



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“Aunque deban poco, todos llegan al purgatorio”.
**El Santo Ánimas de San Miguel Canoa, Pue.: una
ritualidad y cosmovisión de la muerte.**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

PRESENTA

Lic. Ana Isabel Castillo Espinosa
218461217
CVU: 923929

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR: Dra. Leticia Villalobos Sampayo

Dra. Alejandra Gámez Espinosa

Dra. Anne W. Johnson



Octubre 2022

**Esta investigación fue realizada gracias al
apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y
Tecnología**

*A Luis Ehecatzin
y al mundo nahua...*

Agradecimientos

Como bien es sabido, las tesis no son realizadas por una persona sino en conjunto, ya que son muchas las personas que colaboran en esta ardua tarea. Esta tesis no es la excepción, pues además de implicar un complejo proceso de elaboración que cimbró mi formación como antropóloga, ha sido escrita gracias al apoyo de varios individuos. Por ello, en este apartado quiero agradecer a quienes colaboraron e hicieron posible la culminación de esta investigación.

En primer lugar, quiero agradecer al CONACYT y al pueblo mexicano por financiar esta investigación, así como el trabajo de campo que implicó y la asistencia a congresos donde pude dar a conocer mis avances de investigación. A la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y al Colegio de Antropología Social, por cobijarme nuevamente en mi etapa de posgrado.

Sin duda tuve la fortuna de contar con un excelente comité tutorial, a quien agradezco el leer esta tesis y retroalimentar mi investigación. Por ello, quisiera expresar mi gratitud a la Dra. Alejandra Gámez, por todas sus enseñanzas en este posgrado. A la Dra. Anne Johnson mi especial reconocimiento por sus atinados comentarios y sugerencias. A mí tutora, la Dra. Leticia Villalobos mi gratitud por su paciencia y pertinentes observaciones.

También en este espacio, quiero agradecer infinitamente a los doctores: Alfredo López Austin (QEPD), Gisela von Wobeser, Reneé de la Torre, Bárbara Martínez, Oscar Calavia y Roberto Campos por su ayuda e interés en mi tema de estudio. Al Dr. Pablo Cosso, al Dr. Luis Jesús Martínez y a la maestra Catalina Rodríguez Lazcano por su acompañamiento y guía en la realización de este trabajo. Al Dr. Ernesto Licona por la colaboración en Canoa. Y los doctores: Charlynn Curiel, Jorge Hernández y Holly Worten por la oportunidad de continuar en la investigación social.

A mi familia por todo su apoyo y muestras de cariño, especialmente a mis padres Abel y Saby, a mis hermanos Guadalupe y Raziel. A Alma, Sara, Luz, Iker, Emi; a mis tías Guille y Emma, así como al resto de la familia. A todos ellos gracias por cuidarme y disculpen mis ausencias. A mi abue Isi, porque su recuerdo me consuela en los momentos complicados.

A mis colegas, los antropólogos buena onda: Daniel, Ole, León, Carla, Robert, Danna, Grace, Yuri y Abraham, por su compañerismo, amistad, apoyo y sintonía en esta maestría. Sin duda, ustedes hicieron de esta etapa algo especial “Hasta la victoria siempre”.

A mis amig@s: Vero, Angélica, Liz, Monse y Marilú porque sus palabras de aliento me fortalecieron para continuar. A Anna, porque siempre está presente pese a la distancia. A Mary, Lisandy, Daniel, Noé, Aldo, Mayra Gabriela, Marcos, Karen, Isaías, Norbert y Scott por el tiempo compartido y los lazos de compañerismo que nos unen.

A mis compañeros del proyecto M68: Ciudadanías en Movimiento y a mis alumnos del IEDEP, por el impulso a seguirme formando día con día.

Finalmente quiero expresar mi profundo agradecimiento a todos los pobladores de San Miguel Canoa, especialmente a los integrantes de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros, a la Asociación de Ánimas Benditas, y a las Mayordomías de Santo Ánimas (2017, 2018, 2019, 2020-2021 y 2022) y San Juan Huetziatl (2015, 2016, 2017, 2020, 2021, 2022). Así como a la Fiscalía y Semanería por todo el apoyo brindado.

