inchi ngai cera, anche yaa unda, texinxi ngai thi tunkji'in tsjo, ixi thi dikauni penitencia, ixi sine'ani ndau nguinxu cuaresma ku de'xi ngai semana santa, sine'ani, ya thexinxi historia na, are detsinga kunitjao febrero ku inchi na'nu detsinga ngai marzo. Are jui miércoles de ceniza na, u keuxi'n, ncha'on yooxi na, u tji barrio San Juan, viernes ya ujui kiai (fiesta). Ku domingo sa'u ixi miércoles de ceniza na, dachrje cabo, ixi je'e ni barrio, ku thi mayordomo. Ku ya thexinxi thi nchegi'na, miércoles de ceniza tjini digayeeni, kaina xroo theni cargo na, ku kai,

nuíni a binchenuéni xi fiscal, xi sacrista, a binchenu'exa chujni ixi si'kani nthesu (ceniza), tsukjin inchi anxu are diathaun ncha'on. Aru nchiku jai ni kjui da'kau, ni thekijna nthu daana, dinthenginth'e nuyaana, ju'u ya thi the chjeni nthesu (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Como es la costumbre de los abuelitos, el miércoles de ceniza en ngigua *ncha'on thani nthesu o si'kani nthesu*, cuya traducción es el día de recibir las cenizas, y dice don Pablo que antes eran los fiscales eran quienes avisaban a la comunidad para que llegaran a ponerse la ceniza a las 6 de la tarde. Se hacía el retoque de campana y luego la misa que oficiaba el Padre. Actualmente se puede aplicar la ceniza conforme se organiza el padre con el Consejo Parroquial a la hora de la misa. El miércoles de ceniza en la comunidad ngigua de San Marcos proviene de una larga tradición, la ceniza que se aplica a la gente es considera sagrada. La elaboración de la ceniza consiste en la selección de ropa usada de los santos y vírgenes de la iglesia y de reunir la palma seca usada en la reliquia dedicada a San Ramón del año anterior, ambos objetos son quemados en la iglesia en forma de ritual por parte de los fiscales y el Consejo Parroquial, en el día de la labrada de cera de 'las ánimas', es decir, un día que se conmemora a los muertos, y de esta manera obtener la ceniza que se aplica a la gente de la comunidad. Esto es muy significativo porque se trata de la quema de objetos sagrados cuya ceniza es considerada sagrada para proteger a la gente de muchos males, se asocia a purificar el cuerpo y el espíritu de las personas y como símbolo de protección para tener salud. El signo de la cruz en la frente de las personas representa la protección de los santos y vírgenes de la comunidad y de las fuerzas de la Entidad de la naturaleza contenidas en la palma recogidas en los lugares sagrados de los cerros y que han sido bendecidas en los rituales agrícolas.

Gente del barrio: Tlacotepec y San Marcos

El miércoles de ceniza en una fecha muy significativa porque vincula acciones rituales muy complejas y que unifica espacios rituales dentro y fuera de la comunidad de manera simbólica, un elemento fundamental encontrado aquí es la relación entre la celebración de los barrios de Tlacotepec y San Marcos a través del vínculo de la 'gente del barrio' o los guardianes de estos espacios sagrados. En este contexto, las actividades propias de la religión católica y las costumbres de la religión ngigua, se van entretrejiendo de manera coherente para llevar a cabo

los rituales de la comunidad. El inicio de la Cuaresma con el miércoles de ceniza y la ‘salida de cabo’ marca un trabajo intenso de actividades rituales en la comunidad, este trabajo recae principalmente en la gente que tiene a cargo los barrios de la comunidad, antigua organización comunitaria dentro del sistema cargos; en ngigua se les conoce como ‘*ni barrio*’ que se interpreta como ‘gente del barrio’ o como ‘gente que cuida el barrio’. Narran los abuelos que antiguamente la fiesta de la Cuaresma dedicada a los barrios se hacía de manera conjunta con las celebraciones de los barrios de Tlacotepec, dice don Pablo que se iniciaba con las celebraciones en los barrios de Tlacotepec, conocido como ‘fiesta grande’ y se continuaba con los barrios de San Marcos conocido como ‘fiesta chica’, y en su conjunto eran parte de la fiesta dedicada a la petición del ‘buen tiempo’ o del ‘buen temporal’ principalmente referido a la petición de la lluvia. Esta relación se comprende desde la festividad vinculada entre los barrios de Tlacotepec y San Marcos Tlacoyalco cuyo punto medio de las celebraciones es el ‘miércoles de ceniza’, porque de allí se celebran cuatro viernes o cuatro barrios de Tlacotepec antes y cinco viernes o cinco barrios de San Marcos después del miércoles de ceniza. Así lo cuenta don Pablo en una de las narraciones:

Jaña ji historia ixi *je’e seen chaoen na*, yaa duanxi thi nchexian chujni, ixi sincheni cumple - promesa-, jaña tsi, primer barrio, segundo barrio. Aru sa’u dixinkjia na, ntasi’in xula, nthi’a dixinkjian nuu barrio kai, jii San José, La columna, ya kjinxi jii, aru thi chiaun jii barrio niño, thi ya di’n Santo nombre, nu nthia satji nu xochitlan, ji Barrio San Lucas. Ju’u yaa, Barrio valsequillo, La columna, San José, ya daxre posadeena, ku nthu niño, anthu jie jii yaa. Kjuina yuu nanu, binche invitanana are bakjian ni Santiago, are binthe xan yeeye, kjuina bithena, diu rutsengenana jian chjeenana, ni rajnaana dixintjana thana ku ninthu’a xan thee. Ku are dixin nthasin yaa, anteriormente, thexinxi na ku na nthasin, nanaa barrio. Mee nthatja xi barrio San Juan, u see, u yatoo nanu ri’i ja’an, nthatjana: sexin xula na, kie barrio incha nchii nthi’i, ku barrio mayor, na xula, xrantjana. Ku nu’ara, bueno xrakua, nthi’i, ku ichajie nthi’i ke xula, nthi’a ju’u are nthasi de’ena, jai nu’ni a thjengana promesa na, sabra dios, aru aresa’u, jaan bakjengana n’na. Nthi’a ngai tiempo xi Lupi Ruiz nthaxii, ladue xii, chu Ruviel, chu xi Nicho Rojas, kutumea na, be’e thi, ngagee na ni Montero, ku nuya ngxui cuadra, chu Teba Cruz. Ndudee kain ni yaa juina cargo (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Esta narración describe, cómo en la fiesta de los barrios se festejaban de manera colaborativa, la gente de Tlacotepec y la gente de San Marcos se apoyaban en la llamada ‘fiesta de los barrios’. Antes del miércoles de ceniza, los cuatro viernes corresponden a un barrio de Tlacotepec, el

primero es el barrio Santo Nombre; el segundo, el barrio San Lucas; el tercero, el barrio La Columna y el cuarto, el barrio San José. Con el barrio San José se cierra la fiesta de los barrios de Tlacotepec y después continúan con los festejos de los barrios de San Marcos Tlacoyalco.

En este punto, narra don Pablo, que antiguamente, cuando se entregaba la promesa o la cera a los santos de los barrios de Tlacotepec, la gente que tenía cargo en esos barrios invitaba a las danzas, maestros cereros y al campanero de San Marcos para que apoyaran a la celebración y de esa manera cumplir la promesa de ‘entrega de ceras’ o ‘pago de promesa’ en cada barrio de Tlacotepec. En este contexto, estos elementos son indicios de que los vínculos rituales entre ambas comunidades eran muy fuertes, las entregas de las promesas a través de la ‘labrada de cera’ y la colaboración entre las mayordomías eran muy claras. También se narra sobre la actividad de elaboración de cuetes en San Marcos, que como una comunidad de cueteros había maestros cueteros que se encargaban de elaborar estos ‘signos’ o símbolos relacionados al trueno, usadas para las festividades del pueblo, lo que también se vincula como posibles conexiones de actividades entre las dos comunidades. De hecho, también las conexiones comerciales eran muy claras, la gente de San Marcos, como una actividad cultural, hasta hoy día, va a la plaza de Tlacotepec dedicados en este período de Cuaresma y Semana Santa, para comprar incienso, incensario, flores entre otras cosas que se usan para las actividades rituales. En este sentido desde hace mucho tiempo han existido vínculos culturales muy fuertes en torno a la fiesta de la Cuaresma y Semana Santa. Don Pablo narra que la gente que pasaba el cargo de barrios, abuelos de políticos de Tlacotepec como Guadalupe Ruíz, Nicho Rojas o los Monteros, creaban vínculos con San Marcos para llevar a cabo esas fiestas sagradas en los barrios de Tlacotepec. Sin embargo, con el paso del tiempo los organizadores de las fiestas de los barrios de Tlacotepec tuvieron problemas debido a la gestión económica³² y crearon rupturas entre ellos y con las organizaciones de San Marcos.

³² De acuerdo con Leticia Villalobos, los rituales de la cuaresma chiquita en Tlacotepec han cambiado en estructura y uso del espacio, lo cual se puede constatar en tres procesos: la bifurcación de la mayordomía del barrio de San José; la desterritorialización de la Cuaresma Chiquita y un sistema de cargos religioso con anclaje territorial. A finales del 2000, los mayordomos de San José encargados del tercer viernes entraron en conflicto por el control del gasto ritual de los cofrades (Villalobos, 2015, p.174). Esto coincide con las narraciones de Don Pablo al mencionar que los problemas económicos, entre otros factores, fueron debilitando la organización de pago de promesa en los barrios de Tlacotepec y también la sistemática pérdida de vinculación entre las organizaciones religiosas dedicadas al culto de los barrios de Tlacotepec y San Marcos.

Ba'thuna viernes sa'u ngai xula, ja'na kai ubathuna viernes sa'u, anche tsji semana santa jie, ku ja'ana nthi semana santa nchinchjan, aru ja'na nthi'i xruin nthasi de'e, ku xula na, thiina fiesta, semana santa. Ku yaa nchuena, thi tunchrje, inchi abril useexi, semana santa, seexin nthi'a ku seexin nthi'i. Ku ya thi tentjekana ku ni nthaxii chru'a dajuna jian xrein kjui. Aru semana santa, abril tha sa'tu ngunxi yaa juxu kie Jesus, kie Jesucristo (Pablo Pérez, 2023).

En las narraciones de don Pablo se menciona que los abuelos más antiguos ya no dieron razón de todas las conexiones y organizaciones que se generaban en los festejos de Cuaresma y Semana Santa entre San Marcos y Tlacotepec, pero él se acuerda, que, dentro de la historia reciente, entre los abuelos se sabe que en Tlacotepec se festeja la Semana Santa grande y en San Marcos la Semana Santa chica. Las razones tienen que ver con las fechas en que se celebran, en Tlacotepec inician los festejos donde apoyaba el sistema de cargos y luego continúan en San Marcos; también por las plazas o tianguis que se instalan en Tlacotepec donde el comercio atrae a personas de diversas localidades, incluyendo a San Marcos, por lo que es un lugar que concentra a muchos comerciantes; otra práctica que caracteriza a la celebración de la Cuaresma son las 'peregrinaciones', pues en estas fechas es cuando mucha gente de otros lugares³³ llegan en 'peregrinación' para visitar al Señor del Calvario con el objetivo de 'pedir favores'; y también hay peregrinaciones desde Tlacotepec hacia otros lugares con los mismos objetivos religiosos, don Pablo menciona que la gente de San Marcos y Tlacotepec antes peregrinaba mucho a visitar al Señor de Tejalpa, quien habita en Santa Cruz Tejalpa en la mixteca poblana, municipio de San Miguel Tehuitzingo donde se festeja en el quinto viernes de Cuaresma. Los abuelos tienen mucha fe en el señor de Tejalpa por sus milagros, por ello se le encomienda a la lluvia y la cosecha del maíz. El Cristo de Tejalpa se le conoce como el Cristo Moreno, el Señor de los Milagros o el Señor de los Migrantes. En las entrevistas con don Pablo, dice que una de las razones de las peregrinaciones es para pedir por el pueblo, para que haya lluvia y para que los granos de maíz y el frijol sean fértiles; pero también, es muy importante para pedir por la salud de la gente y dar gracias por la vida.

³³ Localidades poblanas y veracruzanas asentadas en ese nicho ecológico acuden en peregrinación (ciclistas y caminantes) a Tlacotepec para realizar rituales que coinciden con el ciclo de Pascua, que inicia con el Miércoles de Ceniza. Justamente coincide con el ciclo ritual agrícola de sus lugares de origen por lo que piden sean protegidos sus siembras, provienen de lugares como San Salvador el Seco y mayor afluencia se tiene en semana santa cuando proceden lugares de Tlaxcala, Veracruz y la mixteca poblana (Villalobos, 2015, p. 169).

Las peregrinaciones, desde la visión de la religión católica en las festividades de Cuaresma y Semana Santa están dedicadas a conmemorar la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, esta celebración evidentemente sincretiza creencias de la religión indígena, ello ayuda a comprender las complejidades en torno a la festividad, por ejemplo, del Señor del Calvario, como una entidad poderosa y sagrada para los ngiguas, vinculada al Dios de la lluvia. Por ello, don Pablo explica que antes de llegar a la fiesta del Señor del Calvario en julio, es fundamental celebrar en tiempo y forma las fiestas a los barrios, el Señor Cruz (3 de mayo) y al Santo Patrono San Marcos Evangelista. Anteriormente se llevaban ofrendas al cerro del Calvario, espacio sagrado que marca una ruta clara para el culto del agua dedicado al Dios de la lluvia ngigua, *Chinentle*, cuyo nombre en ngigua aquí es *ndu taada*. Sin embargo, por los procesos de colonización después de la llegada de los españoles, los ngiguas de San Marcos fueron marginados y desplazados de este tipo de espacios sagrados porque sus cultos fueron considerados como prácticas herejes dedicados al Diablo, de acuerdo con la concepción de la religión católica, por lo tanto, ya no se les permitió acudir a este lugar sagrado. La evidencia empírica, muestra que las vinculaciones subsisten a través de las peregrinaciones que se realizan en torno al señor del Calvario en Cuaresma, Semana Santa y la festividad del Señor del Calvario en el primer domingo del mes de julio. Al menos dos de las rutas de peregrinación importantes cruzan el territorio de San Marcos, el primero, de los peregrinos que llegan de Veracruz y, segundo, peregrinos quienes llegan de la región de Tehuacán, aunque en la actualidad ha bajado la intensidad por las nuevas rutas y formas de peregrinación (bicicleta, autos, caballos, etc.), donde las carreteras son los nuevos espacios de tránsito. Y en lo que respecta a la comunidad de San Marcos, hoy en día existe una profunda conexión religiosa con el Señor del Calvario cuya devoción es hacia una entidad poderosa que provee salud y cura las enfermedades del cuerpo y el espíritu.

Kuthumea na tsii, abril, mayo, junio, julio, tsii primero de julio, yaa na u di'in la preciosa sangre del señor, me nthu itsinga ngaxii thi cona, Calvario, cona di'in thi jii xruxrau, ixi kuthumea nche ganiani nthu kainxi domingo. U xranxra'un dania nthu chje nthu procesión nga'a rajna. Aru icha jixan ngaxi'i je'in, ku jaña je'eni danchiani milagro, pues. Ixi je'eni thu creyenteni. Jai nthatjaxan aru chru'a dinthekjixan, thu kunina, meen nthatjaxan, nche tsera ñaunthu, duara agradecido, xruín tsinhuera, ju'u na mediante limosna, duninxira naa veladora, na vela, jai ixru'in vela, aru aresa'u bio, na vela, baguninxina niniana, aru jai uthinxirana, duninxira cuerpuara na. Ku

nichjeera nthu ku xru'in novedad yaa. Kuniana ku ni xranxrauna nthu diuana, nthu santo, nthu santo vivo, na ixi ke'e.

Dathu je'e primer viernes, semana santa, yoo fiesta, ku yaa na tha juexi ngai kunitjao bathunana, jaina xra itji'u je'en nthia yaa. Ku mee utsii na, thi primer domingo de julio, ku dinchegi'ina yaa, jitjaxi ngai calvario, nche celebraana je'e ndu, cristo. Je'an ina ndu, ju'u je'e ndu jesus. Me xi jii yaa. Nche celebraana la preciosa sangre del Señor, Jesucristo. Mee thi tsi yaa julio na, duan celebrado gran fiesta. Je'e ya thi tsje chujni, xra ndi'i ja'ana ndu marco, are anthu jie fiesta de'e. Jaan yaa rue tsje fiestachjan, aru yaa bakii ndu obispo naa, aru aremee banchegi'ana na, misee ndu obispo, ixi i'cha gradu chunda xaa na, banchegi'na *misa pontifical*. Aru yaa i'cha fiestachjan na, ku kai *misa de tres ministros*. Ni daana banche celebra fiesta. Yaa nchau jitji. Mee nche'na seña, tjana cuete (Don Pablo, originario ngigua 2023).

La festividad del Señor del Calvario es conocido en lengua materna como *kíee ndu taada*³⁴, también llamada 'la preciosa' o la 'preciosa sangre de Cristo'³⁵, consiste en una fiesta muy importante donde llegan muchos peregrinos de visita desde diferentes localidades a escala regional con diversos propósitos en su fe, sea por salud, sea por pedir por su pueblo o para pedir lluvia y buena cosecha. Durante esta fiesta, recuerda don Pablo, que los peregrinos traían ofrenda a San Marcos cuando pasaban por el pueblo, y pedían por la salud y la lluvia; después seguían su recorrido para el cerro del calvario para terminar su peregrinación y pedir los favores correspondientes al Señor del Calvario. Con el pasar del tiempo, las nuevas generaciones de caminantes o peregrinos recortan cada vez más los trayectos o no recuerdan lo que hacían sus padres y abuelos, y también porque hay nuevas rutas carreteras y medios de transporte para hacer la peregrinación.

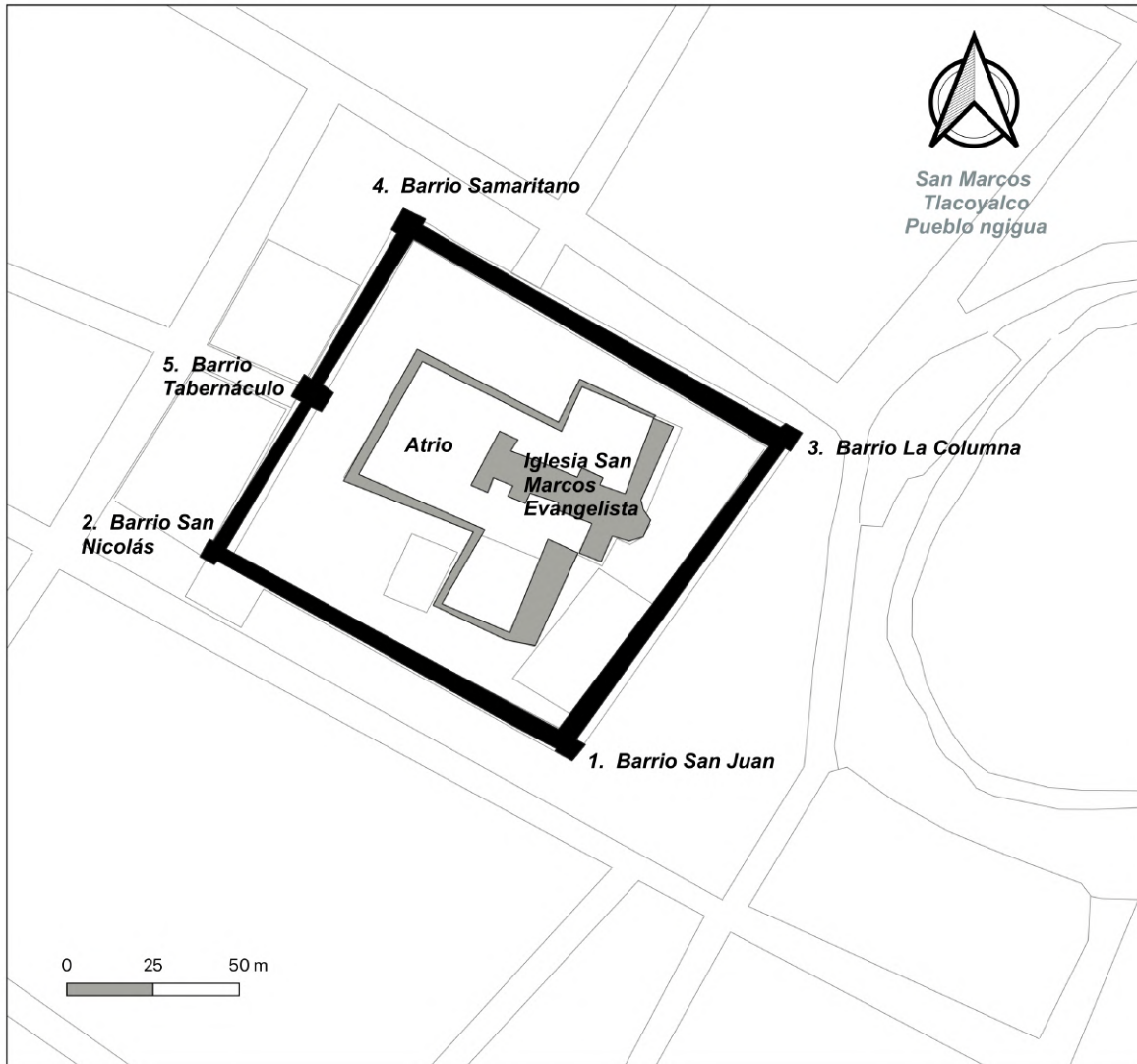
³⁴ *Ndu taada*, se refiere a una entidad muy poderosa, un Dios, de acuerdo con los relatos en ngigua puede decirse que es un ser dual, a él se le puede pedir por agua, fertilidad de la tierra y de la semilla y la salud, pero la gente acude a él también para pedir castigo a la gente que obra mal, actúa como un juez riguroso quien intermedia en diversos ámbitos de la vida de las personas, por ejemplo, en problemas de tipo social, colectiva o personal. Por eso, al Señor del Calvario o Cristo Negro se le respeta y se le venera.

³⁵ De acuerdo con Villalobos (2015), en Tlacotepec, la fiesta de la Preciosa Sangre de Cristo inició desde principios del siglo XVI como resultado de un proceso de sustitución del culto a Tláloc por el de un Cristo blanco y se ha mantenido con un flujo regular de peregrinos. Estos datos se relacionan que son corporadas y pagan una misa (Villalobos, 2015, p. 204).

4.3.1.2 Los cinco barrios: su relación simbólica en la cuaresma y los cuatro rumbos

En el marco de la Cuaresma, los cinco barrios son en su conjunto los primeros espacios significativos que son usados en el proceso ritual. En la celebración de la Cuaresma ngigua, los espacios sagrados que se interconectan simbólicamente a través de ritualidades son la iglesia, los barrios y la casa ngigua a cargo del pago de promesa, empezando el miércoles de ceniza y continua en los siguientes cinco viernes relacionados a los viernes de Cuaresma. Los barrios como espacios sagrados encierran ‘misterios’ religiosos de la comunidad ngigua, en las narraciones de don Pablo comenta que, un primer misterio es el orden en que se celebran las festividades de los barrios en la Cuaresma, debido a que se rompe el orden de la festividad de los barrios, ya que empieza en el sentido de las agujas del reloj y después va en contra del sentido de las mismas, creando una diagonal que cruza con el centro que es la iglesia de San Marcos, hay quienes mencionan que hace la forma de una cruz lo que forma parte del poder de las ritualidades de los barrios. Esta secuencia ritual es contraria con la lógica secuencial que va en contra del sentido de las manecillas del reloj, como se realizan las procesiones que se desarrollan en los barrios del perímetro de la iglesia en las fiestas patronales, por ejemplo. Este primer elemento es importante para la ritualidad pues representa el orden en que se festejan cada uno de los barrios (*figura 13*), se inicia con el barrio San Juan (1), el segundo es el barrio San Nicolás (2), y de aquí es donde se observa la diagonal muy característica en estas ritualidades de los barrios, ya que se festeja como tercer barrio a La Columna (3), y continua el cuarto, que es el barrio Samaritano (4) y el quinto, que es el barrio Tabernáculo (5).

Figura 13. Los cinco barrios y la iglesia de San Marcos Evangelista como Centro.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Esta característica en las ritualidades de los barrios, de acuerdo con don Pablo, se explica con el concepto *'jaña ikininxi'*, del ngigua se puede traducir como 'así es', así es como funciona', 'es la costumbre' o 'así lo dejaron los abuelos'; y es por eso, que se festeja de esa manera y siempre se repiten año con año. Las ritualidades son cíclicas, siempre en ese orden, siempre siguiendo el mismo calendario, así como lo dejaron los abuelos porque allí radica el 'misterio' de la vida misma del pueblo ngigua. En ese punto nada puede cambiar, por eso se debe conocer bien las normas y las reglas para llevar a cabo las festividades y de esta manera, las nuevas generaciones no se confundan y apliquen los conocimientos que dejaron los abuelos. Es importante saber que

el principal centro es la iglesia de San Marcos Evangelista considerado como el corazón del pueblo. Todas las ritualidades se conectan con este lugar como principal centro sagrado, ya que crea un sentido de orden tanto espacial como simbólica relacionada con las ritualidades de la comunidad.

Desde los datos etnográficos, se plantea que el emplazamiento de la iglesia y los barrios tiene relación con la concepción espacial mesoamericana que es cuatripartita (Barabas 2003; Medina, 2000). De acuerdo con Medina (2000), en su libro en las cuatro esquinas, en el centro, enfatiza cómo el *quincunce* con cuatro puntos en las esquinas y un punto central era representado por diversas comunidades indígenas de acuerdo con sus cosmovisiones como parte de su concepción espacial. De tal manera que se constituyen el centro y sus cuatro esquinas, construyendo una totalidad desde la concepción del universo. En este sentido, el centro, representa el *axis mundi*, como el eje cósmico que sintetiza la cosmovisión de una comunidad. De acuerdo con las narraciones de don Pablo, se puede interpretar que esta noción cuatripartita del mundo se refleja en los cinco barrios de San Marcos Tlacoyalco. El emplazamiento que consiste en un centro, que es la iglesia y sus cuatro rumbos, que son los barrios, se puede explicar porque cuatro de los barrios son las esquinas que sostienen al centro del mundo ngigua; esto es que los barrios representan los cuatro rumbos del universo y en el centro está la Iglesia de San Marcos Evangelista y el barrio Tabernáculo. Llego a este planteamiento de acuerdo con una de las narraciones de Don Pablo, donde explica que el barrio con un simbolismo más complejo es el barrio Tabernáculo, desde el punto de vista de la religión ngigua, está alineada como una proyección de la iglesia como centro, es por lo que este barrio se convierte en un espacio sagrado dinámico alineado con el recorrido del principal astro de la naturaleza, el Sol. Es por ello, que el emplazamiento de los barrios, desde una perspectiva simbólica, se explica como una configuración de cuatro lados y el centro, donde la iglesia y el barrio Tabernáculo se convierten en unidad y son los espacios más importantes que conectan con la tierra, el cielo y el inframundo. En esta configuración, el barrio Tabernáculo toma un significado singular como espacio liminal y frontera, por ser un lugar dinámico en el tiempo-espacio, ya que conecta a los otros mundos y funciona como puerta de acceso de los muertos al mundo de los vivos en la festividad de día de muertos. Su emplazamiento, queda alineado con la puerta de la iglesia, y está alineado con los principales astros que son la Luna y el Sol, relacionado a los recorridos de oriente a poniente. Otro elemento fundamental es la relación del barrio Tabernáculo con el principal espacio de la

iglesia desde la religión católica, que es el sagrario, también llamado Tabernáculo³⁶, de allí el nombre del barrio, ya que en este espacio sagrado emplazado dentro de la iglesia es donde habita Jesús, y se encuentra bajo la forma de comunión, es decir, pan consagrado. En el caso de la iglesia de San Marcos, el Tabernáculo está en el centro, en el pie del retablo principal de la iglesia, como una pequeña capilla alineado con los Santos Patronos, y es donde se encuentra el ‘Santísimo’ que tiene forma de Sol cuyo centro es donde está Jesús sacramentado. Don Pablo narra que todos estos elementos guardan ‘grandes misterios’, inexplicables al entendimiento de los humanos, ya que son espacios que nos acercan a otros mundos y dimensiones desconocidas por la conciencia humana.

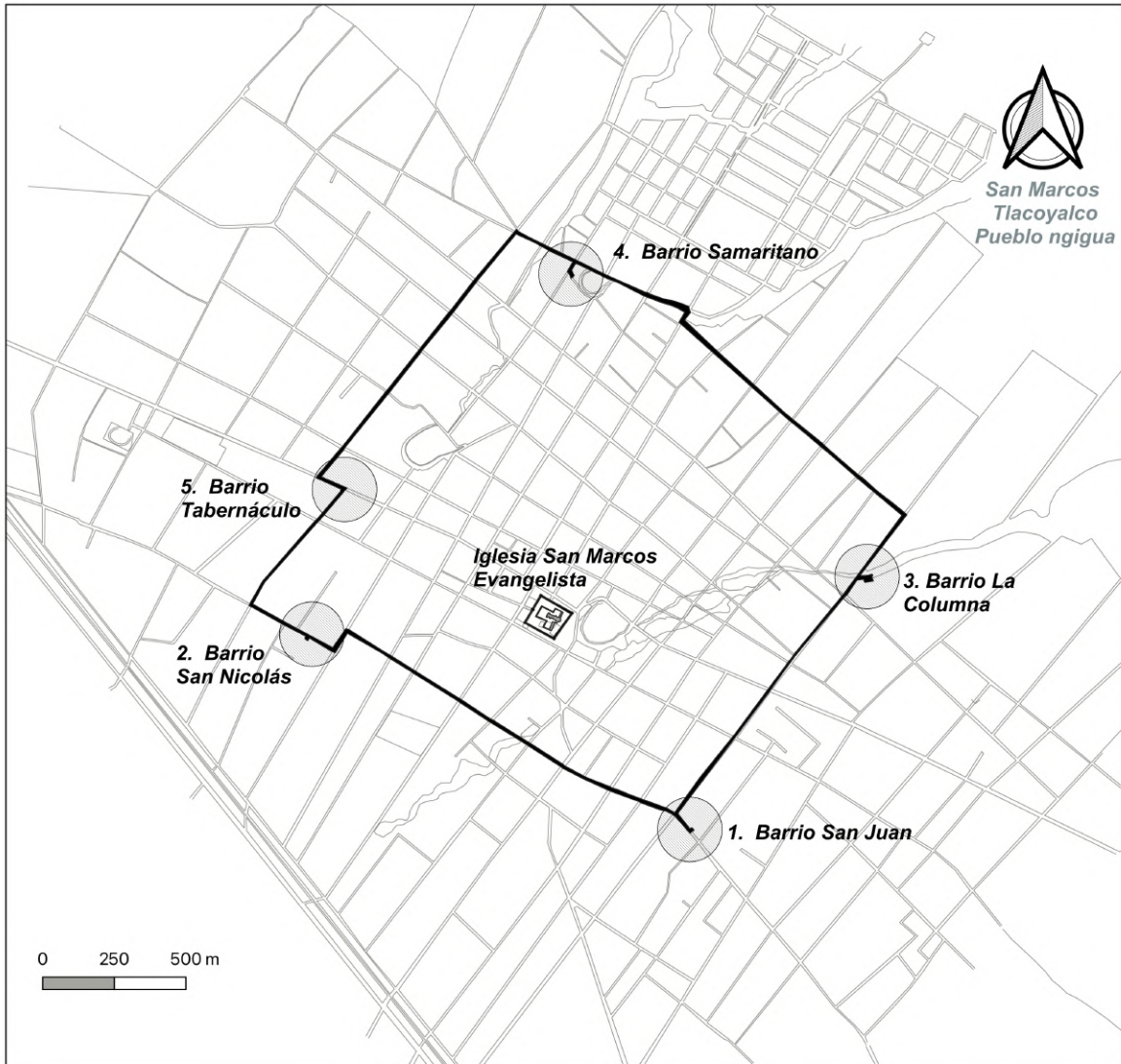
A partir de este emplazamiento, se comprende una característica importante de los barrios que tienen proyección a partir del centro, un primer anillo es la que se crea en el perímetro fuera del atrio de la iglesia, que, de acuerdo con Don Pablo, son una proyección que viene desde las cuatro bases de la cúpula de la iglesia, cuyas interrelaciones son un ‘misterio’ por los santos que relaciona. Esta complejidad nace debido a la interrelación entre las cuatro bases de la cúpula de la iglesia que están dedicados a un apóstol que son diferentes a los santos de cada barrio de acuerdo con la proyección de cada uno. Cada una de las pechinas de la cúpula principal de la iglesia de San Marcos Evangelista está dedicado a un apóstol quienes escribieron el Evangelio. Si lo describimos en planta, la pechina orientado al suroriente, está dedicado a San Marcos, cuya proyección corresponde al barrio San Juan; la pechina orientada al surponiente, está dedicado a San Mateo, cuya proyección corresponde al barrio San Nicolás Tolentino; la pechina orientada al nororiente, está dedicado a San Mateo cuya proyección corresponde al barrio La Columna; la pechina orientada al norponiente, está dedicado a San Lucas, cuya proyección corresponde al barrio San José Samaritano; y por último, el centro de la cúpula, es decir, la parte más alta, está dedicado a la santísima trinidad y que corresponde también al lugar de los Santos Patronos de San Marcos, cuya proyección corresponde al barrio Tabernáculo de Testimonio.

³⁶ El tabernáculo o sagrario es el lugar en donde se reserva a Cristo sacramentado. Habitualmente, la santísima Eucaristía estará reservada en un solo sagrario de la iglesia u oratorio (CIC, c. 938). Este debe colocarse “en la parte más noble de la iglesia, insigne, visible, hermosamente adornada y apta para la oración.” (CIC, c 938, e IGMR, n. 314). Consultado en “El manual de liturgia, El sagrario”. <https://liturgiapapal.org>

Además del primer anillo, existe un segundo anillo como se observa en la *figura 14*, donde se proyectan los cinco barrios hacia la periferia de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, este segundo anillo representa a los espacios sagrados que protegen a la comunidad y todo lo que en ella existe. De acuerdo con diversos relatos, los barrios cumplen múltiples funciones simbólicas y tienen diversos significados. De los más recurrentes, es que la proyección de los barrios es para construir una frontera simbólica para proteger a la comunidad de entidades dañinas que afectan a la comunidad humana y todo lo que habita adentro, es decir, su función desde un concepto de muralla es para proteger a las personas y todas las entidades dentro de esta. Este significado es atribuido a la protección, que de acuerdo con las narraciones de don Pablo, evoca a lo sagrado y a lo misterioso, dentro de las creencias sobre el ver y vivir el mundo, creando un puente entre la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y la religión católica introducida por los colonizadores en el proceso de la conquista de estos territorios.

Los barrios son espacios sagrados complejos, estos integran significados tanto de la religión católica como de la religión indígena, y han sido parte fundamental de las ritualidades agrícolas ngiguas. Don Pablo, narra que cada barrio contiene misterios muy grandes y difíciles de descifrar, su mirada expresa una profunda reflexión cada vez que se refiere a ellos, cada barrio es muy importante y contiene muchos significados, y comenta que en sus años de servicio a la iglesia no ha podido entender por completo los significados, pero de lo que dejaron los abuelos y pudieron dar razón, se puede entrever que los significados de los barrios son una parte del origen de la cultura ngigua y la importancia de los lugares y las prácticas rituales.

Figura 14. *Proyección de los cinco barrios en la periferia de la comunidad.*



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Los barrios: entidades y santos

De acuerdo con diversas narraciones y los datos otorgados por don Pablo, se plantea que los barrios integran creencias de la religión mesoamericana y la religión católica, cuyo sincretización da como resultado la religión ngigua que se practica hoy día en la comunidad. Las vivencias relacionadas con los barrios, sea por la ritualidad o por los múltiples significados otorgados por los miembros de la comunidad, determinan que cada barrio hospeda al menos una

Entidad de la naturaleza y un Santo de la religión católica. Este planteamiento parte por los significados descritos por don Pablo y don Beto, al referirse que los abuelos antiguos dejaron conocimientos que vinculan a Entidades de la naturaleza. En este sentido, en el barrio San Juan, habita San Juan evangelista, y está asociado al fuego, el calor y el día; en el barrio San Nicolás, habita San Nicolás Tolentino y está asociado a la tierra y las semillas; en el barrio la Columna habita el Señor Jesús de la Columna y está asociado al agua y a la lluvia; en el barrio Samaritano habita San José Samaritano y está asociado al viento y al frío; y en el barrio Tabernáculo habita el señor del Tabernáculo y está asociado al Sol, la Luna, la muerte, y a la oscuridad. Desde la práctica ritual, están presentes de manera transversal tres importantes entidades de la naturaleza, la cera, el maíz y el frijol; la primera transformada como ofrenda en el pago de promesa, y las otras dos, como entidades que son usadas como alimento, y que de manera simbólica, forma parte de la ofrenda a los santos, vírgenes y entidades de la naturaleza en la celebración de cada barrio, cuyo significado está asociado que como alimento usado por ‘costumbre’ al ser consumidas en los rituales, es para renovar el cuerpo y el alma de los ngiguas. Por ello, dice don Pablo, que ‘*ikinixi jineni, niu ku ndaxra*’ cuya traducción es ‘la costumbre es comer tortillas y frijol’, refiriéndose a la comida que se da en estas festividades rituales.

Los cinco barrios son importantes, pero don Pablo explica que dos han sido más significativos en las ritualidades de la comunidad, que son el barrio la Columna y el barrio Tabernáculo, entre algunas razones, es porque éstas quedan emplazadas de acuerdo con el recorrido del Sol y la Luna, cuyos significados son muy complejos, ya que vincula muchas prácticas rituales que forman parte de la dimensión de ‘lo misterioso y lo divino’. Entre ellos, forman parte del camino de tránsito de los peregrinos que visitan al Señor del Calvario y también son parte del camino de los muertos. Estos barrios son fundamentales en las ritualidades de la Cuaresma y Semana Santa, específicamente en la realización de la peregrinación y bendición de las plantas sagradas que forman parte de la ofrenda a los santos, vírgenes y a las entidades de la naturaleza.

Esta complejidad se manifiesta a partir del significado en lengua materna del nombre del barrio, el barrio La Columna es conocido en ngigua como *tharenxi nda*, cuya interpretación aproximada al español, ‘es el lugar que sostiene el agua’, este significado connota a que es un espacio de ‘protección’, que implica el campo de lo sagrado y lo terrenal. Este lugar protege a la comunidad, las casas, al jagüey, a los campos de cultivo y a la iglesia, debido a que una de

sus funciones simbólicas es ‘calmar las aguas broncas que caen del cielo y recorren los cerros’, el agua como una entidad sagrada poderosa renueva las formas de vida en la tierra, por eso su dimensión destructiva y renovadora como parte de la dualidad, por ello, en su paso por ciertos lugares es necesario controlar su poder, por lo que al pasar por la muralla formada por los barrios, evita la destrucción del jagüey, los campos de cultivo y la inundación del pueblo. Entre las narraciones, también se atribuye que el barrio como entidad es el guardián del amanecer y guardián del agua, por ello se relaciona su emplazamiento al lugar más cercano a los cerros y a la salida del Sol, entidad creadora de la vida. De acuerdo a don Pablo, cada uno de los barrios se vincula con Jesús, de lo que recuerda que le contaron los abuelos, por ello es que cada Barrio se le antecede el nombre de Jesús para mantener la relación con el Dios Padre; por eso es que al nombrar a los barrios es común el nombre de Jesús; así, el Barrio La Columna es Jesús de la Columna y el barrio Tabernáculo es Jesús del Tabernáculo de Testimonio. Esta relación implica significaciones muy complejas porque integra jerarquias en el cuidado de los lugares sagrados desde el habitar, relacionado un Santo y una Entidad propia de la naturaleza, como parte del sincretismo religioso muy vigente en las creencias ngiguas.

El barrio Tabernáculo es nombrado en lengua materna como barrio *nchaana*. Consiste en un espacio sagrado muy importante que como umbral conecta a otras dimensiones como el inframundo y el cielo, y puede interpretarse como la puerta más importante donde pasan diversas Entidades de la naturaleza incluyendo a los muertos. El término *nchaana*, del ngigua relaciona a una entidad muy poderosa, como un Dios creador entre los ngiguas, ya que se vincula con el Sol, desde el término en ngigua, *ncha'on*, y su emplazamiento físico alineado con el recorrido del Sol y localizado al poniente como el lugar donde se oculta el mismo. Por eso, se dice que, este barrio está dedicado al Sol como el padre creador de las cosas y por ello la importancia de su emplazamiento simbólico alineado con el centro, que es la iglesia. En este mismo sentido, los términos en ngigua: *nchaana* y *nche'en*, se vinculan con los significados, primero, de los espíritus de los seres vivos que habitan la tierra y, segundo, espíritu de los muertos que habitan en el otro mundo, respectivamente. Estos conceptos abarcan la idea del mundo vivo, es decir, que todo lo que habita en la tierra tiene vida, los espíritus o nuestros espíritus; de allí que se relaciona el término *ndanchaana*, cuya interpretación tiene que ver con ‘nuestro espíritu’ o ‘nuestra alma’ que habita a la vez en nuestro mundo y en el otro. Por eso para nombrar el ‘día de muertos’, en la lengua, *nchaoen ni nche'en*, vincula la idea de festejar la llegada de los

espíritus o santos espíritus que vienen a visitar a sus seres queridos que habitan en la tierra, *ni nche'en*. Cuya relación directa tiene que ver precisamente con las conexiones de los espacios sagrados alineados como es la iglesia, el barrio Tabernáculo y el panteón. También un concepto asociado aquí, es *nthancha'an*, cuya connotación tiene que ver con seres antiguos que habitan en estos lugares sagrados y sus fronteras, como guardianes o protectores y que tiene poderes para dañar a las personas, estas entidades toman diversas formas sea en los lugares sagrados o en los lugares pesados, pueden manifestarse como sombras, jinetes en caballo, catrines, animales como un cerdo, entre muchos otros. De acuerdo con las narraciones, estas entidades están relacionados también a espíritus de personas que no se han ido por completo de este mundo y que andan penando porque no tuvieron los rituales necesarios para cruzar al otro mundo.

En este mismo sentido, los otros tres barrios de la comunidad se vinculan con las ritualidades agrícolas y conectan caminos de peregrinos, sin embargo, en este trabajo de campo no se encontraron más elementos simbólicos en ngigua, por lo que se requiere de más tiempo para acceder a la información. No obstante, entre los múltiples significados atribuidos a estos barrios, se habla de que el barrio San Juan funge como un lugar donde habita una entidad guardián de la comunidad, y cuyo lugar se vincula con los aspectos económicos y poder político, sobre todo por su función, al ser el primer barrio dentro de la jerarquía, quien ostenta el cuidado de este, es nombrado presidente de los barrios por lo que tiene la función de organizar todo lo relacionado con las actividades rituales y económicas de los cinco barrios. Por otro lado, el barrio San Nicolás, como el segundo a festejar, quien ostenta este barrio cumple la función de secretario de los barrios y tiene la tarea administrativa para que fluyan las actividades rituales. Su significado está asociado al guardián de la agricultura y de los animales, pero también asociado a guardián del cielo y las almas. Finalmente, el barrio Samaritano, está asociado al guardián de los peregrinos, y tiene que ver con ser un espacio donde los peregrinos van a pedir protección cuando realizan largos viajes. De acuerdo con don Pablo, ese barrio también se conoce como barrio *sionma*, término en ngigua que no tiene traducción, pero está relacionado al andar de los peregrinos y como espacio sagrado que sana las enfermedades del cuerpo y de las almas. Estas interpretaciones se recogen a partir de diversas narraciones dentro del trabajo de campo pero que requieren mayor comprensión para profundizar en sus significados. Sin embargo, el valor de cada uno de los barrios se va vinculando en los significados como espacios

sagrados que marcan fronteras simbólicas en las ritualidades agrícolas de los ngiguas cuyo punto de partida es el análisis y reflexión en los festejos de los barrios en la Cuaresma y Semana Santa.

4.3.1.2.1 Barrio San Juan y el primer viernes de cuaresma

El trabajo etnográfico permite establecer una relación importante entre el período de Cuaresma y Semana Santa en Tlacoyalco: que inicia con el pago de promesa al barrio San Juan. Este bloque de rituales son muy complejos, cuyo inicio vincula un sistema de lugares sagrados y rituales; en medio, un sistema de lugares sagrados y peregrinación (para ir por las plantas sagradas); y termina, con un sistema de lugares sagrados y rituales; en otras palabras, consiste en un sistema de procesiones y una peregrinación que crea una red simbólica de lugares sagrados dentro del etnoterritorio ngigua local y global, forman en su conjunto una parte de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza vinculado al calendario ritual agrícola de la comunidad.

El ‘barrio San Juan’, es el primer lugar sagrado que abre esta secuencia ritual basado en una serie de procesiones de manera intensa desde el primer viernes de Cuaresma. Este barrio se emplaza al suroriente de la localidad sobre el camino antiguo o camino real, *nthia cha’o*, que viene desde San Luis Temalacayuca, cuyo tramo que cruza la comunidad es conocido como *nthia xula ni’ji*, antiguo camino de los peregrinos y viajeros que cruzaban este valle desde la antigüedad, narra don Pablo. La conexión simbólica que se crea en el ritual dedicado al Barrio San Juan es a través de la ‘labrada de cera’ que vincula la iglesia, el barrio San Juan y la casa de la persona que tiene el cargo; esto se ‘repite’ con los demás barrios, creando ciclos simbólicos. El trabajo etnográfico, permitió establecer estas relaciones, observando que la dinámica del acto ritual se lleva a cabo de acuerdo con las acciones y ritmo del tiempo calendárico que caracteriza el ritual agrícola ngigua, se repite cíclicamente año tras año, de allí las impresiones de los agentes locales al decir, ‘todo es igual, todo se repite’. Esto permite comprender cómo estas prácticas forman parte de una totalidad cultural, existe continuidad en la ‘repetición de los rituales’ como una acción repetida a través de un camino trazado desde el origen de los tiempos. Esta repetición y orden garantiza la eficacia simbólica del ritual, como un acto ritual infinito, como lo hacen implícito los especialistas rituales. Dice don Pablo, el ‘primer lugar sagrado o

primera casa que se abre', *xeree nchia ji'i*, para la petición de la lluvia, es el barrio San Juan, que corresponde a la costumbre de la comunidad, es decir, *jaña ikininxi*.

La organización del sistema de cargos es clara, quien tiene a cargo este barrio es quien lidera la organización de pago de promesa de los cinco barrios, ya que corresponde al presidente de los barrios de la comunidad y, por lo tanto, tiene mayor poder y responsabilidad en la gestión. Este primer barrio, dice don Pablo, está dedicado a San Juan, pero que no se sabe exactamente a qué San Juan se refieren, porque hay dos. Además de acuerdo con los abuelos, los nombres de los barrios se vinculan con el nombre de Jesús, por lo que es llamado también como Jesús de San Juan, implicando a Jesús como parte de la santísima trinidad. Este primer barrio, en los últimos años, se celebra haciendo honor a San Juan Evangelista y a Juan el Bautista, como personajes bíblicos importantes en el inicio de la religión católica. El primero es definido en su Evangelio como el discípulo a quien Jesús amaba (Juan 13, 23), y a quien Jesús manifestó momentos muy significativos de su vida; y el segundo, como un mensajero de Dios quien preparó el camino del mesías y quien bautizó a Jesús como parte del mandato divino. El significado otorgado en la comunidad es polisémico, pero está relacionado al 'origen' a lo 'primero'; al ser el primer barrio y asocia aspectos del poder religioso, pero también político y económico, pues es el barrio que tiene mayor poder en la toma de decisiones relacionados a la organización ritual de los barrios.

Ku yaa texinxina, San Juan, ku ja'an danchanguiani thii cargu, nu'ena neke'e. Nu'ena xrein juan, je'a nankua, jii yoo, dithaun nthi'a, nthu San juan Bautista, ku ina thi chijni jii ngaxi'in ningu'ana, Apostol Juan. Anche danchangia ni aresa'u, ku arenxi thi bixi'in jain, xra nu'ena jian. Según kunchjea chujni, ni the nuya satsjina, ni the'e nuji'i, aru ju'una binche'ena, aru are bua'an formado manzana, kunchjian na inventario, u xraa na acta (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

En este contexto, después del miércoles de ceniza, el barrio San Juan es quien abre los rituales a través de procesiones para el pago de promesa a través de la entrega de la cera. Simbólicamente se abre la casa o el barrio para que se presenten las ofrendas y las peticiones de los cinco barrios, esta apertura conlleva a que se pone de manifiesto al Santo que lo habita para proteger a la comunidad por eso se le entrega la ofrenda. De acuerdo con el trabajo etnográfico del año 2023, el miércoles de ceniza fue el 22 de febrero, y el primer viernes fue el 24 de febrero, con estas fechas la gente del barrio se organiza para que fluyan los trabajos rituales, por lo que cinco días antes se debió sacar la cera de la iglesia para iniciar el pago de promesa. Don Pablo explica que

algunas de las acciones rituales pueden variar dentro de los días antes de la festividad del Santo en cuestión, para ello deberán ponerse de acuerdo los encargados del Consejo Parroquial y las personas a cargo de entregar la promesa.

La secuencia ritual para el pago de la promesa es a través de la ‘labrada de cera’, en ngigua, *‘tunkji’i tsjo’*, en torno a este ritual se realizan varias actividades rituales para lograr la eficacia de la misma, muy característico del ritual agrícola ngigua; esta acción ritual se ‘repite’ en los demás barrios celebrados en los siguientes viernes de Cuaresma y con ello se conecta simbólicamente a través de la ritualidad al barrio, la iglesia y la casa de quien tiene el cargo de la promesa de cada barrio, por lo que aquí me extiendo a describir el cómo se lleva a cabo el pago de promesa a través de la ritualidad ngigua. Entonces el domingo anterior al miércoles de ceniza, en la misa del medio día, es importante ya que allí se presenta la ropa nueva del Santo y que será bendecido por el cura, por lo que las personas a cargo llevan la ropa en una bandeja ornamentada con flores para que el padre lo bendiga y así pueda ser utilizado cuando se ponga de ‘manifiesto’ al Santo para entregarle el pago de promesa.

Después de la misa, inicia el ritual conocido como ‘salida de cabo’, en la lengua se nombra como *‘daxre tsjo’* o *‘daxre cabo’*, se refiere a sacar la cera que corresponde al barrio para ser labrada como parte del pago de promesa. Para ello, el especialista cerero es quien escoge la cera en la bodega de la iglesia donde se guardan las ceras, se abre la caja de madera que corresponde al barrio, y se sacan los ‘cabos’ o ‘trozos de cera’ y se elige una de las marquetas más desgastadas para que se pueda renovar en el proceso ritual de la labrada. Una vez terminado, los especialistas cereros, las personas del cargo, el rezandero y acompañantes proceden a salir en procesión desde la iglesia a la casa de quien tiene el cargo. Para ello, los del cargo son quienes llevan los cabos de cera envuelto debidamente en mantas y se abre el *‘cha’o’* o ‘camino sagrado’ para caminar en procesión. Se forman para salir, adelante van en dos filas las mujeres con flores, en medio van los del cargo abrazando los cabos de cera, seguido del rezandero y su ayudante; y atrás van los ayudantes cargando la marqueta de cera y los instrumentos para la labrada de la cera como el cazo, el arco para colgar la cera y los cucharones. Antes de salir de la iglesia, se hace reverencia al Santo Patrono y caminan en procesión, durante la procesión el rezandero va haciendo oraciones para acompañar la cera. Al llegar a la casa del cargo, mujeres de la casa, esperan a la cera y a los acompañantes de la procesión con incienso para eliminar los malos espíritus y pasan al patio de la casa al lugar donde previamente se ha puesto un altar dedicado

especialmente para este ritual, donde se coloca una imagen de la Virgen de Guadalupe. Se procede a colocar los objetos rituales enfrente del altar, dispuesto especialmente para recibir la cera, donde el rezandero continua con el rezo y cuando termina se deja ‘descansar la cera y los instrumentos’. La cera se queda allí para ser labrada dos días antes de entregar la promesa.

El ritual conocido como ‘la labrada de cera’, en ngigua es nombrado como ‘*tsunkjin tsjo*’, y se lleva a cabo dos días antes del día de la entrega de promesa, comentan los especialistas cereros que una de las razones es que un día se debe dejar descansar la cera labrada como parte de la costumbre, esto es por respeto a la cera, ya que ha sido renovada por lo que se deja reposar en la casa de la persona que tiene el cargo. En el día de la labrada de la cera, se inicia a las tres de la mañana, con la señal del alba, por lo que el campanero debe estar atento para tocar la campana al alba, en lengua ‘*turankja chia*’, acompañado por un cuetero, quien lanza los cuetes como señal de que se va a empezar la labrada de cera. Ya en la casa de la persona que tiene el cargo, a partir de esa hora, los cereros y las personas a cargo de la promesa se coordinan para preparar los instrumentos y materiales necesarios para realizar la labrada de cera. Los especialistas cereros preparan el fogón de tres piedras para encender el fuego, dicen que el mejor material para hervir la cera es la penca seca del maguey, en lengua materna, *kara’u*, por lo que se hace explícito esa solicitud a los de casa para que proporcionen el material. El maestro cerero y sus ayudantes preparan el arco³⁷ donde se colgarán ‘las ceras’ delgadas renovadas, ‘*tsjo jno*’, se usa principalmente un mezquite o pirul o si no hay, se arma una estructura de madera que lo soporte o debajo de un techado del patio de la casa; contiguo, se prepara un lugar especial para labrar los cerialis, *tsjo ji’etu*, las dos ceras gruesas, usando material disponible sea madera o algún tronco de árbol para armar una estructura para colgar los dos cereales a labrar, aquí se hace presente el ingenio del maestro cerero. El emplazamiento de estos elementos se coloca enfrente del altar que se ha preparado para este ritual, generalmente. Los especialistas cereros, preparan los materiales como el pabulo donde se formará la cera y continúan a trozar la marqueta de cera para empezar a hervirla, todo eso antes de que salgan los primeros alientos del Sol. El trabajo de los maestros cereros se caracteriza por ser solemne y sobrio, requiere de disciplina

³⁷ El arco, es un instrumento que se utiliza para colgar las ceras labradas, su forma en realidad es un círculo de aproximadamente 2 metros de diámetro, está diseñado para cargar entre 59 y 72 ceras. Actualmente el material usado es metal, pero dice el maestro cerero que eso fue reciente porque antiguamente se ha usado un árbol del cerro muy resistente llamado en ngigua *ndaya nanu*, con características resistentes como el mezquite.

mental y mucha destreza manual para labrar la cera, por lo que, como parte del ritual, el trabajo implica respeto y paciencia siguiendo un ritmo singular combinado con pausas en el proceso, se cuida el tiempo para que cada capa de cera se seque con el aire, y después continuar esculpiendo la cera. El proceso de secado, en ngigua se conoce como *dabe'e tsjo*, dice el maestro cerero, y para ello se debe observar con mucha paciencia, entrar en un estado de contemplación para esculpir la cera, este acto indica que se encuentra en un espacio y tiempo sagrado, ya que en el proceso de la labrada, la cera muere y nace de nuevo, al hervir la marqueta y los cabos de cera, se funden, es decir, pasa de la muerte para después nacer de nuevo, ser 'resucitado' en una nueva cera; esto marca la renovación en el ciclo de la vida y la muerte, es decir, '*duan tsjo* / nace la cera' dice don Pablo; este proceso es fundamental como entidad sagrada que se ofrece como ofrenda a los santos por lo que es muy importante invitar a la gente del pueblo para que convivan con la cera y se les ofrezca una comida como parte del pago de promesa.

Ya texinxi kai ji'ina, ubathunana, primer viernes, are nthi'i duan tsjo. Nthatjana ja'an, are kiai barrio San Juan, nche invite'ra chujni maski tsjiu'na inchi comidachja, urusje'na thi sa'juna, ruchu'ena thi sinthatuanana, xra'ta tha dinthe. Jai ji ni barrio nthatsja tjin, Candido Sánchez thi thethu'an ni barrio (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Como parte del proceso ritual, es necesario que quienes tienen el cargo de pago de promesa, este día deben enviar una comitiva para traer a la gente de la iglesia, las personas del Consejo Parroquial como la gente de las manzanas que estén haciendo el aseo en la iglesia, para que vayan a la casa donde se está labrando la cera, esto para presenciar la labrada de la cera y se acompañe en el ritual. Aquí conviven todos con la comida que ofrece quienes tienen el cargo, la comida principal el frijol hervido con chile verde picado, pero puede ser otra comida de acuerdo con las posibilidades de quien paga la promesa. Se acostumbra que gente de la comunidad ayude llevando tortillas, maíz, frijol entre otros productos para apoyar a quien pase el cargo y que sirva para convivir con la cera renovada. Una vez terminada la comida, se retiran los invitados y se quedan los maestros cereros para terminar la labrada de la cera.

El segundo día de la actividad ritual, es para que la cera labrada 'descanse', en lengua se dice, *sabe'e tsjo*, es el tiempo para que la cera repose y se seque, este día los encargados de cuidar la cera son las personas de casa, quienes ostentan el cargo. Pero también es un día espacial porque participa una mujer especialista ritual y sus ayudantes mujeres, se trata de una maestra que tiene el objetivo de 'adornar la cera', en ngigua se nombra como '*tuntsju'jin tsjo*', por

costumbre se adorna los dos cerialis y dos ceras labradas que serán entregados como parte de la promesa al Santo festejado. Consiste en adornar con flores de papel esmalte de diversos colores, como el blanco, el verde, el azul, el rojo, el morado o el dorado, cuyos colores tienen múltiples significados, entre ellos, que simbolizan a la naturaleza como los rayos del Sol, el agua, las nubes, el viento, el cielo, o las plantas endémicas del lugar, por lo que las ceras son adornadas con estos temas para representar Entidades de la naturaleza presentes en el ritual de la labrada de cera. Este trabajo como parte de la ritualidad, al igual, que la labrada de cera es muy significativa, requiere de mucha disciplina y habilidad manual para adornar las ceras, lleva muchas horas desde la preparación de materiales, las medidas, cortes hasta el adorno de las ceras. Como parte del ritual y la costumbre, es necesario trabajar en el mismo lugar donde fue labrada la cera y los cerialis, de manera muy cuidadosa y con mucho respeto es que se debe tratar estos objetos rituales. Por ello, la especialista y sus ayudantes mujeres trabajan aisladamente teniendo cuidado en el proceso de adornar las ceras que son entregados como parte del pago de promesa. Este día los de casa preparan comida para ofrecer a las mujeres especialistas que adornan la cera y también preparan las cosas para el día de la entrega de la promesa.

El tercer día o entrega de la cera, puede tener variaciones dependiendo de las fechas, la intensidad de las actividades rituales y cómo se organice el sistema de cargos; puede ser que en este día se entregue la promesa o puede ser que se entregue la promesa en el día cuando se festeja para tener la misa, es decir, que, en vez de tener tres días, pueden ser cuatro días para el pago de promesa una vez iniciado la labrada de cera. En el caso de que sean cuatro días, el tercer día es para entregar la promesa y poner de manifiesto al santo festejado, donde se cambia de ropa y se le colocan los dos cerialis y las dos ceras adornadas como parte del pago de la promesa. Dice don Pablo que la idea de entregar la promesa en el mismo día del festejo del santo es para garantizar que vaya mucha gente para acompañar en el pago de la promesa, porque luego la gente ya no va a la misa y no hay gente para que haga el rezo.

En todo caso, el orden del ritual es que se paga la promesa, se pone de manifiesto al santo, en ngigua, *de'ndu* o '*de'ndu manifiesto*', ambas acciones antes de la celebración de la misa. El pago de la promesa o entrega de la promesa, en ngigua es conocido como '*sikani tsjo*' o '*sikani promesa*', cuyo ritual consiste en 'entregar' la cera labrada a la iglesia para ser presentado al santo celebrado como 'pago de la promesa' de las personas a cargo. Es un día muy

intenso por las actividades que se realizan, por lo que es permisible tener margen de tiempo para llevar a cabo diversas acciones, que tiene que ver con el cambiar de ropa al santo, llevar la promesa en procesión y celebrar la misa de rogación como parte del pago. Por eso, es permisible realizar algunas actividades sea en el mismo día o un día antes, depende de la organización de las personas a cargo para que les dé tiempo llevar a cabo de manera eficiente el ritual. El día de la entrega de la promesa, desde muy temprano, un grupo de mujeres de la casa a cargo se organizan para preparar la comida que se da de comer a quienes participan como parte del ritual, dice don Pablo, que la costumbre es dar frijol hervido y chiles verdes, que se le nombra en lengua '*nda'xra ku kandachjan*', haciendo alusión a frijoles con nopal; pero actualmente, el tipo de comida es dependiendo de las posibilidades de las personas a cargo, por lo que pueden ofrecer mole y carne, sea de pollo o barbacoa de borrego. Por otro lado, los maestros cereros, en una mesa cerca del altar, preparan las ceras labradas envolviéndolas en mantas para ser entregadas como ofrenda al Santo del barrio, éstas junto con las ceras adornadas se disponen en el altar listas para ser llevadas en procesión a la iglesia.

Al medio día, una comisión de las personas a cargo, deben ir a la iglesia para traer al consejo parroquial y la gente del aseo —estas últimas son personas a cargo de la manzana quienes dan servicio de limpieza en la iglesia—, generalmente cuando salen de la casa dan la señal con cuetes de que ya van en camino hacia la iglesia. Al llegar a la iglesia, una persona encargada ofrece unas palabras de costumbre donde se pide el favor para que el Consejo Parroquial los acompañe para traer la promesa; por lo que el Consejo Parroquial se organiza con los del aseo y las personas encargadas de las manzanas que tienen cargo de las cuatro fiestas mayores de la comunidad, ya que ellos son quienes van caminando adelante llevando los cuatro estandartes, nombrados 'pabellones', de las cuatro fiestas mayores del pueblo; adelante va el estandarte de San Marcos Evangelista, luego sigue San Marcos Papa, después la Virgen de Guadalupe y finalmente va el estandarte del niño Jesús. Al llegar a la casa donde se ha labrado la cera, unas mujeres de la casa esperan con incienso a la comitiva para purificarlos de los malos espíritus ya que entran a un lugar sagrado, que es donde está cera labrada. Los estandartes se colocan alrededor del altar y de las ceras labradas; ya reunidos las comisiones enfrente del altar, el maestro cerero toma la palabra para dar el informe de la labrada de cera, haciendo énfasis, que este pago de promesa no es solo por parte de las personas a cargo, sino que, es por parte de toda la comunidad, para que todo el pueblo reciba los beneficios sagrados. El informe da cuenta de

la cantidad de ceras que se entregan y el gasto en el pago de las flores principalmente. Una acción muy importante de los maestros cereros es que entregan a las personas que asisten la punta de las ceras labradas que fueron cortadas de la cera que forma parte de la promesa. Don Pablo dice, que esta cera es sagrada y se utiliza para pedir a Dios en tiempos difíciles sea para la buena salud o de otra índole para encontrar equilibrio en la vida, por ello se debe guardar muy bien. Después, el presidente y el secretario del Consejo Parroquial ofrece unas palabras de agradecimiento a las personas a cargo, a los maestros cereros y a todos los participantes que hicieron posible el ritual. Después se sientan para convivir, donde la mesa principal se reúnen los integrantes del Consejo parroquial y los especialistas cereros, a ellos se les atiende como si fueran compadres, por lo que se ofrecen platos grandes acompañados de tortillas especialmente para ellos. Y después se sirven a todos los acompañantes.

Una vez terminado de convivir, se preparan para salir en procesión hacia la iglesia. El consejo parroquial es quien organiza la salida y entrega las ceras a las personas del cargo y se forman para salir en procesión, adelante van los estandartes, esta vez, en el frente va el estandarte de los cinco barrios cargado por los encargados del barrio San Juan, luego siguen los estandartes de San Marcos Evangelista, San Marcos Papa, La Virgen de Guadalupe y luego la del Niño Jesús. Atrás van mujeres formadas en '*cha'o*' formando el camino sagrado, en dos filas cargando las flores que acompaña la promesa, en medio va una persona que va haciendo el camino tirando pétalo de flores, luego siguen las personas del cargo que llevan la ofrenda de ceras envueltas en manta cargadas en los brazos y cuatro personas que cargan los dos cerialis y las dos ceras adornadas, luego sigue el rezandero, atrás van los acompañantes que cargan la marqueta de cera labrada, maestros cereros y siguen las personas que cargan los instrumentos que fueron utilizados para labrar la cera y finalmente los acompañantes del ritual de entrega de la promesa. Caminan en procesión hasta llegar a la iglesia.

Al llegar a la iglesia, pasan adentro de la iglesia los estandartes, las mujeres que van en '*cha'o*', las personas a cargo quienes llevan la promesa, el rezandero y los acompañantes; por otro lado, quienes llevan cargando la marqueta de cera labrada y los instrumentos se dirigen a la bodega donde se guardan los objetos rituales, y allí se acomodan para ser cuidadas. Los del cargo que llevan las ceras envueltas y las ceras adornadas, se paran frente al retablo mayor donde se encuentra los Santos Patronos, mientras el rezandero continua con los rezos de rogación y los acompañantes siguen acompañando estos rezos.

Previamente, antes que llegue la promesa, horas antes o un día antes, los fiscales mayores y las personas con el cargo del Santo realizan lo que en ngigua se conoce *de'ndu manifesto*, que consiste en colocar al Santo en una mesa especial y cambiarlo de ropa, con la ropa previamente bendecida como parte del pago de promesa. Los fiscales son quienes organizan cómo se debe acomodar, mirando de frente al retablo del altar, a lado izquierdo se coloca la mesa especial, allí es donde se coloca al Santo una vez cambiado y se colocan cuatro candelabros, dos grandes para los cerialis adornadas y dos candelabros chicos para las ceras adornadas. Este arreglo se repite en todos los pagos de promesa, cuatro ceras a los costados y en el centro al Santo, relacionando a los cuatro rumbos del universo. Cuando llega el pago de promesa, los estandartes se colocan a los extremos de la iglesia, dos a la izquierda y dos a la derecha, San Marcos Evangelista y la Virgen de Guadalupe al lado izquierdo y San Marcos Papa y el Niño Jesús por la derecha. Al finalizar el rezo, las mujeres que llevan las flores las colocan alrededor de la mesa del Santo para completar el arreglo. Las ceras envueltas en manta se llevan a una mesa especial dentro de la iglesia antes de ser llevados a la bodega donde guardan las ceras.

El día de la misa, en este caso el viernes, cuando se celebra la misa dedicada al santo festejado, las personas a cargo de la promesa se sientan hasta el frente cada uno con una cera de la promesa –algunos mandan a adornar estas ceras, aunque no es necesario por costumbre– y atrás todos los acompañantes del pago de promesa para escuchar la misa. Cuando el padre inicia la misa, el fiscal mayor enciende las cuatro ceras adornadas que acompañan al Santo como parte del ritual, y se encienden las ceras que tienen en mano los del cargo; el padre sigue con la misa agradeciendo a los del cargo por el festejo al Santo del barrio y explica los significados desde la visión católica y los beneficios para la comunidad. Al finalizar la misa, termina el trabajo arduo por parte de los encargados de los barrios y el pago de promesa del barrio, en este caso el barrio San Juan.

Al terminar la misa, por la tarde participa el Consejo Pastoral, que son quienes organizan y hacen rezos del viacrucis³⁸ o camino de la Cruz, cuyos rezos se realizan en cada viernes de

³⁸ El Viacrucis es una devoción centrada en los Misterios dolorosos de Cristo, que se meditan y contemplan caminando y deteniéndose en las estaciones que, del Pretorio al Calvario, representan los episodios más notables de la Pasión. Consta de 14 estaciones, cada una de las cuales se fija en un paso o episodio de la Pasión del Señor. En la práctica de este ejercicio piadoso, las estaciones tienen un núcleo central, expresado en un pasaje del

Cuaresma. Estos rezos se realizan en las afueras del atrio de la iglesia, en el perímetro donde se encuentra los cinco barrios y donde recientemente se han marcado las 14 estaciones que representan el Viacrucis de la Pasión de Jesús antes de ser crucificado. Para ello, se reúnen el Consejo Parroquial, las 23 manzanas con sus representantes, presidente, secretario y tesorero, los barrios y los acompañantes. En cada parada, el lugar está indicado por una cruz de metal que tiene señalado el número de la parada en números romanos. El recorrido de los rezos se realiza partiendo desde enfrente de la iglesia y se dirige hacia el barrio Tabernáculo y continua en sentido contrario a las agujas del reloj, donde se encuentra la primera parada, el Consejo Pastoral son los encargados de dirigir el recorrido y los rezos, en cada una de las paradas se lee el evangelio, se hace un Padre Nuestro y un Dios te salve María. Al frente van los representantes de las 23 manzanas cargando la Cruz de cada manzana, y caminan en forma de '*cha'o*' o camino sagrado, hasta terminar el recorrido. Para estos rezos, dice don Pablo, que la costumbre es dejar abierto únicamente el barrio festejado, en este caso el barrio San Juan, como parte del festejo de este, a quien se le pone flores y se le enciende una veladora. También al barrio que se encuentra en las afueras de la comunidad, en estos días se limpia y se adorna con flores y se le enciende una veladora. Estas acciones pueden variar dependiendo de la persona a cargo, pero siempre teniendo presente el respeto hacia la celebración del Santo.

4.3.1.2.2 Barrio San Nicolás y el segundo viernes de Cuaresma

El segundo barrio para festejar y que está relacionado al segundo viernes de Cuaresma es el barrio San Nicolás. Como segunda casa que se abre, corresponde al segundo al mando de los barrios dentro del sistema de cargos y representa la figura de secretario, quien apoya en las decisiones del presidente de los barrios. El significado atribuido es polisémico, desde las creencias ngiguas, algunos abuelos le atribuyen que es el lugar donde habita el guardián de la tierra (para su fertilidad), las semillas, la agricultura y de los animales; y desde la visión católica es el guardián del cielo y las almas, ya que San Nicolás Tolentino fue un fraile de la orden de San Agustín considerado patrono de las almas del purgatorio, caracterizado por dar su amor a

Evangelio o tomado de la devota tradición cristiana, que propone a la meditación y contemplación uno de los momentos importantes de la Pasión de Jesús. Consultado en <https://www.franciscanos.org/oracion/viacruz00.htm>

los más necesitados y por practicar una vida modesta. Por lo que se le presenta a los indígenas campesinos como un Santo que practica la bondad y una vida humilde y debe tomarse como ejemplo para acercarse a la iglesia.

De acuerdo con don Pablo, la festividad de este barrio es especial y forma parte del ‘misterio’ de la celebración de ritualidades. La explicación es que rompe con el orden de los festejos y no sigue una lógica secuencial en la forma física, si se toma al barrio San Juan como punto de origen de celebraciones de los barrios, la lógica sería que el barrio La Columna sería el segundo, pero los abuelos dejaron que el segundo fuera el barrio San Nicolás, que está en el lado del sentido de las manecillas del reloj, cuando lo normal sería en contra del giro de las manecillas del reloj, por eso don Pablo usa el término *chrinka*, es decir, ‘hace un salto’ en la secuencia de los festejos rompiendo la lógica del tiempo-espacio ritual; visto en planta geométrica una diagonal que forma un triángulo en la celebración con respecto al Barrio San Juan.

Chrinkani ngai nchia barrio San Nicola, chiandu’e ndu tjuangi. Jaña ikinixi, kuthumea kjani ngai nchia tharenxi nda (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Por eso, la costumbre, ‘*ikinixi*’, dice don Pablo es que se festeje al Santo güerito, *ndu tjuangi*, como se le conoce en la lengua y se le entrega la promesa al barrio de San Nicolás Tolentino. El emplazamiento de este barrio se caracteriza por estar localizado en los campos de cultivo del surponiente de la localidad, a la orilla del camino antiguo que viene del barrio San Juan, su paisaje está constituido por mezquites y pirules antiguos donde se cree habitan seres de la naturaleza que cuidan el lugar, por eso, los abuelos y papás recomiendan que no se pase por aquí solos, ya que las entidades pueden hacer daño a las personas y hay muchos relatos que narran que es un lugar pesado, entre las entidades que aparecen está un jinete y su caballo negro, carretas con caballos, y el viento, como un ser que se manifiesta como dueño del lugar.

Para el pago de la promesa, se ‘repite’ el ritual de la labrada de cera, y en torno a ello se ejecutan las acciones rituales para hacer el pago de la promesa, empezando por la bendición de la ropa del Santo, la salida de cabo, la labrada de cera, el pago de promesa y la misa de rogación. Una de las familias que ha cuidado al barrio es la familia Valencia, son quienes han dado la promesa a San Nicolás Tolentino, es una familia extensa en número de integrantes. El lugar donde se hace la labrada de cera es un patio tradicional ngigua, con terreno amplio, las casas

construidas en el perímetro y la presencia de mezquites al centro, domina el patio de tierra muy característico de la comunidad ngigua.

4.3.1.2.3 Barrio La Columna y el tercer viernes de Cuaresma

El tercer barrio para festejar y que está relacionado al tercer viernes de Cuaresma es el barrio La Columna. Esta tercera casa que se abre es para celebrar al Señor Jesús de la Columna, como tercer barrio, corresponde al tesorero dentro del sistema de cargos de los barrios. Desde la concepción católica es un símbolo importante que representa la pasión y sufrimiento de Cristo por la humanidad, la imagen es una representación simbólica de Jesús atado a una columna, con expresión de dolor y resignación, donde fue flagelado y coronado con espina antes de la crucifixión, esta simbolización se basa en los relatos del Evangelio sobre la pasión de Cristo cuando es presentado ante Pilato. Principalmente en Mateo 27, 26: Entonces Pilato les soltó a Barrabás. Mandó azotar a Jesús y lo entregó a los que debían crucificarlo; y Marcos 15, 15: Pilato quiso dar satisfacción al pueblo: dejó, pues, en libertad a Barrabás y sentenció a muerte a Jesús. Lo hizo azotar, y después lo entregó para que fuera sacrificado. Por ello, es que el Padre en la misa explica la importancia la vinculación del festejo en el marco de la Cuaresma y Semana Santa.

De acuerdo con la cosmovisión ngigua, corresponde a festejar a uno de los barrios más significativos para la comunidad nombrado en ngigua '*tharenxi nda*', relacionado a la celebración de la entidad de la lluvia y el agua. Su emplazamiento contiene múltiples significados, los principales están relacionados al lugar donde nacen los principales astros de la naturaleza como el Sol y la Luna. Y también por su localización geográfica, al estar al lado del pie de los cerros, es el lugar que protege a la comunidad de las aguas broncas que caen del cielo y que desde las barrancas se dirigen hacia los campos de cultivo y las casas del pueblo. Este barrio, por muchos años ha sido cuidado por don Pablo, quien le tiene mucho cariño porque también sus abuelos le enseñaron el valor simbólico para la comunidad, como lo narra en alguna de las entrevistas:

Bueno ixi lugar chru na, *tharenxi nda*. Ku nuna'a a ngai xroon usee jii, jaña ithaxi nthi'i Jesús de la Columna. Ni abuelito nthi'i nthachruna ixi: barrio ji tharenxi nda. Tangi jii historie, aru ja'ana na, nthi'i ja'an tesorero, como tercer barrio (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Dice don Pablo, que la historia del barrio es muy compleja, su importancia es muy grande para el pueblo, como lugar significativo encierra muchos 'misterios'. Por lo que su emplazamiento encierra múltiples significados, es el barrio donde conecta la ruta sagrada de los peregrinos que viajan desde Veracruz, antiguamente era un lugar de paso obligatorio y aquí es donde dejaban ofrendas como parte de petición antes de llegar al cerro del Calvario. Además, es el lugar donde descansa la reliquia que traen los peregrinos para festejar el domingo de Ramos en Cuaresma y Semana Santa. Por ello, es un lugar significativo, histórico y con mucho valor cultural para la comunidad. Don Pablo y su esposa, practican con mucha fe y devoción la celebración del barrio del Señor de la Columna, a quien se le ruega porque sea un buen año para la comunidad, se reza por el buen temporal. Como parte del pago de promesa se considera el sacrificio que hace la familia que tiene el cargo, del servicio a la iglesia y a la comunidad como un símbolo dentro del ritual.

Continúa y se 'repite' la secuencia ritual de entrega de promesa en torno al ritual de labrada de cera y se entrega la ofrenda como pago al Santo del barrio, es aceptable variaciones de acuerdo con las posibilidades de quien ostenta el cargo, pero siguiendo las acciones rituales más importantes para lograr la eficacia simbólica del ritual. También como cada viernes al final del día, el Consejo Pastoral sigue con los rezos del viacrucis alrededor de la iglesia.

4.3.1.2.4 Barrio Samaritano y el cuarto viernes de Cuaresma

El cuarto barrio para festejar y que está relacionado al cuarto viernes de Cuaresma es el barrio Samaritano. La cuarta casa que se abre es el barrio San José Samaritano, que dentro del sistema de cargos ocupa la función de vocal uno para apoyar en las decisiones de las fiestas de los barrios del pueblo. Su significado desde la visión de la iglesia católica relaciona a San José Samaritano como una representación de San José, esposo de la Virgen María y padre putativo de Jesús. Esta advocación representa en San José la compasión, la misericordia y la ayuda a los necesitados. El adjetivo de Samaritano se refiere a la parábola del buen Samaritano (Lucas 10: 25-37), que

enseña la importancia de ayudar a los demás con amor y servicio desinteresado. Por ello en la misa de rogación dedicado al barrio, el padre habla del ejemplo del buen Samaritano de vivir para ayudar a los demás en nombre de Jesús, de ser serviciales y tener buen corazón en el peregrinaje de la vida.

Desde la cosmovisión ngigua, el barrio Samaritano presenta diversos significados que complejizan el proceso de interpretación, al estar localizada al norponiente tiene relación con el territorio antiguo donde se fundó el pueblo ngigua en la época prehispánica y donde se encuentran muchos vestigios arqueológicos que dan cuenta de la historia de la fundación de la comunidad; su emplazamiento se caracteriza por estar cerca de uno de los cinco jagüeyes de la comunidad, este jagüey es conocido en lengua como *thue xro*, que significa jagüey de piedra. El barrio Samaritano, está asociado como guardián de los peregrinos, y tiene que ver con ser un espacio donde los peregrinos van a pedir protección cuando realizan largos viajes. De acuerdo con don Pablo, ese barrio también se conoce como barrio *sionma*, término en ngigua que no tiene traducción, pero está relacionado al andar de los peregrinos y como espacio sagrado que sana las enfermedades del cuerpo y de las almas. Entre los diversos significados se relaciona con la celebración del Cristo del Calvario, en la primera semana de julio, debido a que se encuentra en la ruta de los peregrinos, en ngigua, '*ni kjinchjan*', que antiguamente era paso obligado para muchos que peregrinaban por el camino de la cuesta, cuando llegaban al barrio La Columna, muchos de ellos pasaban por la iglesia de San Marcos Evangelista a dejar ofrendas y otros, pasaban por el barrio San José Samaritano, dice don Pablo, porque cada espacio guarda misterios muy grandes donde se pide por la salud y la vida de las personas; por ello, cuando pasaban aquí se daban limpia con piedras que dejaban allí en ese lugar sagrado para dejar la enfermedad y los abuelos tenían conocimiento de ello, por lo que se instruía a toda la gente que evitaran acercarse a esos lugares porque habían enfermedades que dejaban los peregrinos.

Dentro de los significados de los rituales al barrio Samaritano, de acuerdo con algunas narraciones, es que está dedicado a las entidades de la naturaleza que son el frío, el viento y la nube, siendo que son entidades que protegen la vida y ayudan a que se desarrolle el cultivo y fertilidad del maíz y la tierra, por ello, es que en las peticiones se pide también por estas entidades para lograr el equilibrio de la naturaleza. El pago de la promesa es para pedir por el pueblo como lo expresa en cada ritual el maestro cerero, se continua con el pago de la promesa y termina con la misa de rogación. La familia que hizo el pago de promesa y que presencié

durante el trabajo de campo hace énfasis en la importancia de continuar con las tradiciones de la comunidad para pedir por las familias y la comunidad y servir a los santos quienes a cambio están para cuidar a todo el pueblo.

4.3.1.2.5 Barrio Tabernáculo y el quinto viernes de Cuaresma

El quinto barrio para festejar y que está relacionado al quinto viernes de Cuaresma es el barrio Tabernáculo. Esta quinta casa que se abre es conocido como el barrio Tabernáculo donde habita el Señor del Tabernáculo, que dentro del sistema de cargos ocupa la función de vocal dos para apoyar en las decisiones de las fiestas de los barrios del pueblo. El ritual de ‘labrada de cera’ se ‘repite’ por quinta vez para la petición de la lluvia, la fertilidad de la tierra y el maíz, con la celebración del barrio Tabernáculo se cierran los cinco barrios y continúan con el peregrinaje para ir por las plantas sagradas dedicados a los Santos Patronos y que son usados para diversos fines rituales de la comunidad, principalmente para la petición de agua de lluvia. Dice don Pablo, este barrio encierra muchos ‘misterios’ que no pueden ser interpretados con facilidad y que se requiere de la observación de muchos aspectos simbólicos relacionados al tiempo y al lugar sagrados.

Desde la visión de la iglesia católica, el padre explica en la misa de rogación dedicado al barrio, que el Tabernáculo es el lugar más significativo de la religión católica, ésta aparece en el antiguo testamento, cuando Dios le pide a Moisés que le construyera un lugar sagrado donde habitara Dios en la tierra para que los israelitas pudieran comunicarse con él. En la biblia aparece escrito en Éxodo 25,8: “Me van a hacer un santuario para que yo habite en medio de ellos”; y, en Éxodo 29,43: “Allí me encontraré con los hijos de Israel; mi propia Gloria santificará este lugar”. Esto permite comprender el valor simbólico del Tabernáculo o Sagrario, donde se encuentra el Santísimo que simboliza a Jesús sacramentado, es decir, la presencia de Cristo en la iglesia, lo que significa el lugar más importante dentro de la religión católica, diseñado como un lugar de culto, reverencia y adoración.

Desde la cosmovisión ngigua, se relaciona este nombre para referirse al barrio Tabernáculo, que en ngigua, se nombra barrio ‘*nchaana*’, un concepto complejo que vincula e integra desde su emplazamiento, un centro significativo y lugar sagrado que está dedicado al

Sol, la Luna y la muerte. El barrio Tabernáculo es la proyección del centro de la iglesia donde se encuentra los Santos Patronos y el Santísimo, aspectos simbólicos que deja entrever la gran complejidad que representa este lugar sagrado en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. En las narraciones de don Pablo, dice que este barrio también es conocido como el barrio Tabernáculo de Testimonio, haciendo alusión al origen de la cultura ngigua, es decir, que los misterios que encierra este barrio, tienen que ver con las creencias más antiguas que dejaron los abuelos y uno de los lugares donde se vinculan los rituales más importantes de la comunidad. Dentro de los relatos de don Pablo, se puede observar la integración de las creencias relacionados con la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y las creencias propias de la iglesia católica, y ambos conocimientos forman la unidad de la religión ngigua de la actualidad, la cual está consolidada a pesar de la presencia de otras religiones en la comunidad; y también, se observa que este proceso de sincretización está relacionado con el bilingüismo, donde se mezcla el español y la lengua ngigua en las narraciones, que son el reflejo del uso de la lengua hoy día.

Ku me dexi nthi'na quinto barrio, dexinxi ngai barrio nchaana, u barrio Tabernáculo de Testimonio. Ja'an u ngai xroon bitja thi jitjaxi, Tabernáculo de Testimonio. Barrio yaa quiere decir, thi nda'a, ncha'an, xrein thianxi ja'an, nación santa o sea tierra santa. Inchi ndu Jesus, rajnee ndu, nación judía, aru binche desconocena. Ku jaña nthi'a be'e xi Pilato, ku je'e xi Herodes. Me kuajanda raanxa, me chujni, ni rajna ni binche'e, me ndachruna, ke'e xi guan, ke'e xi guan xe'en diu, na'i. Kuyautenaxa, bikantje chujni are xra nake'e yaa. Nosotros no creemos en él. Bikjantje xi daana ku ni fariseo, ni hipócrita, ni anciano, juxu nin nthaxi a ke'e. Inchi jai se'e na ke'e ku chrunja se'e ja'ana xru nthaxiina sitika'unana. Mee areme banchiana, vamos a matarlo, vamos a crucificarlo. Aru xra kense binche apurauna ku kuengani'thuna nthucruu, aru binche castigaana. Banchiana aru ruganguxa orden na xi Pilato, xi kjui gobernador u xrein cargo bechundaxa, nthi'ana xra rey. Ni descendiente del señor juxu jaña kuexinxi, are jui Adan, Abraham, David, xi Moises kai thu buan sufrido. Mee kuxinxi ku nichje ndu na ixi sabikau chujnii, xrein lugar binthena, Egipto a je'e chujni israel, nuna'a jian, aru kain binthe comunicado, kuinxi nuyaa ji tierra santa, se'e nu Israel, thi yaa pueblo prometido. Are sakjui Moises, batujin rio, mee rue xi, thikau thi thetingaxi kunxi, me je'xa bithika'unxa nga'jin je'e ndu Jesus, ni nthu'a ndu na; je'e ni kjuinga casco, the sianta'a jaa. Kuexi'n chujni kjue'xa cha. Me chru'a thianxi jian na a je'e mismo Moises bikau carreta na. Ku ubinchexiaxan trato ixi runcheni'ixa, ngai thi ruedo ku'inxá chia ru kaade, binchekanda, bexenxi ku xru'in ku'e ndu. Bintjiana caminando ku tha bithue'xa je'exana. Are bi'jina kande'e jinda yaa na. Kunixin nthá kuthu'endu bikau ndu, kunxeerexa jinda. Tjse prueba ba'tu xi Moises kai, ixi arru guen xi, xrein nthudachri'ixa di'inxá.