Agradezco infinitamente a Doña Eugenia, Don Tomás Pérez, al Sr. De La Rosa, Don Ignacio, Doña Alberta, Don Clemente, Doña Ángela, Don Tomás, Doña Ofelia, Don Nicodemo, Doña Sebastiana, Don Santiago, Doña Eustacia, Doña Francis, Doña Irene, Doña Rosario, Doña Hortensia, Doña Ana, Don Alberto, Don Gilberto, Don Ángel, Doña Felipa, Doña Petra, Don Juan, Doña Marce, Don Nico, Don Oscar, Doña Margarita, Don Francisco, Don Julián, Don Eladio, Doña Mary, Doña Lourdes, Fernando, Alexandra, Felipe, Jovita, Gaby, Ángeles, Roberto, Juana, Perfecto, Aurelia, Mauricio, Yis, Sebastián, Alicia, Cecilia y Humberto, así como a sus respectivas familias por abrirme las puertas de sus casas y permitirme fotografiarlos; por invitarme a sus fiestas y compartir sus alimentos conmigo; quiero reconocerles la generosidad y protección brindada, pero sobre todo mi gratitud por haberme hecho parte de la comunidad y otorgarme su apoyo durante el tiempo que duró mi trabajo de campo.

Índice

Introducción.....	12
Capítulo I	
Muerte, religiosidad popular, cosmovisión y ritual: elementos que integran un modelo simbólico funcional.....	19
1.1 La propuesta de un modelo simbólico funcional	19
1.2 Estado de la cuestión	22
1.2.1 La antropología: un acercamiento para explicar la muerte	22
1.2.1.1 El enfoque funcionalista de la muerte	22
1.2.1.2 El enfoque funcional-estructuralista	23
1.2.1.3 La muerte desde una perspectiva histórica	27
1.2.1.4 El enfoque de la antropología crítica y su valorización en América Latina	29
1.2.2 Ritual	33
1.2.2.1 El ritual desde una perspectiva estructuralista	33
1.2.2.2 El enfoque simbólico del ritual	36
1.2.3 El enfoque mesoamericanista y la cosmovisión	38
1.2.3.1 La cosmovisión bajo el enfoque de Johanna Broda	39
1.2.3.2 La cosmovisión bajo el enfoque de Alfredo López Austin	41
1.3 Marco teórico	43
1.3.1 La religiosidad popular, dimensión transversal del fenómeno humano	43
1.3.1.1 La religiosidad popular, entre la experiencia espiritual y la cosmovisión	47
1.3.1.2 La religiosidad popular como sistema modelante	52
1.3.2 El Ritual y su función social	54
1.3.2.1 El ritual, la dimensión simbólica y su función social	54
1.3.2.2 El símbolo ritual y la cohesión social	56
1.3.3 El sistema de cargos	59
1.3.3.1 Sistema de cargos, debate de su origen y función	59
1.3.4 La cosmovisión, una perspectiva teórico-conceptual.....	65
1.3.4.1 La cosmovisión y la diversidad	66
1.3.4.2 El concepto de cosmovisión	70
1.3.4.3 La cosmovisión y el núcleo duro	71

Capítulo II

San Miguel Canoa: unidad territorial comunal en un contexto

urbano	74
2.1 Esbozo histórico de San Miguel Canoa	75
2.2 San Miguel Canoa: Unidad territorial comunal.....	79
2.3 San Miguel Canoa en el contexto del Valle Puebla-Tlaxcala y la zona de La Malinche	84
2.3.1 San Miguel Canoa y la ciudad de Puebla	88
2.4 Organización política	92
2.4.1 El comisariado ejidal	94
2.5 Estructura espacial y prácticas socioculturales	95
2.5.1 El asentamiento	95
2.5.2 Vivienda	97
2.5.3 Lengua	99
2.5.4 Alimentación.....	100
2.5.5 La familia y el matrimonio	102
2.5.6 La economía	104
2.5.6.1 Agricultura y recolección	104
2.5.6.2 Magueyes, aguamiel y pulque	106
2.5.6.3 Elaboración de carbón	109
2.5.6.4 Ganadería	110
2.5.6.5 Florerías	112
2.5.6.6 Grupos musicales	112
2.6 Diversidad religiosa	113
2.6.1 Ciclo festivo y articulación comunal en San Miguel Canoa.....	115
2.6.1.1 Cambio de mayordomos y fiscales (1 de enero)	116
2.6.1.2 San Juan Bosco (31 de enero y 5 de febrero)	118
2.6.1.3 La Candelaria (2 de febrero).....	119
2.6.1.4 El Carnaval (fecha cambiante).....	120
2.6.1.5 La Cuaresma (fecha cambiante).....	120
2.6.1.6 Semana Santa (fecha cambiante)	123
2.6.1.7 Fiesta Patronal (29 de septiembre).....	125