Are kunche'e ndu ku nthachru ndu, hagan lo que quieran. Mee kjua ndu nthu, tha kjan naa kunche, mee nthu chrujan xixi ji' i jean jian, thi' i ji'an. Nthachruja thi ji'an, me bintjiangaxa tinu jii chujni, thi campamento, tha ri'ujuna. Bintjiangana, rumbo na, inchi binkuna, nu tierra mee bi kjendua ndu, tierra yaa u segun naci6n yaa na, a kjui fracasado. Kai are jui Adan. Jaña thianxi. Kain ni nuya bithu'enana, are je'e ndu kjui ndu ngui Roma, thi bithu'e ndu. Ku ngai Ed6n, thi binhexianxi ndu xi Adan kunixi chri'ixa, Eva. Yaa ni antiguo abuelituana ngai principio del mundo. Segun chruja pues, aru ja'ana ndi' i Mexico nana, je'ena benu'ena aru are juixana, binche formaxa ni'ngo na, ku yaa jui thi la buena nueva. Nthachru ni la luz del mundo, ja'ana thji'ana la buena nueva, ni testigo kai, la buena nueva. No se~ores, ya no existe eso. Eh, que estamos buscando, estamos siguiendo, porque creemos, pero cuando vino la buena nueva, cuando no vinieron no solamente de Espa~a, por eso hablamos el espa~ol, no solamente Espa~a, vinieron de varios, y cada lugar hablaban su idioma. Por ejemplo, naci6n judea, a ndi'a banichjana hebreo o griego, kain naci6n yaa chunda idioma, aru ju je'ena nu'ena mee biblia anthu nche'e lucha xi nhexian biblia pues. The xi cientifico aru a la vez nche autorizaana reyana. Mee nthatjana na, si estoy de acuerdo, pero donde voy a ir. Estoy aqu~ en mi pueblo donde est~ mi Santo Patr6n. Anche nichjana ngigua, nthachruna, jaan, ja'a thu su'ji ru'e, ya diu'a. Nai se~or, yaa je'a diuna, diu ruchjana, nuna'a xre'e diura. Ixi ja'ara nthachrura Jehova u ke'e the'chrura, thinnu jindachru Jehova, ndi' rajna, xrein reya'ra. Ja'ana xi ruuana xi antiguo Papa, xi bithikaun, kain ni ap6stol, ku thinnu se'e ndu Jesus, xe'en ndu diu. Mee nthu'chru ni ijee ni'ngo, dathu ngajina, ja'a jaan nu'a, ku jaña icha sindu su'jina ji' i. Be'tha ina nthia, thachru, sa ritji ngai diu nda? Unda? Ndatju, ya je'a na diu, yaa na persona ap6stol, aru xre xi fia'u, je'a ja'an binthachjian nake'e, je'a ja'an bakee, yaa jui Papa de Roma, dice que ese se~or lo trajeron de Roma, o ese retrato, porque no puedo decir mu~equito. Ustedes dicen que no es nada, para m~ , es quien me protege, a donde quiere que vaya, en nombre de los dos, en nombre de San Marcos Evangelista, fue quien hizo un evangelio, hizo mucha oraci6n (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Estas narraciones integran conocimiento relacionado a la vida de Jes6s, en el marco de la Cuaresma, la Semana Santa y la vida religiosa que los ngiguas de San Marcos practican, integrando la importancia de los barrios en las pr~cticas culturales de la comunidad. Don Pablo, hace 6nfasis en la importancia de la creencia hacia Jes6s y los Santos Patronos de la comunidad y sus v~nculos con las creencias que los abuelos dejaron como parte de las ritualidades en relaci6n con la celebraci6n de estas fechas dentro del calendario agr~cola de la comunidad. Estas creencias se defienden como parte fundamental que hacen posible la continuidad de los rituales

agrícolas de la comunidad, como lo es la labrada de cera y el pago de promesa como una ofrenda sagrada a los santos y vírgenes de la comunidad.

Las personas a cargo del barrio Tabernáculo tienen mucho trabajo debido a que en estas fechas además de trabajar en el pago de promesa, coordinándose con los maestros cereros, la maestra quien adorna la cera y hacer comida para la convivencia del ritual; también deben participar en la organización de la peregrinación a Veracruz, buscando apoyo comunitario para enviar a las personas que irán por las ‘plantas sagradas’ o la llamada ‘reliquia’ de la comunidad. Además, también deben estar apoyando a los encargados del Consejo Pastoral quienes continúan con los rezos del viacrucis en el perímetro de la iglesia, donde participan las personas del barrio para acompañar en los rezos y abrir el barrio que corresponda como parte de la acción ritual que se integra con las actividades propias de la religión católica y que forma parte importante dentro de las creencias de la comunidad.

4.3.1.2.6 La Virgen de la Encarnación entre los barrios y el peregrinaje

La festividad de la Virgen de la Encarnación es una celebración ritual que simbólicamente sirve como bisagra entre los intensos rituales dedicados a los cinco barrios y el intenso peregrinaje para ir por las plantas sagradas conocida como ‘reliquia’. La celebración de este ritual articula el sistema de procesiones y el peregrinaje desarrollados por el sistema de cargos en relación con las festividades de los barrios y el peregrinaje por las plantas sagradas, donde este ritual contiene significados muy complejos en el campo de lo ‘misterioso’, dice don Pablo. El pago de manda a la Virgen de la Encarnación entre las intensas actividades que marcan el cierre de los rituales de los barrios y las actividades intensas que marcan el inicio del peregrinaje por las plantas sagradas tiene que ver con una actividad muy significativa porque vincula a los santos del barrio y a la Virgen de la Encarnación quien representa la figura sagrada quien concibe a Jesús a través del Espíritu Santo, es decir, dos figuras muy importantes dentro de la religión católica. En la práctica cultural ngingua, es una actividad ritual que se desarrolla de manera simultánea con el pago de manda del barrio Tabernáculo (*ver tabla 1*), cuyas acciones rituales se coordinan entre la salida de cabo, labrada de cera, pago de promesa y misa de rogación. Este pago de promesa

la lleva a cabo una manzana dentro del sistema de cargos quien se coordina con el Consejo Parroquial.

El día de celebración de misa de rogación del pago de promesa, el 25 de marzo, coincide con el día de salida de las comitivas que van en peregrinaje por las plantas sagradas a los Santuarios naturales de Veracruz. El tiempo calendárico deja entrever las complejas relaciones entre las creencias indígenas y las creencias católicas, en donde se plantea que para el caso de la cosmovisión ngingua sobre la naturaleza tiene que ver con una acción ritual que sirve como reciprocidad a la Madre Tierra vinculada con los cerros donde se va a traer las plantas sagradas. Desde los significados de la religión católica, el 25 de marzo recuerda dos episodios importantes, la primera es la Anunciación del Señor con la visita del Ángel Gabriel a María para advertirle de que ella era la elegida para concebir y dar a luz al hijo de Dios; y segundo, la Encarnación del Señor mediante el Espíritu Santo y fue cuando el Hijo de Dios abandonó su dimensión divina y encarnó en ser humano. Estos elementos simbólicos son asociados de manera muy compleja entre los rituales nginguas, en especial el de la celebración de la Virgen de la Encarnación (Anunciación del Señor), que acompaña a las intensas actividades que vinculan a los barrios y sus santos y entidades de la naturaleza y también a la actividad ritual del peregrinaje por las plantas sagradas.

4.3.2 *Sirrueni tsjo*: Peregrinaje por el tiempo

La peregrinación a Veracruz articula el sistema de cargos, el calendario ritual agrícola ngigua y los lugares significativos con el objetivo de traer la llamada ‘reliquia’, en lengua ngigua, ‘*tsjo*’, que consiste en una ofrenda conformada por plantas sagradas, vistas como Entidades de la naturaleza que son presentados a los santos y vírgenes de San Marcos Tlacoyalco para la petición de agua de lluvia. Esta ofrenda constituida por las plantas sagradas vistas como seres de la naturaleza las cuales son presentadas como acto de reciprocidad para obtener favores, principalmente, para ‘pedir el tiempo’, es decir, para pedir la lluvia. En este sentido, la peregrinación como acto ritual ‘repetitiva’ tiene por objetivo crear vínculos entre las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes para la petición de lluvia, la fertilidad de la tierra y el maíz, éstas también vistas como entidades. Esta es una de las prácticas rituales más importantes y complejas dentro del ciclo ritual agrícola de San Marcos que consiste en el viaje a los santuarios naturales en el Estado de Veracruz y constituye un acto ritual fundamental dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

Este peregrinaje, de acuerdo con don Pablo, en la lengua se conoce como *Sirrueni tsjo*, se trata de un concepto complejo que condensa múltiples significados; *sirrueni*, asociado al peregrinaje para traer ofrenda ritual constituido por plantas rituales, nombrados *tsjo*. *Tsjo*, se traduce como flor, cuyo simbolismo es muy complejo, pero está relacionado al bienestar de las deidades y al cuidado de la vida, que es entregado como ofrenda a través de las acciones rituales. La flor es simbolizada como elemento sagrado que acompaña la decoración de toda actividad ritual; el concepto de flor connota el simbolismo de la ofrenda, cuyo elemento es visto como una parte fundamental en la creación de la vida. Aquí se vinculan elementos que los especialistas cereros mencionan sobre la importancia de la cera, que está vinculada con la abeja que, a través de la flor, puede producir la miel y la cera, la cera como esencia de la naturaleza connota la dimensión sagrada de la vida, por ello, en la práctica cultural de la comunidad está presente en todos los rituales agrícolas, principalmente en el pago de la promesa a los santos y vírgenes a través de la ‘labrada de cera’, en lengua materna, *tsunkji ’n tsjo*. La cera es una ofrenda que se ofrece a los santos y vírgenes de la comunidad. En este contexto, *Sirrueni tsjo*, se puede traducir del ngigua como ‘El peregrinaje por la flor’ vincula el propósito principal del peregrinaje que

es para obtener favores de las deidades para el buen temporal, una buena temporada de la lluvia. Entonces, se trata de un desplazamiento ritual, que dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, es considerado sagrado, donde los ngiguas van por las ‘plantas sagradas’, entidades sagradas que son sacrificadas y entregadas como ofrendas a las Entidades de la naturaleza, santos y vírgenes. Este peregrinar implica el caminar y el transitar a otros lugares, Santuarios de la naturaleza, donde las personas experimentan el viaje a otros espacios desde la corporalidad y desde las propias creencias para visitar a lugares sagrados como los cerros y valles, lugares donde se recogen las plantas sagradas que conforman el símbolo ritual asociado a la práctica ritual agrícola. Esta experiencia ritual expresada en el peregrinaje consiste, por lo tanto, en la relación compleja entre lugares sagrados, tiempo sagrado, Entidades de la naturaleza y la corporalidad donde se funden a través del sacrificio, donde el uso del cuerpo de las personas son parte esencial para recolectar y cargar las plantas sagradas, y el cansancio, el desgaste, los peligros y la fe son parte de este proceso ritual complejo.

De acuerdo con Garma (2017), la peregrinación es un desplazamiento ritualizado de individuos o colectividades hacia un centro específico, que es un lugar donde se da o se ha dado una manifestación singular de lo sagrado de cierta transcendencia que ha ocurrido en un tiempo específico (Garma, 2017, p. 128). En este sentido, el rito, dice Durkheim (1968), es uno de los fenómenos elementales de toda religión, donde las creencias son entendidas como sistema de representaciones y los ritos como modos de acción específicos (Durkheim, 1968, p. 40), de modo que los ritos son maneras de actuar que surgen de grupos reunidos, es decir, son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas en períodos de efervescencia que se desarrollan en fechas específicas y las interrelaciones entre éstas y el uso de espacios considerados sagrados. De acuerdo con Giménez (2016), la peregrinación entendida como estrategia de vida al viajar hacia otros lugares implican múltiples significados a partir de sus experiencias de vida cuyo recorrido crean y fijan lugares significativos que en el pasar del tiempo tienen la seguridad que seguirán allí. Shadow y Rodríguez (1989), plantean que la peregrinación conforma un complejo drama cultural en un intrincado fenómeno ritual a través de la construcción de símbolos que dan cuenta de información esencial del universo social de los miembros de la comunidad. En este sentido, la peregrinación es un acto ritual de mucha relevancia, en los estudios de peregrinaciones en Mesoamérica y pueblos indígenas contemporáneos, trabajos como la de Barabas (2003) describen que la peregrinación como acto

ritual forma parte de la comunidad -con o sin Santo- donde los sujetos transitan por diferentes espacios y territorios simbolizados y arriban a un santuario o centro sagrado (Barabas, 2003, p. 27). Estos lugares son entendidos como centros significativos o *axis mundi* que vinculan los espacios terrenales con los espacios sagrados, es decir, funcionan como umbrales, y se configuran lugares emblemáticos relacionados a las peregrinaciones como los Santuarios naturales que son lugares donde moran los dueños o entidades poderosas y ambivalentes de la naturaleza que controlan el clima, los recursos y los bienes, en ocasiones consustanciados con los santos católicos (Barabas, 2003, p. 69). La gente peregrina a estos lugares guiados por chamanes, rezanderos o solos, con el objetivo de pedir favores a las entidades que habitan allí. Para ello, existen diversas formas de comunicación, entre ellas el desplazamiento por sí mismo, se convierte en una forma de relación con las entidades ya que forman parte de la visión del mundo y el orden de la vida social para interactuar con el universo.

Para los ngiguas de San Marcos, viajar a los Santuarios naturales en Veracruz conforma una experiencia ritual anual dentro de la práctica ritual agrícola, se trata de acciones rituales ‘cíclicas’ que se ‘repite’, dicen los especialistas rituales, como parte de la costumbre con el objetivo de comunicarse con las Entidades de la naturaleza para que ellos escuchen y atiendan las plegarias y necesidades de la comunidad. Las complejas relaciones entre los lugares, entidades de la naturaleza, santos y vírgenes, significados desde la lengua, el calendario y sistema de cargos conforman una unidad totalitaria de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Don Pablo, como especialista ritual ngigua dice que todo esto se hace para pedir el tiempo, es decir, el acto ritual anual, es cíclico en un tiempo infinito a través de la cual se expresan los motivos de dicha acción y constituye el lenguaje para comunicarse con las diversas Entidades de la naturaleza como la lluvia, las nubes, las plantas, la tierra y el maíz, todos ellos dentro de un ámbito de lo sagrado, cuya idea se sintetiza en la expresión en ngigua, *jaña ikininxi*, entendida como la costumbre o como esa práctica cultural que ‘conecta’ con otros lugares y otros tiempos.

Las narraciones etnográficas obtenidas en campo permiten comprender que las creencias y conocimientos heredadas por los antepasados forman parte de la experiencia ritual hoy día, basta en reconocer los saberes de don Pablo, quien fija la mirada, accediendo en los recuerdos y a la memoria del tiempo pasado desde donde expone elementos que son esenciales, como la organización social a través del sistema de cargos, antes de llegar la Cuaresma y la Semana

Santa el trabajo es muy intenso, y especialmente para la gente de los barrios, quienes participan fuertemente en la realización de la peregrinación a Veracruz, como una de las prácticas culturales más antiguas y significativas en las ritualidades de petición de lluvia y la fertilidad relacionados al ciclo ritual agrícola de la comunidad. Con la creación de las manzanas, ese trabajo se fue delegando, también porque luego era complicado la coordinación con los Padres de la iglesia por las diferencias en la realización de los rituales; con la nueva organización dentro de la iglesia, se fue acotando la participación de la ‘gente del barrio’ como los principales actores de atender estas celebraciones.

La peregrinación de San Marcos condensa una forma de vida a través de esta experiencia de viaje que asocia Entidades y conecta lugares densamente significativos, donde el mismo acto del viaje recrea la experiencia sociohistórica contenida en las creencias antiguas, la activación de la memoria que recuerda cómo los abuelos viajaban por estas rutas; desde la corporalidad en el sentido del uso del cuerpo como parte fundamental de la experiencia en el tránsito del peregrinar, la fuerza ejercida por el cuerpo y el cansancio son una manifestación de la apropiación simbólica del espacio y que en su conjunto conforma el acto ritual del peregrinaje. La peregrinación como acto ritual representa parte de la visión del mundo ngigua, esto permite entender estas acciones rituales como una forma de vida cultural que ha sido transmitido de generación en generación y que conforma el núcleo duro cultural resistente al cambio. De acuerdo con los datos etnográficos, en ciertos relatos de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, se deja entrever cómo la ‘peregrinación’ se manifiesta como una práctica de desplazamiento multipropósito entre los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, anteriormente dependiendo de la época del año, peregrinaban a Veracruz, Oaxaca o a Guerrero para ir por las llamadas ‘reliquias’ que son objetos rituales obtenidos de la naturaleza, pero también llevaban sus productos locales para comercializar en los otros pueblos, productos de ixtle como cable, cepillos, costales, bolsas, entre otros, porque anteriormente la comunidad se caracterizaba por trabajar el ixtle obtenido de los cerros; también llevaban, haba, frijol, maíz, o frutas de temporada como el xonoxtle. En este contexto, las peregrinaciones de los antiguos ngiguas a diversos lugares eran viajes para pedir ‘favores’ a las Entidades de la naturaleza cuyas fuerzas y energías se contenían en los objetos de la naturaleza como el agua de mar, la arena de mar, caracol de mar y demás elementos de la naturaleza. Existe las referencias en las narraciones sobre el ‘peregrinaje al mar’ con el objetivo de atraer la lluvia a los jagüeyes; estos

desplazamientos se realizaban hacia el actual Golfo de México o hacia el Pacífico mexicano, principalmente en las costas de Guerrero y Oaxaca para obtener esos elementos rituales del mar que eran utilizados para el ritual de creación y protección de los jagüeyes. En las diversas narraciones se cuenta que cuando fueron creados los jagüeyes de la comunidad, los antiguos brujos, en ngigua *ni thu'su*, se organizaron junto con la gente de la comunidad para peregrinar al mar de Veracruz, en ngigua *'nda chaaun ni'ji'*, para pedir ayuda al mar, *'nda chaaun'*, antigua Entidad de la naturaleza, para que ayudara a que la lluvia llegara al pueblo y que lloviera sobre los campos, cerros y jagüeyes. En aquellas peregrinaciones los encargados de viajar, pidieron al mar algo muy especial para la creación de los jagüeyes, como lugares donde se conservara el agua de lluvia, por lo que pidieron un corazón para darle vida, el mar dio como obsequio agua de mar en cantaros de barro, arena de mar, caracol de mar y arrecife de coral objetos que servirían como un símbolo sagrado; después de que obtuvieron ese favor, emprendieron el viaje en *cha'o* hacia la comunidad. Al llegar al pueblo se organizaban los ancianos líderes, brujos y especialistas rituales, y realizaban un ritual para colocar el corazón al jagüey pidiendo a los cuatro rumbos del universo y procedían a usar esos elementos del mar como reliquia que se colocaba en el centro del jagüey, que simbolizaba su corazón, y a través de la cual se pudiera conservar el agua, pues parte de la esencia del mar se encontraba aquí en este lugar sagrado. Estos relatos dan sentido a las peregrinaciones de los ngiguas al visitar a las Entidades de la naturaleza y pedir de ellos objetos que tienen un gran valor simbólico, es decir, la relación que se crea con la naturaleza es a partir de la noción de seres vivos, entidades poderosas a quienes se les pide favores para petición como el agua de lluvia para la vida. En ciertas épocas del año, anteriormente, en la noches se escuchaba el sonido del mar, especialmente en las canículas, este fenómeno en ngigua se nombra como *'tu'fla'*, que contiene muchos significados, pero se trata de la voz del mar enviando señales sobre el tiempo, y de acuerdo a la intensidad del sonido si se escucha ese ruido ese año no llovía o no nacía mucho maíz, lo que impactaba entre la comunidad.

En este contexto, la peregrinación *sirrueni tsjo* en Cuaresma y Semana Santa, consiste en el desplazamiento sagrado para traer la llamada 'reliquia' a los Santuarios naturales de Veracruz, esta reliquia está conformada por 'plantas sagradas', que son seres de la naturaleza que contiene la energía vital de la Madre Tierra. Este desplazamiento ritual contiene significados muy complejos, entre los que destaca en esta investigación, es que para los ngiguas significa el

ofrecer una ofrenda a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes de la comunidad para la petición de la lluvia, la fertilidad de la tierra y el maíz, la salud de las personas y el bienestar de la comunidad. Las plantas sagradas, cuyos seres rituales se caracterizan por ser verdes, representan vida, agua y humedad hacia una zona seca y árida, lo que simboliza el llamado de las fuerzas de la naturaleza para traer agua y humedad para preparar la tierra para la fertilidad de la Madre Tierra y así buscar el equilibrio y armonía de la naturaleza. Por ello, los seres rituales que componen la reliquia, están en el plano sagrado porque la esencia de los seres que componen la reliquia ngigua representan la vida; y la forma de reciprocidad es a través de la acción ritual dedicado a los santos en Cuaresma y Semana Santa, cuyos agentes rituales en la celebración de San Ramón, marcan un momento fundamental para la entrega a los santos, vírgenes y a la gente de la comunidad. La llamada ‘reliquia’ en ngigua ‘*tsjo*’, se obtiene de tres lugares diferentes: en el territorio del Estado de Veracruz, se va a conseguir cuatro plantas: *yoloxóchitl*, flor de Olivo y *yeloxóchitl* (del nahuátl), cuyas plantas son conocidos en ngigua como *ka xrantju*, *tsjo thin*, *tsjo ñao*, respectivamente, estos en los cerros de Magdalena, Veracruz y *kajne kuyu’li* o *palma de coyol* en la zona de Cuitláhuac; y en los cerros de San Marcos se consigue una variedad de palma dulce, conocido en lengua materna como *kajne rua* o palma blanca; esos cinco elementos de la naturaleza componen la reliquia que sirve como ofrenda a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes presentado en el trayecto de peregrinación de regreso y culmina en la festividad de San Ramón vinculando un complejo sistema de lugares sagrados como se describen a continuación.

4.3.2.1 Peregrinaje a Veracruz y los lugares de las plantas sagradas

El propósito del peregrinaje a Veracruz es para traer plantas sagradas, conocido como ‘reliquia’, en lengua materna, *tsjo*, cuyas plantas son para uso ritual y que se asocian con las festividades de los cinco barrios, la Virgen de los Dolores, Domingo de Ramos y Santo Entierro, cada uno con sus propias complejidades dentro del ciclo ritual agrícola ngigua. La ruta del peregrinaje se diferencia entre la ida y la de vuelta, ésta última está estructurada por nodos, que son lugares muy significativos. Primero, actualmente la ruta de ida está configurada por el tipo de transporte que se usa para llegar a los Santuarios naturales, por lo que el desplazamiento es por vehículo

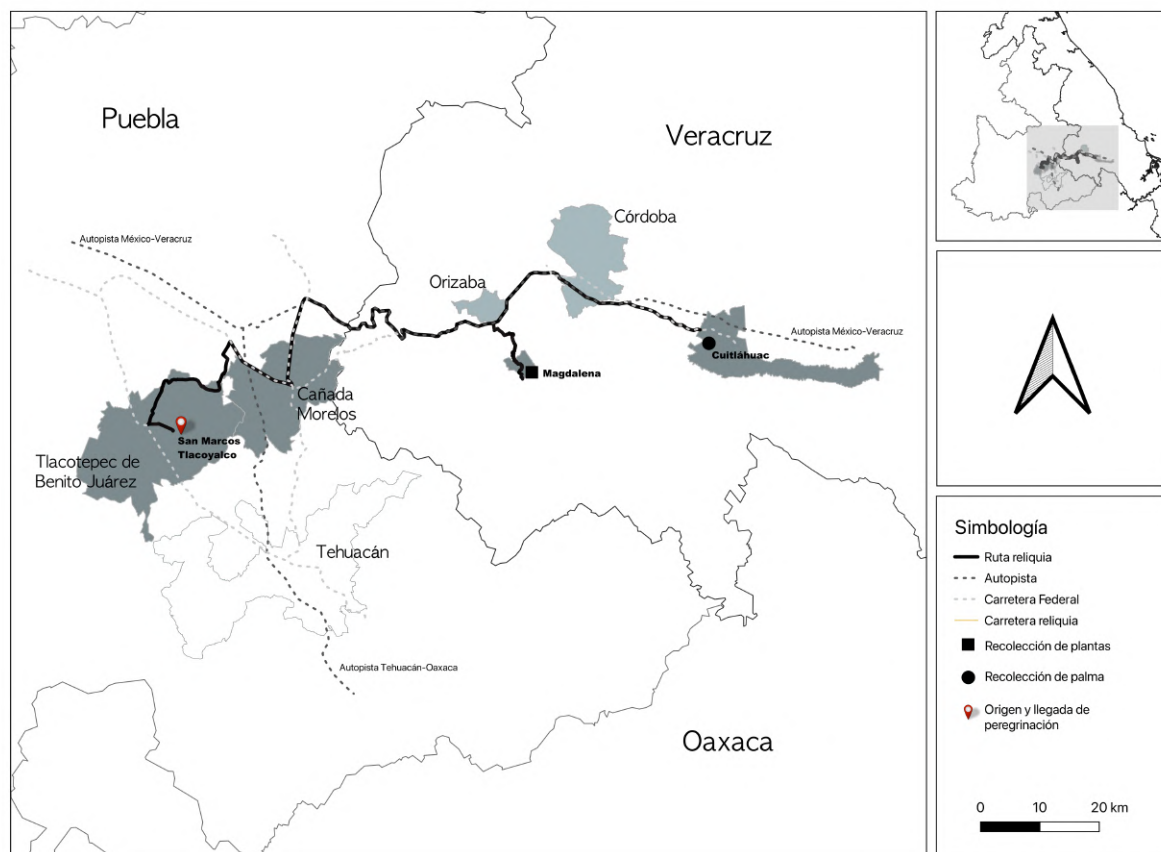
siguiendo rutas carreteras, sin embargo, don Pablo narra que antiguamente se seguía la misma ruta que la de vuelta, siendo que se peregrinaba caminando. Segundo, la ruta de vuelta se conforma de dos momentos, la primera parte es a través de vehículo, y el último tramo, es la ruta donde los peregrinos se desplazan caminando, cargando la ‘reliquia’, cuyo tramo es donde se conservan los lugares sagrados relacionados a la ritualidad agrícola agrícola.

La realización de la peregrinación empieza por la organización y coordinación dentro del sistema de cargos, principalmente entre el Consejo Parroquial y las personas que tienen cargo de los cinco barrios, la Virgen de los Dolores, Domingo de Ramos y Santo Entierro, quienes envían a ‘su gente’ para que traigan la reliquia como parte del pago de la manda o ‘pago de promesa’. En el año 2023, mediante el trabajo de campo pude observar parte de la toma de decisiones de los que tienen el cargo, apoyado con la sabia explicación de don Pablo y don Beto quienes amablemente me dieron detalles antes del viaje que me sirvieron para observar cuando acompañé la realización del peregrinaje, sin embargo, por las características del viaje al no ser un mismo lugar no me fue posible acompañar en todo el proceso, por lo que decidí acompañar a los peregrinos a Magdalena, cuyo grupo estaba liderado por don Beto. La duración de la peregrinación es de cuatro días, el primer día es para viajar al lugar; el segundo día es para recolectar las plantas; el tercer día es para hacer lo que denominé peregrinación menor, cuyo desplazamiento es a pie entre Cañada y San Francisco Esperillas; y el cuarto día, es para hacer el desplazamiento a pie, que denominé, la peregrinación mayor, desde San Francisco Esperillas hasta llegar a la iglesia de San Marcos Evangelista.

El primer día, que fue el sábado 25 de marzo, por la mañana se explica la logística para la salida, la comitiva conformada se reúne en el atrio de la iglesia de San Marcos para coordinarse para viajar a Veracruz. Se reúne el Consejo Parroquial, los cinco barrios y los encargados de las promesas de San Ramon, Virgen de Dolores y Santo Entierro, y las personas a quienes se les ha pedido el favor para ir a la peregrinación para cumplir la manda de traer la ‘reliquia’. Quienes están a cargo se responsabilizan de proveer de todo lo necesario para que la peregrinación se haga de la mejor manera y se cumpla con el objetivo. En esta ocasión, el Consejo Parroquial consiguió apoyo de vehículos para llevar a las comitivas, la gente de San Marcos que tiene la posibilidad económica proporciona el transporte en honor a la iglesia, también se compraron víveres para hacer despensas y enviarlo como agradecimiento a las personas quienes apoyan en los lugares de descanso en la peregrinación. La ruta de ida (*figura*

15), tiene como origen la iglesia de San Marcos Evangelista, pasando por San Martín Esperillas y Cañada Morelos hasta tomar la Autopista Puebla-Veracruz con dos destinos específicos: Magdalena y Cuitláhuac, ambos en el Estado de Veracruz.

Figura 15. Ruta de ida peregrinación para recolección de la reliquia.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Don Pablo comenta que, como parte de la peregrinación, antes de emprender el viaje, es importante que el Padre de la iglesia de una bendición a los peregrinos, para ello se deben poner de acuerdo el Consejo Parroquial y el Padre, siendo importante que el Padre inicie la bendición al salir el Sol como parte significativo del acto ritual. Antes de partir la peregrinación los encargados y la comitiva de personas elegidas se reúnen en el atrio de la iglesia. Revisan los pormenores y registran los nombres de los participantes que van a viajar; y se aseguran de que todos lleven lo necesario para el viaje, como dinero, cobija y petates o costales que servirán para cumplir con el objetivo. El Consejo Parroquial como máxima autoridad hace entrega de los oficios necesarios a los líderes de cada grupo de peregrinos, y se les instruye para que hagan

entrega del oficio, a las personas indicadas en cada lugar donde llegarán para ‘pedir favor’ de poder recolectar las plantas y también se hace entrega de una pequeña ofrenda que consiste en víveres que son entregados como agradecimiento a las personas que apoyan en la peregrinación.

Es interesante observar que quienes van a la peregrinación, individualmente tienen el compromiso sagrado de pagar una manda, es decir, es parte del pago de promesa al Santo Patrón y como servicio al pueblo y a la iglesia. Un acto muy significativo de los peregrinos antes de emprender el viaje es hacer una reverencia con mucho respeto a San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, por ello es importante que cada miembro de peregrinos entre a la iglesia hasta el altar y se pone de rodillas para pedir desde el corazón que todo vaya bien en el viaje pidiendo que cuide de los pasos en el caminar para ir y volver con bien. Comenta don Pablo que a veces el padre no va a dar la misa, como en esta ocasión, pero lo más importante es ir con fe y devoción.

Las personas encargadas de viajar están conformadas por dos grupos de hombres, un grupo que va a Magdalena y otro que va a Cuitláhuac, hombres jóvenes y personas mayores con la suficiente resistencia y fe para hacer el peregrinaje. Estos grupos se cohesionan para hacer un viaje ameno, por lo que, entre ellos, se comunican en ngigua e interactúan haciendo bromas y conviven relajadamente. Quienes ponen orden son las personas mayores quienes dirigen cada grupo. Don Beto, comenta que este viaje es muy importante para la comunidad, ya que es una costumbre que se ha hecho durante cientos de años desde cuando se fundó el pueblo, y él por muchos años ha acompañado este peregrinaje como parte de la costumbre de la comunidad, y observa que estos viajes son parte esencial del funcionamiento de las prácticas que han heredados nuestros abuelos.

Una vez preparados, el Consejo Parroquial y los líderes de los grupos se dirigen algunas palabras como agradecimiento y pidiendo que todo vaya bien y después proceden para salir. El primer grupo se sube en una camioneta grande de tres toneladas, aquí se suben las personas que viajan a Magdalena y, el segundo grupo se sube en una camioneta pequeña tipo Datsun, quienes viajan a la región de Cuitláhuac. Una vez acomodados, encienden los motores y se dirigen a Veracruz, por la ruta de las Esperillas, donde hacen una parada en San Martín Esperillas, donde por esta vez, se suman personas de San Francisco Esperillas para ir por reliquia para su comunidad. Aquí se dan el tiempo de convivir, quienes pueden se toman un poco de pulque y

conviven plácidamente, entre los más jóvenes se hacen bromas para romper el hielo y para que el viaje sea más placentero.

Continúan el viaje hasta llegar a Cañada Morelos, hacen una parada en la casa donde se usa como espacio de descanso en la ruta de regreso, el objetivo de pasar a esta casa es para notificar que se necesita posada al regresar y que de favor los esperen para que se les dé un espacio donde dormir y un lugar donde descanse la reliquia. Don Beto como líder, hace entrega de la despensa con los víveres y ofrece unas palabras de agradecimiento, y se ponen de acuerdo para el regreso y los dueños confirman la petición.

Una vez apalabrados, continua el viaje, se dirigen hacia la autopista Puebla-Veracruz con dirección a Orizaba, donde una de las comitivas toma el camino hacia Magdalena y la otra continua hacia Córdoba con destino hacia Cuitláhuac. En este punto, decido acompañar a la comitiva de Magdalena, sin quitar ninguna importancia a ambos lugares, pero sí por el tiempo y recursos propios. En esta comitiva, viaja don Beto, quien me ha platicado parte de su experiencia y significados de viajar a estos lugares llenos de vida. En las profundidades de los cerros de Magdalena, existe muchos seres vivos, como la lluvia, las plantas, los árboles y animales, donde parecen tener vida eterna porque llueve mucho y siempre está verde, la altura y el clima ayudan a tener un paisaje misterioso y sagrado a la vez, lugares de contemplación donde la estancia es parte de este peregrinar. Por otro lado, las llanuras verdes de Cuitláhuac, delante de la región de Córdoba, es el lugar donde se recolecta la palma, planta sagrada significada por el pueblo, y cuyos lugares forman parte de la vida social nngigua por las migraciones históricas asociadas al corte de caña y el comercio de productos locales, lugar donde en el pasado próximo muchos de los abuelos vivían allí con estancias largas.

4.3.2.1.1 Magdalena: Recolección de tres plantas sagradas

Magdalena, Veracruz, es el lugar donde van los peregrinos, que, por costumbre, van de parte de los cinco barrios y el Santo Entierro, cuyo desplazamiento ritual forma parte del pago de la manda o pago de promesa. Las plantas que se recolectan en Magdalena tienen una función ritual muy importante para la comunidad como lo comentan los especialistas rituales. En esta zona se recogen tres plantas que conforman la 'reliquia', estos son nombrados en nngigua como *ka xrajni*,

refiriendo a la característica aromática de las plantas: *ka xrantju, tsjo thin ku tsjo ñao*, nombres asignados en ngigua, el uso ritual de estas plantas aromáticas es muy complejo dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, entre uno de los principales usos es que forma parte de un complejo unitario significativo, junto con la palma, donde la planta y los olores son parte de las potencias o fuerzas de la naturaleza que son fundamentales para la acción ritual para la petición de agua de lluvia, la fertilización de la tierra y el maíz. Dentro del sistema de cargos, la reliquia relacionada con estas plantas tiene relación estrecha y significados complejos con los cinco barrios y el Santo Entierro, es por ello por lo que, los encargados del pago de estas promesas son quienes envían a la gente para ir por estas plantas. En este sentido, esta parte de la organización del sistema de cargos es fundamental en la acción ritual anual que implica el peregrinaje hacia Veracruz y que forma parte de la ceremonia ritual y la elaboración de la ofrenda, teniendo un apoyo continuo y compartido entre los organizadores para llevar a cabo este complejo ritual siendo la recolección de las plantas sagradas una parte esencial.

La ruta para llegar a Magdalena es sobre la autopista y al pasar la ciudad de Orizaba, se toma la desviación a Jalapilla, en un tramo de la carretera que va rumbo a Zongolica, de allí se toma una desviación rumbo al municipio de Rafael Delgado y después se toma una desviación a Magdalena, en estos tramos del recorrido el clima es más húmedo y el paisaje verde es característico por la vegetación selvática y boscosa, donde predomina vegetación frondosa y presencia de ríos. Al continuar el camino se procede a ascender a los cerros desde caminos sinuosos para llegar a la localidad de Magdalena, que es la cabecera municipal con el mismo nombre, localizado al sureste de la Ciudad de Orizaba, en la zona montañosa, tiene una población de 854 habitantes (INEGI, 2020), y está ubicado a 1500 msnm, con un clima templado húmedo con abundantes lluvias en verano y con vegetación boscosa; más del 70% de la población habla el náhuatl y con poca presencia de hablantes del mazateco.

Al llegar a Magdalena, los líderes dan la indicación que la camioneta se estacione cerca de la iglesia, en el centro de la comunidad para comprar cosas para comer. Allí cerca, hay una tienda donde se puede proveer de alimento, se consigue huevo, aceite, y cosas necesarias para cocinar, como ya conocen a la gente de la tienda, hasta les prestan cacerolas para cocinar. Comenta don Beto que siempre han comprado en esa tienda por eso ya los conocen. Al caminar un poco se pueden observar negocios donde comprar café natural del lugar, ese es un aroma muy peculiar por las calles húmedas del lugar. Por la hora, siendo que ya es tarde, ese día fue

complicado encontrar tortillas, por lo que se debió recorrer en varias tiendas para poder conseguirlas. Al caminar en las estrechas calles de la cabecera municipal, se observa la dinámica del lugar, siendo un lugar donde diversas comunidades van a conseguir las plantas sagradas que se usan para la Semana Santa, se observan a algunas personas esperando la combi, sentados resguardando las plantas envueltas en petate y también se observan a vehículos adornados con su Santo Patrono como símbolo en la defensa y llevan plantas adentro. Don Beto comenta que antiguamente comunidades como Yehualtepec, San Luis Temalacayuca, Cuayucatepec y Santa María la Alta, llegaban a este lugar para traer sus reliquias en estas fechas. Con el paso del tiempo eso se ha venido perdiendo con las nuevas generaciones y necesidades religiosas. Antes se veía más gente de diversos lugares que llevaban en peregrinación las plantas como el *yoloxochitl*. Con los cambios generacionales, dice don Beto ha cambiado mucho, ahora la gente de Magdalena empieza a ver estas actividades como un negocio, por lo que ahora venden la planta como mercancía, por un lado, porque la gente del lugar lo ven como una forma de ingreso y, por otro lado, porque empieza a escasear la disponibilidad de las mismas plantas por el crecimiento de la población y la deforestación del lugar para construir y urbanizar. Al seguir caminando, se observa cómo en las afueras de establecimientos donde venden bebidas alcohólicas, es común ver a hombres cargando sus machetes en la cintura, y cuando ven a peregrinos se acercan para buscar negociar por la compraventa de plantas por lo que ofrecen sus servicios a los peregrinos.

Una vez que se ha adquirido lo necesario para comer hay que movilizarse hacia la periferia de Magdalena, manejando lento a unos diez minutos más rumbo a Chapultepec Chico se llega a la casa donde se hospedan los peregrinos. La casa es del señor Fernando Cocotle y la señora Agustina Xotlanihuac, una casa en la cima de un cerro, junto a la carretera, se trata de una casa de madera, donde los reciben con mucho cariño y afecto. Don Beto ofrece unas palabras de agradecimiento por el buen recibimiento y entrega los víveres que han traído como parte del agradecimiento por ofrecer su casa como aposento. Los víveres entregados son una expresión de gratitud por la ayuda que ofrecen los dueños de la casa y una forma de agradecimiento por parte de la iglesia y del Santo Patrón, comenta Don Beto. Se invitan para convivir con lo que ha traído la comitiva de peregrinos y los de casa ofrecen leña para hacer fuego y calentar la comida, se abre un espacio en el patio para hacer la fogata y alrededor se sienta la gente para convivir, se comparte el pulque, refrescos y lo que se ha comprado para comer. Algunas personas han

llevado tacos que han preparado sus esposas desde casa y un papá de las Esperillas ha llevado a su hijo de aproximadamente 11 años. En este espacio de convivencia, la familia de don Fernando comparte información del lugar y de lo que se debe de cuidar, como de las víboras que son peligrosas, algunas nombradas en el lugar como el *tepotzo*, la *xóchitl* y la *tlilcoatl* y, de los pumas que se han visto rondando por el lugar. Se expresa la preocupación de que este año hay cada vez menos espacio silvestre donde cortar las plantas por lo que al día siguiente se debe viajar un poco más adelante para encontrar las plantas que se requieren para la reliquia. Esa tarde la comitiva se muestra relajada en la convivencia y proceden a jugar rayuela y cartas para pasar el tiempo antes que caiga la noche, disfrutan la estancia de descanso, en ese lugar se puede apreciar grandes paisajes verdes, una gran vista paisajista por la altura y sentir un clima muy agradable. Por la noche, los de casa preparan la cena, han sacrificado unas gallinas de patio para ofrecer un rico caldo de pollo, una vez que han cenado, cada persona busca un rincón de la casa para dormir, algunos otros duermen dentro de la camioneta, cada uno utilizando su cobija y petate o costal para descansar.

Al día siguiente, al amanecer, los de casa ofrecen el desayuno y se apresuran para que no los agarre el calor del día, una vez terminado, proceden a salir para el lugar donde se va a juntar las plantas de la reliquia, esta vez se dirigen a la región de Tequila, lo que significa viajar aproximadamente una hora más. Don Beto comenta que esta vez, sí se tuvo que pagar algo de dinero para conseguir las plantas, y se preocupa ver que cada vez haya menos espacios boscosos para recolectar las plantas. En sus narraciones, sobresale su experiencia en la recolección de las plantas, al bosque y las plantas se debe dirigir con respeto y orar para que nada malo pase, para que nadie sufra algún accidente, porque en el corazón de esos cerros antiguos hay muchos misterios. Y es importante hacer la recolección con la ayuda de la mañana, ya que se puede cortar con el rocío, aún fresco y con humedad. La reliquia, una vez cortada de las plantas en el bosque, se colocan con mucho cuidado en los petates, se cuidan como a un bebé recién nacido, pero a la vez se trata con mucho respeto como a un Santo, comenta don Beto. Es una entidad viva de la naturaleza cuyo fuerza y poder servirá para fines rituales con objetivos sagrados, es por ello que cada parte de ella se cuida con cariño al colocarlo en el petate, acostado con la cabeza hacia arriba y los pies hacia abajo, acomodados para ser cargados durante el desplazamiento ritual. En algunos lugares donde se corta la planta, el terreno es accidentado o tiene mucha altura el árbol, lo que a veces hace que resulte peligroso la recolección. Pero todo

ello es parte de la peregrinación y el proceso de obtener las plantas sagradas, extraídas de estos cerros que representan la vida, por sus características que son lugares verdes con tierra húmeda y que en su esencia han vivido entre la lluvia y son parte de los misterios que encierran el vivir en lugares remotos y silvestres donde conviven entidades antiguas de la naturaleza que los cuidan para crecer y vivir.

Las plantas sagradas recolectadas representan una unidad simbólica muy significativa, la planta y sus olores son parte de la esencia del ritual agrícola ngigua con significados muy complejos, las tres plantas que forman parte de la reliquia son: *yoloxóchitl*, flor de Olivo y *yeloxóchitl*; nombrados en ngigua como: *ka xrantju*, *tsjo thin*, *tsjo ñao*, respectivamente. Estas especies se consiguen únicamente en esta región, por eso los abuelos dejaron indicados estos lugares y rutas como parte de la tradición de la comunidad para hacer el ritual de la petición de la lluvia, plantas que son obtenidos en lo más profundo del corazón del cerro, coinciden don Pablo y don Beto.

Kai ka thi'xi nga'a jna ni'ji ya naa xruan, chrjuin xrajni ka, are thi kain ka yaa nche juga'a ka ngaxi'in ni'ngo ku jañaa thu chrjuin xra'jni ngui ngaxi'in thi 'the je'e seen.