2.6.1.8 Día de Muertos	126
------------------------------	-----

Capítulo III

El Santo Ánimas y el Purgatorio: la ritualidad y cosmovisión en torno a la muerte en San Miguel Canoa..... 134

3.1 La ritualidad y la cosmovisión en torno a la muerte en Canoa 135

3.1.1 Sistema de creencias y atributos de Santo Ánimas 140

3.1.1.1 Santo Ánimas, el santo de los muertos 143

3.1.1.2 Santo Ánimas: protector y sanador del cuerpo y alma 145

3.1.1.3 Santo Ánimas y su función ritual..... 148

3.2 Creencias sobre el Purgatorio en San Miguel Canoa 150

3.2.1 Un concepto venido de Europa 150

3.2.2 La idea del Purgatorio en la Nueva España..... 152

3.2.3 Las Ánimas Benditas del Purgatorio 153

3.2.4 La idea del Purgatorio en San Miguel Canoa 156

3.2.4.1 Iconografía de las Ánimas benditas en la comunidad 160

Capítulo IV

El Santo Ánimas, su ritualidad y el sistema de cargos en San Miguel Canoa 164

4.1 El sistema de cargos en San Miguel Canoa..... 164

4.1.1 La fiscalía 169

4.1.1.1 Los centrales..... 170

4.1.1.2 Mayores seccionales 171

4.1.1.3 Los semaneros 171

4.1.2 Hermandades y asociaciones, breve historia 172

4.1.2.1 La Asociación de Ánimas Benditas..... 173

4.1.2.2 La Hermandad de Faroleros y Alabanceros 175

4.1.2.1 Las organizaciones de ánimas y su importancia en Canoa..... 177

4.1.3 La mayordomía 178

4.1.3.1 La mayordomía de Santo Ánimas, una organización familiar con impacto comunal..... 180

4.1.3.2 El pedimento de la imagen de Santo Ánimas y el cambio de mayordomo..... 181

4.1.3.3 La fiesta de la mayordomía de Santo Ánimas 183

4.2 Santo Ánimas y la ritualidad de Día de Muertos en San Miguel Canoa..... 186

4.2.1 El recorrido de Santo Ánimas	188
4.2.1.1 Transformaciones en el recorrido de Santo Ánimas	189
4.2.1.2 Las jornadas del recorrido y sus participantes.....	190
4.2.2. La visita a las capillas y el paso por los panteones	199
4.2.2.1 La visita a las capillas	200
4.2.2.2 Paso por los panteones	201
4.2.3 Las visitas de Santo Ánimas a la población	203
4.2.3.1 Visita general	203
4.2.3.2 Visita a miembros del sistema de cargos	205
4.2.4 Procesión del Encuentro	207
4.2.4.1 La distribución de bienes recolectados.....	210
4.3. La administración y devoción del culto a las ánimas benditas en	
Canoa.....	211
4.3.1 Rosarios mensuales.....	214
4.3.2 Ofrendas a Santo Ánimas	216
Consideraciones finales.....	220
Bibliografía	226
Anexo I Letanía y cánticos de Santo Ánimas.....	243
Anexo II Fotografías.....	245
Anexo III Figuras.....	257

**“Los grillos hacen ruidos siempre
para que no se oigan los gritos de las ánimas
que están en el purgatorio.
El día en que se acaben los grillos,
el mundo se llenará de los gritos de las ánimas santas
y todos nos echaremos a correr
espantados por el susto”.**

Macario-Juan Rulfo

Introducción

Esta investigación es resultado de un proceso que comenzó en agosto de 2018 cuando ingresé a la Maestría en Antropología Social del CAS-BUAP, aunque mi interés por este tema surgió años atrás, específicamente en noviembre de 2015 cuando colaboraba en un proyecto de investigación con el Colegio de Antropología Social.