Je'e ka reliquia anthu xruan ka, chuenxini tiempo, inchi are ji'an theni ixi anseeni, ku kai thu xruenxini chrindu ku kain thi ji'an (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Para don Pablo y don Beto, las plantas que forman la reliquia son una medicina para la comunidad, sirven para pedir el tiempo, para que haya lluvia en la comunidad, por ello se entregan a los santos y vírgenes y, también sirven como medicina para el cuerpo y el espíritu, por sus complejas propiedades simbólicas atribuidas, desde sus características verdes, sus olores y el cuerpo de las plantas, por eso son vistas como entidades vivas. Tienen la función de servir como tributo o pago a los Santos Patronos y a las entidades como la lluvia, la tierra y el maíz; y, también para proteger y cuidar del cuerpo y de las almas de los ngiguas, como protegerlos de los mal aires, en ngigua *ndaancha'an* y *chrindu*, que son entidades territoriales dueños de los lugares que dañan a las personas.

El uso ritual y medicinal de las plantas, como el *yoloxóchitl* usado en la reliquia ngigua, está documentado desde tiempos prehispánicos, *yoloxóchitl* es el nombre en náhuatl de la *magnolia mexicana*, y en concordancia con lo asentado en el Códice Durán (Durán, 1581), se relata que, durante el reinado de Moctezuma I, estos árboles fueron traídos al altiplano central

desde la provincia de Cuertlaxtla (actual Veracruz) (Arteaga-Rios, L. D., et. al, p. 109). “*Yoloxóchitl*”, en náhuatl significa ‘flor de corazón’, fue muy apreciada por el emperador Moctezuma, por sus atribuídas propiedades cardiotónicas, belleza y fragancia de sus flores (Gutiérrez Lozano, M., et. al., 2021). Es ampliamente sabido que el uso de las plantas en las prácticas rituales de las comunidades indígenas es importante por sus propiedades medicinales y rituales, como el árbol de pirul, en ngigua *nda’ka*, que es usado para hacer limpia para curar los espíritus de las personas y también es usado como té para tratar malestares estomacales.

En este contexto, las plantas sagradas que conforman la ‘reliquia’ cumplen funciones rituales y simbólicas muy complejas, la presencia de estas entidades en San Marcos es para llamar la lluvia y también para purificar los espacios sagrados por donde se desplaza y habita; por ello, se significa a las plantas y sus olores, por su esencia y por la pureza de las plantas recién traídas desde lugares vírgenes y sagrados, como los cerros, donde yacen energías antiguas de la naturaleza. Esta energía que guardan las plantas son esenciales en el ritual, por eso don Pablo comenta que cuando llega la reliquia a la iglesia de San Marcos, debe descansar adentro de este recinto sagrado al pie del altar mayor donde están los Santos Patronos, para que emane sus olores en el interior, cuyo acto ritual es esencial como ofrenda a los santos y vírgenes que viven adentro del recinto.

4.3.2.1.2 Cuitláhuac: Recolección de Palma de coyol

En la región de Cuitláhuac es donde se recolecta la palma de coyol la cual forma parte de la reliquia ngigua, y los encargados de cumplir con esta manda dentro del sistema de cargos, son las manzanas que tienen el cargo de San Ramón y la Virgen de los Dolores. Esta planta que tiene utilidad ritual es altamente valorada por su dimensión sagrada, además de ofrenda para la petición de lluvia, su significado está relacionado a la protección del espíritu y salud de las personas; además, forma parte de la representación del poder social dentro del sistema de cargos en la ritualidad agrícola de San Marcos Tlacoyalco, ésta última se observa durante la celebración de San Ramón como se verá más adelante. Se trata de la palma de coyol real, cuyo nombre científico es *acrocomia mexicana* o *acrocomia aculeata*, aparece documentado como un cultivo mesoamericano cuya planta ha sido de gran versatilidad y utilidad, de acuerdo con Enrique Vela

(2019), entre los olmecas existen vestigios del uso de esta variedad particular de palma, donde se han recuperado frutos carbonizados en San Lorenzo, Veracruz. Además, su utilidad como alimento también tiene registro de relevancia como fuente de combustible; material constructivo en las casas olmecas y como materia prima para la fabricación de cuerdas y cestos. La Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009), tiene registrado la variedad de palma de coyol (*acrocomia aculeata*), cuyas propiedades etnobotánicas sirven como tratamiento de la diabetes, los totonacos incluyen la palma y un ramo de claveles de la india en sus danzas tradicionales y forman parte de las costumbres rituales de esos pueblos indígenas. El uso ritual de la palma de coyol como planta o entidad sagrada aparece registrado en la cultura otomí de la Huasteca meridional, se usa en los símbolos rituales como adorno en forma de estrella confeccionado con la palma de coyol, que forma parte de un complejo ritual con fines adivinatorios, curativos y propiciatorios (Fagetti, Garrett y Reinoso, 2017).

La palma de coyol es nombrada en ngigua como *ntha kajne yua kuyu'li* o *kajne kuyu'li*; cuyo término *ntha kajne* significa palma, *yua* relacionado a lo verde y *kuyu'li*, nombre del coyol como fruto y cuya connotación de ser un fruto con esencia de animal, ya que el prefijo *ku*, indica que se trata de un animal, por ser un fruto muy duro para romper y cuya fuerza radica en su coraza, también implica la dualidad planta-animal como entidad sagrada; y, también asociado a la palabra *coyolli*, del náhuatl que significa cascabel. El coyol y su dureza, aparece también en la leyenda maya 'El Enano de Uxmal', donde el enano para vencer al rey de Uxmal y convertirse en el nuevo rey, en una de las pruebas donde compiten aparece el uso del coyol, que consistió en superar la prueba de romperse dos racimos de coyol en la cabeza de cada contrincante, en donde el enano, al estar secretamente protegido, sobrevive y, el rey muere. Esta característica de la dureza del coyol la documentó por primera vez el misionero español Fray Diego de Landa en 1566, en su libro *Relación de las Cosas de Yucatán* (Flores, Carrillo, Gamboa y Shen, 2019). Siendo que la fuerza del coyol radica en su coraza y representa muchos significados dentro de la cosmovisión de los pueblos indígenas en México. Para los ngiguas de San Marcos, además del uso ritual con carácter sagrado de la planta, también tiene como atributo social, lo comestible del coyol. La gente de San Marcos recuerda mucho el coyol por su sabor, usado como dulce y por el coco pequeño que se obtiene del coyol, que anteriormente era muy utilizado para alimentar a los niños como golosinas y como parte de la dieta en la temporada de coyol.

El líder del grupo que viajó a Cuitláhuac es don Apolonio Gámez Pérez, quien ha formado parte de los grupos de peregrinación de reliquia por más de 25 años, él narra que lo hace como servicio a la iglesia y al Santo Patrón San Marcos, y es parte de cumplir una ‘promesa’ relacionado al servir a la iglesia. Cuenta que, desde niño, cuando iba a cortar caña con su papá, aprendió a recorrer esos lugares del Estado de Veracruz, trabajó tanto en el corte de caña como el corte de piña. Después, con el paso de los años, cuando tuvo más conciencia de las cosas, se unió a los grupos de peregrinaje para ir por la reliquia, usando sus conocimientos de que conocía los lugares y las personas, eso facilitó el viaje.

Ja’an diina Apolonio Gámez Pérez, thi tjini yaa naa promesa. Are nchiina, bakji’an ndu daana bakadena ndaxi’ji, jañaá batu nanu, sakjui’axan ngai Loma Bonita, ndi’a bari’i, ndi’a kunchrjena ngai piña, ku areme, tsjena bakji ngai ndaxi’ji, ku kai baki’una kajne kuthuemea. Areme rutheeni bakjixini. Inchi na’anu are chru’a bakiixini nu jna, ba’kanini nda xru’i ku bakini, are chru’a bakixini rutheeni. Inchi na’nu nu San Pedro, ku ina nanu nu Tecoxtle baichu’enina ixi jee reliquia (Don Apolonio Gámez, originario ngigua, 2023).

Don Apolonio recuerda que algunos años atrás, la gente iba caminando a traer la reliquia a Veracruz, dependiendo de la organización de la comunidad, en un tramo del recorrido de la peregrinación se tomaba algún autobús, pero donde no había transporte se debía caminar. Estas variaciones son permisibles y no afectan al ritual, y depende mucho de quién esté al frente del Consejo Parroquial, hace algunos años en la comunidad, la mayordomía decidió cambiar la forma de traer la reliquia, y en una ocasión la entrada fue por Tecoxtle y otra ocasión fue por el jagüey de San Pedro, lugares desde dónde hizo el recorrido ritual para llegar a la iglesia, aunque muchos no estaban de acuerdo porque no se hacía de acuerdo con la costumbre del pueblo. En esta ocasión si se respetó la costumbre, Don Apolonio narra que para llegar al lugar donde se recolecta la palma y el coyol, el vehículo toma una desviación en Córdoba y sigue por la federal hacia Cuitláhuac aproximadamente por una hora.

Kjuina sabado, ngai kaini kjui Magdalena kutumea bachrjendaana sakjuina nau. Jee ya ngai Cordoba, satjini inchi naa hora ku di’jini, Cuitlahuac, ngai San Juan de la Punta, jee Nanche.

Yaa jii naa riuchja dachjretauni, xra jii, xra thi dathujina rápida, ngai pitsagua, daxretauni. Yaa u chunxi, dasuna, yaa juxu ngathaunkji, nathaunxi xra jaana. Are dasuna nthia, uchunxina xii najni, uthatjana, jee ngai rancho huatepingo, usee chunxinaxa, diinxá, Salvador Ruiz.

Bithuna'ana ngai rancho ixi anthu jii kuxiisen, mee ngee Nanche ya bithunana, ngai naa tiendanchja, ku inthi'a banchianana juachaxi, ku jaa bithuexina (Don Apolonio Gámez, originario ngigua, 2023).

En la narración de don Apolonio, el lugar donde se recolecta la palma se llama San Juan de la Punta, conocido coloquialmente por la gente de San Marcos como Nanche, siendo que mucha gente de San Marcos trabajó por esta zona históricamente en el corte de caña. Don Apolonio describe que el lugar es verde, con ríos y pequeños accidentes geográficos, parecidos al valle de San Marcos, pero con paisajes dominado por el cultivo de la caña. Al llegar al lugar se dirigen con un patrón llamado Salvador Ruíz, dueño del rancho Huatepingo a quien se le pide de favor para cortar la palma y la flor de coyol. Esa tarde decidieron hospedarse en la comunidad de Nanche porque en el rancho hay mucho zancudo y no se puede dormir, por lo que se pidió posada en una tienda conocida, cuyos dueños dieron permiso, allí se organizaron para comprar cosas y cocinar algo para cenar y poder dormir. Al día siguiente, muy temprano procedieron para ir al rancho para recolectar la palma y el coyol y llevarlo de vuelta en peregrinación.

Arexau anthu beé kajne, aru jai utha dikunkjamangina ka, ya chiiun ngai naa potrerochjan anthu jii ka, aru yaa ichunxi'ana kense nee, sina'i urukji ru kjauna, ruchjeeni juachaxi, yaa xra anthu jii ka.

Jai thi xaa juai'u 20, thi xan juai'u 25. Are sa'u baikiana 35 ka ixi naa xan, areme bakjina noona. Xan thia kuyuli, yaa na'kua tsjochjan thi'ani, ixi bira'a kajne, tsi'auni kuyuuli. Je'e tsjo nunthua anthu yee ixi jaan yeeye. Jaana juxu kajne kuuyul. Jaana kjuixina ixi ndu San Ramon, jee ni manzana ya ni ru'ana, kai kjui chujni ndu Cristo ndu Santo Entierro, ku nii Virgen de Dolores.

Nthuexi, da'kau bikanthjena bikadena kajne, kunxi yaa xra jii xrau batsena ka.

Ku tsukjin saju'ina un Cañada. Basuuna ngai xa kanxi xraju'u yaa (Don Apolonio Gámez, originario ngigua, 2023).

En esta ocasión, observa don Apolonio que ha habido mucha deforestación y que cada vez hay menos palma en este lugar, por lo que se complica el juntarlo. Para recolectarlo, se organizan de acuerdo con el número de personas que vayan cada año, antes cuando iban cuatro personas, se contaban 35 ramas de palma por persona para el uso ritual más dos ramos de coyol. También depende de la capacidad y resistencia de la persona, esta vez cargaron entre 20 y 25 ramas de palma por persona porque había poca palma y además la persona quien carga el ramo de coyol. Una vez que terminaron la recolección, agradecen al patrón del rancho y se dirigen en vehículo

rumbo a Cañada Morelos para reunirse con el grupo que viajó a Magdalena y continuar con la peregrinación de retorno.

4.3.2.1.3 Cerro ngigua: Kajne rua / palma blanca

Un tercer lugar significativo relacionado a la recolección de la planta sagrada, son los cerros de San Marcos donde se recoge la quinta planta sagrada, se trata de una variedad de palma endémica del lugar, conocida como *kajne rua*, en español palma blanca. Este acto como parte de la acción ritual condensa un sistema complejo de significados, por un lado, se significa el territorio como espacio sagrado, es decir, un Santuario de la naturaleza, donde habita esta Entidad de la naturaleza del lugar desde tiempos antiguos, que es la palma, vista como una entidad sagrada; y también, entre sus significaciones se trata de una entidad que da la bienvenida a las otras plantas, es decir, consiste en una unidad significativa constituida por Entidades de la naturaleza que son las cinco plantas sagradas que constituyen la reliquia, donde la palma endémica es quien recibe a las otras plantas como acto simbólico al entrar a territorio ngigua. Simbólicamente las plantas sagradas se encuentran como parte del acto ritual donde las fuerzas de las entidades confluyen como una sola conformando un complejo unitario significativo, que es conocido como la ‘reliquia’ o en ngigua, *tsjo*.

Existe reciprocidad entre las plantas sagradas, donde la palma endémica de San Marcos recibe simbólicamente en las tierras ngiguas a las plantas que llegan de Veracruz, y que en si conjunto constituyen la unidad significativa. Este encuentro une simbólicamente, por un lado, las fuerzas de la naturaleza contenidas en las plantas, y, por el otro lado, el encuentro de los peregrinos que llegan de Veracruz y los fiscales encargados de recolectar la palma en los cerros de San Marcos, todo ello representa la unidad en el acto ritual relacionado a las funciones del sistema de cargos. De tal modo que existe una compleja relación entre entidades sagradas y personas que forman parte fundamental de la construcción de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

En el tercer día de la peregrinación, en la mañana cuando inicia la peregrinación menor a pie desde Cañada Morelos, al salir el Sol, los fiscales de las cuatro fiestas mayores de la comunidad junto con el Consejo parroquial se organizan para ir a los cerros de San Marcos para

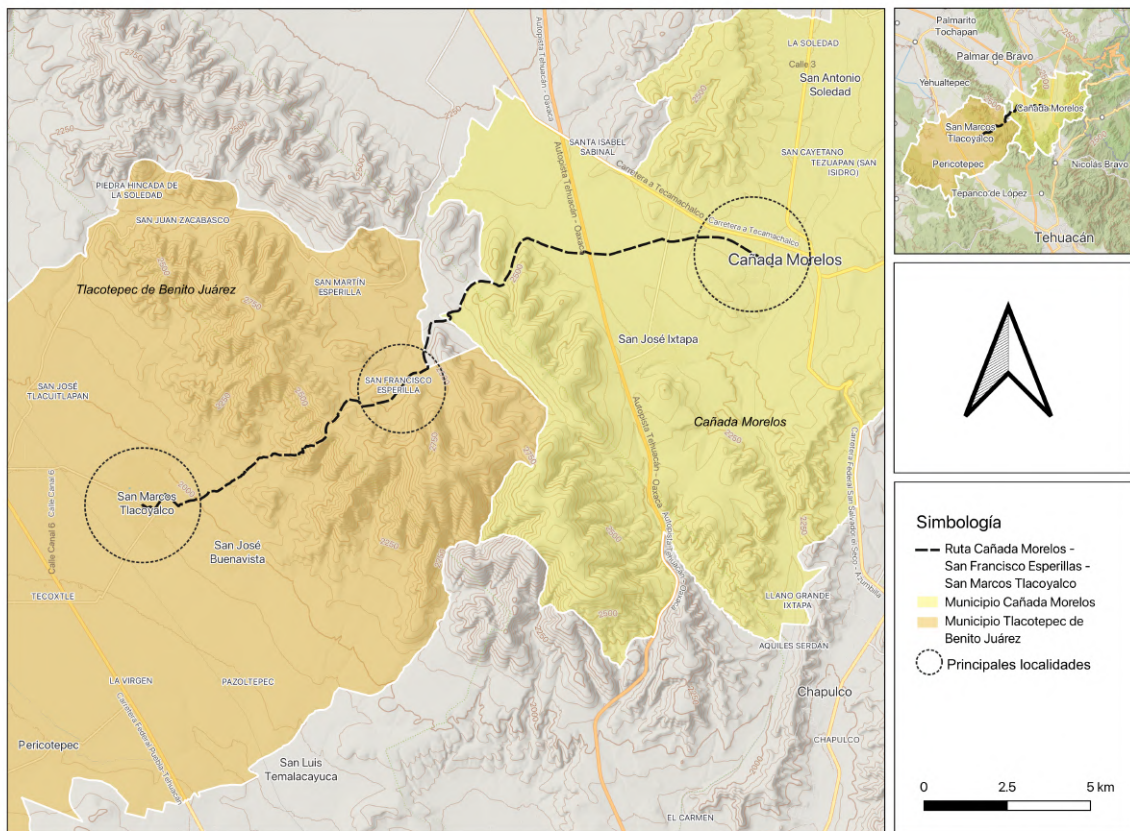
recolectar la palma que forma parte de la reliquia, en ngigua esta palma es nombrada como *kajne rua*, cuyo nombre científico es *Brahea dulcis (Kunth) Mart* (Guízar, Mota y Ortega, 2005), cuya traducción es palma dulce que es una variedad de palma endémica del lugar con utilidad ritual y constructiva. Desde su uso constructivo, esta palma fue uno de los principales materiales para construir las cubiertas de la vivienda vernácula ngigua y que es caracterizado por ser muy resistente al clima ya que dura muchos años antes de degradarse, además tiene propiedades térmicas de mantener un clima agradable dentro del espacio habitable. Desde su uso ritual, *kajne rua*, es un elemento esencial extraído de la naturaleza para conformar la reliquia, como símbolo del ritual contiene mucho misterio que radica en su poder como entidad de la naturaleza y que sirve como ofrenda a los santos de la comunidad para la petición de agua de lluvia. La palma representa fuerza y durabilidad como entidad viva ante las condiciones climáticas, esa esencia de fuerza también se relaciona con el ámbito de lo sagrado, al igual que el coyol, de allí su utilidad simbólica en la ofrenda dedicada a las entidades como la lluvia, el maíz y la tierra y también como un símbolo de protección y cuidado para el pueblo y para el cuerpo y el alma de las personas. Don Pablo, comenta que *kajne rua*, es una planta muy poderosa porque entre sus múltiples cualidades, está la de ‘protección y curación’, como símbolo ritual sirve para proteger la casa ngigua y a las personas. Una vez que es entregado a las personas el día de San Ramón, la gente lo pone en la puerta de las casas, para protegerlas de los mal aires y entidades que intenta dañar a las personas. Otra función importante de la palma es que se usa para hacer la ceniza que se aplica a la gente el miércoles de ceniza, se quema junto con la ropa usada de los santos y vírgenes de la iglesia para después ser usado como elemento de protección para el cuerpo y el alma de las personas.

Esta palma se encuentra en muchas zonas de los cerros de San Marcos, esta vez fueron a traerlos atrás del cerro, en uno de los rincones de las Esperillas donde crece mucho de esa palma, conocido como rincón de la llave, en ngigua *ngai rinku llave*. También se encuentra en la zona arqueológica *ni'ngo nche* y en el cerro *rua chjiyee jna*, ambos de lado del valle de San Marcos. Don Pablo dice que esta palma, antiguamente quien estaba a cargo para ir por él era la gente del barrio, sin embargo, por los cambios en el sistema de cargos, en los últimos años se ha venido delegando, por lo que se le asigna este trabajo a los fiscales mayores, es decir, a los encargados de cuidar las cuatro fiestas grandes de la comunidad.

4.3.2.2 Peregrinación de retorno

En el segundo día de peregrinación, por la tarde, después de la recolección de las plantas, tanto el grupo de peregrinos que viajó a Magdalena como la que fue a Cuitláhuac, viajan en los vehículos cada peregrino cuidando la reliquia, cargando su maleta o bulto, se trasladan por la misma ruta carretera hasta llegar al punto de reunión en la casa de hospedaje en Cañada Morelos. Esa noche descansan tanto la reliquia como los peregrinos. En el tercer día, por la mañana inician la peregrinación cuyo desplazamiento es a pie siguiendo la ruta desde Cañada Morelos hasta San Marcos Tlacoyalco (*Figura 16*). Por la complejidad significativa de este tramo del peregrinaje a pie, para fines analíticos, planteo que el tercer día se realiza la peregrinación menor cuyo tramo es entre Cañada Morelos hasta San Francisco Esperillas; y, el cuarto día, la peregrinación mayor, cuyo tramo es desde San Francisco Esperillas hasta San Marcos Tlacoyalco. La diferencia que planteo aquí consiste, primero, por la intensidad significativa del desplazamiento ritual; segundo, por el número de lugares significativos donde hacen parada; y, tercero, por la cantidad de personas que participan, tanto del sistema de cargos como personas de la comunidad, siendo la peregrinación mayor donde existe una gran complejidad simbólica. Esta diferenciación, es únicamente por cuestiones analíticas, sin quitar ninguna importancia a todo el desplazamiento ya que forma una unidad que permite lograr la eficacia simbólica del ritual. En su conjunto, la peregrinación de retorno es un tramo de la ruta de peregrinaje que tiene muchos lugares significativos por donde caminan los peregrinos que cargan las plantas sagradas como parte de la ritualidad para petición de agua de lluvia como se describe a continuación.

Figura 16. Tramo ruta de peregrinación de retorno Cañada Morelos – San Marcos Tlacoyalco.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

4.3.2.2.1 La casa en Cañada Morelos

De acuerdo con las narraciones de don Beto, la casa de Cañada Morelos ha sido por muchos años el lugar de paso obligatorio para la realización de la peregrinación. Los dueños son don Santiago Rodríguez y doña Guadalupe Porras, quienes han ofrecido su casa para posada de los peregrinos de San Marcos Tlacoyalco en estas fechas, dice don Beto, ya que forma parte de su fe a la religión católica, y también, es como pago de promesa por parte de la familia, el ayudar a los peregrinos, lo cual se ha hecho una costumbre ya que se ha practicado por muchos años como lugar de descanso de la reliquia. En algunos años atrás, en esta zona había muchos ladrones que asaltaban y mataban a los viajeros, y la casa, también sirvió de refugio para

descansar y proveerse de energía y comida. Estas observaciones parten precisamente de las narraciones de don Pablo y don Beto:

Mee sexinxi semana santaanana, jañaa antiguamente digitu'e, sixraku'a reliquia, yoo ni nchao tsunchrje'ena. Satsjina sábado, domingo, lunes, ku martes ruxrakuana. Aru aresa'u sa bakina andando de nu rumbo nu zongolica, bakixina rutheena, thu tangui bakiina, nuna'a kien ncha'on banche'ena. Bakekina nduda'na, are ube'e ndaxruí, ruth'ena baganianxina nu zongolica ku bakiina nu Orizaba, ya bakaxina nthu AU, bachruna aresa'u, icha sa'u nthu flecha roja, cuesta akutzingu, yaa di'in paraje medio kai. Ya baganianxina na, ku yaa sabakiina andando manu, kekaa rajna bagatuna nuuyana, bagatuna thi cañada ake'e (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Ku thumea bakiina rajna thekaana, ejido ikee san Francisco, San José Ixtapa, ku nda'ana Cañada. Nuyaa thiinanu, aru ngui nuyaa anthu baguena chujni, mexi tabagithu'eni nga nchiayaa kai, chjena cafechena di'ina, nche ju'ugana, ku thumea saatina ina.

Yaa ngai nchia yaa dithunana kain ku yaa chjanana jinena, jaan usee tji inchi naa 25 nanu. Je'e ni nchiandu'e yaa da'juna thi jiinena, volunteea. Mee nchue nanu ji'i kjui naa despensa ixi naa juasaya, are sa'u yaa bakji'a. Yaa ixi nii Consejo thi da'ju, ku nchao dixingi'xi.

Je'e chujni Cañada dajuna naa promesa, dajuna servicio, te'na pendiente ngai chujni peregrino. Yaa dithu'e inchi reliquia nchiandu'ena.

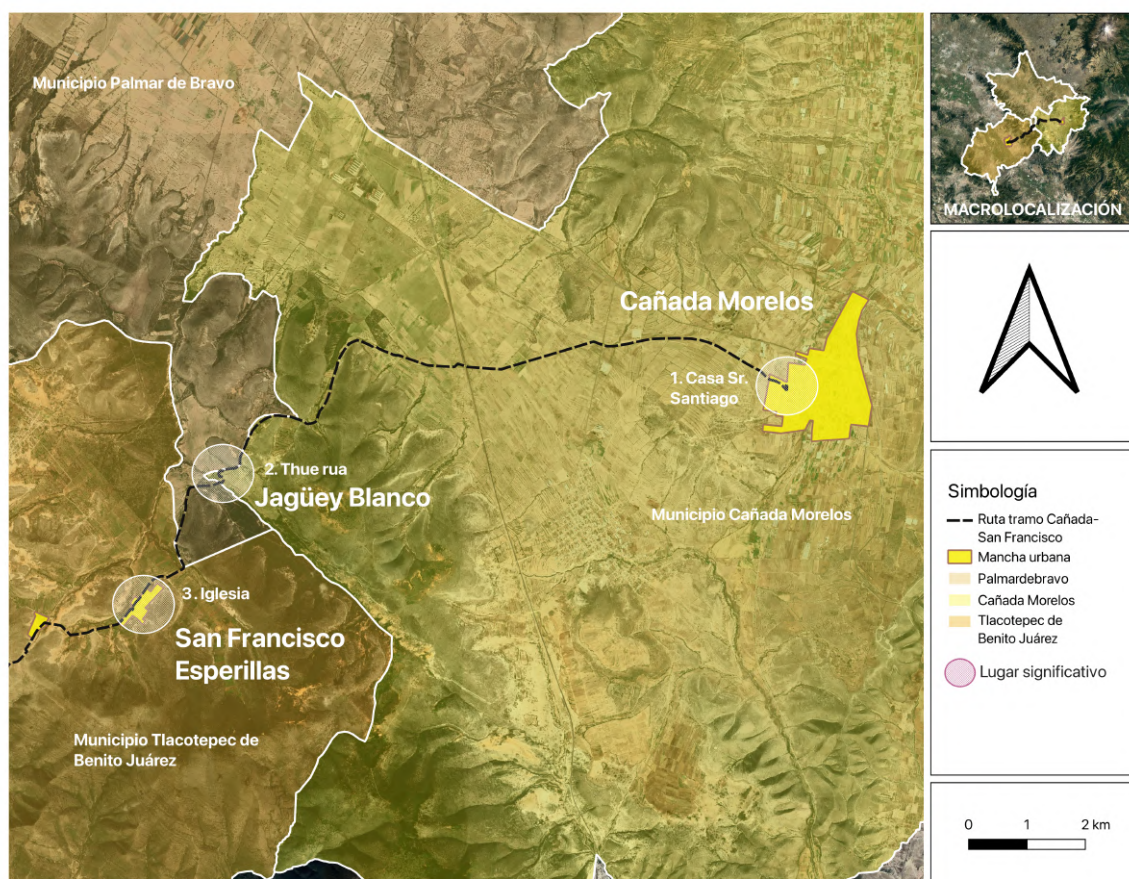
Nduexi, daxreni ngai Cañada are dingasan, ante de las 8. Kuthumea yaa uthini ngai jee thue rua are dathu ngusiine ncha'on. Are thiini thinga nche descansani inchi. Datu'jini autopista nuu San Jose Ixtapa, yaa ngai na puente

Yaa uthiini ngai thue rua. Nu yaa thixi nii kjiinchjan. Jaa thun nthi'a, yaa tji nthu xru'i. ku usathiini ngai San Francisco. Nanu ji'i kjui nii San Francisco birruena reliquienu, kjui yoo na. Jai thu dikunkjekena, dikinguna nda ngai magdalena mexi ixru'i n ka (Don Beto, originario ngigua, 2023).

La casa de Cañada Morelos, de acuerdo con la práctica de este peregrinaje, es un lugar muy significativo porque es el punto de partida de la peregrinación a pie, el lugar de convergencia entre los peregrinos, quienes regresan de los Santuarios naturales y, representa el encuentro de las plantas sagradas las cuales, aquí se juntan para ser trasladadas hacia San Marcos. En el segundo día, por la tarde llegan a esta casa, después de haber recolectado las plantas sagradas, aquí los dueños de la casa han asignado un espacio donde, por costumbre dice don Beto, colocan un altar frente a la cual se coloca la reliquia para que descanse. Una vez colocada la reliquia, los

peregrinos conviven con los dueños de casa y cenan antes de dormir para guardar energía para la caminata del día siguiente.

Figura 17. Lugares sagrados de la peregrinación menor, tramo Cañada Morelos – San Francisco Esperillas.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Por la mañana antes de salir el Sol, narra don Beto, que al despertar los peregrinos recogen sus cosas y ordenan el lugar donde durmieron, después se disponen a desayunar conviviendo con los dueños de la casa, y antes de partir, los líderes ofrecen unas palabras de agradecimiento y como un acto importante, dejan una reliquia a los dueños para que ellos la usen. Después se organizan los grupos para que salgan en peregrinación a pie, hasta la primera parada significativa que es el jagüey blanco (*figura 17*). La forma de organización de la peregrinación narra don Beto, es que se camine en *cha'o*, es decir, representando el camino sagrado, formando dos filas de hombres, al frente van las personas que llevan las plantas que vienen de Magdalena y después siguen las personas que viajaron a Cuitláhuac cargando la palma de coyol y la flor de

coyol. Este orden es dinámico ya en la práctica del peregrinaje, durante la caminata es permisible romper el esquema, ya que entra el factor de la corporalidad, la fuerza y resistencia de cada peregrino, donde el cansancio juega un papel importante. Este primer tramo de la caminata se caracteriza por ser un lugar muy árido por la época del año, donde la tierra es seca y la temperatura alta, las características topográficas de la ruta convierten en un desafío el caminar con la carga de la reliquia. El cansancio y el desgaste del cuerpo forma parte del pago de promesa, como parte del sacrificio cuya energía también es parte de la reliquia que se entrega a los santos, vírgenes y a las entidades de la naturaleza, los caminos sinuosos y tramos arenosos caracterizan la ruta donde se desplaza la reliquia, por lo que se debe descansar en varios puntos hasta llegar al jagüey blanco, después del mediodía.

4.3.2.2.1 Thue rua / jagüey blanco

El jagüey es un lugar muy significativo, con diversas connotaciones, entre ellas, sirve como puerta de entrada al etnoterritorio local ngigua, aquí entra en función el sistema de cargos para recibir a los peregrinos y a la reliquia y es el primer lugar donde ‘descansa’ la reliquia. Para los abuelos este jagüey es considerado como parte del territorio antiguo que fue arrebatado después de la conquista y la repartición de tierras en el proceso de la reforma agraria. Este lugar ha sido considerado como lugar sagrado relacionado a los rituales agrícolas de la comunidad que se ha realizado desde tiempos muy antiguos y que forma parte de la ruta del peregrinaje para ir a traer la reliquia.

El jagüey está localizado al nororiente de la comunidad (*figura 16*), de acuerdo con los datos etnográficos, el jagüey blanco, es nombrado en ngigua como *thue rua*, cuya connotación asocia al lugar blanco y también el lugar limpio, puro y sagrado. La entidad de la naturaleza más importante que loa habita es el agua de lluvia, por ello, el ‘descanso’ de la reliquia aquí es importante porque es una ofrenda hacia la lluvia. A la llegada de los peregrinos, antes de entrar al jagüey se reorganizan para formarse en ‘*cha’o*’ o camino sagrado, y se dirigen hasta el punto significativo donde descansa la reliquia, que es el árbol sabino. Simbólicamente, se coloca a la entrada del jagüey, lugar donde entra el agua de lluvia, al pie del sabino como un árbol ritual muy importante. Dentro de la tradición mesoamericana, existe documentado, el uso ritual de los

árboles, relacionado al árbol cósmico que representa los cuatro rumbos del universo, de acuerdo con el Códice Tudela (López Austin, 2018), al este está el mezquite precioso, al norte la ceiba preciosa, al oeste el huejote precioso y al sur el ahuehuete precioso. De acuerdo con la importancia ritual, para el caso ngigua, para este peregrinaje se reconocen el uso de tres árboles rituales: el sabino (*nthachji*), el mezquite (*nthatsja*) y el pirul (*nthaka*). Este último es muy importante dentro de la cosmovisión ngigua, y tiene significados muy complejos, aunque aquí su uso es secundario, está presente de manera transversal en el uso ritual y medicinal en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. El pirul desde su representación de la femineidad, se relaciona a la mujer, como madre protectora, para este caso, es esencial para los peregrinos, ya que una de sus propiedades rituales es proteger al espíritu de los malos aires, y el peregrino durante la caminata está expuesto a pasar por muchos lugares pesados, y si requiere de protección acude al pirul para limpiarse. Por lo que su presencia en el jagüey blanco, se vincula a la protección del peregrino ante los peligros de su espíritu principalmente.

Nthachji es el nombre en ngigua del sabino, y cuyo nombre científico es *juniperus* (Guízar, Mota y Ortega, 2005), es el árbol ritual utilizado en este peregrinaje, a él se le encarga de cuidar y dar la bienvenida a la reliquia, y es un lugar muy significativo porque aquí se integra el complejo unitario significativo de las plantas sagradas. Al pie de este árbol, por costumbre dice don Beto, el fiscal de la fiesta mayor de San Marcos Papa, coloca el estandarte con la imagen de este Santo Patrono, como símbolo de dar la bienvenida a los peregrinos y a la reliquia, luego al pie del sabino y el estandarte se coloca la reliquia, tanto de las plantas que llegan de los Santuarios naturales de Veracruz, como la planta recogida en los cerros de San Marcos, es decir, aquí se reúnen las cinco plantas sagradas que conforman la reliquia, conocida como *tsjo*, conformando la compleja unidad significativa como objeto ritual dedicado a los santos, vírgenes y entidades para la petición de la lluvia. Dentro del sistema de cargos, participan los fiscales mayores encargados para recoger la palma en los cerros de San Marcos, quienes dan la bienvenida a los peregrinos, y lugar donde se ofrecen las primeras palabras de agradecimiento por cumplir la práctica que los abuelos han heredado, *thi ikininxi*, y porque han regresado con bien a su tierra. Las personas reunidas aquí se acercan con mucho respeto a la reliquia y se persignan ante ella como acto sagrado. Una vez terminado este acto, se invita a los peregrinos a convivir, con comida que se ha llevado como agradecimiento, se sientan en la tierra debajo de un sabino para comer, en esta ocasión las personas de Sompantle fueron los que ofrecieron la

comida, como parte de pago de manda dentro del servicio a la iglesia. Una vez que terminan de comer, descansan un poco y conviven amablemente, después los peregrinos se organizan para cargar la reliquia, esta vez, ya integrados los encargados de recoger la palma en los cerros de San Marcos, entonces continúan con la peregrinación hasta la iglesia de San Francisco Esperilla.

4.3.2.2.2 Iglesia San Francisco Esperilla

El peregrinaje, sale del jagüey blanco y continua hasta llegar a la iglesia de San Francisco Esperillas (*figura 16*). Este tramo del peregrinaje es muy significativo porque la reliquia ya se encuentra en antiguos territorios nginguas, donde participan personas del sistema de cargos, principalmente del fiscal mayor que tiene a cargo a San Marcos Papa que es quien se encarga de llevar el estandarte de este Santo Patrón que simbólicamente da la bienvenida al grupo de peregrinos y a las plantas sagradas que conforman la reliquia dedicada como ofrenda para la petición de la lluvia.

Los peregrinos, cuyo grupo en este tramo, ya está conformado por las personas que cargan las cinco plantas sagradas, caminan rumbo a la iglesia de San Francisco Esperillas, al frente va el estandarte con la imagen de San Marcos Papa y los fiscales mayores con el bastón de mando comunitario, también acompaña el fiscal de San Francisco quienes lideran la caminata; atrás van en *cha'o*, los encargados de llevar la palma de coyol, luego quienes cargan las plantas aromáticas y al final la palma recolectada en los cerros de San Marcos.

A la entrada de la comunidad de San Francisco Esperillas, están los encargados de cuidar la iglesia, quienes esperan la llegada de la reliquia, esta pequeña comitiva espera en medio de la calle con el estandarte de San Francisco de Asís y el pabellón de la Virgen de Guadalupe que contiene la frase “Reina de México, emperatriz de San Francisco”, hay una mujer encargada que se acerca para recibir la peregrinación, se persigna ante el estandarte de San Marcos Papa y hace una reverencia a la reliquia, ella es quien purifica a los peregrinos y a la reliquia usando incienso, el humo es para ahuyentar los malos espíritus, los peregrinos esperan parados sin romper el *cha'o*. Luego los peregrinos hacen reverencia a los símbolos sagrados de San Francisco, algunos se acercan para darle un beso al estandarte como acto de respeto y agradecimiento.

Al terminar este ritual, continúan caminando rumbo a la iglesia, al frente va el estandarte de San Francisco de Asís, luego el pabellón de la Virgen María y después el estandarte de San Marcos Papa, como simbolismo de bienvenida y acompañamiento; estos símbolos van en medio del *cha'o* o camino sagrado, conformado por mujeres de la comunidad, quienes caminan al frente cargando flores; ellos acompañan a los peregrinos que vienen atrás en *cha'o* que vienen cargando la reliquia, en el mismo orden, al frente la palma de coyol, luego las plantas de olores y al final la palma endémica de San Marcos. Hacen el recorrido hasta llegar a la iglesia de San Francisco Esperillas, que es el segundo lugar significativo donde descansa la reliquia.

Al llegar a la entrada del atrio de la iglesia de San Francisco, una mujer que tiene cargo dentro de la iglesia espera la peregrinación con incienso para purificarlos una vez más antes de entrar al recinto sagrado. Al estar adentro de la iglesia, sin romper la formación, los peregrinos que cargan la reliquia agradecen al Santo Patrón de San Francisco de Asís por llegar con bien, y después los líderes de los grupos indican que deben bajar la reliquia y acomodarla para que descansa dentro de la iglesia. Se dejan en el mismo orden de la peregrinación hasta frente del altar se deja la palma de coyol, luego las plantas aromáticas y después la palma endémica de San Marcos, una vez puestos abajo, se abre el petate y el costal que los envuelve para que respiren y no se marchiten y permanezcan frescos. Una vez terminada esta acción, frente al altar se reúnen los encargados de la peregrinación quienes tienen cargo de la iglesia de San Francisco, los fiscales de San Marcos que acompañan y los líderes de grupos de peregrinos para intercambiar palabras de agradecimiento, principalmente por continuar esta práctica ritual heredada por los abuelos y que son vitales para la comunidad y sus costumbres religiosas, *inchi ikininxi*, y que es importante para que las nuevas generaciones lo vivan y lo reproduzcan como algo sagrado para los ngiguas. Finalmente, salen al atrio de la iglesia donde se convive, esta vez la comunidad de San Francisco es el encargado de ofrecer una comida como agradecimiento al Santo Patrono San Marcos, San Francisco de Asís y a los peregrinos quienes han traído la reliquia. Una vez que termina convivencia, los peregrinos se hospedan aquí en la iglesia para descansar junto con la reliquia, duermen esa noche para recuperar energía y continuar al último día de la peregrinación.

4.3.2.2.3 Nthia cha'o: Camino de la cuesta

El cuarto día de peregrinación está relacionado a lo que he denominado arriba como la peregrinación mayor, por tres razones: el primero es que se trata del tramo con más lugares significativos vigentes; segundo, es el tramo donde la actividad ritual es más intensa y tercero, es el tramo donde hay mayor participación de los encargados del sistema de cargos. Es el último tramo de la peregrinación (*figura 17*), la cual contiene significados muy complejos dentro de la cosmovisión sobre la naturaleza ngigua como se describe en las siguientes páginas.

Camino de la cuesta: La ruta sagrada de los peregrinos

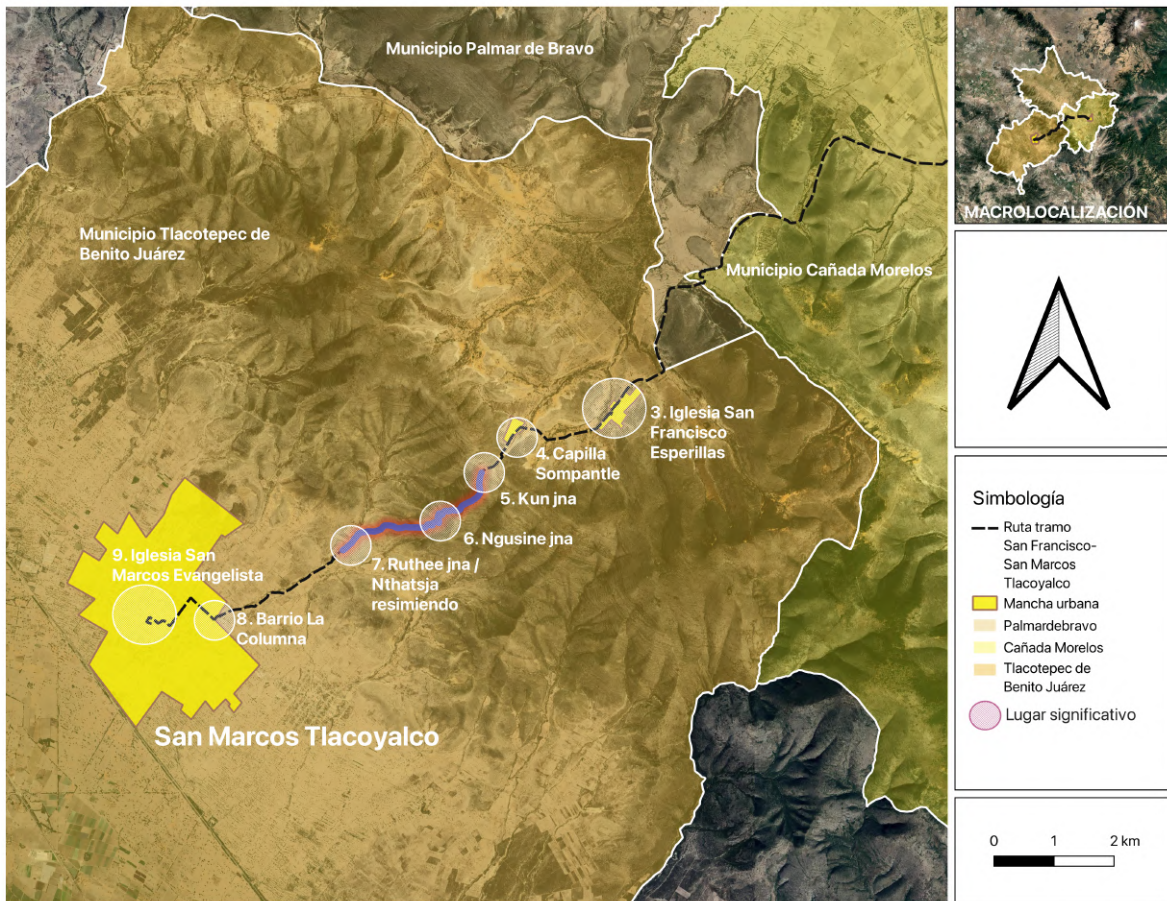
El camino coloquialmente conocido como el camino de la cuesta, es una antigua ruta de los peregrinos que pasan en el etnoterritorio local ngigua con significados muy complejos y que está representado en el códice de San Marcos. De acuerdo con los datos etnográficos y significados en ngigua, este camino connota a lo antiguo y a lo viejo, y cuyo nombre en lengua materna se conoce como *nthia cha'o*. *Nthia cha'o*, como se ha mencionado con anterioridad, dentro de su complejidad conceptual, es la representación del camino sagrado de los ngiguas, vinculado con el concepto *cha'o*, connota la dimensión sagrada presente en los rituales ngiguas y, por su relación significativo se refiere a lo antiguo y lo misterioso. Esta ruta es el camino ngigua más antiguo, que está representado en el códice ngigua, donde aparecen vinculados los barrios y la iglesia. Los abuelitos narran que los peregrinos que llegan al Señor del Calvario han usado este camino antiguamente, para pedir por sus pueblos y para curarse de enfermedades y esta ruta tiene muchos espíritus rondando por él, además es un camino por donde transitan entidades que pueden dañar a las personas; por eso los abuelos insisten en los niños que en temporadas de peregrinos, no se deben acercar a ellos y mucho menos se acerquen a los lugares como los barrios porque allí pasan a limpiarse y a pedir a los santos que los curen, entonces allí dejan diversos objetos con los cuales se limpian el cuerpo, como piedras, flores, velas o veladoras. Hay dos rutas de desplazamiento a pie que los caminantes o peregrinos –conocidos en ngigua como '*ni kjin*'–, utilizan para cruzar el etnoterritorio local ngigua: camino de la cuesta y el camino viejo a Tehuacán, ambos asociados al término ngigua *nthia cha'o*. La primera ruta

que viene por Veracruz, y toma dos rutas al cruzar a San Marcos, la primera, que recorre sea por el camino conocido en ngigua *nthia xula nije'an* y pasa por el barrio la Columna y el barrio Samaritano, y la segunda ruta es *nthia xula ngusiine* que pasa por el barrio la Columna, la iglesia de San Marcos y el barrio Tabernáculo. La segunda ruta, que recorren las personas que viajaban desde la zona de Tehuacán sigue la ruta por el camino conocido como *nthia xula ni'ji*, y pasa por el barrio San Juan, Iglesia de San Marcos y por el barrio San Nicolás. Ambas rutas conforman caminos antiguos con muchos misterios y significados.

Aru yaa u ditja thi ni kjin, di'kana gracia, bendición, ixi chin, ixi plaga, ku di'jina xula. Thiina na daniánxina cuesta, yaa na thiina barrio la columna, ngai señor de la columna. Me'exi, are thiina yaa na, ni tse nthia ku'e na, tjina ngai *barrio sionmo*, je'e barrio Samaritano, ku ni thixi San Luis, ni thixi Miahuatlan, ni Cuayuca, nu yaa xinkajina thiina nu tsaga chu'ka, nu nthia tsaga chuka, nau ku sigitjana barrio San Juan, thiina yaa na, are dathu fiesta, yaa na are preparación are primer viernes hasta de'xi pasión, thi semana santa na, kjan semana santa na de'e fiesta, aru ngui yaa na chujni tsje'ena na ixi sine'ani ndau, cada viernes, yaa thi educación be'e na, yaa ixi ncheni'ni ixi xrein biku'en are semana santa. Are de'xi thi na'un viernes, uthii viernes de dolor, mee usabakjina, dondequiera, inchi Tejalpan, akatzingo, meena viernes de dolores, ya semana santa na, dingajina nu tejalpita, nthi'a jii santuario kai, xran nthi'i ja'ana kai. Desde ni kjin, bagathuna, aru, yaa thiina dikuxru'ena, ku nthi'a baganchangina na, ke'e the nche'e nichu yaa, pues mee, ni ba nu'e na bajanjuna información, mee ya thi'aunu promesachje'ena kai, thi'auna, tjso, na cera thinthu'ena ngaxi'in barrio yaa na, ku satjina xula, je'e ni peregrino (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Estas rutas, de acuerdo con las narraciones de don Pablo, presentan conexiones simbólicas muy complejas vinculadas a la Cuaresma y Semana Santa, estas fechas están marcadas por diversas actividades de peregrinaje vinculadas con el tiempo y la salud de las personas y los pueblos. La ruta de la cuesta y los caminos antiguos que cruzan el etnoterritorio local ngigua, son rutas de peregrinaje, históricamente, de personas que viajan desde Veracruz y desde la región de Tehuacán con diversos fines religiosos. Y también vinculan a otras rutas simbólicas que se dirigen a otros santuarios sagrados como Tejalpa y Tepeaca como lugares sagrados muy significativos. En este contexto, la ruta ngigua de peregrinaje condensa múltiples significados relacionados a la práctica ritual para la petición de agua de lluvia.

Figura 18. El camino de la cuesta, tramo de la ruta de peregrinación mayor y sus lugares significativos.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En este contexto, la ruta sagrada de los peregrinos nombrada en ngigua como *nthia cuesta*, cuya traducción al español es ‘camino de la cuesta’, está relacionado a la pendiente o inclinación del cerro, y, también vincula el significado de camino de difícil acceso y un transitar complicado, algunas personas lo relacionan con el acto de llevar a costas un peso en el caminar, como Jesucristo llevó a costas la Cruz el día de su muerte; esta connotación tiene vínculo directo con el paisaje ritual del peregrinaje, ya que por esta ruta descienden los peregrinos que traen a costas la reliquia de San Marcos, y se significa el sacrificio en soledad como Jesucristo, desde la corporeidad, el cansancio y el sufrimiento. Lo mismo pasa en el desplazamiento de los peregrinos que visitan al Señor del Calvario en la fiesta de la preciosa sangre de Cristo en la primera semana de Julio en Tlacotepec. Como ruta del peregrinaje, descender o bajar la cuesta

implica mucho sacrificio y es parte del pago de promesa u ofrenda que los peregrinos ofrecen para ‘pedir favores’ a los santos, vírgenes y entidades sagradas del lugar.

Para don Beto, este camino contiene mucho misterio y al formar parte del espacio de la ritualidad ngigua, lo significa con el nombre en ngigua como *nthia cha’o*, por su dimensión sagrada, y por sus múltiples significados como ‘camino sagrado’, ‘camino antiguo’ o ‘camino real’ dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, que conecta a otras dimensiones y tiempos. En el descender por esta ruta, ya en el peregrinaje de la reliquia, este tramo implica tres lugares significativos en la ruta de la peregrinación: *kun jna*, *ngusine jna ku ruthee jna*, cuya traducción es la punta del cerro, la mitad del cerro y el pie de cerro (*figura 18*). Estos lugares se significan con el descenso de los peregrinos y la reliquia como parte del ciclo de renovación de la vida, es decir, descender del cielo, pasar por la tierra y llegar al inframundo como parte de la entrega de ofrenda a las Entidades de la naturaleza, por ello es por lo que se presenta la reliquia en cada lugar del camino de la cuesta. Desde la interpretación etnográfica, los tres lugares sagrados donde descansa la reliquia, se vinculan como una ofrenda a las Entidades de la naturaleza vinculados configurados desde las creencias prehispánicas que habitan en esos lugares y a la vez con santos y vírgenes relacionados con la práctica del sistema de cargos: en la punta o cumbre del cerro, como un lugar donde se ofrece al Sol y a los cerros sagrados de la lluvia y el Santo Entierro; a la mitad del cerro, lugar donde se ofrece al agua, la Virgen de Guadalupe –nombrada Virgen de la piedra o Virgen de la Cuesta–, la Virgen de los Dolores y a San Ramón; y al pie del cerro, donde se ofrece al mezquite, árbol ritual de los ngiguas y a la Madre Tierra. Estos tres lugares unidos por el camino sagrado, dada su complejidad significativa, se plantea que se trata de una representación del *axis mundi* o *eje cósmico* en el sentido que conecta a tres planos el cielo, la tierra y el inframundo: el cielo que es la cumbre del cerro, la tierra que es la mitad del cerro, y el inframundo que es el pie del cerro, conectados por el camino sagrado por la que se desciende en el caminar del peregrinaje. Este elemento además lo relaciono, ya que, al llegar al pie del cerro, ese lugar se convierte en un umbral de entrada y salida, porque en este punto, los peregrinos se reorganizan para retomar el *cha’o*, que es la representación del camino sagrado ngigua hasta llegar al árbol ritual.

4.3.2.2.3.1 Kun jna / punta del cerro

De acuerdo con las narraciones de don Pablo y don Beto, este lugar sagrado como primera parada en el cuarto día de peregrinación, es muy significativo, el desplazamiento está relacionado con la salida del Sol y la punta del cerro, lugar desde donde se desciende en el camino de la cuesta, donde participa el Consejo Parroquial y la manzana que tiene a cargo al Santo Entierro. *Kun jna*, en ngigua se puede traducir como ‘punta del cerro’ o el ‘ojo del cerro’, que es la parte más alta en la ruta sagrada de la peregrinación a pie dentro del camino la cuesta que en ngigua se conoce como ‘*nthia cha’o*’ o ‘*nthia cuesta*’.

La caminata entre la iglesia de San Francisco hasta *kun jna* (figura 17), se significa con la salida del Sol, dice don Pablo, y esto tiene gran relevancia simbólica y significados muy complejos, desde la corporalidad y en el acto del caminar en la mañana bajo el fresco es para renovar a los peregrinos y la reliquia, el caminar expuestos al aire fresco de la mañana ayuda mucho para recuperar energía y tener la mente clara, dicen los abuelos. Los peregrinos caminan en *cha’o*, adelante va el estandarte de San Marcos Papa y, esta vez, van los dos bastones de mando de los Santos Patronos. A la mitad de este recorrido está la localidad de Sompantle, donde se está construyendo la iglesia de San Antonio Sompantle, aquí los encargados de la iglesia esperan a la reliquia con el pabellón de San Antonio, y en el lugar se hace una parada para dar respeto al Santo Patrono, aquí descansa la reliquia un momento antes de continuar. Los peregrinos dejan una limosna a la pequeña iglesia y piden el bien para el camino, los encargados de cuidar la iglesia agradecen a los peregrinos y se continua el caminar. Estos caminos se caracterizan por el paisaje semiseco con vegetación xerófila y sabinos. Se continua hasta llegar a la punta del cerro, don Pablo narra que, al llegar a la punta del cerro, se debe dar una señal con cuetes a las siete de la mañana, a la salida del Sol, que indica que ya llegó la reliquia y eso permite que el sistema de cargos debe estar pendiente.

Are icha aresa’u andando sa bakiina, kun jna yaa, las 6 las 7 de la mañana, unche’ena seeña. Anche ja’ana nthi’i na, ni cargo bakji nthi’a kun jna, ixi cristo, ladue je’endu pues. Ni yaana xruin comida dikau, maski bajikauna, xruxrau xrandasua, ku bagika’u chuuna na copachjan, ku xran, andu bagi’ina aru su’uji bagiina. Ke’e ndachruna jai are bithuxi manzana, juxu ni borracho binthe, xrein ni binthenche’e, kain ni yaa usa binthekjina. Xii Jorge Gamez, xii thechunde xan nda Peree, xii Lipe Juarez, ni indi’i janechjana Tomasa. Meena je’e ni ndu Cristo, bajikauna naa

cabru (cuete) dintji'i, thingi nunthe are thuntuuni, mee uthunu'eni ixi juina kun jna. Bachri'in ncha'on, aru yaa baxrangi'ina na copachjan, ba nchejuga'na, kuthumean xrakuana. (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

En este lugar, *kun jna*, es una parada muy significativa porque participa el Consejo Parroquial y las personas encargadas de la promesa del Santo Entierro, en ngigua, *je'e ndu* o *ndu Cristo*, ambos dan la bienvenida a los peregrinos que traen la reliquia. La representación del Santo Entierro guarda muchos misterios dice don Pablo, porque simboliza a Jesucristo en su muerte y después resucita, esta simbolización se vincula con la salida del Sol, el renacer en este lugar simboliza de algún modo la muerte y resurrección de Jesucristo; por ello, dentro de las creencias ngiguas, en este lugar se ofrece la reliquia al Sol que nace, dice don Beto, dedicado al señor Sol o 'nuestro padre', y que acompaña cuando desciende el peregrinaje con la reliquia, el caminar y el descender. Como costumbre, *inchi ikinixi*, el lugar de descanso de la reliquia es a la orilla del camino de la cuesta, se coloca orientado a la salida del Sol, donde se encuentran cuatro Señores Cruz, en ngigua *ndu rudue*, y al pie de ellos se dispone el estandarte de San Marcos Papa, los dos bastones de mando de los Santos Patronos y la reliquia que se coloca de forma orgánica por la pendiente del cerro para que allí descansen.

Como lugar simbólico, este es el primer punto desde donde se mira la comunidad, dice don Beto, en este lugar habitan antiguas entidades poderosas de la naturaleza como el viento y el frío, por lo que se debe tener respeto al descansar en estos espacios, y es necesario mantenerse unidos para estar protegidos. Como lugar sagrado, convergen diversos elementos simbólicos, al llegar a este punto, está acompañado de la salida del Sol, que ha empezado a iluminar la mañana y cuida del recorrido del peregrinaje bañando a la tierra y a las personas con luz suave de la mañana. Desde aquí se puede visualizar a los cerros o montañas sagradas: el cerro Tepoxtla, el pico de Orizaba, el Popocatépetl, el Calvario, el Tentzo y el Duraznillo, es decir, es un lugar estratégico que conecta simbólicamente a los principales cerros sagrados dedicados a la lluvia. Por esta razón es que se plantea que esta ofrenda también está vinculado a los cerros sagrados de la lluvia.

Una vez dispuesta la reliquia para su 'descanso', el Consejo Parroquial, como máxima autoridad del sistema de cargos, a través de su secretario, ofrece unas palabras de agradecimiento y da la bienvenida a los peregrinos, por hacer la manda que han dejado los abuelos y por haber regresado con bien al pueblo y traer la reliquia en honor a los Santos Patronos y a la comunidad

ngigua. Después se hace una convivencia, de esta manera conviven la ofrenda, los peregrinos y los acompañantes. La manzana y el consejo parroquial ofrecen el desayuno, que por costumbre se ofrece tamales y atole, o mole con carne de pollo, eso depende de la economía de los encargados, y se permite esos cambios, dice don Pablo, y que anteriormente, a veces, solo se ofrecía mezcal o aguardiente.

Una vez terminada la convivencia, el Consejo Parroquial da las gracias y pide que se organicen los peregrinos para comenzar el ‘descenso’ hacia el valle. Este acto contiene significados muy complejos, el descender implica el sacrificio físico de los peregrinos que llevan a cuestas la reliquia como acto de sacrificio, y con dimensión de sacralidad para las plantas sagradas. En el descenso, va adelante el estandarte de San Marcos Papa y los bastones de mando de los dos San Marcos llevados por los fiscales mayores, allí siguen los peregrinos quienes empiezan a descender, caminando en una sola fila, funden la fuerza corporal, la fe y la creencia firme por el bien comunitario que forman parte del pago de la promesa a los santos y para la petición de la lluvia. Entonces se continua el tránsito del peregrinaje por la ruta sagrada de la cuesta hasta la mitad del cerro.

4.3.2.2.3.2 Ngusine jna / la mitad del cerro

El siguiente lugar significativo donde ‘descansa’ la reliquia’ en el tramo del camino de la cuesta, es la conocida como ‘la mitad del cerro’ (*figura 17*), que en ngigua es nombrado como *ngusine jna*, haciendo alusión al punto medio entre la cumbre y el pie del cerro, es un lugar misterioso y multisignificativo; por un lado, por la complejidad en su significado como lugar, y por el otro, por las diversas entidades que habitan aquí, y a quienes simbólicamente se les presenta la ofrenda en este tramo de la peregrinación.

Thiina ngusiine jnana, thi la mesa bachegui’i seen. Aru iicha see na, thi jii na cruz, banchegiina crusintuuni, ixi ngui lugar yaa baguitsi’in. Aru dikiina cruz na, ku ya banchetunina, cuete pues. Ya thi chru’a thianxi, thi legitimu ngigua na, lugar yaa diina crusintuuni. Kuthumea sinkjajini la mesachjanna, nuu ya bitjana, nganithu jna bitjana, ku yaa jii, chjinii jaan Lupe. Ku mee je’e thi ngusiine jna yaa, thi la meesachja yaa na, nchue udikauni nthaxrajatse, ya tji na, nii cargue ni Dolores, ku cargue san Ramon. Ku tji ni dika kajne kuyuuli na, kunixi thu kuyuuli de’e

denganithu je'e ndu jesus, ku meen bichegui'ina ndu San Ramón. Are ngai domingo de ramos, di'ina ixi chjea ka rama, ixi reliquia (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

En las narraciones de don Pablo, junto con datos de abuelitas que acompañaban el peregrinaje, coinciden que este lugar contiene muchos misterios, es un lugar donde se hace una parada muy significativa para que 'descanse' la reliquia, y junto con ello, descansen los peregrinos que ofrecen a sacrificio el desgaste de su cuerpo a través del cansancio al cargar la reliquia, hasta llegar en el medio del cerro. Los abuelitos se refieren a este lugar también como 'la mesa', relacionado a su geografía por la pequeña planicie que caracteriza este punto, pero también vinculado al simbolismo que representa como el 'lugar pesado' donde habitan entidades de la naturaleza que pueden ser dañinas a las personas, en ngigua, *ditsi'n*. Por eso dice don Pablo, que, antiguamente, se puso un Señor Cruz en este punto para que cuidara a los peregrinos y que pasaran con bien en este lugar. Otro termino usado por los abuelitos para nombrar este lugar, dice don Pablo, es *crusituuni*, un término del ngigua antiguo, difícil de interpretar dice don Pablo, pero relacionado a que es un lugar donde habitan entidades antiguas. Siguiendo los datos etnográficos y la raíz etimológica del ngigua, se relaciona con la palabra *tuuni*, que significa granizo, y *tuntuuni* o *dathe'e*, es trueno, entonces, es un lugar que tiene que ver con la presencia de Entidades de la naturaleza como el granizo y el trueno, es decir, entidades asociadas a la lluvia. Esta interpretación toma sentido con otro término usado para nombrar este lugar que es *nda dichrjadu'u*, cuya traducción del ngigua se refiere al 'lugar donde nace el agua', o 'donde el agua traspasa la tierra'; asociado a *chridu'u nda*, del ngigua, lugar donde brota el agua, es decir, implica a Entidades de la naturaleza como el agua, el granizo y el trueno. Algunas narraciones indican que los peregrinos pasaban a desazolvar los *tukuyu'kus* o depósitos naturales de agua de lluvia que abundan aquí –por las características topográficas del terreno y la presencia de piedra azul como base- para almacenar agua para uso ritual. Y finalmente, este lugar también es significativo, porque desde hace muchos años se descubrió la imagen de la Virgen, delimitada en las rocas al centro del camino de la Cuesta, esta imagen es nombrada como la 'Virgen de la Piedra' o la 'Virgen de la Cuesta', en ngigua *jaan najni xroo*, que se vincula a la Virgen de Guadalupe, y es celebrada el 12 de diciembre, y desde la cosmovisión ngigua, se simboliza a la Madre Tierra. En este lugar se construyó una pequeña capilla para conmemorar a la Virgen de Guadalupe, y con el pasar de los años es más visitada. En este sentido, el 'descanso' de la reliquia en este lugar, es para presentar la ofrenda a las diversas

Entidades de la naturaleza como el agua, el trueno, el granizo y la Madre Tierra, y a la Virgen de Guadalupe, y con relación a la práctica ritual se simboliza la relación con la Virgen de los Dolores y a San Ramón en este peregrinaje, de tal manera, que este lugar sagrado se convierte en un punto muy significativo en la ruta del peregrinaje y en las celebraciones rituales de la comunidad.

Al descender los peregrinos en este tramo, siendo la que tiene mayor pendiente, exigen la resistencia y fuerza corporal al traer a cuestras la reliquia, por lo que, al llegar a la mitad del cerro, es un buen lugar para descansar. Los peregrinos al llegar hacen una reverencia y se persignan ante la Virgen de la Cuesta, enfrente de la capilla, colocan el estandarte de San Marcos Papa y a los lados, los bastones de mando de los dos santos Patronos. Después como van llegando los peregrinos, van colocando con cuidado la reliquia, al frente se coloca la palma de coyol, luego las plantas aromáticas y al final la palma blanca.

Dentro del sistema de cargos, en este lugar le corresponde dar la bienvenida a las personas con los cargos del pago de promesa de la Virgen de los Dolores y de San Ramón. Quienes se organizan para dar de comer a los peregrinos, por costumbre, se sirve mole y carne, y como bebida, agua de sabor y pulque, todo el costo lo absorben los del cargo como parte del pago de promesa. Se atienden tanto a los peregrinos como a los acompañantes, todas las personas se sientan en algún lugar alrededor de la reliquia para que convivan con ella. Finalmente, cuando terminan, el Consejo Parroquial, los fiscales y líderes de los peregrinos ofrecen palabras de agradecimiento a los del cargo y se reorganizan para caminar una vez más, dirigiéndose al pie del cerro.

4.3.2.2.3.3 Ruthe jna / pie del cerro

Ruthe jna, del ngigua, se traduce como ‘el pie del Cerro’ (*figura 17*), se plantea que es un área liminal que representa la frontera entre la tierra y el inframundo, ya que desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, marca la frontera donde baja la lluvia y las aguas broncas de los cerros y empiezan los campos de cultivo; y, dentro de la ruta del peregrinaje, es el lugar donde se reorganizan los peregrinos para formar el *cha’o*, una vez que han descendido del cerro cargando a cuestras la reliquia en una sola fila desde la punta del cerro hasta el pie del cerro sobre

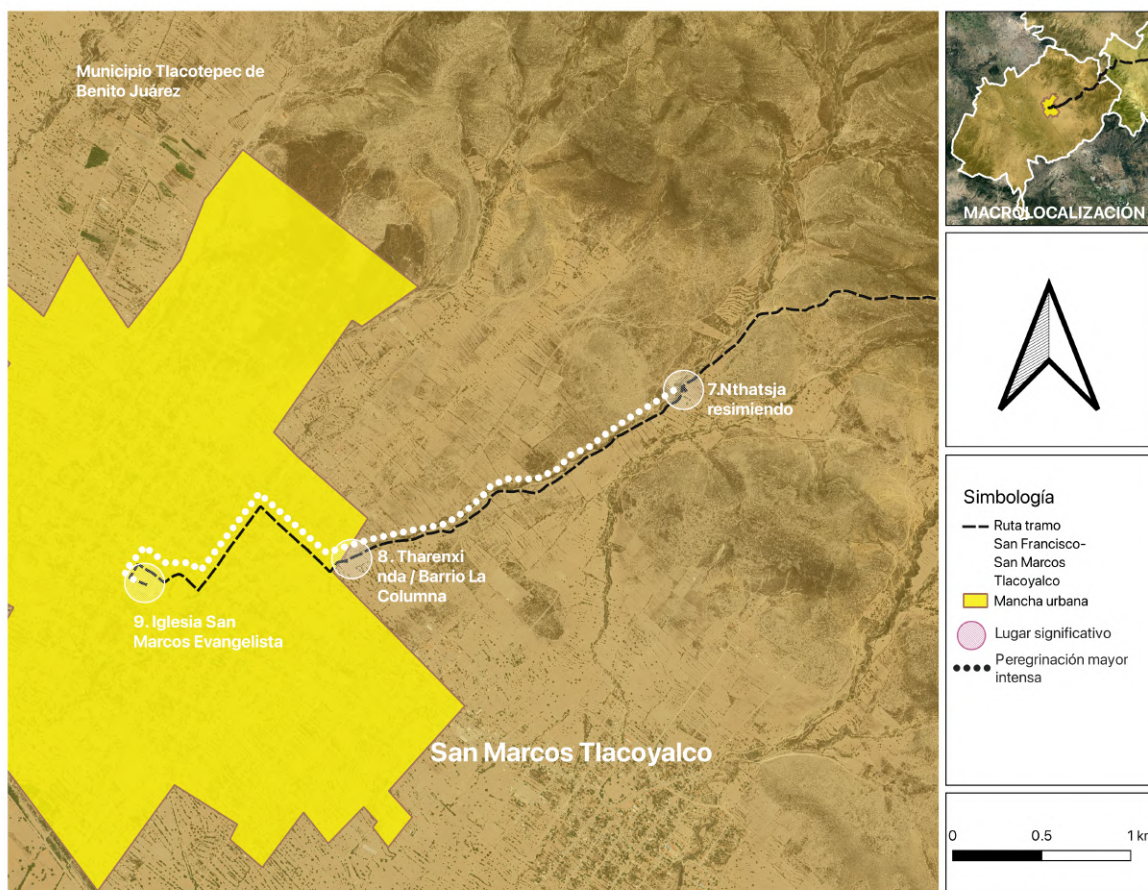
el camino de la cuesta. Una vez formados en *cha'o*, es decir, la representación del camino sagrado, caminan sobre la ruta de la cuesta para dirigirse al mezquite ritual donde ‘descansa’ la reliquia, que es *nthatsja resimiendo*, cuya interpretación al español es el mezquite del recibimiento.

4.3.2.2.3.4 Nthatsja resimiendo / mezquite ritual

El siguiente lugar donde ‘descansa’ la reliquia es conocido como *nthatsja resimiendo* (figura 19), cuya traducción es ‘mezquite de recibimiento’, consiste en una Entidad de la naturaleza muy significativa, que, a la vez, es un lugar sagrado localizado en los campos de cultivo de la comunidad, donde se presenta la reliquia. El mezquite es visto como un árbol ritual, relacionado al árbol cósmico, Montúfar, Barrera e Islas (2019), describen que, dentro de la cosmovisión mesoamericana, la naturaleza como totalidad incluía a las divinidades e influía en los procesos agrícolas y las formas de vida de los habitantes; el universo, las deidades y el ser humano conformaban una unidad simbólica que articulaban la vida en general, siendo las plantas y árboles elementos fundamentales para la vida ceremonial religiosa. El mezquite (*Prosopis laevigata*), se registra como uno de los árboles cósmicos (Códice Tudela, 1980, en Montúfar, Barrera e Islas, 2019), en los estudios etnobotánicos aparece en las ofrendas elaboradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan donde se demuestran datos sobre la importancia de las plantas y árboles como objetos de uso ceremonial. El mezquite es un árbol muy apreciado como combustible, ya que es de brasa muy durable, sus frutos son comestibles y tiene propiedades terapéuticas amplias (Montúfar, Barrera e Islas, 2019, p. 201). Para los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, el mezquite, nombrado en lengua originaria como *nthatsja*, es un árbol muy valorado por sus propiedades como combustible, en las antiguas prácticas culturales era quemado para elaborar carbón de primera calidad para uso doméstico y para comercializar en los principales mercados regionales como Tehuacán y Tepeaca. Su presencia en el etnoterritorio local, se caracteriza porque crece en el valle semidesértico y requiere de muy poca agua para subsistir; y, provee de buena sombra en temporada de calor, puede alcanzar alrededor de 15 metros de altura y una copa de entre 10 a 12 metros aproximadamente.

Dentro de las creencias de los ngiguas, el mezquite es visto como una entidad importante que representa la masculinidad principalmente –ya que desde la visión dual existe hombre y mujer–, se relaciona a aspectos como la dureza, la fuerza y la resistencia, por ello es por lo que se vincula a una entidad masculina. Dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, el uso ritual del mezquite queda evidenciado por su importancia en el proceso de peregrinación para traer las plantas sagradas, donde es visto como una Entidad sagrada de la naturaleza a quien se le ofrenda para la petición de agua de lluvia. Por lo que su simbolismo es muy complejo, siendo que es utilizado como lugar sagrado, pero a la vez como entidad poderosa de la naturaleza a quien se le pide favores.

Figura 19. Tramo de peregrinación mayor intensa *Nthatsja resimiendo* – iglesia San Marcos Evangelista



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Don Pablo describe la importancia del mezquite ritual conocido como *nthatsja resimiendo*, este último término asociado a recibimiento, por lo que una traducción literal podría ser mezquite de

recibimiento, es decir, el árbol ritual que da la bienvenida a los peregrinos y a las plantas sagradas que vienen en peregrinaje y que llegan a los campos de cultivo de la comunidad. Desde la interpretación etnográfica, la ofrenda denominada ‘reliquia’ se ofrece al mezquite como una entidad sagrada dentro del etnoterritorio local ngigua, siendo que se le presenta directamente al árbol sagrado y a la vez, al Señor Cruz y a la Virgen de Guadalupe presentes en el altar que se elabora al pie del árbol.

Ja’ana tjana nhasja resimiendo, di’in ntha, de recibimiento. Ngath’a je’e nkji’i chu Antonio Tuxru, dikate’una nhasja ku yaa, dekathe naa ndu cruu jii ndi’a. Yaa thi dingu kania ku yaa daasina, ku nche juga’na nneena. Ya are nchau na, ku are chritha’a na’i na, ku yaa nchue di’ina xrantjua, jinena ndajna ku dikau chri’na, u dichu’en chri’ina na, yaa ni dakuanna. Yaa juxu gastu. Tjikauna nthaxru’i, ku xrakauxinana, anthu tsje nanu xan tha pere baju carruexan. Jai na, consejo parroquial, banchia carrue xi Victor Peralta sikauna un. Chundaxa naa camioneta, doble rodada. Mee yaa thi sikauna, ku tjhi nthana. Ku nda’na parece tjeena naa camionetee ni manzana, dikauna, diikana kuyuli, aru yaa, na’kua thi dika kajnina u yoo. Kunixi rollo de kuyuli, yaa iyaa kan ncha’a, thentsjiiana kan, ku chjeyee nii cargo. Are sa’u juxu nii cargo, be’e 23 mayordomia, thi nchinchí, ku aparte noo cargo yeyee: 25 de abril, 7 de octubre, 12 de diciembre, y 24 de diciembre, noche buena (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Don Pablo narra la importancia del mezquite como lo narraban los abuelos, en esos primeros campos de cultivo bajando el pie del cerro, cuentan los abuelos que había un mezquite en forma de Señor Cruz, pero con el tiempo la gente lo derramó, y era muy significativo para recibir la reliquia. Pero el árbol como símbolo es lo importante, cuando llega la reliquia allí, por costumbre, *inchi ikininxi*, se tienden petates en forma de cama al pie del mezquite para colocar la reliquia y pueda descansar. De acuerdo con la observación etnográfica, los encargados de los barrios colocan un pequeño altar al pie del mezquite, este localizado a la salida del Sol con respecto al camino de la cuesta, pegado al mezquite hay un Señor Cruz adornado con flores de colores de papel amate; el altar está orientado de oriente a poniente, en ese pequeño altar formado por una pequeña mesa de madera se coloca la imagen de la Virgen de Guadalupe, una veladora, y se decora con flores amarillas silvestres, ramas de pino y ramas de pirul. Esta composición de plantas contiene mucho misterio, principalmente el pirul como árbol ritual ya que esta es muy utilizada para ahuyentar a los malos espíritus y como planta aromática sirve para cuidar el cuerpo y el espíritu de las personas; y las plantas silvestres es para dejar fluir la

fuerza de las Entidades de la naturaleza en este lugar quienes a su vez dan la bienvenida a las plantas sagradas.

Cuando los peregrinos llegan formados en *cha'o*, entra primero el estandarte de San Marcos Papa luego los bastones de mando de los dos Santos Patronos, estos se colocan frente al altar, y al pie de esta, se tiende la reliquia para que descansa, primero se coloca la palma de coyol, luego las plantas aromáticas y al final la palma blanca; esta acción ritual es muy significativa, se presenta al árbol ritual y, sobre los campos de cultivo como parte del pago de la manda ritual para obtener los favores de la Madre Tierra. El simbolismo de la ofrenda también tiene que ver con la convivencia con las Entidades de la naturaleza, la reliquia es simbolizada como alimento para la Madre Tierra al ser presentada en ella; y toda la convivencia de la comunidad en este lugar es para celebrar este encuentro entre las Entidades de la naturaleza como parte del ritual de la petición de agua de lluvia.

Anche yaa thiianana, thi na'u barrio, por fuerza, inchi diu ku suerte, inchi tekina nduda'ana nu nanu 40, me ubikuun, juxu ndaxrajatse, are daku'enana ju'u ni thame reliquia. Aru jai la verdad, andua dajuna servicio, inchi aresa'u, jai ujinda da'juna. Aresa'u, yaa, kainxi ni tji, aru banchegi'ina ni pasado, ni i'cha antepasado, ku ni presente, the xra'ja junchjan bakji, mee thi bagakuana, conjunto ku ni thi'au reliquia. Ithaxi naa historia, jañaa jiina. Dexin jine seen ku di'i seen, inchi jai thi bari'i yaato nanu ngai barrio, ku jineki'anana yaa, aru nii thi'au reliquia. Di'ji nchia, chru, seen mayor, a ja'ana, du'ana caso, thi maestrue toritoreo, maestrue xa thukuthi, maestrue xan santiagone, ku thunche'ena, ijole, ku si xrajii comida, nthatjana nchaona, yoo, yoor na ixi de plano tha jue'xi comida. Abinkura xrein tsjexin chujni, ku thi je'e ni San Francisco, nu yaa dijeguna inchi ramanchja, utheyamana ku the ncheacompañana ni the thi'au, tercio de ka xrantju. Me dikanana ku thuncha'un, ku chjeya ixi taxini ku dayexini bendición, dayexini gloria. *Ka xrantju, ka tsjo thi ku ka tsjo ñau*. Ju'u yaa thi ndasjandajina je'e kajni na ku thi'athena ku chjeyee nii rajna (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Una vez dispuesta la reliquia para que descansa, el presidente de los cinco barrios de la comunidad, ofrece unas palabras de agradecimiento a los peregrinos, haciendo énfasis la importancia de seguir con la costumbre del pueblo, *inchi ikininxi*, “tal como nos enseñaron nuestros abuelos, esto es parte del pago de nuestra promesa y que gracias a Dios regresaron con bien, y aunque no hay nada con que pagarles, reciban nuestros agradecimientos” (Don Cándido, presidente de los cinco barrios 2022-2023). Entonces, los representantes del barrio se acercan a

los peregrinos para saludarlos y les agradecen con un abrazo como símbolo de respeto y agradecimiento. Una vez terminado este acto significativo, después se les invita a los peregrinos a convivir, y se le dirige al lugar donde se ha preparado para que puedan sentarse y comer, quienes se encargan de dar de comer aquí son principalmente los cinco barrios, y ofrecen comida de acuerdo con sus posibilidades económicas, pero por costumbre dice don Pablo, es que se ofrece mole, carne y tortillas, y de bebidas se ofrece pulque, aguardiente y agua de frutas. Aunque toda comida es bien recibida, porque lo más importante es cumplir con el pago de promesa y convivir con la reliquia. A los peregrinos se les atiende principalmente, ya que ellos son quienes están cumpliendo con la manda y es parte del agradecimiento; y después se continúa para atender a toda la gente que acompaña en el ritual, en este lugar, se convierte en una fiesta por el recibimiento de la reliquia.

Al mismo tiempo que se llevan a comer a los peregrinos, inicia el ritual de recibimiento de la reliquia, llegan los cuatro pabellones de las fiestas mayores de la comunidad cargados por la gente de los cargos: San Marcos Evangelista, San Marcos Papa, Virgen de Guadalupe y el Niño Jesús para colocarse al lado de la reliquia como acto simbólico para resguardarlo; después, llega la danza de las Tocatinas, nombradas en ngigua como *xan tsjo*, se acercan a la reliquia para dar el recibimiento, hacen una reverencia y comienzan a bailar, completan una serie de pasos y se alejan; después, se presentan los Toriteros para hacer reverencia a la reliquia y comienzan a bailar, también completan una serie de pasos y se alejan; finalmente, entra la danza de los Santiagones, hacen una reverencia a la reliquia y comienzan a bailar hasta completar una serie de pasos y después se alejan. Se van turnando para bailar frente a la reliquia como parte de la ceremonia de recibimiento de manera continua, todo esto forma parte de la ceremonia de este ritual.

Una vez que han terminado de convivir, los líderes de los barrios y el secretario del consejo parroquial se organizan para continuar con la peregrinación, desde este punto, la peregrinación es más compleja. Los peregrinos se reorganizan para cargar la reliquia una vez más, se incorporan en el camino de la cuesta, al frente de la peregrinación abre el camino la danza de los Santiagones acompañado del sonido del tambor y la flauta; y cuya vestimenta tradicional se caracteriza por el color blanco y rojo y cascabel en los pies y, un instrumento en las manos que es una bayoneta de metal; después, sigue la danza de los Toriteros acompañado con el sonido de la armónica, dos maestros de danzas y los danzantes cuya vestimenta tradicional

es blanco con un cono en la cabeza adornada de tiras de tela o papel de diferentes colores blanco y morado, principalmente y, la participación de los payasos, en ngigua, *lantha*, quienes ponen orden a las danzas; y después, sigue la danza de las tocotinas, *xan tsjo*, caracterizada por la participación de niñas y un niño con la vestimenta tradicional de color rojo y blanco, acompañado con el sonido de la sonaja *kuthuntsjen jatse*, sonaja roja; luego siguen los cuatro pabellones de las fiestas mayores, San Marcos Evangelista, San Marcos Papa, Virgen de Guadalupe y Santo Niño Jesús, cada uno cargado por las manzanas que ostentan el cargo; después sigue el estandarte de San Marcos Papa y los dos bastones de mando de los Santos Patronos; después sigue los peregrinos cargando las plantas sagradas, al frente la palma de coyol, luego las plantas aromáticas y después la palma blanca; después sigue, el rezandero acompañado de la gente de la comunidad para ir rezando en el trayecto como parte del ritual; finalmente siguen los acompañantes de la peregrinación. Caminan hasta llegar al barrio La Columna.

4.3.2.2.4 Barrio La Columna

El recibimiento de la reliquia en el barrio La Columna (*figura 18*) contiene un simbolismo muy complejo, se observa a partir de los datos etnográficos que la reliquia se presenta a la entidad del agua y al Señor de la Columna. Don Pablo describe la importancia de este lugar significativo como una frontera simbólica que indica la entrada a la comunidad, el barrio está emplazado del lado donde nace el Sol, con respecto al camino de la Cuesta, a la orilla de la barranca que lleva agua de lluvia al jagüey de la iglesia, por lo que, este lugar y la entidad y Santo que habitan aquí, son quienes controlan la entrada de agua a la comunidad, y que simboliza una compuerta que evita la destrucción del pueblo; en este lugar quienes reciben la reliquia son el Consejo Parroquial y las 23 manzanas, concentrando la mayor parte del sistema de cargos de la comunidad por su importancia simbólica en la peregrinación, representados por el Consejo Parroquial que es quien da la bienvenida.

Tsjexi yaa ni, chja'nana las gracias, ku tjini utjauni, di'ji ni mayoría u ni 23 manzana, dichu'en ni ndi'ana, aru, je'a ixi sichu'ena, je'ena chu'ena ndi'i barrio xrantjana, aru xa nuevo ditikaunxa. Ja'ana dayana ndi'a nthatsja resimiendo na, ku yaa pande'i na, nche toca ni rezandero, hasta ngai barrio, barrio la columna. Entoncena, ri'na yaana u yaa the chu'ena je'ena, kuna nth'a ruaxina

ja'ana. Mee ya binhachjiana naa cuartuchjan, thi dixin, aresa'u kanthe'u tsaga yaa bagasintjana chuu, ngakee je'e barrio nthaxichjan yaa (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

El lugar de emplazamiento del barrio La Columna es muy significativa dentro de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, el barrio contiene muchos misterios, dice don Pablo, la presentación de la ofrenda está dedicada a la entidad de la naturaleza que es el agua y al Señor de la Columna, como parte del ritual se limpia el espacio, se adorna el Señor Cruz con flores de colores de papel amate que se encuentra adentro, se coloca y enciende una veladora y se colocan flores dentro del barrio. Como parte del recibimiento de la reliquia y los peregrinos, se crean comisiones entre las 23 manzanas para coordinar trabajos de la celebración. Al llegar la reliquia en peregrinación desde el mezquite ritual, hay una comisión de mujeres que reciben a los peregrinos y a la reliquia, ellas formando el *cha'o* (o camino sagrado) con flores en mano, y una mujer asignada quien recibe con incienso de copal para ahuyentar a los malos espíritus y como un símbolo de entrada a un lugar sagrado, y, por lo tanto, de purificación. Toda la peregrinación se detiene para que sean ahumados, una vez purificados, avanzan hasta el frente del barrio donde espera el Consejo Parroquial para dar la bienvenida. En esta ocasión entra en función el presidente, tesorero y secretario del Consejo Parroquial, como máxima autoridad religiosa de la comunidad para dar la bienvenida a los peregrinos y a la reliquia, ofreciendo unas palabras emotivas:

Diu rutsjenganda na, jii na promesa ndu'na, andu jie ixi rajnana, na creencia kuinthuana nthudachri'ana, diu binkura uju'ira (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023).

Dios se los pague, este es una promesa que hacemos, muy grande para nuestro pueblo, una creencia que nos dejaron nuestros abuelitos, Dios los trajo con bien (Abraham Melchor, presidente del Consejo Parroquial 2022-2023).

Diu rutsengantha na, binche'era ji'i costumbre chunda rajnaana ku thi kuinthue ni nthudachria'na, ke bueno que bithikaun chuuna, jian kjuira ku jian ju'ira.

Se les agradece de la manera más atenta, no tenemos con qué pagarles, ni con qué agradecerles, pero Dios está viendo lo que estamos haciendo, agradecemos por este recorrido que hicieron, que no es tan fácil, Dios está mirando por todos, y por todos lo que estamos presente, les doy las gracias, y ustedes hermanos que fueron con bien y regresaron con bien. Les recibimos con los brazos abiertos hermanos. Viva la mayordomía, Vivan los cinco barrios y viva el Santo Cristo. (Pablo Victoria, tesorero del Consejo Parroquial 2022-2023, 2023).

Una vez dado el recibimiento, se dirigen adentro de un espacio construido adyacente al barrio para colocar la reliquia y descansa una vez más, en el fondo al frente hay un Señor Cruz de madera grande, adornado con flores de colores de papel amate, a los lados hay dos candelabros con ceras y flores; pegado al muro arriba, hay una pequeña repisa que forma un altar pequeño con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, se coloca primero los pabellones de las cuatro fiestas grandes y al centro se coloca el estandarte de San Marcos Papa y junto a él, los dos bastones de mando de los Santos Patronos. Después, se dispone abajo la reliquia sobre una lona –la costumbre es tender petates-, para que descansa en el mismo orden en que vienen en peregrinación. Este acto representa la presentación de la ofrenda a la entidad del agua y al Señor de la Columna. Seguido se invita a los peregrinos a convivir en honor a la reliquia.