Aquella vez, mientras documentaba la práctica del intercambio de bienes ofrendados el 2 de noviembre, presencié la visita de Santo Ánimas a una casa. Este momento, a pesar de que sólo fue una muestra del extenso recorrido de la imagen por el pueblo de San Miguel Canoa, me impactó. Recuerdo que era de noche y aquella figura que representaba a las ánimas del purgatorio acaparó mi atención, pues era testigo de todo el movimiento que generaba su traslado por las calles del pueblo.

En 2017 volví a colaborar con el Colegio de Antropología y esta vez me tocó documentar el recorrido de Santo Ánimas. Mi primera tarea era contactar al mayordomo de la imagen, a quien solicitaría su autorización para participar y tomar fotografías, lo cual no hubiera sido posible sin el apoyo de doña Eustacia y don Santiago, a quienes conocí en la fiesta de San Juan Huetziatl de 2012.

A partir de ese momento comencé a dimensionar la organización social implícita en esta práctica, pues estas dos personas en su calidad de vecinos, compadres y miembros del sistema de cargos, tenían la obligación de ayudar al mayordomo de la imagen de Santo Ánimas en lo concerniente a la organización del trayecto y la preparación de alimentos, por lo que tuvieron un papel muy activo durante el recorrido y la fiesta del santo.

Posteriormente, el 30 de noviembre de ese mismo año asistí a la fiesta del santo, donde pude platicar con un miembro de la Hermandad de las Ánimas Benditas. Ese día, mientras esperábamos la llegada de los solicitantes al cargo, pude obtener testimonios sobre la importancia y existencia del purgatorio en la cotidianeidad de sus habitantes e inmediatamente sentí un llamado más fuerte a investigar sobre el tema.

Intuí que era algo importante que podía llenar un gran vacío en la cosmovisión del mundo nahua. Por tanto, comencé a idear un tema de investigación que pudiera trabajar en el posgrado. Aunque al inicio no tenía idea de cómo construirlo, aquella pequeña figura de las ánimas purgantes seguía acaparando toda mi atención. Luego, recordé el testimonio de un milagro que se le atribuía al santo, el cual versaba sobre cura del cáncer para una mujer de la comunidad.

Lo anterior me llevó a plantear la siguiente pregunta de investigación: ¿Qué función social tiene la ritualidad en torno a la imagen de Santo Ánimas y cómo se relaciona con el sistema de cargos y la cosmovisión en San Miguel Canoa?

Aunado a esto, postulé como hipótesis que la ritualidad en torno a la imagen de Santo Ánimas tiene como función social cohesionar al colectivo y reproducir la organización comunal a través de prácticas rituales como rezos mensuales, visitas del santo y el recorrido. A su vez, el imaginario en torno a Santo Ánimas conlleva expresiones como reconfortar a los deudos, auxiliar a los agonizantes y propiciar una idea posmortem, lo cual hace que elementos de la cosmovisión se integren con las prácticas rituales comunales y posibiliten la reproducción social.

Los objetivos en el plano general fueron analizar la función social de la ritualidad en torno a la imagen de Santo Ánimas y determinar su relación con el sistema de cargos y la cosmovisión en San Miguel Canoa. Los particulares, en tanto, apuntan a identificar y describir las características atribuidas a esta imagen y su relación con la muerte y el purgatorio, distinguir los actos rituales relativos a ella, así como su función en relación con la cosmovisión y la religiosidad popular y, finalmente, describir y categorizar las actividades e itinerarios de Santo Ánimas durante el día de muertos. En términos teóricos, este trabajo se enmarca en la perspectiva simbólica interpretativa, la cual a decir de Barabas (2017, p. 12), se centra en analizar a las culturas como sistemas de símbolos y significados compartidos¹.

Por extraño que parezca, comencé a sentir que estas manifestaciones poco a poco me incluían para ejemplificarme el poder y, hasta cierto punto, convencerme

¹ Dicha