Nuu yaana, u dayeeni, utsukjin u thiini, ixi yaa nchu'en thunchjre'na, yaa nchue cuantu ni pasado tji neena, jai na ni saye'a chuuna mee ya sin thi bathu ngai manzana, thi pasado yaa, ku inchina ni xranxrauana nee. Xra je'e bithu'e xrantjana, aru jai, nche invite'a chuuna. Ja'aura xru thera ni 23 ntheku'uchuura. Aru nthu tocaara cuadrilla, ja'ana na'i. Ja'ara nthi'i juxu jma, dixingixina ngangi nthasja the'a, nii thene ngath'a ningee ni jime'e, bagikiana yoo, nii mesa, ke'e tangui. Ku aremee baxra'ju lenchi yeyé. Ku aremee bagakuena icha na, je'e ni pasado na, ku nixi nii maestro. Inchi maestro cuetero, ku areme, maestro kuetero bakji je'e banchexian cuete ku je'e bakji banche tuuni. Aru jai, ja'una the nthu tuunina me ke'e, ixruin thi cuetero jii nake'e. Anthu ndatjaxan, nthu nombrana na xan, ku dayeena na cuetero, thi tsjagu'e. Nthuchjiana naa equipo de banda, mee the tjengue'ena xi tsjen, inchi cha'on thi ku inchi ncha'on tsje'a thii, ku renthe thiixi. Nthi'i anthu jii xan sinthekangi, nchao tsjauna jian, de acuerdo ngai daana. Xi Marco binche'axa caso. Entocena se'xi jiine na, anthu tsje chujni jiine. Are sa'u ba'kana xrantjua. Bechundana xrantjua nthi'i rajna. Aru jai kai, thi ni thuejna, thi'anua xrantjua aru nchia raxruji'an, ju'u sikauni tumi, mee siina xran nii tanme reliquia. Ku ya bankaa ja'ana, kainxara ja'ara nthatsa'an ñaura ixi cooperación kunixi apoyoara (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Una vez terminado la disposición de la reliquia, los encargados invitan a los peregrinos para llevarlos al lugar donde se ha dispuesto para convivir y se sirve la comida que han elaborado las 23 manzanas quienes representan los cargos de todos los santos que se festejan todo el ciclo ritual de la comunidad. La principal comida que se ofrece es frijol, chile verde y tortillas, por costumbre de la comunidad, siendo la comida más significativa y que guarda muchos simbolismos relacionados a la agricultura, en términos etnográficos es una forma de ofrendar al maíz y el frijol, como alimento tradicional ngigua, y como entidades sagradas dentro de la

cosmovisión indígena sobre la naturaleza, quienes son presentados como ofrendas a las Entidades naturales, a los santos y vírgenes. También por costumbre se ofrece pulque, agua de sabor y refrescos. Debido a que aquí se reúne mucha gente de la comunidad para recibir la reliquia, se coloca una lona grande y debajo de él se colocan mesas y sillas para que la gente se pueda sentar y comer. Mientras se sirve la comida para convivir, las danzas continúan bailando como parte del ritual de recibimiento de la reliquia. Las personas mayores acostumbran a llegar frente a la reliquia para persignarse ante ella como símbolo sagrado. Una vez que terminan de convivir, entre los encargados se ofrecen palabras de agradecimiento y se reorganizan para continuar la peregrinación dirigiéndose a la iglesia de San Marcos Evangelista.

4.3.2.2.5 Iglesia de San Marcos el lugar sagrado de la reliquia

La peregrinación de la reliquia termina en la iglesia de San Marcos Evangelista (*figura 18*), lugar sagrado donde se deposita la ofrenda o reliquia. Don Pablo dice que la iglesia como el corazón del pueblo, es donde se deposita lo más valioso para la comunidad, como lo es el caso de la reliquia conformado por las cinco plantas sagradas que vienen de Santuarios naturales y que se ofrecen a los Santos Patronos, santos y vírgenes que se encuentran adentro de la iglesia, por lo que la reliquia se deja al pie del altar en el centro del recinto sagrado.

La peregrinación de la reliquia continua después de haber descansado en el barrio La Columna, una vez que terminan de convivir, los encargados se ofrecen palabras de agradecimiento por haber cumplido parte de su promesa en el recibimiento de la reliquia, después se reorganizan los peregrinos para continuar el peregrinaje. Continúan con la misma estructura previo, adelante van las danzas, primero los Santiagones, luego los Toriteros, después las Tocatinas, éstas danzan representando el *cha'o* o camino sagrado, abriendo el peregrinaje y formando un sistema simbólico complejo; siguen los pabellones de las cuatro fiestas grandes, San Marcos Evangelista, San Marcos Papa, la Virgen de Guadalupe y Santo Niño Jesús; después sigue el estandarte de San Marcos Papa y los dos bastones de mando de los Santos Patronos; luego siguen los peregrinos cargando la reliquia y atrás va el rezandero y personas que van rezando para acompañar la reliquia como parte esencial del ritual.

Mee ya xraku'axini na, dingü ka xrantju ngaxi'in ningu, ku nthuexi, ngui samana yaa, ku nthuexina. Thiina martes, xinkjajina, satsjina, sábado, domingo, lunes y martes, ku tumea yaa dinguna, ngui semanana tha ithuxrajni, ka xrantju, thu chrjuin xrajnika, ngaxi'in nchia ninguanana. Aru kainxina nuuya, are ubixi'in ngai barrio, kuua digansina ngai altar abierto, ngee ya binthe inchi cuartuchjan, aru yaa na sithusinxi, xi daana are sanjuxa servicio are misa, ngai kiai rajna. Yaa daasina, na'i, dantjana, ya da'sini ngaxi'in ningo ixi anto chrjuin xrajni ka. Mexinxi dinxi reliquia. Aru jai nthatsana ñauna, jai ke sinchetocaaana, je'e ni si'ka ka xrantju, nanaana na'u ni tsji, ku jaña kusa'a sacrificado tsiina, ju'u thi tsixi'ina tsamena, ku ni je'e ka tjuanda, ka tsjo thi ku ka tsjo ñau, yoloxochitl, ni ke ka xii gi'in ka, thi thee ni rajne sixra'akua (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Cuando la reliquia llega a la iglesia de San marcos Evangelista, en la puerta, el padre, apoyado por el fiscal mayor, recibe a los peregrinos y a las plantas sagradas con una bendición usando agua bendita, las danzas continúan bailando afuera de la iglesia dentro del atrio, mientras los peregrinos pasan adentro de la iglesia hasta llegar al altar, al frente se colocan el estandarte de San Marcos Papa, los bastones de mando de los Santos Patronos y los pabellones; mientras el fiscal mayor, apoyado por los otros fiscales, el secretario del Consejo Parroquial y encargados de los barrios ofrecen unas palabras de agradecimiento a los peregrinos y se abrazan por haber cumplido la manda y haber traído la reliquia, después se coordinan para la disposición de la reliquia al pie del altar mayor como ofrenda a los Santos Patronos; al frente se colocan las palmas de coyol y la palma blanca y luego se colocan las plantas aromáticas; los peregrinos se disponen a abrir las maletas de petate para que las plantas emanen sus aromas dentro de la iglesia y se dejan allí adentro esa noche y el día siguiente, el tiempo suficiente para esparcir el aroma en todo el interior de la iglesia antes de ser llevado al lugar donde se dispone la reliquia para elaborar los ramos para ser entregados en domingo de Ramos. Ese acto de abrir las maletas es fundamental dentro de los simbolismos que describe don Pablo, porque allí emanan los aromas de las plantas que forman parte de la fuerza de la naturaleza que es ofrendado para la petición de agua de la lluvia dentro del ciclo ritual agrícola ngigua.

4.4 Los lugares sagrados en Semana Santa

De acuerdo con el trabajo de campo, los datos etnográficos analizados en este bloque de rituales relacionados a la Semana Santa en San Marcos cierran con un sistema de procesiones vinculados a lugares significativos complejos que dan cuenta de la integración de prácticas religiosas prehispánicas y de la religión católica, ambos conforman una expresión compleja de la religión ngigua en la actualidad. Los rituales realizados para el cierre de Semana Santa son continuos e intensos, por cuestiones analíticas se considera observar elementos simbólicos que integran la labrada de cera y la labor del sistema de cargos conectados con acciones rituales y lugares que se manifiestan en el peregrinaje a Veracruz, que en su conjunto son manifestaciones rituales complejas que subyacen en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. En este sentido, la celebración de la Semana Santa analizada aquí, tiene que ver con la vinculación de la peregrinación, específicamente las conexiones simbólicas de lugares significativos y el pago de promesa llevado a cabo por el sistema de cargos ofrecidos a la Virgen de los Dolores, San Ramón, y, el Santo Entierro, las cuales tienen conexión con los lugares significativos emplazados en el camino de la cuesta, la mitad del cerro y la punta del cerro, respectivamente, y finalmente, se analiza la labrada de cera conocido como 'Cirio pascual' y las relaciones con lugares simbólicos que dan cuenta de los vínculos complejos con entidades de la naturaleza, santos y vírgenes, cuyas ofrendas tienen que ver con la petición de agua de lluvia.

Siguiendo las festividades en Semana Santa se celebran rituales a través de un sistema de procesiones vinculadas a la labrada de cera y a lugares significativos como la casa ngigua y la iglesia de San Marcos llevado a cabo a través del sistema de cargos. En esta semana, la actividad ritual es intensa por la cercanía de fechas para la celebración de los rituales salida de cabo, labrada de cera y pago de promesa de la virgen de los Dolores, San Ramón y Santo Entierro, y la labrada de los Cirios para el fuego nuevo como pago de promesa de la comunidad (*tabla 2*). Don Pablo, explica que estos rituales están conectados desde el primer viernes de Cuaresma.

Anche, bathuna primer viernes para xula, je'na kain ubathuna primer viernes, anche tsi semana santa, ku ja'ana nthi semana santa nchinchjan, aru ja'na nthi'i xruin nthasi de'e, ku xula na, thiina fiesta, semana santa. De ya nchuena, thi tunchrje, inchi abril usenxi, semana santa, sexin nthi'a

ku sexin nthi'i. Ku ya thi tentjekana ku ni nthaxii chru'a dajuna informe. Aru semana santa, abril tha satu. Kunxi yaan juxu kie Jesus, kie Jesucristo (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Don Pablo, menciona que todas estas celebraciones son intensas desde el primer viernes de Cuaresma y hasta que termine la Semana Santa, y que se conmemora principalmente a Jesucristo desde la religión católica, pero para la comunidad son acciones rituales para 'pedir el tiempo', se pide a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes, para que haya buen temporal, es decir, buena lluvia. Dentro de los simbolismos importantes, es que estas fiestas de San Marcos forman parte de un ciclo ritual más complejo, conectados antiguamente con la fiesta grande de Tlacotepec, especialmente con la celebración de los barrios y cuyas conexiones simbólicas son muy complejas. En este contexto, los datos etnográficos dejan entrever las conexiones territoriales y rituales dentro del etnoterritorio local ngigua, donde termina conectado con la celebración muy importante en el cerro del Calvario, dedicado antiguamente a la deidad de la lluvia, *Chinentle*, cuyo lugar está presente en las creencias y prácticas rituales ngiguas con simbolismos muy complejos.

Las ofrendas ngiguas como unidad compleja significativa

En el período de Cuaresma y Semana Santa se observa de manera sintetizada las principales ofrendas que los ngiguas ofrecen a las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes que son: la cera y las plantas sagradas, estos seres sagrados forman una unidad compleja significativa comprendido dentro de las practicas rituales agrícolas de la comunidad, que son las principales ofrendas en 'el pago de promesa' de cada una de las festividades religiosas realizados en relación al calendario ritual agrícola ngigua. En este sentido, se observa que estas ofrendas entregadas a las entidades sagradas definen los lugares significativos que la comunidad ha conservado dentro de las prácticas rituales dejando entrever la complejidad de los significados que los ngiguas asignan en el proceso de apropiación simbólica del espacio como la iglesia, los barrios, las casas ngiguas y los cerros.

Parte de las complejas relaciones entre los lugares y los rituales dedicados a la lluvia se observan en el ritmo del tiempo establecido a partir de la labrada de la cera (*tabla 11*), la cera vista como una entidad sagrada es cuidada y presentada desde días contados de acuerdo a la

costumbre de la comunidad, por lo que la cercanía de las celebraciones hacen muy intensas las labores rituales dentro del sistema de cargos las cuales se coordinan para terminar de manera eficiente cuidando que la eficacia simbólica del ritual se logre en tiempo y forma.

Tabla 11. *Ritualidad, ofrenda y tiempo en Semana Santa: Plantas sagradas y cera como unidad compleja significativa.*

Fecha (días contados 2023)	Reliquia: Plantas sagradas	Cera Virgen de los Dolores	Cera de San Ramón	Cera Santo Entierro	Cirio Pascual
28 marzo	Peregrinación mayor	Labrada de cera			
29 marzo	Descanso de plantas sagradas	Descanso de cera			
30 marzo	Arreglo de reliquia (ramos)	Pago de promesa (cera)	Labrada de cera		
31 marzo	Descanso de plantas sagradas	Misa de rogación	Descanso de cera		
01 abril	Descanso de plantas sagradas		Pago de promesa (cera)		
02 abril (Domingo de Ramos)	Procesión reliquia (plantas sagradas) / San Ramón		Procesión San Ramón / Procesión plantas sagradas / Misa de rogación		
03 abril				Labrada de cera	
04 abril				Descanso de cera	Labrada de cirio (cera)
05 abril				Pago de promesa (cera)	Descanso de cirio (cera)
06 abril (Jueves Santo / Santo Entierro)				Primer Santo Oficio (última cena y	Labrada de cirio (cera)

				lavatorio de pies)	
07 abril (Viernes Santo: Viacrucis, Marcha del Silencio)		Integración de la Virgen de los Dolores en el Viacrucis y Marcha del Silencio		Integración del Santo Entierro en el Viacrucis y Marcha del Silencio. Segundo Oficio	Descanso de cirio (cera)
08 abril (Sábado de Gloria, Fuego Nuevo)				Tercer Santo Oficio.	Procesión Pago de promesa Cirio Pascual
09 abril (Domingo de resurrección)					Procesión Cristo Resucitado

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Los fuertes vínculos entre los seres rituales que conforman la ofrenda ngigua relacionado a la petición de la lluvia representan parte de la manifestación de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza que como se muestra en la *tabla 11*, después de la peregrinación y presentación de la ofrenda de plantas sagradas, continua de manera intensa la realización de procesiones con el objetivo de hacer el pago de promesa que vincula el sistema de cargos especialmente con la celebración de la Virgen de los Dolores, San Ramón y el Santo Entierro, cuyas actividades se intensifican antes de cerrar este bloque de labrada de ceras, específicamente con el Cirio Pascual, usado para el fuego nuevo que vincula connotaciones simbólicas complejas.

El concepto de ‘descanso’ relacionado a las ofrendas como las plantas sagradas y la cera, toma un simbolismo importante que tiene que ver con un proceso de ‘renovación’ en un tiempo sagrado a través de la cual, estas Entidades de la naturaleza intercambian energía y fuerza contenida en ellas, que emanan como seres, y representan la vitalidad como entidades sagradas que forma parte del acto de reciprocidad con otras entidades de la naturaleza, santos, vírgenes y con los seres humanos. En este sentido, el significado que otorga don Pablo a las plantas

sagradas en relación al descanso dentro de la iglesia después de haber llegado en peregrinación, tiene que ver con este tiempo de intercambiar energía contenidas en las fuerzas de la naturaleza como el aroma y el cuerpo físico de las plantas, es decir, conformado como unidad compleja significativa que vincula a entidades de la naturaleza, santos, vírgenes, lugares y el sistema de cargos en un lugar significativo de la comunidad, que en su conjunto conforman los rituales dedicados a la petición de la lluvia o para ‘pedir el tiempo’.

4.4.1 Virgen de los Dolores, la mitad del cerro, y el sexto viernes de cuaresma

La celebración de la Virgen de los Dolores es el sexto viernes de Cuaresma, y conecta los lugares significativos que son la iglesia y la casa ngigua para llevar a cabo el pago de promesa. Pero, además, tiene conexión simbólica muy fuerte con el lugar significativo en el tramo de la ruta de la cuesta, conocido como *ngusine jna* o la mitad del cerro, el simbolismo de este lugar vincula a la Virgen de los Dolores ya que, por costumbre, quienes tienen el cargo del pago de promesa de la Virgen, tienen la responsabilidad de dar la bienvenida a la reliquia cuando llega en peregrinación. Esto significa que se relacionan la Virgen de la Cuesta o Virgen de Guadalupe y la Virgen de los Dolores con el habitar simbólicamente ese lugar junto a las Entidades de la naturaleza como agua, el granizo y el trueno, esto desde las creencias ngiguas, cuyos rituales están asociados a la petición de la lluvia.

De acuerdo con la iglesia católica, la celebración del sexto viernes de Cuaresma es también conocido como viernes de Dolores, y está vinculado en la figura de María acompañando la pasión de su hijo Jesús, a partir de los datos registrados en la misa, se pone de relevancia el significado de los siete dolores de la virgen que muestran momentos significativos en la vida de Jesús en el camino hacia la crucifixión. El padre manifiesta el simbolismo de la advocación de la Virgen María y cuya festividad busca conmemorar la compasión y la profunda unión de corazones entre la Virgen y su hijo Jesús como salvador del mundo.

Desde la celebración de la comunidad ngigua, se simboliza con la entrega de ofrenda o pago de promesa desde la ritualidad como herencia histórica de la comunidad con el propósito

de pedir favores a la Virgen para tener un buen temporal. De manera simultánea a la peregrinación por las plantas sagradas (*Tabla 11*), se lleva a cabo la labrada de cera dedicada a la Virgen de los Dolores, dentro del sistema de cargos, quien tiene a cargo la manda en coordinación con los maestros cereros quienes trabajan intensamente para llevar a cabo el ritual. Ocho días antes se lleva a bendecir la ropa nueva de la Virgen y se saca el cabo de cera y los instrumentos para labrarlo y llevarlos en procesión a la casa de la persona a cargo. Se continúa con las acciones rituales en torno a este ritual, de acuerdo con los días contados, la labrada de cera coincide con la peregrinación mayor de la reliquia, lo que significa una labor intensa en los rituales y los simbolismos que contienen. Continúa con el descanso de la cera y el adorno de los cerialis y ceras que se entregan el día de pago de promesa. El día de pago de la promesa es muy significativo, es por ello por lo que se convocan a las danzas para participar en la entrega de la promesa u ofrenda. Estos días la participación de la danza también es continua e intensa, se lleva la cera labrada a la iglesia, abriendo el *cha'o* las danzas, luego mujeres cargando flores, después los pabellones de las cuatro fiestas grandes, luego las ceras, el rezandero y los instrumentos con las que se labró la cera. Al llegar a la iglesia, terminado de rezar, se pone de manifiesto a la Virgen de los Dolores, se le cambia de ropa y se coloca en la mesa especial para entregarle la cera labrada. Al día siguiente se lleva a cabo la misa de rogación dedicada a la Virgen donde participan las personas que tienen el cargo y el padre quien oficia la misa para agradecer al sistema de cargos por el pago de promesa. Estas actividades también son simultáneas con el pago de promesa de San Ramón, cuya celebración es muy compleja como se describe a continuación.

4.4.2 San Ramón, la mitad del cerro y el barrio Tabernáculo

La celebración del ritual de San Ramón es muy compleja, las actividades rituales son simultáneas con el pago de promesa de la Virgen de los Dolores y con el manejo de la reliquia conformada por las plantas sagradas (*tabla 11*), lo que permite entrever las complejas relaciones entre estas acciones rituales en Semana Santa y la integración de elementos de la religión prehispánica y la religión católica, en donde se vinculan lugares significativos como la mitad del cerro, el barrio Tabernáculo y la iglesia mediante la entrega de ofrendas por parte del sistema

de cargos. Los lugares significativos que se vinculan es la ‘mitad del cerro’, *ngusine jna*, lugar sagrado en el camino de la cuesta donde transitan los peregrinos, siendo que los encargados de pagar esta promesa son uno de los responsables de dar la bienvenida a la ‘reliquia’ conformada por las plantas sagradas que se traen en peregrinación; dice don Pablo, esa es la costumbre, *jaña ikininxi*, y por lo tanto, se presenta como ofrenda a las entidades de ese lugar. La gente del cargo envía a peregrinos con el objetivo de traer la palma de coyol y la flor de coyol en la zona de Cuitláhuac en Veracruz, porque esta planta sagrada es una de las principales usadas en la procesión de San Ramón en Domingo de Ramos y que forma parte del pago de esta promesa. En este contexto, además de ese lugar en el cerro, los lugares que se conectan simbólicamente con este ritual son la iglesia, la casa ngigua que tiene el cargo de San Ramón y el barrio Tabernáculo cuya relación guarda simbolismos complejos debido a los significados atribuidos desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. Esto de acuerdo con las narraciones de don Pablo y los datos del trabajo de campo.

Entonces yaana, nthuexina, a los 8 días uthii domingo de ramos ku yaa uthexi’in. Me con el tiempo, tsjena ndachrunana nthutja’na costumbre, aru thu thunchreni, thu tangi vaya. Mee tsi nthi’i na, tsji reliquia ngai barrio nachaana ku yaa tsunchaunxi reliquia na. Ya pande’i na u tsia’u ndu san ramón, ku are dijini ningu na, xra de’e misa na, ku thumea chjea reliquia. Jui Domingo de Ramo, utsexin semana santa, ku yau tha juexin. Ku utsaana lunes santo, martes santo, jueves santo, viernes santo, sábado de gloria, domingo de resurrección o domingo de pascua, domingo sakjui ndu ngai la gloria (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

Dentro de las actividades simultáneas relacionadas a las ofrendas (*tabla 11*), el día de la labrada de cera de San Ramón, se hace entrega de la promesa a la Virgen de los Dolores y también el día de ‘arreglo’ de la reliquia, en ngigua ‘*tunchjian tsjo*’, que consiste en elaborar los ramos que son entregados en la celebración del Domingo de Ramos. Esta actividad se lleva a cabo en la iglesia de San Marcos, un lugar asignado en el antiguo curato, y los responsables de hacer los arreglos son las 23 manzanas y los barrios, coordinados por los fiscales de la iglesia. Para ello se reúnen por la mañana para coordinarse y hacer los arreglos de ‘ramos’ usando las plantas sagradas traídas en peregrinación; para la elaboración del ramo se usan la palma blanca de los cerros de San Marcos y las tres plantas aromáticas (*ka xrantjo*, *ka tsjo thin ku ka tsjo ñao*), al centro del ramo se pone la palma blanca, *ka xrantjo* y *ka tsjo thi*, y se envuelve con *ka tsjo ñao*, para cuantificar los ramos se considera a partir de la palma blanca, en esta ocasión se

cuantificaron 450 palmas y en cada uno salen 4 piezas, por lo que da un total de 1800 ramos, y se distribuye las palmas aromáticas para elaborar los arreglos de ramos. También se hacen arreglos con la palma de coyol las cuales serán entregados a los representantes del sistema de cargos como un símbolo de autoridad y poder religioso en la comunidad en la celebración del Domingo de Ramos. Cuando terminan de hacer los arreglos de los ramos, cada presidente de manzana y los encargados de los barrios llevan un ramo especial para cada Santo y Virgen dentro de la iglesia y en cada barrio, compuesta únicamente por plantas aromáticas, sin la palma blanca, cuyo ramo se coloca al pie de cada uno como ofrenda.

Las conexiones simbólicas analizadas desde el ritual de San Ramón, las podemos observar en el tiempo calendárico ritual (*tabla 11*), donde la preparación de esta celebración es simultánea con el arreglo y descanso de la reliquia de las plantas sagradas traídas desde los Santuarios naturales de Veracruz, lo que establece que las acciones rituales sean intensas y continuas. También es simultánea con la celebración de la Virgen de los Dolores, cuyo trabajo ritual se vuelve intenso, ya que los encargados dentro del sistema de cargos se organizan y coordinan para cumplir con cada una de las acciones rituales para el pago de promesa, las actividades simultáneas empiezan desde ocho días antes para bendecir en misa la ropa nueva de San Ramón, y continuar con la realización de la ‘salida de cabo’ desde la iglesia, apoyados por los especialistas cereros, entonces se lleva el cabo de cera y los instrumentos de labrada de cera en procesión hasta la casa del presidente del cargo de San Ramón. Allí descansa la cera, y cuatro días antes del domingo de Ramos se hace el ritual de la ‘labrada de cera’ con el trabajo intenso de los maestros cereros, debido a que también se coordinan para la labrada de cera de la Virgen de los Dolores por lo que el trabajo es continuo. Una vez terminada la labrada de cera se deja descansar la cera y se adorna en el sexto viernes de Cuaresma, día en que se entrega la promesa de la Virgen de los Dolores.

Este período ritual es muy significativo, porque de manera simultánea, descansa la cera de San Ramón y la reliquia compuesta por las plantas sagradas, se entrega la cera a la Virgen de los Dolores y se celebra la misa de rogación a la Virgen (*tabla 2*), esta cercanía calendárica de celebración forma parte de los misterios que menciona don Pablo y que forma parte de la costumbre de la comunidad, siendo que estas tres ofrendas forman una compleja unidad simbólica caracterizado por la intensidad de trabajo, amplia participación del sistema de cargos

y cuyas acciones rituales vinculan lugares muy significativos de la comunidad previo al cierre de la Semana Santa.

Al día siguiente del pago de la promesa de la Virgen de los Dolores, se hace el pago de promesa de San Ramón, que es el día previo al Domingo de Ramos, este ritual es muy significativo al igual que el de la Virgen de los Dolores, dice don Pablo que por costumbre para estas celebraciones se convocan a las danzas de la comunidad, lo que lo convierte en una fiesta importante y simbólicamente compleja. Se hace la procesión de pago de promesa desde la casa de la persona a cargo hasta la iglesia, por lo que se lleva la cera labrada y la ropa de San Ramón como parte de la ofrenda. Se camina en *cha'o* hasta la iglesia, abren el camino sagrado las danzas de los Santiagones, siguen los Toriteros y luego las Tocotinas; a los lados, caminan mujeres *ngiguas* conformando el *cha'o* con flores en brazos; en medio, van los pabellones de las cuatro fiestas grandes y luego van los dos bastones de mando de los Santos Patronos, luego sigue la cera labrada envueltas en mantas y los dos *cerialis* adornados y dos ceras adornadas, allí acompaña el rezandero y su ayudante; después siguen los instrumentos con las que se labraron la cera y los acompañantes. Las calles se transforman en espacios simbólicos muy complejos y coloridos, donde recorre la ofrenda sagrada.

Al llegar la promesa a la iglesia, las danzas se quedan bailando por un tiempo afuera en el atrio, y los instrumentos son llevados a la bodega donde se guardan; los pabellones, los bastones de mando y los encargados del pago de la cera pasan adentro de la iglesia hasta llegar frente al altar, continúan los rezos de rogación frente a los Santos Patronos. Una vez que han terminado los rezos, los encargados de la promesa se organizan para poner de manifiesto a San Ramón, en *ngigua de'e ndu manifiesto*, consiste en que los encargados de la promesa junto con los fiscales bajan a San Ramón de su lugar en las repisas de la iglesia y lo llevan al lugar especial preparado frente al altar para que se le entregue la ofrenda de cera labrada como pago de la promesa. La imagen de San Ramón es muy significativa por el simbolismo asignado entre la gente de la comunidad, el Santo es representado montando un burro, se asocia a la historia del trabajo agrícola y la importancia del burro³⁹ en diversos trabajos de las personas de la

³⁹ El burro es uno de los animales significativos para la comunidad por sus diversas funciones, desde cargar a los niños y a las personas adultas, acarrear agua, zacate y pastura para los animales de casa, arrastrar el carretón, cargar leña, es decir, es un animal que estuvo presente durante muchos años en las actividades cotidianas en el pasado reciente de la comunidad.

comunidad. Antes de ponerlo en la mesa especial para colocarle la ofrenda, una vez abajo, las personas encargadas lo asean y le cambian de ropa, y le retiran la palma y flor de coyol seca, y se le pone la ropa nueva bendecida, y la nueva palma y flor de coyol como símbolo de renovación. En este proceso de renovación, se coloca la palma de coyol verde traída desde Veracruz como parte de los objetos rituales que lleva San Ramón. Se quita la flor de coyol usado en el año previo y se renueva con la flor de coyol verde, ésta se coloca como una representación de carga, donde San Ramón va montando su burrito con la carga del coyol. Esta carga de objetos rituales consiste por un lado, la flor de coyol cuya planta sagrada conserva la fuerza de la naturaleza contenida en él durante todo el año nuevo como símbolo de abundancia y para atraer 'lo verde' a través de la lluvia; otro elemento importante es que lleva cargando una jícara de guaje, en ngigua *nchiixra*, cuyo recipiente simboliza el contenedor de agua en su andar; finalmente, se colocan en cuatro costados, la palma de coyol como símbolo de protección y poder religioso, vinculando los cuatro rumbos del universo teniendo al Santo como centro. En conjunto, estos objetos rituales simbolizan el cuidado del agua y para atraer lo verde dentro del etnoterritorio local a través de la palma y la flor de coyol.

Ja'ara chun'era ku thetunara, nchao jii, aru suinxira thutsen ñaura si'kara reliquia, ku ruchjeyaa ngai semana mayor. Nthatsa'ara ñaura jai, todo tiempo bakian banthachruna, *sichu'ena reliquia*, *si chu'ena tsjo*, sichu'ena. Aru nthi'a xra si'an reliquia ixi xra thuncha'uan, yaa xraku'a thiina en bruto pues, thii nchia ni'ngo, ku satji ngai barrio nchaana, ku nthi'a, yaa xrakuaxina, dikauna ndu san ramón na kuthumea dita'uena ndu nthi'a na, ku thinguna riaduna jithiiana, nthi'a thesiangui xanchrii, ya xan tsengi ndu san Ramon, xrantjana. Ngai barrio nchaana ya thunchaunxi, yaa thunchiunxi reliquia, de yaa pande'i. Entonce tsetunxiina, unda ichu'ara, duana sacrificado, yau tsi reliquia naa, ku yaa sikunxinaa. Yaa jii barrio tabernáculo de testimonio, se supone que ya dije'xi *kainxi tipo de compromiso* para la vida, ku inchi ngai la vida de Jesucristo. Thinxi'ana. Mexinxi na ku jai, ke bueno tha bithu'e nunthe conasupo thi the cono ndaxii tha'a, ku cachu'chja jii, ku ngaxi'i yaa se'exi fiesta, ruthancheni xi comisariado, me cai católico xa kai, mee nche cooperaxa jii xa ngai naa manzana, xrein barriuxa, mee sunthechundana naa fiesta. Ku sinthuga'athuna barrio lado ji'i, aru sabrá dios xrein bithuexina preparación na ixi, *are xinkaji nii kjin*, aru de donde quiera bakixina na, siin xru'i nganitho jna cuesta. Bueno, según thianxi ja'an na, ixi yaa kuinchjeenana, the ngathe'e nthi'a na, ixi yaa na, are nchinchina ja'ana, bagajuna cuenta, tji'ara anthu diguninxina nde'uena ixi naa muntu xroo the kanxi barrio, kun ndu'ja digasiina xroo, ku icha thi jii naa mesachjan yaa na thi ikjanthje nthu cruu, nthi'a xru'in santo

jii, santo ji'ixu ngai barrio ni'ngo thingaria procesión, ku ndu principalna tje ndu ngaxi'in ningo (Don Pablo, originario ngigua, 2023).

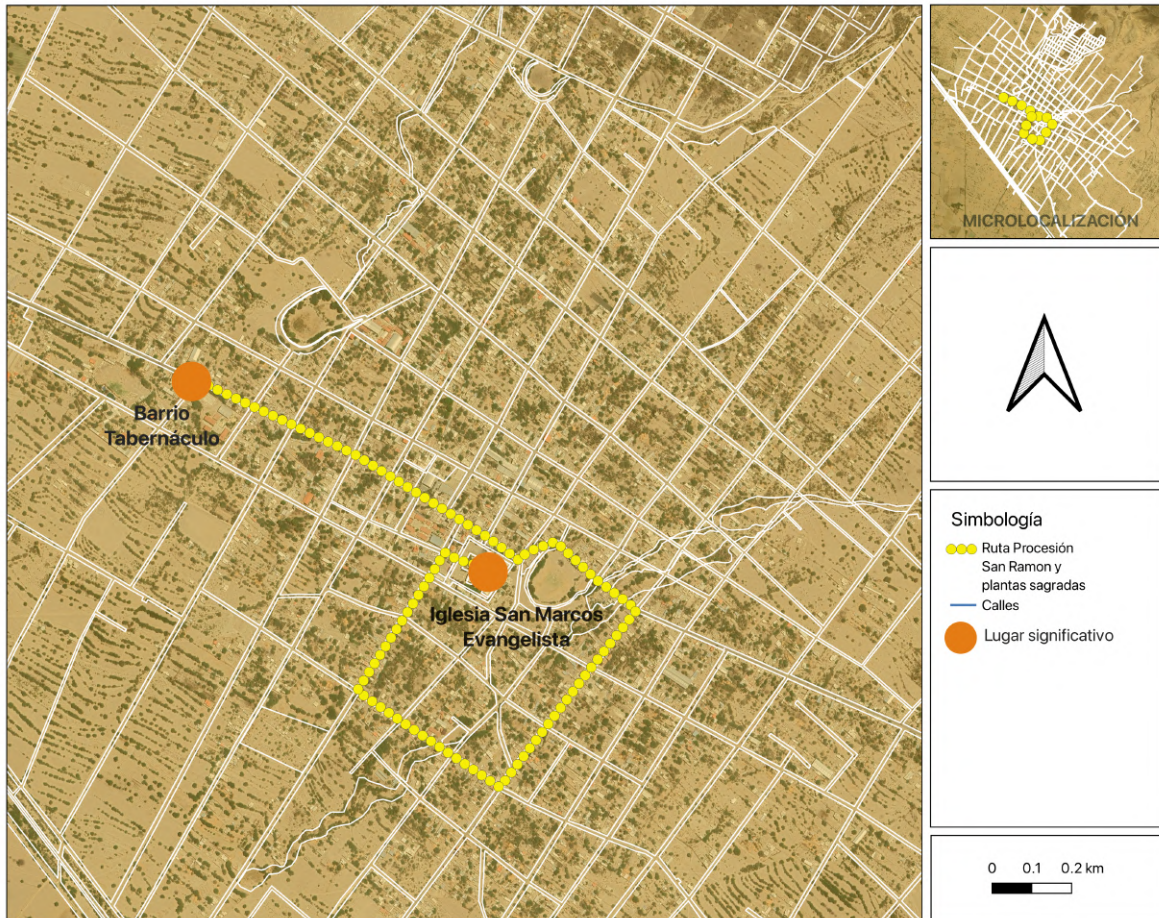
En el Domingo de Ramos, en la mañana a la salida del Sol, desde la iglesia sale San Ramón en procesión y se dirige al Barrio Tabernáculo. La manzana a cargo se coordina para realizar la procesión, adelante van las danzas, luego siguen los pabellones de las cuatro fiestas grandes, atrás va el *cha'o* formado por mujeres cargando flores, luego va el encargado del Santo Patrón San Marcos Evangelista con el bastón de mando, y en medio, atrás, se lleva a San Ramón en su base cargado por cuatro hombres y, a los lados, van cuatro mujeres que sostienen el palio que cubre el Santo en el recorrido de la procesión. Atrás de la procesión va un carretón jalado por un burro, en donde se llevan los arreglos de ramos formados por la palma blanca y las plantas aromáticas y los arreglos de la palma de coyol, las cuales serán entregados a la comunidad.

Al llegar al barrio Tabernáculo, San Ramón se coloca en la entrada del barrio, cuya postura simboliza la de guardián y protector del lugar, simbólicamente, junto con el Señor del Tabernáculo y, en el costado poniente se colocan mesas para poner los arreglos de ramos y el arreglo de la palma de coyol. Aquí ya se encuentra reunida mucha gente de la comunidad gozosos de recibir la reliquia y participar en la procesión. El padre llega al lugar para dar la bendición a la reliquia, en su discurso hace énfasis en los significados del Domingo de Ramos desde la fe cristiana en el marco de la pasión de Jesús que conmemora su entrada triunfal en la ciudad de Jerusalén, este pasaje se encuentra en la biblia: “Entonces tomaron ramos de palma y salieron a su encuentro gritando: ¡Hossana! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito sea el Rey de Israel!” (Juan 12:13); para la iglesia católica la palma representa el amor y respeto al mesías a través de la cual se proclama a Jesús como Rey de cielos y tierra. Por otro lado, dentro de las creencias ngiguas, en base a las narraciones de don Pablo, el significado de la reliquia es diverso, como parte fundamental de la ofrenda de petición de la lluvia y también como protector del cuerpo y el espíritu de las personas y protector de las casas ngiguas ante Entidades de la naturaleza. Don Pablo comenta que después de que la reliquia haya descansado dentro de la iglesia, las plantas sagradas se transforman en los arreglos conformando un solo cuerpo: la palma blanca, el *yoloxochitl*, flor de olivo y el *yeloxochitl* que son entregados a la comunidad; y también el simbolismo de la palma y la flor de coyol entregados a San Ramón y a los integrantes del sistema de cargos. Pero la complejidad simbólica de la reliquia radica en su última presentación como ofrenda al barrio Tabernáculo, dice don Pablo, no solo por la

bendición que recibe por parte del padre ese día del Domingo de Ramos, sino porque es presentado a las Entidades de la naturaleza que habitan simbólicamente allí, el Sol, la Luna y la muerte, es decir, que las plantas sagradas son presentadas como ofrendas en el barrio nombrado en ngigua como, barrio *nchaana*, uno de los lugares más significativos y con mayor ‘misterio’ de la comunidad y cuya práctica ritual está relacionada al concepto en ngigua *jaña ikininxi*, o sea a la costumbre más antigua.

Después de la bendición y presentación de la ofrenda al barrio Tabernáculo, el sistema de cargos se coordina para salir en procesión cuya ruta es desde el barrio Tabernáculo hasta llegar a la iglesia (*figura 20*), por lo que el Consejo Parroquial, los del barrio y las 23 manzanas distribuyen los ‘arreglos de ramos’ a los miembros de la comunidad presente. Aquí toma especial simbolismo la palma de coyol, cuyo arreglo es entregado a los representantes del sistema de cargos quienes van delante de San Ramón como símbolo de poder comunitario y religioso. Entonces comienza la procesión en honor a San Ramón, se despiden del barrio Tabernáculo y se forman para caminar; al frente va la danza de los Santiagones acompañado con el tambor y la flauta, sigue la danza de los Toriteros acompañado con la armónica, y después sigue la danza de las Tocotinas con la música de violín. Se conforma el *cha’o* con mujeres quienes llevan flores en brazos, siguen los pabellones de las cuatro fiestas grandes del pueblo y siguen los representantes del sistema de cargos quienes llevan en mano las palmas de coyol; luego va una persona con un incensario de colgar para purificar el paso de San Ramón, después van los dos bastones de mando de los Santos Patronos y cruces de la iglesia católica cargados por integrantes del grupo litúrgico, luego sigue San Ramón bajo el palio, conforme va avanzando un grupo de mujeres ngiguas van tendiendo rebozos de color morado como parte del camino sagrado por donde va caminando San Ramón, eso se hace en todo el recorrido de la procesión. Atrás de San Ramón va caminando el padre y el Consejo Pastoral quienes hacen la representación de Jesús montado en un burro, conmemorando la entrada del mecías a Jerusalén. Después sigue la gente de la comunidad que acompaña la procesión llevando en mano los arreglos de ramo de las plantas sagradas.

Figura 20. Ruta procesión San Ramón y plantas sagradas



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Al llegar a la iglesia, la comitiva de la procesión se organiza para recibir la misa dedicada a San Ramón. Se dirigen al altar abierto de la iglesia, pasan las danzas a mostrar respeto y los pabellones de las cuatro fiestas se colocan a los costados, al centro se coloca a San Ramón, en una mesa especialmente dispuesta para él, en frente de esta, se colocan los dos bastones de mando de los Santos Patronos y se colocan las palmas de coyol que llevan los encargados del Consejo Parroquial. Se termina de arreglar la disposición del Santo, *de'ndu manifiesto*, que consiste en colocar a los costados los dos cerialis y dos ceras adornadas de la labrada de cera, las cuales se encienden al iniciar la misa. Mientras se acomoda a San Ramón, las danzas continúan bailando en su honor y después se retiran para despedirse de los Santos Patronos haciendo reverencia frente a la iglesia. La gente se acomoda para recibir la misa, en la parte de en medio en el perímetro del pasillo central de la celebración se sientan los encargados del

sistema de cargos con sus palmas de coyol, y hasta el frente, en la primera fila se sientan los encargados del pago de promesa de San Ramón, llevando cuatro ceras labradas adornadas con papel amate de color morado, blanco y dorado, esas ceras son encendidas cuando inicia la misa dedicada a San Ramón. Y la gente de la comunidad se sienta para recibir la misa, llevando en mano los arreglos de ramos de las plantas sagradas. El padre comienza la celebración de la misa en honor a San Ramón y por la conmemoración del domingo de Ramos como parte de la tradición católica, donde se agradece a los del cargo por haber entregado el pago de promesa como parte de la tradición cultural de la comunidad. Se agradece por la conmemoración de la pasión de Jesús desde la tradición católica, cuyos significados integran aspectos de la religión ngingua donde está presente la ofrenda que es la cera labrada y la conformada por las plantas sagradas que son entregadas de manera simbólica a los Santos Patronos de la comunidad al mismo tiempo que a San Ramón. Al final de la misa, la gente que asistió a la misa pasa frente al altar abierto para persignarse en honor a San Ramón y los Santos Patronos; y el padre los bendice con agua bendita junto con la reliquia conformada con las plantas sagradas que recibieron en esta celebración, las cuales simbolizan la vida a través de ‘lo verde’, una manifestación muy compleja asociada a la petición de la lluvia para los nginguas.

4.4.3 Santo Entierro, la iglesia y la punta del cerro

El ritual del Santo Entierro es una celebración importante después de la procesión de San Ramón y las plantas sagradas como ofrenda. El festejo integra aspectos de la religión católica y la religión ngingua, la primera, relaciona la conmemoración de Jesús después de ser crucificado, y segundo, el complejo significado vinculado a la representación del Santo Entierro desde la creencia ngingua, cuyo festejo se relaciona con el lugar sagrado *kun jna* o punta del cerro, en la ruta sagrada de la peregrinación de las plantas sagradas; cuyo lugar vincula al Sol como entidad poderosa de la naturaleza. Esto se plantea de acuerdo con las relaciones espaciales desde la organización del sistema de cargos cuyas acciones rituales están vinculadas.

Don Pablo se refiere a este período como la semana mayor, asociando la celebración de la Semana Santa, donde el ritual del Santo Entierro guarda mucho ‘misterio’, la imagen santa de Jesús muerto evoca a la muerte, la oscuridad y lo frío, aspectos simbólicos que representan

un tiempo sagrado o divino. Dice don Beto, que la costumbre del pueblo a través del sistema de cargo es que, quien tiene el compromiso de pagar la promesa del Santo Entierro, envía a su gente a traer las plantas aromáticas, porque con ella se purifica el cuerpo de Jesús muerto, la planta silvestre, pura y su aroma sirven como medicina ritual, son esencia de la Madre naturaleza que ayuda a purificar el cuerpo y el alma de Jesús en su proceso de resurrección.

Are dirrueni ka xrajni, je'e chujni ni chunda cargue ndu, ru'an sirrueni ixi ka yaa duninxini nda'ue je'e ndu are tha digue'en ndu. Ka xrajni anthu jia ixi nche xrua nda'ueni kunixi ncheeni (Don Beto, originario ngigua, 2023).

Asociado al misterio de lo eterno, la muerte y la oscuridad, el Santo Entierro vincula un período de tiempo liminal entre la vida y la muerte, que desde las creencias ngiguas, las plantas aromáticas sirven como medicina para ayudar en el proceso de renovación de la vida, por un lado, vinculado con la resurrección de Jesús, y, por otro lado, a renovar el tiempo a través de la petición de la lluvia. La práctica ritual observada a través del trabajo de campo tiene que ver con el ritual al Sol en la punta del cerro, *kun jna*, a ese lugar se vincula la labrada de cera que se ofrece como ofrenda al Santo Entierro y, por lo tanto, al Sol, entidad poderosa de la naturaleza. El Sol se vincula, en su dualidad de vida y muerte, como entidad poderosa que nace y muere y está vinculado con la resurrección, la renovación de la vida cada día, por eso se le rinde reverencia y respeto cada mañana que sale y cada tarde que se oculta.

La labrada de cera dedicado al Santo Entierro es al día siguiente de la procesión de San Ramón y las plantas sagradas (*tabla 11*). Se lleva a cabo en la casa del presidente de la manzana a cargo del pago de promesa, donde las actividades rituales son intensas porque las actividades previas a la labrada de cera son simultáneas al pago de promesa de San Ramón y la Virgen de los Dolores, me refiero a que ocho días antes ya se hizo la 'salida de cabo', bendición de la ropa del Santo Entierro y el descanso de la cera en la casa del presidente del cargo, por lo que estas actividades forman parte del trabajo intenso que llevan a cabo el sistema de cargos y especialmente los especialistas cereros quienes no descansan para cumplir el pago de promesa de la cera. El día de la labrada desde la madrugada, los especialistas cereros trabajan la cera de manera continua, avanzada la mañana se va a traer a la iglesia al Consejo Parroquial y las personas que hacen el aseo de la iglesia para convivir con la cera. Para este ritual se convocan a las tres danzas, mientras continua la labrada de la cera, las danzas bailan frente a la cera, va

pasando una danza a la vez frente a ella, pasan los Santiagones con sus pasos fuertes acompañados del tambor y la flauta, después pasa la danza de los Toriteros con sus pasos pausados y continuos y después pasan las danzas de las Tocotinas donde bailan las niñas, junto con el rey y la reina acompañados con la música del violín. Se convierte en un ritual muy complejo dedicado sí, al Santo Entierro, pero también simbólicamente al Sol, de tal modo que está dedicado a dos deidades muy importantes dentro de la cosmovisión ngigua y sus prácticas rituales. El segundo día descansa la cera, y allí participa la especialista en arreglar las ceras de la promesa, dos cerialis y dos ceras se decoran con flores de papel amate de color morado. Y después se deja descansar la cera, cuya actividad se relaciona para que la cera se seque antes de ser entregado al día siguiente en el pago de promesa.

Al tercer día se hace la entrega de promesa del Santo Entierro, esta celebración ritual mezcla nociones propias de la religión católica y también las creencias ngiguas que se integran en el festejo y a la vez de vigilia como respeto por ser un tiempo sagrado vinculado con la pasión, muerte y resurrección de Jesús. El Santo Entierro representa una entidad muy poderosa en relación a las creencias ngiguas, dentro de las celebraciones en este período de la Cuaresma y Semana Santa, está relacionada con la peregrinación por las Plantas Sagradas, el lugar donde se conecta simbólicamente en el recibimiento de la reliquia que es precisamente la manzana a cargo del Santo Entierro, y por lo tanto, vinculado con el lugar significativo que es la punta del cerro, *kun jna*, vinculado a la entidad poderosa que es el Sol. El Santo Entierro en su múltiple significación, se le vincula al Señor del Calvario por el parecido que tiene, en este sentido, la devoción a él esconde mucho misterio por lo que su celebración es muy significativa. El Santo Entierro, tiene vinculación con las entidades que se encuentran en la ‘punta del cerro’, de allí parte de su misterio, asociado con la entidad del Sol, principalmente, el astro más importante dentro de la cosmovisión ngigua, dador de vida. Por ello, en esta celebración la entrega de ofrenda integra a las plantas sagradas, y las ceras labradas, las cuales conforman la unidad compleja significativa de la ofrenda al Santo Entierro y al Sol al mismo tiempo.

En el día de la entrega de promesa del Santo Entierro, los del cargo van a la iglesia por el Consejo Parroquial, los dos bastones de mando de los Santos Patronos, las personas a cargo de las cuatro fiestas grandes quienes llevan los pabellones y las personas del aseo que son las manzanas encargadas de dar limpieza a la iglesia y se dirigen hacia la casa donde se labra la cera. Caminan hacia la casa donde se encuentra la cera, adelante van las danzas quienes

acompañan a dicha actividad ritual. Unos metros antes de entrar a la casa, se detiene la comitiva para abrir los pabellones y continúan su avance, pasan las danzas a dar el respeto a la cera labrada y después entra la comitiva hasta llegar al altar donde está la imagen de la virgen de Guadalupe y donde se ha colocado la cera labrada envuelta en mantas, las dos ceras y dos cerialis adornadas; a los costados se colocan los cuatro pabellones y los dos bastones de mando. Inmediatamente después, se organizan para dar el informe de la labrada de cera, toma la palabra el maestro cerero e inicia con unas palabras con las cuales se refiere a la conmemoración de la tradición cultural heredada por los abuelos y que esto se hace en nombre de toda la comunidad; menciona la cantidad de cera labrada y el gasto relacionado a las flores como parte del pago de la promesa. Continúa los agradecimientos el Consejo Parroquial quienes agradecen por la gran labor de los maestros cereros y los encargados de hacer el pago de la promesa del Santo Entierro. Después, los maestros cereros hacen entrega de parte de la cera labrada a los asistentes, cuya cera es muy significativa para los *ngiguas* con múltiples usos rituales en los hogares. Continúan con la convivencia, por lo que pasan a las mesas para comer y se sirve la comida para que convivan los asistentes. Una vez que terminan de comer se organizan para salir en procesión hacia la iglesia.

Los maestros cereros y el Consejo Parroquial se encargan de entregar las ceras labradas a los del cargo y se disponen a organizarse para salir en procesión. Se ordenan las danzas para abrir la procesión, luego va una persona haciendo *cha'o* con pétalos de flores para hacer el camino sagrado, después siguen los pabellones de las cuatro fiestas grandes, luego siguen las mujeres con flores en brazos que forman el *cha'o*, y luego siguen los dos bastones de mandos de los Santos Patronos junto con los encargados del pago de promesa quienes llevan la cera labrada envuelta en mantas de color morado y blanco, los dos cerialis y dos ceras adornadas, y la ropa nueva del Santo Entierro, atrás de ellos va el rezandero; luego siguen los ayudantes que cargan la marqueta de cera labrada y los instrumentos que se usaron para labrarlo; finalmente siguen los acompañantes. Continúan la procesión hacia la iglesia, pero esta vez, las danzas solo van caminando, sin bailar, porque después del mediodía se considera un tiempo de respeto hacia Dios, por lo que, por costumbre ya no se baila y solo se acompaña a la entrega de promesa en silencio, solo escuchando los rezos en celebración del pago de la promesa hasta llegar a la iglesia.

Una vez que la procesión llega a la iglesia, las danzas se quedan afuera sin hacer ruido, se quedan como acompañantes y la marqueta de cera labrada y los instrumentos son llevados a la bodega donde se resguardan. Mientras los pabellones, los del cargo, el rezandero y los acompañantes pasan adentro de la iglesia hasta el altar, allí los pabellones se colocan a un costado y los del cargo con la cera labrada se detienen frente al altar donde están los Santos Patronos para hacer la entrega simbólica de la cera mientras continúan los rezos, aproximadamente media hora más. Una vez terminado el rezo, los encargados bajan la imagen del Santo Entierro para ponerlo de manifiesto en la mesa especial. Los encargados del pago de promesa se coordinan para cambiar de ropa al Santo Entierro y después lo colocan en la mesa especial, esta vez, le toca al costado derecho, ya que en el lado izquierdo se encuentra la Virgen de los Dolores quien previamente se le ha entregado su ofrenda. Entonces se ‘pone de manifiesto’ y se le colocan los dos cerialis y las dos ceras, todas ellas adornadas, y se le colocan las flores que traían las mujeres que formaron el *cha’o*, con ello se termina la entrega de la promesa ese día, ya que después se continua con las celebraciones que cierran la Semana Santa, que desde las prácticas rituales ngiguas se integran con la labrada del ‘Cirio Pascual’.

4.4.4 Cirio Pascual, la iglesia, baro’ja y la chinoa

Al día siguiente de la labrada de cera del Santo Entierro, comienza la labrada de la cera conocida como ‘Cirio Pascual’, que es la última labrada de cera en el período de Cuaresma y Semana Santa, cuyo pago de promesa está a cargo del Consejo Parroquial, máxima autoridad religiosa dentro del sistema de cargos, por lo que esta labrada se lleva a cabo en las instalaciones de la iglesia de San Marcos Evangelista, donde participa únicamente los maestros cereros. Esta labrada está vinculado principalmente a la imagen del Cristo resucitado, conocido en ngigua como *ndu tjanga*, cuya interpretación es el Señor que vuela o el Dios que vuela, asociado a la resurrección de Jesús cuando sube al cielo. Dentro del trabajo de campo, esta última actividad ritual intensa por parte del sistema de cargos integra actividades coordinadas relacionadas al jueves Santo cuando se celebra a la imagen del Santísimo; el viernes santo que vincula a la Virgen de los Dolores y el Santo Entierro y, el sábado de gloria con el ritual del ‘fuego nuevo’ cuando se lleva en procesión al Cirio Pascual; y el Domingo de Pascua o Resurrección de Jesús,

última procesión de la Semana Santa; estas últimas actividades rituales relacionan a los lugares significativos a la iglesia como centro que vincula a la zona del cerro la *Chinoa*, antiguo territorio mítico de los ngiguas; a *baro'ja*, vinculado a San José Buenavista, lugar del agua, cuyas acciones rituales dejan entrever las complejidades de conexión territorial simbólica que integran aspectos tanto de la religión católica como la religión indígena relacionado a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza.

La labrada del Cirio Pascual o tsjo jie

La labrada de cera, conocido como 'Cirio Pascual', cuyo nombre en ngigua asocian al concepto de *tsjo jie*, cuya traducción es 'la flor grande' o 'la flor principal', es la última labrada en este período de Cuaresma y Semana Santa. El inicio de esta actividad ritual es simultáneo al pago de promesa del Santo Entierro (*tabla 11*), y se conecta simbólicamente con el Jueves Santo, Viernes Santo, sábado de Gloria y Domingo de Pascua, cuyo encargado del pago de promesa dentro del sistema de cargos es el Consejo Parroquial. El primer día de la labrada del Cirio Pascual es el día siguiente a la labrada de cera del Santo Entierro, es decir, en el día de descanso de esta cera. Los maestros cereros trabajan de forma aislada en la iglesia asistidos por el Consejo parroquial quienes proveen de lo necesario para la labrada, desde la madrugada como es costumbre con la señal del alba y el toque de campana durante el día, así como de los insumos como el cabo de cera a usar, la penca de maguey seca y comida durante el día. El segundo día, es asignado para que descansa la cera, en ngigua, *dabe'e tsjo*, día en que los maestros cereros acompañan la entrega de promesa del Santo Entierro. El tercer día, que corresponde al jueves Santo, se termina la labrada del cirio pascual para que comience el adorno del mismo a cargo de los integrantes del Consejo Parroquial; este día se considera un día de respeto por lo que la labrada se lleva a cabo en silencio, no se usan cuetes ni toques de campana, también se tiene la creencia que no se puede bañar, ni peinar, ni pegar (golpear) por ser un día sagrado, entonces la labrada del cirio se hace en completo silencio y con un estado de contemplación y respeto por parte de los maestros cereros. La labrada del Cirio Pascual se hace en tres días continuos, ya que el pago de promesa consiste en elaborar dos cirios cuya dimensión es de 20 cm de diámetro y 60 centímetros de alto cada uno y dos marquetas de cera. Su significado es muy complejo, en su

simbolismo integra este tiempo sagrado de la Semana Santa vinculado como ofrenda al Cristo resucitado, pero también, se vincula a los dos Santos Patronos, San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, siendo que son dos cirios. Estos dos cirios son usados para las misas en todo el año, por lo que asocia el simbolismo de la renovación del tiempo o el inicio de un ciclo nuevo a través de su labrada. Este significado es muy complejo porque para esta labrada de cera se usan marquetas desgastadas y cabos ceras que se juntan en la celebración de todos los Santos, por lo que está asociado a la muerte; pero, también se usan cabos de ceras usados en las misas durante todo el año, es decir, que integran ceras de diversos rituales como el del matrimonio, el del bautizo y funerarios, que vinculan a entidades de la vida y la muerte. De esta manera, la labrada del cirio pascual también forma parte de la ofrenda dedicada a la lluvia como unidad compleja significativa.

El jueves y viernes Santos y los lugares significativos: iglesia y la Chinoa

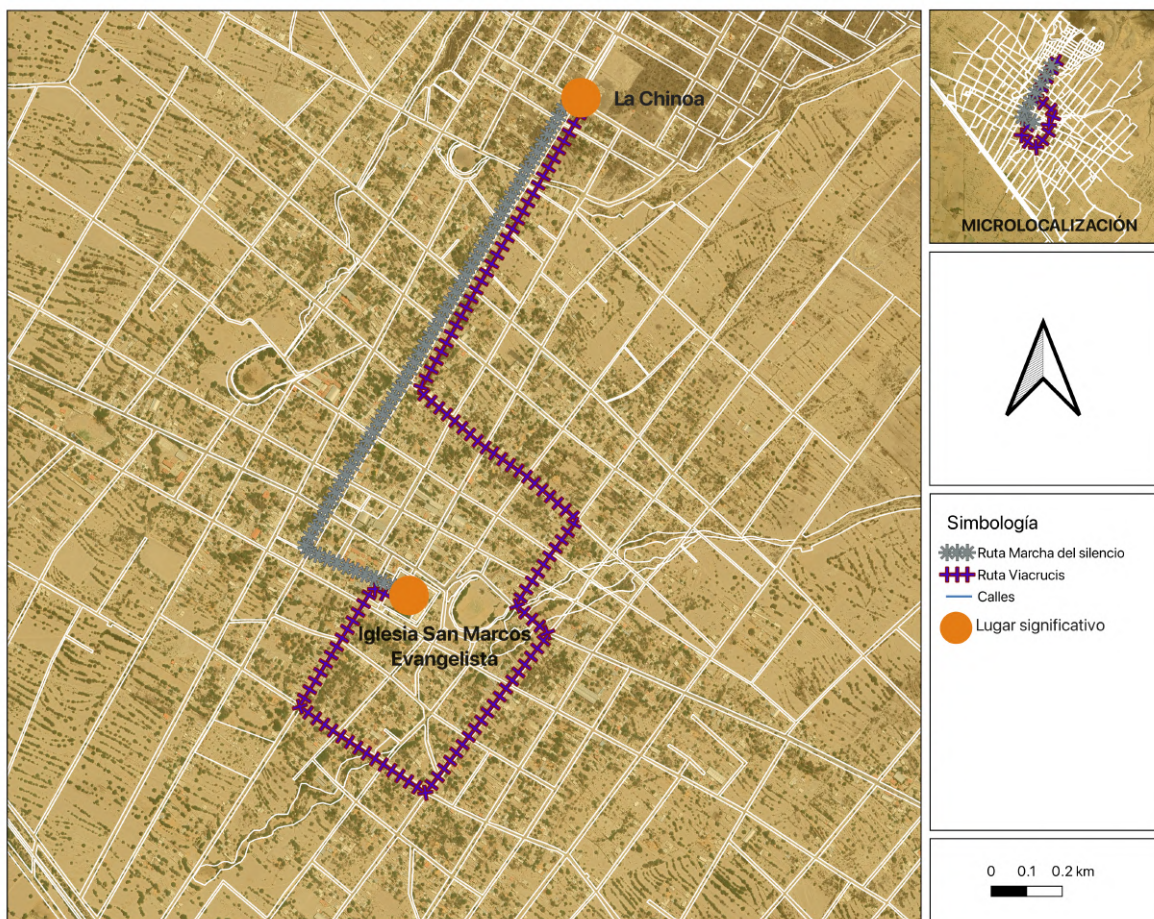
La labrada del Cirio Pascual está vinculada con el jueves y viernes Santos por las actividades rituales simultáneas que realiza el sistema de cargos. En la iglesia, el jueves Santo por la mañana los maestros cereros continúan con la labrada del Cirio Pascual y después continua la decoración de esta en donde participan el Consejo Parroquial, apoyados por algunas manzanas y los fiscales. Por la tarde, se celebra el primer Santo Oficio, que forma parte del triduo pascual que se celebran el jueves, viernes y sábado Santos, los oficios son cultos y actos que sirven para la conmemoración litúrgica de la pasión, muerte y resurrección de Jesús en la Semana Santa. Este primer oficio, consiste en acciones rituales para celebrar la institución de la eucarística y para la adoración del ‘Santísimo’ que representa la presencia de Dios. Aquí, participan el padre, el consejo pastoral y las 23 manzanas, este día se conmemora la institución de la eucaristía a través de la representación de la última cena y lavatorio de pies en donde se imita a Jesús en su acto de humildad, amor y servicio por el prójimo, esta se realiza en la capilla abierta de la parroquia. Después de esto, se traslada el Santísimo a la capilla cerrada donde se lleva a cabo una serie de rezos hasta antes de la media noche por parte de las 23 manzanas y el Consejo Pastoral. Las 23 manzanas llevan sus cruces adornadas de blanco para llevar a cabo estas actividades rituales y junto con el Consejo Pastoral se coordinan para realizar las actividades para conmemorar a la

pasión y muerte de Jesús organizadas por el padre y el consejo parroquial. Al finalizar, todos se van a descansar para continuar el día siguiente que es el viernes Santo.

El viernes Santo es un día intenso, integra dos actividades religiosas que convoca a mucha gente de la comunidad: el Viacrucis y la Marcha del silencio (*figura 21*), actividades que mezclan acciones relacionados con la iglesia católica y las creencias ngiguas. Para el caso de la labrada del Cirio Pascual, que se vincula a ser un día ‘pesado’ y de mucho respeto, está dedicado al ‘descanso’ del Cirio Pascual recién labrado en la iglesia, como parte del proceso de muerte y renovación de la cera. Desde la mañana del viernes Santo, el sistema de cargos cuya labor recae en el Consejo Parroquial, las 23 manzanas y el Consejo Pastoral se coordinan para realizar la representación de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. El viacrucis sale en la mañana desde la iglesia y se dirige hacia el lugar de crucifixión de Jesús, que para el caso de San Marcos es en el lugar significativo, en la parte alta conocido como la *Chinoa*, localizado al pie del cerro la *Chinoa*, en ngigua *jna ntha iyao*, lugar mítico conectado con el área fundacional de la cultura ngigua de San Marcos, donde había un gran tesoro del pueblo, entre ellos una campana de oro que fue robado por *chjigu*, un ser de la naturaleza muy poderoso. El cerro de la *Chinoa*, está conformado por un área amplia, cuya geografía es una meseta de cerro, esta zona está ubicada al norte del centro de la comunidad y conectado por una calle recta que sirve como eje ordenador del territorio cuyo remate es la parte alta de la meseta la *Chinoa*, caracterizada principalmente por la presencia de esta planta endémica muy característica del lugar y cuya demarcación actual es la colonia Reforma.

El Viacrucis integra complejos significados de la religión católica y ngigua; primero, desde la tradición católica el Viacrucis representa los últimos momentos de vida de Jesucristo, desde su sentencia de muerte hasta su crucifixión y sepultura. El significado religioso integra sentimientos como la compasión, empatía, arrepentimiento, amor y sacrificio, desde las cuales se busca reflexionar durante el Viacrucis. La estructura de esta cuenta con 14 estaciones, cada uno representa un momento clave de la Pasión de Jesús, en el recorrido el padre y la comunidad acompañan con oraciones y meditaciones. En esta actividad existe la amplia participación del sistema de cargos que recae en el Consejo Parroquial, las 23 manzanas y en el Consejo Pastoral.

Figura 21. Ruta del Viacrucis y Marcha del silencio en Viernes Santo



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

En el recorrido del Viacrucis (*figura 21*), al frente sale la representación de la pasión de Jesús, organizado por el Consejo Pastoral, donde participan niños y jóvenes con vestimenta apropiado para la interpretación teatral, estos actores son quienes están siendo formados en la iglesia para recibir los sacramentos de bautizo, comunión y confirmación. Luego siguen los representantes de las 23 manzanas, quienes llevan Cruz en mano, esta vez forrados de color rojo, que simboliza la sangre y la muerte de Jesús, dice don Pablo. Luego sigue el Padre junto con invitados religiosos. Allí acompañan gente de la comunidad para presenciar y vivir esta conmemoración.

Desde las observaciones de campo, se encuentra la compleja significación de la participación de las manzanas que tienen el cargo de la Virgen de los Dolores y el Santo Entierro, la cual está fuertemente vinculado con la peregrinación por las plantas y los lugares sagrados en la ruta del peregrinaje, la punta del cerro (*kun jna*) y la mitad del cerro (*ngusine jna*). Se plantea

que es parte fundamental de los rituales sobre la cosmovisión ngingua sobre la naturaleza que vincula a las entidades del Sol y la Madre Tierra. Y que vincula a otro lugar significativo que es la *Chinoa*, lugar donde se lleva a cabo la representación de la crucifixión. En el recorrido del Viacrucis, después de la representación teatral sale de la iglesia, los del cargo de la promesa de la Virgen de los Dolores, llevan en procesión a la Virgen hasta la estación cuatro, que representa el encuentro de Jesús con su madre, la Virgen María, a partir de este punto del recorrido, continua el Viacrucis hasta el lugar de crucifixión. También sale otra procesión que lleva al Santo Entierro a cargo de la manzana que paga esa promesa, y esta se dirige hasta la *Chinoa*, en el lugar de representación de la crucifixión y sepultura de Jesús. Al final del viacrucis, se reúnen ambas imágenes, el Santo Entierro está esperando en el lugar de la representación de la crucifixión y son resguardados por las manzanas a cargo. El Consejo Pastoral lleva a cabo la representación de la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús en la *Chinoa*. Una vez que terminan la representación de la muerte de Jesús, se dejan resguardados a la Virgen de los Dolores, el Santo Entierro y las cruces donde se hizo la representación de la crucifixión. Toda la gente se retira a sus casas a descansar para después reunirse por la tarde para la realización de la Marcha del silencio.

En la tarde del viernes Santo se realiza la marcha del silencio que inicia en la *Chinoa* y termina en la iglesia (*figura 20*). De acuerdo con los datos de trabajo de campo, el Padre explica que se trata de la celebración solemne y simbólica que invita a reflexionar sobre la pasión y muerte de Jesucristo. El significado que se le atribuye tiene que ver con el duelo y lamento de la Virgen María y los discípulos de Jesús después de su muerte, el simbolismo del silencio representa la quietud y respeto de la muerte, la razón por la cual se hace en la tarde-noche tiene que ver con la oscuridad que vincula el dolor de la pasión y el silencio como símbolo de respeto por la muerte de Jesús. La procesión de la marcha del silencio inicia en la *Chinoa* con destino a la iglesia, la estructura consiste en que adelante van cargando las tres cruces grandes que se usaron para la representación de la crucifixión, donde la cruz principal va envuelta con mantas blancas y después sigue la imagen del Santo Entierro cubierto con una manta de color morado y el palio cargado por hombres, cuyas personas son acompañantes de la manzana a cargo del pago de esta promesa, dos mujeres llevan las dos ceras labradas y adornadas a los costados y enfrente un hombre lleva incensario colgante para ahumar el camino y ahuyentar los malos espíritus; luego sigue la imagen de la Virgen de los Dolores y el palio cargada por mujeres

acompañantes por parte de la manzana a cargo; para esta procesión se forma el *cha'ó* con dos filas a los lados, al centro, mujeres acompañantes quienes cargan flores en brazo y afuera los representantes de las 23 manzanas forman el *cha'ó* llevando en brazo la cruz de cada manzana envueltas con manta blanca que simboliza el duelo por la muerte de Jesús. Así continua la procesión hasta la iglesia de San Marcos Evangelista, al llegar entra la comitiva y colocan tanto la imagen del Santo Entierro, la de la Virgen de los Dolores y la Cruz principal con la que se hizo la representación de la crucifixión al frente, en el altar abierto, donde el padre celebra el 'segundo oficio' relacionado a la pasión y muerte del Señor, cuyo rito es la 'adoración de la cruz', donde las personas se acercan a besar la Cruz en señal de la aceptación del sacrificio de Jesús al aceptar la muerte para la salvación del mundo. Finalmente, todos se van a descansar para continuar el día siguiente para la celebración del sábado de gloria.

Sábado de Gloria y el domingo de resurrección: la procesión del Cirio Pascual desde baro'ja

En el sábado de Gloria se realiza una procesión muy significativa vinculado al Cirio Pascual, después de la ceremonia del 'Fuego Nuevo', en la tarde del sábado, este recorrido se lleva a cabo desde la capilla de la colonia Guadalupe, conocido en ngigua como *baro'ja*, hasta la iglesia de San Marcos Evangelista (*figura 22*). *Baro'ja* está localizado al oriente del centro del etnoterritorio local ngigua, que relaciona al lugar del nacimiento del Sol y el territorio del agua, vinculado a San José Buenavista, *nda ni'ngo*, cuya interpretación es iglesia del agua o lugar del agua en lo alto, y cuya dirección también se encuentra el cerro Tepoztla, *jna kutsanche*, lugar sagrado para la petición del agua de lluvia. Este lugar está a la mitad del camino entre San Marcos y San José Buenavista, por lo que, para la celebración del ritual del Fuego Nuevo, llega el sistema de cargos del pueblo ngigua de San José Buenavista para que se lleven en procesión su Cirio Pascual con el Fuego Nuevo.

Figura 22. Ruta Fuego nuevo en sábado de Gloria.



Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo 2022-2023.

Para los *ngiguas* de San Marcos, el Fuego Nuevo es una acción ritual muy significativa, es una actividad que vincula dos Entidades rituales importantes, por un lado, los dos cirios labrados en la iglesia, y por otro lado, el uso del zacate de temporal para crear el fuego. Por la tarde se reúnen las 23 manzanas y el Consejo Parroquial de San Marcos, el sistema de cargos de San José Buenavista y el comité de la capilla de la Colonia Guadalupe. Los encargados de llevar el zacate son el comité de la Colonia Guadalupe, ellos narran que es fundamental que se use el zacate de temporal, es decir, el zacate que se cosecha en la zona de campos de cultivo que dependen de la lluvia para reproducirse, porque así es la costumbre, *jaña ikininxi*. El zacate se dispone en forma de Señor Cruz frente a la capilla de la Colonia Guadalupe junto con agua bendita para bendecirlo y, en el frente se colocan los dos Cirios Pascuales de San Marcos, el Cirio Pascual de San José Buenavista y el Cirio Pascual de la Colonia Guadalupe. A los costados del altar donde están los

cirios se forman los representantes de los sistemas de cargo con sus cruces decorados de color blanco. Cuando llega el Padre a officiar la ceremonia del Fuego Nuevo, los encargados encienden el zacate para crear el fuego, entonces se toma el fuego desde allí para encender los dos Cirios Pascuales con el ritual del Fuego Nuevo que simboliza a Cristo Resucitado y la luz que ilumina al mundo, dice el Padre. Este acto ritual integra significados muy complejos para los ngiguanos, porque se relaciona a la ofrenda de la cera dedicado a Cristo Resucitado y vinculado al Santo Entierro, que representan a la misma entidad en su dualidad de la vida y la muerte. Esto desde la interpretación etnográfica, tiene que ver el vínculo con la celebración de la misma entidad que se celebra en la punta del cerro, *kun jna*, que es el Sol, una de las Entidades de la naturaleza más importantes en la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. En este sentido, el fuego nuevo es creado a partir de un ser muerto, es decir, a partir del zacate de temporal cultivado y cuidado con agua de lluvia, en ngigua *kaane*, que es la milpa muerta y a la vez el zacate quemado, es una forma simbólica muy compleja de ‘renovación de la vida’ dentro del ciclo ritual agrícola ngigua.

Después de la ceremonia del Fuego nuevo, se realiza la procesión de los Cirios Pascuales, el sistema de cargos de San José Buenavista se coordina para hacer su procesión hacia su iglesia y el sistema de cargos de San Marcos se dirigen a la Iglesia de San Marcos Evangelista. Las 23 manzanas forman el *cha’o* para hacer la procesión, y se llevan los dos Cirios Pascuales hasta la iglesia, mucha gente la comunidad acompañan en esta procesión con Cirios encendidos a partir del Cirio Pascual y antorchas que representan la luz de la fe y la esperanza de la resurrección y también la espera de un nuevo ciclo del tiempo, vinculado a la lluvia. Ese día a la hora de encender el Cirio Pascual empezó a llover muy fuerte, cuyo significado se le atribuye que las Entidades de la naturaleza se manifiestan y que reciben gozosos la ofrenda.

Al final de la procesión, al llegar a la iglesia, se dirigen hacia la capilla abierta para celebrar el tercer y último ‘Santo Oficio’ del Triduo Pascual, donde se celebra el Sábado Santo con una misa nocturna con la vigilia Pascual. Aquí participan el Consejo parroquial, las 23 manzanas, el Consejo Pastoral y los fiscales de la iglesia quienes se coordinan para la celebración del sábado de Gloria. Se officia una misa especial donde se integra significados complejos para la comunidad, los cirios pascuales se colocan al frente del altar donde se officia la misa, estos son una ofrenda para los Santos Patronos de San Marcos, uno para cada uno, pero a la vez es una ofrenda para Cristo Resucitado, cuyo simbolismo está relacionado con el Sol, a

través del simbolismo del Fuego nuevo, el signo de la renovación de la vida y el ciclo nuevo en el proceso de la petición de la lluvia. En esta celebración se encuentra la imagen de Jesús resucitado, oculto entre tiras de tela color blanco y rojo, como parte de la renovación de la vida. Esta actividad se extiende, finalmente con la celebración del Domingo de resurrección o domingo de Pascua, día en que durante la tarde se realiza una procesión con la imagen del Cristo Resucitado, *ndu tjanga*, y las cruces usadas en la representación de la crucifixión y las cruces de las 23 manzanas, todos adornados de blanco que simbolizan la resurrección, aquí participa el Padre y los actores del sistema de cargos que son el Consejo Parroquial, las 23 manzanas y el Consejo Pastoral, quienes organizan y coordinan la procesión. El recorrido inicia y termina en la iglesia, transitando por algunas calles de la comunidad, terminan con la celebración de una misa, donde se encuentra presente el cirio pascual, como símbolo de renovación del tiempo, que para los ngiguas es para la petición de la lluvia, donde el Padre agradece al sistema de cargos por la labor intensa para la celebración de la semana santa.

4.5 Conclusión Capitular

El trabajo etnográfico basado en la figura de nativo permitió acceder a información cualitativa muy valiosa en las prácticas culturales de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco. Se accedió a datos etnográficos relacionados a los conceptos de análisis: lugares sagrados, rituales agrícolas, significados en lengua ngigua y la vinculación con el sistema de cargos. Esto permitió identificar y describir los principales lugares sagrados y rituales en el marco de la Cuaresma y Semana Santa. Los datos etnográficos obtenidos demuestran la vigencia de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza en San Marcos Tlacoyalco.

La función ritual de los lugares sagrados es establecer organización, orden, jerarquía y la continuidad de los rituales agrícolas de petición de agua de lluvia de manera intensa en el marco de la Cuaresma y de la Semana Santa. Los lugares sagrados crean redes y establecen fronteras que configuran el etnoterritorio ngigua local y global y, cuya concepción permite la vigencia de las prácticas rituales en el tiempo presente y futuro. Los lugares sagrados integran aspectos de la religión católica y la religión indígena ngigua y se observa cómo se complementan las entidades de la naturaleza, santos y vírgenes que habitan simbólicamente en ellos. Los

lugares sagrados integran significados complejos desde la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, vinculados con el origen de los tiempos y Dioses, tales como Santuarios Naturales y lugares construidos como la Iglesia y los Barrios.

La Cuaresma y la Semana Santa están configuradas por un sistema de procesiones al inicio, en medio por un peregrinaje y cierra con otro sistema de procesiones. Dentro de las ceremonias rituales, se identifican dos ofrendas fundamentalmente: la cera y las plantas sagradas. Ambos con origen en la Madre Naturaleza, la cera extraída de las abejas, y las plantas sagradas, extraídas desde Santuarios Naturales. Se puede observar a la cera como el elemento sagrado que funciona como un vector o un agente, en este caso como una entidad sagrada que mantiene conectado simbólicamente los espacios sagrados en torno a la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza. La cera en ngigua se conoce como *tjso*, cuya traducción es flor, y es visto como una entidad sagrada muy significativa que es utilizada como ofrenda en todos los actos rituales agrícolas de la comunidad. Por otro lado, a las plantas sagradas, en ngigua se conoce también como *tsjo*, cuya ofrenda es parte esencial en los rituales de Semana Santa. Es decir, que la ofrenda a los santos, vírgenes y entidades de la naturaleza consiste en entregar otras entidades de la naturaleza como ofrenda en el proceso de reciprocidad, cuyo elemento transversal es la muerte y la renovación o resurrección para completar el ciclo ritual de la vida.

Finalmente, la lengua y el sistema de cargos; la lengua como agente de comunicación y lenguaje en el sistema de significados en la visión del mundo ngigua es esencial es la comprensión de las prácticas rituales y culturales de la comunidad y con ello se comprenden los significados que han sido heredados por los abuelos. La lengua permite la organización y coordinación del sistema de cargos, es decir, es un agente cohesionador muy complejo que vincula a tiempos antiguos asociando significados, *jaña ikininxi*, es un concepto profundo de los ngiguas, que es un conector del tiempo-espacio simbólico y que establece el hacer y el ser como una costumbre.

5. Conclusiones

A partir del objetivo de la tesis y de la hipótesis propuesta, que es analizar al etnoterritorio ngigua como un constructo resultado de la cosmovisión sobre la naturaleza, la presente investigación concluye en implicaciones teórica, metodológicas y prácticas sugerentes en el estudio de los pueblos indígenas y aportes significativos en el estudio de la cultura ngigua. En el estudio de la espacialidad humana la disciplina antropológica desde dos campos teóricos robustos como lo son la cosmovisión y el territorio, proporcionan bases conceptuales sólidos como andamiaje en el estudio del espacio como un constructo cultural y simbólico en territorios indígenas. En este sentido, el concepto de la cosmovisión sobre la naturaleza y el etnoterritorio desde el enfoque simbólico-relacional permite acceder a los conocimientos y saberes indígenas vinculados en el proceso de apropiación simbólica del espacio que los sujetos significan a partir de su visión del mundo.

La perspectiva decolonial desde la cuestión indígena permite configurar campos de acción investigativa definidas a partir de nuevas epistemologías para replantear los procedimientos teórico-metodológico en el proceso investigativo y permite definir el campo teórico de manera coherente con el objetivo de la tesis que es la de analizar las formas de apropiación simbólica a partir de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza en los etnoterritorios. En este sentido, desde un enfoque relacional-empírico, antes que hermenéutico, utilizado a lo largo de la investigación integra la cultura interiorizada manifestada en la visión del mundo de los interlocutores investigados permitiendo visibilizar elementos valorados culturalmente y que forman parte de la apropiación simbólica del espacio a partir de complejos significados atribuidos desde el pensamiento y lengua ngigua. Siendo una de las acciones metodológicas más importantes el uso de la lengua ngigua en el contexto investigativo lo cual permitió establecer una comunicación coherente entre investigador y sujetos estudiados abriendo múltiples posibilidades de entendimiento mutuo que van más allá de los propios datos cualitativos y acercándose más a conceptos propios de la comunidad que difícilmente se acceden cuando la lengua es un obstáculo. En este sentido, la decolonialidad en el ámbito de la investigación se logra al integrar a sujetos nativos como investigadores de sus propias culturas y establecer líneas de generación de conocimiento desde sus propias experiencias escritas y explicadas desde las lenguas maternas a medida que lo permita el propio sistema educativo.

La investigación de la tesis logró avanzar y profundizar en temas específicos a partir de la integración de cuerpos conceptuales planteados desde la teoría mesoamericana, donde diversos ejes de investigación han estudiado a las comunidades indígenas de México y se han identificado vetas culturales muy ricos y sugerentes para la comprensión de las cosmovisiones y las formas de apropiación simbólica del territorio. En el caso del universo de estudio que es el pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco, específicamente los estudios de Alejandra Gámez han sido una base conceptual y metodológica que permitió profundizar en conocimientos sobre la cultura ngigua en el sureste del Estado de Puebla, quien implica a la comunidad ngigua como parte del área cultural mesoamericana, cuya principal aportación cultural fue la domesticación del maíz, actividad que permitió el desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas. Este territorio vasto y diverso, actualmente forma parte del Área Natural Protegida nombrada Patrimonio mixto de la humanidad por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), considerada como hábitat originario de Mesoamérica, esto a la luz de la riqueza cultural y natural que caracteriza a la región.

En este contexto, la investigación esclarece elementos fundamentales de la realidad estudiada a partir de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y los rituales agrícolas que son parte esencial de la visión del mundo ngigua, estos dos conceptos explican la relación formal sujeto-sujeto entre el mundo humano y el mundo invisible habitado por seres que en su conjunto explican las formas de relacionarse simbólicamente con el espacio-tiempo. Parte de estas cuestiones, tiene que ver con la definición epistemológica de la observación-comprensión-interpretación de la visión del mundo a través de la lengua materna, un elemento cultural de comunicación fundamental para acceder al mundo indígena que, sin ella, los elementos estudiados ocultan significados que obstaculizan la comprensión de las causas de su existencia.

La investigación cualitativa desde su enfoque etnográfico es una metodología pertinente en el estudio de los grupos indígenas desde la perspectiva cultural y simbólica. Las entrevistas semiestructuradas y observación participante permitieron la integración al mundo simbólico de los interlocutores. El análisis y la descripción de los datos etnográficos fueron desarrollándose a la luz de la interpretación, en que se fueron tejiendo entre los elementos conceptuales y elementos pragmáticos de la investigación. De las categorías fundamentales en este proceso fueron la lengua materna y la organización social a través del sistema de cargos, ambos elementos permitieron acceder a conocimientos específicos de la cultura ngigua, cuya

interacción dejó fluir diálogos con los interlocutores, donde la lengua materna permitió la comunicación a través del lenguaje local.

En este sentido, las entrevistas semiestructuradas combinado con la observación participante sirvió para introducirse a las formas interiorizadas que explican la apropiación simbólica del espacio, comprendiendo que los indígenas significan el espacio a través de la vida ritual y la lengua materna como factores inherentes a la existencia. Los acercamientos con los agentes del sistema de cargos, desde diálogos informales permitió entender la estrecha relación entre los rituales, calendario ritual, santos y vírgenes y entidades de la naturaleza, en donde los actores del sistema de cargos reproducen acciones de reciprocidad vinculado con el ritmo del tiempo ritual en lugares sagrados específicos, estos elementos permiten observar y comprender una estructura social coherente en el proceso de apropiación simbólica del espacio. Todos estos elementos construyen espacialmente la noción de etnoterritorio, implicando su dimensión escalar y sagrada.

A la luz de los datos etnográficos, se hizo emerger la relación entre las categorías de ‘pueblo’ y ‘comunidad’, desde una noción espacial, a partir de la reflexividad etnográfica, se trata de dos conceptos muy complejos y que son indisolubles, el ‘pueblo’ resulta ser un concepto de espacio territorial anclado física y simbólicamente, que implica la defensa del territorio ancestral y valora aspectos culturales y simbólicos del lugar desde su sentido histórico; y por otro lado, ‘comunidad’ es un concepto más dinámico y flexible, vinculado a los grupos sociales dentro de un territorio, que se caracteriza por ser más porosa desde sus transformaciones material y simbólica. Este último concepto, se observa en cómo las comunidades indígenas se fragmentan al interior del etnoterritorio local y se resignifican, por ejemplo, en cómo se conforman los grupos religiosos y van reconstruyendo sus cosmovisiones. Otro ejemplo es cómo, grupos de migrantes, forman comunidades ngyguas en otros Estados de México y en la Unión Americana donde integran aspectos religiosos a partir del Santo Patrono y danzas de la comunidad, sin duda, son rutas de investigación que requieren de estudios específicos para comprenderlos a mayor profundidad.

El giro epistemológico en el trabajo de campo desde la etnografía, a partir de la figura del etnógrafo nativo, permitió conectar íntegramente a los interlocutores y al investigador mediante el uso de la lengua materna. Es importante destacar, que la condición de investigador nativo, en este caso, hizo emerger constantemente una preocupación subjetiva relacionado a qué

datos se deben publicar, esto por la propia lectura que los interlocutores propiciarán en el presente y en el futuro. Es por ello, por lo que la sistematización y análisis de los datos fueron densos, al examinar las situaciones obvias la dificultad de la interpretación se fue extendiendo hasta encontrar la coherencia. Durante el proceso de recolección de datos, análisis y resultados, se debió tener cuidado a la hora de describir e interpretar las experiencias lo más apegado a la realidad observada y desde los datos proporcionados por los interlocutores para encontrar el sentido descriptivo entre dos lenguas, puesto que al buscar conectar estos dos mundos, muchas veces se encuentra el vacío significativo y no permite la explicación profunda de las cosmovisiones, porque simplemente las palabras y sus significados a veces no tienen traducción literal.

En su conjunto el trabajo etnográfico permitió aportar conocimientos en la dimensión teórica, metodológica y práctica, al ser tratado desde la mirada investigativa de un agente local, lo cual involucra complejas relaciones entre la academia y el grupo cultural estudiado encontrando las conexiones prácticas presentes y futuras. La reflexividad desde el modelo de investigación utilizada que es la simbólica-territorial y sus ejes de análisis, implica comprender las complejas relaciones entre los conceptos de cosmovisión y territorio desde la interpretación de los significados implicados en los datos etnográficos obtenidos en el trabajo de campo. En este sentido se comprende: a) El pueblo indígena como un grupo cultural con herencia territorial precolombina; b) La cosmovisión sobre la naturaleza como parte de la visión estructurada del mundo indígena en relación con el universo y el cosmos; c) El ritual agrícola como la acción de reciprocidad que implica la relación entre entes humanos y sagrados; d) El etnoterritorio como el espacio configurado escalarmente tanto material como simbólicamente por un grupo etnolingüístico; e) La etnoterritorialidad, constituido desde dos dimensiones: material y simbólico, implica la noción de apropiación y defensa del territorio, la conexión emocional, política, económica y cultural, y se plantea como la forma de relación entre los agentes que lo habitan y el espacio habitado desde su enfoque histórico y cultural; d) El lugar sagrado como el espacio con densidad significativa emplazado como centro dentro del etnoterritorio, habitado por entes sagrados con derecho territorial; e) La lengua materna como vehículo para significar y comunicarse con todo lo que existe; f) La organización social como el mecanismo de interacción entre personas que posibilita la praxis cultural.

A la luz de esta perspectiva, uno de los ejes principales de aporte de la presente investigación es la etnoterritorialidad simbólica, que implica la relación entre sujetos y entes sagrados ambos con derecho territorial, que está vinculado con la defensa del territorio de las comunidades indígenas. Esto se comprende a través de dos de sus manifestaciones más importantes: la ritualidad agrícola y la lengua materna, expresiones culturales vivientes dentro de la cultura indígena que son visibles como parte de la herencia cultural del pasado prehispánico. Los datos etnográficos obtenidos de ellas fueron respondiendo a las cuestiones iniciales de la investigación sobre cómo los ngiguas simbolizan el espacio y se apropian simbólicamente de él, a partir de allí se profundizaron en las rutas investigativas a partir de las categorías conceptuales identificadas en el modelo de análisis.

Sobre la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza, analizada como una manifestación simbólica desde la dimensión mental y del pensamiento de los ngiguas integra un sistema de creencias, ideas y representaciones que definen la visión del mundo, cuya principal característica es que se convive con ‘seres’, esta visión está vigente, específicamente en la generación de abuelos y padres de la tercera edad en la actualidad, quienes tuvieron una infancia vinculada al trabajo agrícola y al cuidado de animales de traspatio, tuvieron como primera lengua materna el ngigua, y cuya interacción espacial fue directamente en territorios dominados por la naturaleza. Ellos son los guardianes de la tradición ngigua y las cosmovisiones que definen a la comunidad ngigua que estudiamos. Bajo la premisa que la cosmovisión es de todos y de nadie, hay personas que tienen más claro los significados contenidos en la visión del mundo ngigua y su relación con la naturaleza, por ejemplo, lo relacionado a los ciclos de la Luna y su relación con la agricultura, específicamente del maíz; la conciencia en la relación con el Sol como un astro poderoso dador de vida; sobre las Estrellas que guían el tiempo y lo presagian; de cómo se protege al maíz y el frijol de las Estrellas quienes se comen el corazón. Esos conocimientos son los que establecen la relación simbólica con la naturaleza y la vinculación con seres quienes determinan el cómo se vive dentro de la comunidad. Esta forma de pensamiento constituye las formas complejas de relacionarse con todo lo que existe y define la forma de apropiación simbólica del espacio.

Desde el análisis de las prácticas rituales en la comunidad ngigua, se observaron manifestaciones simbólicas complejas que se vinculan a las creencias del mundo vivo, los rituales son experiencias consientes que los individuos reproducen con el propósito de tener

comunicación con el mundo sagrado habitado por ‘seres’ que forman parte del equilibrio y armonía del mundo terrenal. A partir de las observaciones específicas de los rituales agrícolas, éstas consisten en acciones rituales cíclicas que establecen vínculos de reciprocidad entre los humanos y los entes sagrados para beneficiarse mutuamente. El trabajo etnográfico permitió acceder a muchos significados complejos a partir del ritual agrícola. Primero, la relación compleja entre el sistema de cargos y el calendario ritual agrícola permite fluir fuerzas o potencias a partir de la praxis ritual, contenida en las ofrendas consideradas como ‘entes sagrados’ y el ‘cuerpo humano’ como agente que también emana energía corpórea que en su conjunto forman parte de las acciones de reciprocidad. Segundo, el tiempo ritual, basado en el calendario ritual agrícola, permite ordenar y estructurar las acciones rituales, la organización social y la activación o apertura simbólica de los lugares sagrados.

En relación al calendario de festividades rituales de la comunidad vinculada con la parroquia de San Marcos Evangelista, los significados atribuidos desde las creencias de los integrantes del sistema de cargos está relacionado a una organización del tiempo pensado como: ‘acciones dirigidas a la lluvia y al maíz’ y ‘herencia de los abuelos más antiguos’, a partir de esta visión, se logró vincular con elementos propios de la herencia del pasado prehispánico de la comunidad significada desde la religión indígena. En este sentido, las cosmovisiones presentes integran de manera coherente los rituales agrícolas y el tiempo calendárico con los tiempos de la naturaleza, identificando principalmente el tiempo de lluvia y tiempo de ‘seca’, concepciones que tienen relación simbólica con la vida y la muerte, respectivamente, desde la cosmovisión ngigua. De tal modo, que el calendario ritual agrícola resulta de la simbiosis del tiempo de la lluvia y de la seca, cuyas nociones del tiempo también son entendidos como entes presentes simbólicamente en el ciclo ritual agrícola, como elementos complementarios que permean la vida misma, es otras palabras, esta idea está contenida en las expresiones culturales como ‘el tiempo da vida’ asociado al tiempo de lluvia o el ‘tiempo mata’ asociado a la seca.

También se puede observar que la vida ritual agrícola integra aspectos simbólicos tanto de la religión católica como de la religión ngigua y ambos constituyen la práctica religiosa ngigua vigente. Esta integración se manifiesta de diversas maneras, por ejemplo, la creencia en santos, vírgenes y la creencia en entidades de la naturaleza como la lluvia o el maíz que están integrados en la reproducción cultural, como la bendición de las semillas en la festividad del 2 de febrero día de la Virgen de la Candelaria, o la petición de la lluvia implicada en el festejo del

25 de abril día del Patrono San Marcos Evangelista. Todas estas manifestaciones son observables en los festejos vinculados con el calendario ritual agrícola de la comunidad. En este sentido, el sistema de cargos es un dispositivo social muy importante para la reproducción ritual, en donde se observa las fronteras simbólicas entre la práctica ritual pensada y reproducida desde la herencia de los abuelos y la práctica ritual relacionado con la iglesia católica, es decir, que la praxis ritual de las festividades que se desarrollan en el año agrícola, se observan claramente los límites de actuación del Padre de la parroquia y los especialistas rituales, y ambas participaciones en la vida ritual de la comunidad forman parte de la coherencia ritual, que integra tanto normas de la iglesia católica como las normas culturales de la comunidad de tal modo que ambos forman una unidad significativa coherente ya en la práctica.

También se observa cómo la praxis ritual unifica dos mundos paralelos, tanto acciones de los humanos como acciones de entes sagrados, esta compleja relación da sentido a la acción ritual dedicada a la lluvia y al maíz. Los ngiguas al organizarse para la reproducción de los rituales anuales, actúan desde la noción de reciprocidad con los entes sagrados quienes responden a partir de la comunicación que establecen desde la práctica ritual. Entonces la reciprocidad resulta ser uno de los propósitos fundamentales desde la cual se mantiene vigente la comunicación con la naturaleza como herencia del pasado indígena.

En este contexto, el carácter de reproducción cíclica del ritual da cohesión al orden natural y social entre el mundo terrenal y el mundo de los entes sagrados. Por ello, la ‘repetición’ como parte esencial dentro de la noción de que ‘nada cambia’, tiene que ver con el vínculo con el tiempo y espacio anclado al pasado, ese tiempo unificado en el origen de las cosas visto como tiempo extraordinario, forma parte de lo ‘misterioso’ y de lo ‘sagrado’, por ello es tan importante conservarlo, porque forma parte de los elementos que vinculan con los ancestros y a la Madre Tierra.

A partir de los rituales agrícolas se observó la relación compleja entre el lugar y entes sagrados, y en esta línea, el vínculo entre el ritual y el espacio sacralizado que implica la relación con santos, vírgenes y entidades de la naturaleza que en su conjunto forman un sistema complejo de lugares simbólicos emplazados dentro del etnoterritorio local y regional, vistos como centros con densidad significativa que conectan el mundo sagrado y el mundo terrenal, desde la dimensión vertical y horizontal. A partir de los datos etnográficos, se logró identificar y analizar lugares sagrados como espacios de convivencia e interacción simbólica a diferentes escalas y

dimensiones. Estos lugares se significan a partir de las acciones rituales que vinculan a los seres humanos con entidades de la naturaleza, santos y vírgenes, cuyo fenómeno colectivo construye el etnoterritorio y la etnoterritorialidad simbólica. Para los ngiguas, los cerros, la iglesia, los barrios y la casa ngigua conforman un sistema de espacios que se vinculan a través de redes simbólicas, donde el ritual funciona como un vector cuyo elemento fundamental posibilita la relación espacial simbólica y con ello, la apropiación simbólica del espacio a diferentes escalas.

En este sentido, la apropiación simbólica del espacio no puede ser entendida sin la presencia y vigencia de la lengua ngigua, cuyo elemento cultural cohesiona la visión del mundo que los antiguos ngiguas constituyeron al nombrar y significar las cosas, donde la palabra funciona como un código dentro de un sistema de lenguajes complejos que vincula con todo lo que existe y cuyos significados se construyeron desde hace miles de años para comprender al mundo como una totalidad cultural. En este sentido, el trabajo etnográfico permitió identificar un sistema de *palabras y vocablos ngiguas* relacionados a los significados de componentes simbólicos dentro de la cosmovisión sobre la naturaleza y el etnoterritorio ngigua, las cuales se describen a lo largo de la tesis, siendo que la lengua es un elemento transversal a la cosmovisión y al etnoterritorio. En las descripciones etnográficas desarrolladas a lo largo de la presente tesis, se identificaron y describieron en su contexto, los significados que los ngiguas asignan a lugares, elementos de la naturaleza y acciones culturales, esto a partir de los diálogos con los interlocutores, como los especialistas rituales que participan dentro del sistema de cargos de la comunidad. Dentro de los diálogos, también aparecen mitos que son conocimientos que explican diversas nociones de la realidad ngigua, como las fundaciones originales de los antiguos pobladores y las complejas relaciones entre los agentes que lo habitaron desde el origen de los tiempos, entidades de la naturaleza y lugares sagrados configuran los etnoterritorios indígenas que toman sentido profundo desde el uso de la lengua materna.

La etnoterritorialidad desde su perspectiva simbólica, implica la noción de apropiación, poder y defensa del espacio habitado. Este enfoque es muy complejo al tratarse de una comunidad indígena cuyo espacio es producido a partir de la cosmovisión sobre la naturaleza, relaciona, en primera instancia, actores del mundo humano y del mundo sagrado, estos actores o agentes tienen ‘derechos territoriales ancestrales’ y ejercen poder simbólico sobre los territorios habitados. Desde esta perspectiva, la lucha de la defensa del territorio y la reivindicación cultural tiene sentido debido a que se considera al lugar sagrado como un

elemento físico y simbólico producto de la relación compleja de reciprocidad entre los indígenas y las entidades de la naturaleza o Dueños del lugar quienes subsisten en el contexto de precariedad como grupos subalternos. Los datos etnográficos visibilizan la importancia de la existencia de los entes y lugares sagrados como elementos fundamentales en el etnoterritorio local y regional como agentes claves en la continuidad de la diversidad cultural.

En este contexto, la construcción del lugar sagrado está determinado por factores muy complejos que implica cosmovisiones anclados a la historial del lugar, resultado de experiencias de vida desde donde se significaron a partir de observaciones y vivencias de miles de años. La etnoterritorialidad simbólica produce lugares con densidad significativa, que son centros con gran carga simbólica al interior de los etnoterritorios, estos se caracterizan por la sacralidad y mitologización, por ello son abordados desde la noción de ‘lugares sagrados’. Estos lugares tienen carácter de densidad significativa construidos principalmente por la cosmovisión sobre la naturaleza y su relación con la ritualidad, en su conjunto permiten entender la significación del espacio en un territorio indígena.

Un avance significativo en la presente investigación es la relacionada con los rituales desarrolladas en el período de Cuaresma y Semana Santa, que parte desde los planteamientos de Alejandra Gámez, pero entendidas no como festividades comunales, sino como rituales agrícolas. A partir del trabajo etnográfico intenso que implicó la estancia larga permitió la proximidad con las acciones rituales y los actores, desde donde se observaron elementos fundamentales sobre la vida ritual agrícola, los significados y los vínculos complejos que se encuentran entre el ritual, el lugar, la ofrenda y la lengua. El lugar como contenedor material no tiene mayor significado, su simbolismo radica en los significados atribuidos desde la cosmovisión sobre la naturaleza, los rituales y al ser nombrados desde la lengua materna, aspectos fundamentales en el proceso de la apropiación simbólica del territorio.

La praxis ritual relacionada con la ofrenda como elemento fundamental en acciones de reciprocidad entre las personas y las entidades sagradas resulta ser un agente muy poderoso, ya que la ofrenda también es visto como un ser. La ofrenda que se entregan a santos, vírgenes y entidades de la naturaleza está compuesta por seres de la naturaleza, específicamente de la ‘cera’ y las ‘plantas sagradas’, principales entes que son entregados como ofrenda mediante el ritual de ‘pago de promesa’ en donde participan las personas a través del sistema de cargos. En este sentido, entendemos a la ofrenda ritual como un elemento fundamental en la práctica ritual

agrícola que está compuesta a partir de ‘seres’, la cera y las plantas sagradas son vistas como seres con energía vital obtenida de la Madre Tierra.

Otro eje fundamental, fue que en este período se conforma un sistema de procesiones y peregrinación como desplazamientos rituales que son mecanismos importantes en la apropiación simbólica del espacio, que en su conjunto forman un sistema ritual que está unificado con el propósito de lograr la reciprocidad entre los seres humanos y los entes sagrados. Aquí se encuentran vinculados un sistema de lugares sagrados y un sistema de conexión simbólica que vincula la escala local con la regional. Un aspecto importante que se reconoce desde la reflexividad etnográfica es la relación entre el etnoterritorio y el cuerpo, hablamos del cuerpo humano sí, pero también del cuerpo de santos, vírgenes y entidades de la naturaleza, cuya concepción toma especial importancia, en el sentido, de la corporalidad como vehículo importante en la apropiación simbólica del espacio. Esta idea se establece desde la noción de territorio-cuerpo, cuya relación es fundamental en la configuración territorial en la cuestión de quién habita el espacio.

Por otro lado, el sistema de cargos es fundamental para la continuidad de la organización y reproducción ritual. Está integrada por linajes familiares quienes comprenden a diferentes niveles los significados de la práctica ritual. La agentividad del sistema de cargos está vinculado con calendario y los espacios rituales, todo ello significados desde la lengua materna. Dentro de las observaciones etnográficas, se analizó a la ‘gente del barrio’ como parte fundamental del sistema de cargos más antiguo que deja entrever las complejas relaciones entre actividades rituales a nivel local como regional, teniendo claro las vinculaciones con lugares sagrados como santuarios naturales, cerros sagrados y lugares específicos como cuevas, la casa, los barrios, y la parroquia, lugares que conforman sistemas complejos de espacios que implican la noción de *axis mundi*. Además, la configuración espacial de los llamados ‘barrios’ de la comunidad, contienen significados vinculados con la cosmovisión ngigua de la naturaleza desde donde se explican la presencia de deidades prehispánicas a quienes se les rendía culto y hoy siguen vigentes integrados en las celebraciones de santos y vírgenes, esta compleja relación es gracias a la vigencia del sistema de cargos y la lengua materna, que en su conjunto conforman la visión del mundo ngigua. En este sentido, la organización social vinculada con la práctica religiosa ngigua, tiene vigencia y continuidad gracias a las prácticas culturales de personas ngiguas

relacionadas a una vida religiosa muy activa porque sus familiares los han vinculado y en su proceso explicado acerca de los significados de la vida ritual.

El término ngigua '*ikinixi*', integra nociones del mundo sagrado y humano que estructura la visión del mundo ngigua. Retomando uno de sus significados que es la 'costumbre', implica la idea de que las acciones rituales y sociales están vinculados con el origen cultural. Este término en ngigua, asocia la noción de 'reciprocidad' en la relación sujeto-sujeto que busca establecer vínculos a través del 'respeto' marcando fronteras de poder sobre las capacidades tanto de los humanos como de los entes sagrados. En este sentido, el poder de los agentes se manifiesta en la vitalidad de la costumbre, es decir, de la vivencia de la praxis ritual que permite que las fuerzas de la naturaleza fluyan desde las energías contenidas en las ofrendas hasta la energía contenida en el cuerpo humano, ambas fuerzas son parte de esencial de las significaciones que toman los espacios sagrados como entes de la Madre Tierra.

La etnoterritorialidad ngigua se reproduce simbólicamente de manera muy compleja y lo observamos en las acciones rituales vinculados con el calendario ritual agrícola de la comunidad, la cual integra la noción del tiempo que ordena y estructura una compleja coordinación del sistema de cargos de la comunidad para reproducir las festividades rituales a lo largo del año. Estos rituales se reproducen desde la cosmovisión ngigua relacionando a los santos y vírgenes y las entidades de la naturaleza como la tierra, el maíz, la cera, las plantas sagradas y la lluvia, junto con las personas conforman el sentido de la apropiación de sistema de lugares sagrados, que se pueden clasificar en dos subsistemas: primero, las construidas materialmente como la casa, la iglesia, el barrio, el jagüey y el panteón; y segundo, las naturales, como santuarios naturales, cerros, árboles, y la tierra de cultivo; que funcionan como centros significativos en el proceso de apropiación simbólica y que ordenan y estructuran el etnoterritorio local y regional. Esto esencialmente es para comprender la etnoterritorialidad desde la cosmovisión ngigua que sobre la naturaleza se ha constituido la forma de habitar en el etnoterritorio ngigua de San Marcos Tlacoyalco y donde se observan las complejas relaciones entre los rituales propiciatorios y los rituales de nacimiento y muerte. A través de estos rituales, la noción de 'siembra' constituye una profunda relación con el significado del maíz, simbolizado como parte esencial del ciclo de la vida y la muerte, que en su proceso cíclico muere y nace, se renueva con el tiempo cíclico, lo mismo pasa con las personas, por eso se celebra a los muertos en el día de Todos los Santos, esto implica la noción de liminalidad en el

paso a un nuevo mundo como parte de la etnoterritorialidad simbólica y como parte de la renovación cíclica infinita.

En este sentido, las creencias, ideas y representaciones que los ngiguas expresan y viven se observan en las acciones rituales de reciprocidad con entidades de la naturaleza, santos y vírgenes cuidadosamente estructurado y organizado a través del sistema de cargos y la entrega de ofrendas de manera cíclica. Estos elementos reproducen en simbiosis los pensamientos, acciones rituales y significaciones en lengua materna que en su conjunto forman parte de la apropiación simbólica del territorio. Los datos etnográficos en su conjunto explican la vigencia de la cosmovisión ngigua sobre la naturaleza y cómo este constituye la noción de construcción del etnoterritorio manifestados desde el reconocimiento e interés cultural de los ngiguas quienes valoran la herencia de los abuelos y reproducen los rituales con el fin de mantener comunicación con seres de la naturaleza para mantener la armonía y el equilibrio.

Finalmente, las rutas de investigación que se desprenden de esta tesis tienen que ver con la pertinencia y vigencia del estudio de pueblos indígenas en el marco de la reivindicación cultural y defensa del territorio. Esto implica precisamente la profunda necesidad de comprender las cosmovisiones indígenas como las formas interiorizadas de construcción material y simbólica del territorio. La perspectiva cultural del territorio es fundamental para comprender las formas de organización social y las prácticas culturales que posibilitan las complejas relaciones entre los sujetos, entes y lugares sagrados que configuran el etnoterritorio a escala local y regional. En este contexto, una ruta de investigación fundamental es la asociada a los derechos territoriales de los agentes culturales, esencialmente, el abordaje de los entes sagrados y los agentes indígenas vinculado con los lugares históricos de los pueblos indígenas que forman parte de la deuda en el proceso de marginación y desigualdad en la búsqueda de la justicia social. De tal modo, que es necesario profundizar en líneas de investigación que tiene que ver con enfoques de territorio-cuerpo, ritualidad-entes sagrados, paisaje-ritualidad y cosmovisión-lengua, las cuales permitirán aportar en el proceso decolonial del pensamiento asociado a los pueblos indígenas. Esto permite establecer rutas claras de aplicación práctica que tiene que ver con la planificación y ordenamiento territorial de los pueblos indígenas para contribuir en problemas como el cambio climático, la urbanización descontrolada y los derechos indígenas aportando elementos en el cumplimiento de los objetivos de desarrollo sostenible desde la acción-comprensión local para el diseño del territorio desde adentro y desde los otros.

6. Bibliografía

- Aguilar, Fausto (2021). *Chijni theki xru ngiwa. Relatos de los ngiwas*. México: Paralelo 21-CONACULTA
- Aguilar, Yásnaya (2019). El agua y la palabra México y sus muchos nombres ocultos. *Interpretatio*, 4.2, septiembre 2019-febrero 2020, Pp. 77-82.
- Arteaga-Rios, L. D., Mejía-Carraza, J., Piña-Escutia, J. L., González-Díaz, J. G., & Rivera-Colín, A. (2020). Comparación molecular y morfológica entre ejemplares de *Magnolia mexicana* “Yoloxóchitl” (Magnoliaceae) del Estado De México y Veracruz. *Polibotánica*, (49), 107-124. Epub 20 de junio de 2020. <https://doi.org/10.18387/polibotanica.49.7>
- Ávila, Agustín y Vázquez, Luis Daniel (2012). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios*. México: CLACSO.
- Barabas, Alicia (2003). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En Barabas, A. (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie ensayos. Vol. I. Pp. 39-124. México: CONACULTA-INAH.
- Barabas, Alicia (2003a). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En Barabas, A. (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las Culturas Indígenas de México*. Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie ensayos. Vol. I. 13-36. México: INAH.
- Barabas, Alicia (2003b). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En Barabas, A. (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, 1*, 37-124. México: INAH.
- Barabas, Alicia (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 119-139. Retrieved May 29, 2020, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200007&lng=en&tlng=es.
- Barabas, Alicia (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungara, revista de antropología chilena*. Volumen 46, no. 3. Pp. 437-452.

- Barabas, Alicia (2017). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH-Pórrua.
- Barabas, Alicia (2021). Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. *Cuiculco Revista de ciencias Antropológicas*, núm. 81, mayo-agosto.
- Barriga, Francisco (2009). *Tsik: Los números y la numerología entre los mayas*. México: instituto nacional de antropología e Historia.
- Barthes, Roland (1993). *La aventura semiológica*. España: Paidós.
- Bartolomé, Miguel. A. (2015). Un Mensaje Político de los Mitos la Mitología de Privación en Oaxaca, México y América Latina. *Iha revista e ntropologia*, 17(1), 143–176. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p143>
- Benedetti, Alejandro (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. En Souto, Patricia (coord.). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. p. 11-82
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009). Coyol. Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>
- Bonfil, Guillermo (1995). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, en *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo I, selección y recopilación de Lina Odena Güemes. Pp. 337-357. México: INI
- Bringas, Raúl (2010). *Historia de Tehuacán: de tiempos prehispánicos a la modernidad*. México: Porrúa.
- Broda, Johanna (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. Pp. 461-500. México: UNAM.
- Broda, Johanna (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165-238). Conaculta - Fondo de Cultura Económica.
- Broda, Johanna (2019). Las pirámides en el paisaje ritual en Mesoamérica. En *Pirámides, Montañas Sagradas*. Museo Regional de la Laguna. México, INAH.

- Broda, Johanna (2020). Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación. *Mirada antropológica*. Año 15, no. 18, pp. 9-26
- Broda, Johanna, Báez-Jorge, Félix (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA-FCE.
- Cabré, María (1999). *La terminología: representación y comunicación*. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada. Universitat Pompeu Fabra.
- Cabré, María y Adelstein, Andreina (2001). ¿Es la terminología lingüística aplicada?. En *Trabajos en lingüística aplicada*, Coords. Carmen Muñoz Lahoz, María Luz Celaya Villanueva, Marta Fernández-Villanueva Jané, Teresa Navés, Oliver Strunk, pp.387-393. España: AESLA.
- Calame-Griaule, Genevieve (1965). *Etnología y lenguaje. La palabra del pueblo Dogon*. Madrid: Editora Nacional.
- Calderón, Fernando y Castells, Manuel (2019). *La nueva América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Capel, Horacio (2016). *Las ciencias sociales y el estudio del territorio*. Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 5 de febrero, Vol.XXI, no 1.149. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-1149.pdf>>. [ISSN 1138-9796].
- Caran, Christopher; Neely, James (2006). *Ingeniería hidráulica en el México Prehistórico*. Revista Investigación y ciencia. Edición en español de Scientific American. Número 363, diciembre. Pág. 6-14.
- Castellón, Blas (2022). Arqueología de las primeras sociedades urbanas del sureste de Puebla. En *Territorios indígenas, Educación e Interculturalidad en la región sureste de Puebla y Sur de Veracruz*. Coord. Sabino Martínez Juárez, Alejandra Gámez Espinosa, Felipe Javier Galán López, Olivia Castillo Castillo, Guillermo López Varela. Pp. 23-50. México: Edit. BUAP.
- Castillo, Nohemí (2022, en prensa). *Los xantiles de Tehuacán, Puebla*. Dirección de Medios de comunicación INAH. Consultado en <https://arqueologiamexicana.mx>
- CEPAL (2015). *Los pueblos indígenas de América latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. CEPAL, Santiago, Chile.

- Chávez, Manuel (2019). *Creación de Unidad Académica de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla*. Documento de trabajo sobre el estudio de factibilidad UIEP-SUR. Puebla: UIEP.
- Chihuailaf, Elicura (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- CONABIO (2008). *Distribución de lenguas indígenas de México*. Portal de Geoinformación. Sistema nacional de información sobre biodiversidad. Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad.
- CONABIO (2011). *La Biodiversidad en Puebla: Estudio de Estado*. México. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Gobierno del Estado de Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 440 páginas.
- CONABIO (2014). *Portal de geoinformación 2023*. Sistema nacional de Geoinformación sobre biodiversidad. Revisado en <http://www.conabio.gob.mx>
- CONAGUA (2002). *Integración del Plan de manejo para el acuífero de Tecamachalco, Puebla*. Tomo III. Plan de Manejo integrado para el aprovechamiento sostenible del agua en el acuífero Valle de Tecamachalco. Gerencia de Aguas subterráneas.
- Correa, Mayra Angélica (2014). *El maíz es nuestra carne. El maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*. Tesis de maestría. Colegio en Antropología Social. MAS-BUAP.
- Creswell, J. 2013. "Five qualitative approaches of inquiry". En *Qualitative inquiry & Research Design. Choosing among five approaches*. Thousand Oaks: SAGE Publications. Pp. 69-110.
- Cruz, Emiliana (2019). *Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos*. Tomás Cruz Lorenzo y la nueva generación Chatina. México: T-e-e/hormiguero.
- De la Peña, Guillermo (2000). ¿un concepto operativo de lo 'indio'?, en *INI, Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas*. Primer informe, México, INI-PNUD, pp 24-25.
- Dehouve, Daniele. (2009). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero (1-)*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guerrero. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.873>
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (2012). *Manual de investigación cualitativa*. Vol. 1: El campo de la

- investigación cualitativa. Introducción general. La investigación cualitativa como disciplina y como práctica, pp. 43-101. Barcelona: Gedisa.
- Díaz, Rodrigo (1996). Horizontes rituales, en *Religión: el impacto social de la transformación de creencias y prácticas*, *Revista Iztapalapa* núm. 39, año 16, enero-junio, UAM, México.
- Díaz, Rodrigo (1998). *Archipiélago de rituales, Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Durán, Diego (1581). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
<http://bdhrd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>
- Durkheim, Emilio (1968). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires: Ed. Schapire.
- Eliade, Mircea (2022). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós booket.
- Fagetti, A., Garrett Ríos, M. G., & Reinoso Niche, J. (2017). Interlocución y mediación: el uso ritual de la santa rosa entre los otomíes de la huasteca meridional (México). *Scripta Ethnologica*, XXXIX(), 49-66.
- Flores, Emmanuel; Carrillo, J. Gonzalo; Gamboa, Ricardo y Shen, Luming (2019). El cocoyol (Acrocomia mexicana) y la leyenda del enano de Uxmal. *Herbario CICY* 11. Pp. 41–46.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Franco, Martha J. (2020). “Lo realizamos para todos, para que todos estemos mejor en esta tierra” Participación y gestión en una escuela indígena. *Perfiles educativos*, vol. XLII, núm. 167. Pp-84-102. IISUE-UNAM
- Galán, Felipe (2023). Vinculación Comunitaria durante la pandemia COVID-19 a través de un proyecto en la Universidad Intercultural de Puebla. *Yachay*, 12 (2), 109-118.
- Gámez, Alejandra (2003). *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*. México: ediciones BUAP.
- Gámez, Alejandra (2006). *Popolocas*. México:CDI.
- Gámez, Alejandra (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, Ed. FFYL-BUAP, IIA-UNAM, CONACYT.

- Gámez, Alejandra (2015). El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural. En Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 273-303). Fondo de Cultura Económica.
- Gámez, Alejandra (2017). Introducción. En *El maíz, la tierra y el agua en la cosmovisión Popoloca. Etnografías, reflexiones y propuestas teórico-metodológicas*. Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez (coords.). México: BUAP.
- Gámez, Alejandra (2020). La región ngigua, un territorio sociocultural. A manera de introducción. En *El caminar de los ngiguas durante la pandemia COVID-19. Aproximaciones históricas, etnográficas, educativas y discursivas*, coord. Felipe Javier Galán López, Sabino Martínez Juárez, Guillermo López Varela y Alejandra Gámez Espinosa. Pp. 13-30. México: UIEP-BUAP
- Gámez, Alejandra y Ramírez, Rosalba (2017). *El maíz, la tierra y el agua en la cosmovisión popoloca. Etnografía, reflexiones y propuestas teórico metodológicas*. México: BUAP.
- Gámez, Alejandra, Ramírez, Rosalba y Correa, Angélica (2009). *San Marcos Tlacoyalco, un pueblo Ngiwá*. Colección monografías de comunidad. CONACYT.
- Gámez, Alejandra; Correa, Angélica & Rodríguez, Guadalupe (2017). *La tierra en la cosmovisión y la ritualidad de los ngiguas de Puebla*. Puebla: BUAP.
- Garma, Carlos (2017). Las peregrinaciones religiosas, un balance actual de su estudio. *Antropología Americana* Vol. 2 Núm. 3. Pp. 127-142.
- Geertz, Clifford (1973). *La interpretación de las culturas*. Traducción: Alberto L. Bixio. Duodécima reimpresión, 2003. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, II* (4),9-30. [fecha de Consulta 28 de mayo de 2020]. ISSN: 1405-2210. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=316/31600402>
- Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA.
- Giménez, Gilberto (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: secretaria de cultura, ITESO, Universidad de Guadalajara, Universidad Veracruzana, Universidad Iberoamericana.

- González, Enrique (2020). Dominio y riqueza. La iglesia indiana según el Viajero fray Antonio Vázquez de Espinosa (1630). En *La iglesia y sus territorios. Siglos XVI-XVIII*. María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello, coordinadores. México: UNAM. Pp. 47-82.
- Good, Catharine (2014). Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos, en *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda* (Alejandra Gámez y Catharine Good, Coordinadoras), México: BUAP/ENAH/INAH/CONACYT.
- Gran Diccionario Náhuatl (2012). *Gran Diccionario Náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México. Consultado el 08-03-2024. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>
- Guber, Rosana (2001). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guiteras, Calixta (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*. México: FCE.
- Guízar Nolzaco, E., Mota Cruz, C., & Ortega Paczka, R. (2005). Vegetación y plantas útiles en la subregión Filo de Tierra Colorada, Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán, México. *Revista de Geografía Agrícola*, (35), 67-84.
- Gutiérrez Lozano, M., Vázquez-García, J. A., Reyes Ortiz, J. L., Octavio Aguilar, P., Galván Hernández, D. M., & Sánchez-González, A. (2021). Foliar, floral and fruit morphology variation in *Magnolia mexicana* (DC.) G. Don (*Talauma* Section, Magnoliaceae) in Mexico. *Botanical Sciences*, 99(4), 955-975. <https://doi.org/10.17129/botsci.2800>
- Haesbaert, Rogerio (2004). *Dos múltiplos territorios á multiterritorialidade*. Porto Alegre. <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>
- Haesbaert, Rogerio (2010). *Regional-Global. Dilemas de la Región y de la regionalización en la geografía contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad Pedagógica Nacional.
- Haesbaert, Rogerio (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “Fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Ed. Siglo XXI editores, México.
- Haesbaert, Rogerio (2019). Cartografiando el territorio y la identidad. *Territorio, poder e identidad: autonomías y estado plurinacional en Bolivia* Virginia Jabardo Pereda, coord.. México: UNAM. Instituto de Geografía.

- Haesbaert, Rogerio (2020). Territorio(s) numa perspectiva latino-americana. *Journal of Latin American Geography*, 19 (1), 141-151. doi:10.1353/lag.2020.0007.
- Haesbaert, Rogerio. (2013). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. Recuperado en 25 de abril de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal, Madrid.
- Hernández, Raúl (2005). *El secreto tecnológico del sistema hidro-agro-ecológico más antiguo de Mesoamérica: el complejo Purrrón*. Alternativas y procesos de participación social A.C. Tehuacán: Alternativas.
- INALI (2008). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoadministrativas*. Instituto Nacional de Lenguas indígenas (INALI). Diario Oficial de la federación, 14 de enero: primera, segunda y tercera sección.
- INALI (2010). *Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- INALI (2020). *Mapa interactivo de lenguas indígenas*. Revisado en <https://mapalenguasindigenas.centroculturadigital.mx>
- INEGI (2020a). *Censo de población 2020*. Consultado en: https://www.inegi.org.mx/servicios/widgets_poblacion.html
- INEGI (2020b). Espacio y datos de México. <https://www.inegi.org.mx>
- INEGI (2020c). *Hablantes de lenguas indígenas en México*. Consultado en <https://cuentame.inegi.org.mx>
- INPI (2020). *Catálogo de localidades indígenas A y B 2020*. Consultado en: <https://www.gob.mx/bienestar/documentos/catalogo-de-localidades-indigenas-a-y-b-2020>
- INPI (2020a). *Población autoadscrita indígena y afroamericana e indígena en hogares con base en el Censo de Población y Vivienda 2020*. Consultado en <https://www.inpi.gob.mx/indicadores2020/>

- Jäcklein, Klaus (1974). *Un Pueblo Popoloca*. México: Instituto Nacional Indigenista- Secretaría de Educación Pública.
- Jäcklein, Klaus (1978). *Los popolocas de Tepexi (Puebla), un estudio etnohistórico*. Proyecto de la FAIC, investigaciones interdisciplinarias México-Alemania, Franz Seiner Verlag.
- Kirchhoff, Paul (1960). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la Revista Tlatoani*, núm. 3 México, ENAH, pp. 1-15. Primera edición, 1943, Acta Americana.
- Lara, L. F. (2006). *Curso de lexicología* (1st, reimpresión ed., Vol. 2). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w673>
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: siglo XXI, editores.
- León, Nicolás (1991). *Los popolocas*. Puebla, Méx., Museo Amparo (primera edición, 1905).
- Licona, Ernesto (2015). *La etnografía de los “otros” cercanos: la implicación antropológica en las metrópolis*. Graffylia, No. 20, enero-junio.
- Licona, Ernesto (2017). Cholula: territorio socioculturalmente diverso (a manera de introducción). En Cholula. *Ciudad dual, sagrada y cosmopolita*. Coord. Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez. Pp. 7- 24. El errante editor.
- Licona, Ernesto (2023). *Espacio y vida urbana. Postales etnográficas*. Editorial Fides-BUAP.
- Licona, Ernesto, Torres, Lilian y Urizar, Laura (2016). Hacia una visión compleja del territorio: la territorialidad. En *Para pensar el territorio. Elementos epistémicos y teóricos*, Cabrera, Virginia y Licona Ernesto coords. México: BUAP.
- Llanos-Hernández, Luis. (2010). *El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales*. Agricultura, sociedad y desarrollo, 7(3), 207-220. Recuperado en 31 de marzo de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722010000300001&lng=es&tlng=es.
- López Austin, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo (2006). *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (2015). *Sobre el concepto de cosmovisión. En el libro Cosmovisión mesoamericana*. Reflexiones polémicas y etnografías. Gámez, Alejandra & López

- Austin, Alfredo coords. Pág. 17-51. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (2015a). Sobre el concepto de cosmovisión. En Gámez, Alejandra y López Austin, Alfredo (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*, 17-51. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (2015b). Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas. *Estudios de cultura náhuatl*, 49, enero-junio, 161-197.
- López Austin, Alfredo (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Revista de arqueología mexicana*. Edición especial 68, primera parte.
- López Austin, Alfredo (2016a). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Arqueología mexicana*. Edición especial 70, tercera parte.
- López Austin, Alfredo (2018). “El centro”, *Arqueología Mexicana*, edición especial núm. 83, pp. 24-26.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2009). *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas: INAH.
- López Austin, Alfredo; López Luján, Leonardo (2001). *El pasado indígena*. México, D.F.: FCE, Colegio de México.
- MacNeish, Richard (1967). *An Interdisciplinary Approach to an Archaeological Problem. In the book: The prehistory of the Tehuacan Valley*. Vol. I Environment and subsistence. Douglas S. Byers, general editor. Austin & London: University of Texas Press.
- Martínez del Sobral, Margarita (2016). *Numerología Astronómica. El simbolismo del número en la arquitectura y el arte mesoamericanos*. México: Martínez del Sobral y Campa, Margarita Berta.
- Martínez, E. (2016). *Configuración urbana, hábitat y apropiación del espacio*. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, 18. Recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/15022/1819>
- Martínez, Sabino (2011). *Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de aguas lluvia (jagüey): como la relación hombre-naturaleza en un pueblo originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco, México*. Tesis para optar el grado académico de magister en proyecto urbano. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

- Medina, Andrés (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: IIA-UNAM.
- Molina, Raúl (2012). *Geografías mapuches: territorios, política y desafíos en tiempos de cambio*. REV. GEO. SUR 3(1): 15-36.
- Montúfar, Aurora; Barrera, José e Islas, Alicia (2019). Una mirada arqueológica a la ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan. Su contenido botánico y simbolismo. En el libro *Convocar a los Dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. Coord. Johanna Broda. Pp. 171-210. UNAM.
- Neely, James A. and Castellón Huerta, Blas Román (2014). *Una síntesis de Manejo de Agua de la Prehistoria en el Valle de Tehuacán de Puebla, México*. Arqueología No. 47: 182-198. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.
- Portal, María Ana (1996). *El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea*. Anuario de la revista alteridades. Volumen 2. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Portal, María Ana (1997). *Ciudadanos desde el Pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: UAM-Iztapalapa.
- Pury-Toumi, S. d. (1997). *De palabras y maravillas: Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. doi:10.4000/books.cemca.1735
- Raffestin, Claude (2011). *Por una geografía del poder*. Traducción y notas Yanga Villagómez Velázquez. El Colegio de Michoacán.
- Ramírez, Rosalba (2015). *El maíz en la cosmovisión y vida cotidiana de una comunidad popoloca*. México: BUAP.
- Restrepo, Roberto (2012). Cosmovisión, pensamiento y cultura. *Revista Universidad EAFIT*, 34(111), 33-42. Recuperado a partir de <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1103>
- Rivera, Miguel (2017). *Chilam Balam de Chumayel*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala. "Introducción: la aflicción y la ira de un cazador de cabezas", pp. 19-44. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/65
- Sack, Robert (1986). *La territorialidad humana. Su teoría y la historia*. Londres: Cambridge

- University press.
- San giacomo, Marcela (2017). Fonética y fonología de los tonos del cuicateco de San Juan Tepeuxila. *Cuadernos de Lingüística* de El Colegio de México 4(2). pp. 83–136.
- Sánchez, Itzel y Sánchez, Salvador (2021). *Preservación y revalorización del maíz criollo en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*. Ponencia de investigación de vinculación comunitaria en el marco del día del Maíz. ENTS, UNAM.
- Sanz, Nuria (2016). *The Origins of food production*. México: UNESCO.
- SEP (2015). *Sistema Nacional de información de Escuelas(snies)*. Consultado en: www.snies.sep.gob.mx/snies/
- Shadow, R. D., & Rodríguez Valdéz, M. (1989). Símbolos que amarran, símbolos que dividen. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III(7), 173-207.
- SIC (2019). *Sitios arqueológicos*. Sistema de información cultural – Secretaria de Cultura. [Https://sic.cultura.gob.mx](https://sic.cultura.gob.mx)
- SIC (2022). *Zona arqueológica Tehuacán Viejo*. Sistema de información cultural. Consultado en <http://sic.gob.mx>
- Stewart, Lauren (2024). *Análisis hermenéutico en la investigación cualitativa*. Atlasti. <https://atlasti.com/es/research-hub/investigacion-hermeneutica>
- Toledo, Erandy, Ortega, Amor (2018). *Territorializando el territorio: un debate teórico*. Revista Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe. Año 1, No 2. Julio-Diciembre. ISSN: 2393-7483, ISSN en línea: 2393-7491.
- Tuhiwai, Linda (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zed books.
- Uc, Pedro (2021). *Resistencia del territorio maya frente al despojo*. México: CECCAM.
- UNESCO (2018). *Decisions adopted during the 42nd session of the World Heritage Committee*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. WHC/18/42.COM/18. Manama, Bahrain. <https://whc.unesco.org/archive>
- Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- Vela, Enrique (2019). Cultivos Mesoamericanos. Las especies que México dió al mundo. *Arqueología Mexicana*. AME 84. PP. 68
- Vergara, Abilio (2003). *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Quebec, La Capitale*. México: CONACULTA/INAH.

- Vergara, Abilio (2013). *Etnografía de los lugares: Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Ed. INAH/Ediciones Navarra, México. El lugar antropológico, pp.19-40 y “Contextos. El lugar pertenece a un territorio y articula redes”, pp.153-180.
- Vergara, Abilio (2017). *Estudios sobre el territorio: método y teoría. Conflicto, actores, emosignificaciones, estéticas y simbolismos*. Pres producciones estratégicas, Perú, 2017. Capítulo I, “del espacio al territorio y al lugar y viceversa”, pp. 17-52
- Vidal Moranta, Tomeu, & Pol Urrútia, Enric (2005). *La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares*. Anuario de Psicología, 36(3),281-297. Recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/Anuario-psicologia/article/view/8593/10664>
- Villalobos, Leticia (2015). *El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*. México: BUAP-CONACyT.
- Walsh, Catherine (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, (9), 131-152.
- Walsh, Catherine (2015). *Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales*. Clivajes. *Revista de Ciencias Sociales* (ISSN: 2395-9495) – Año II, Núm. 4, julio-diciembre. Pp. 1-11
- Yip, M. (2002). *Tone*. (Cambridge Textbooks in Linguistics). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139164559
- Zolla, Carlos y Zolla Emilio (2010). *Los Pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM. 2da. Edición. Versión electrónica. <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html>
- Zolla, Carlos, Zolla, Emiliano (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM.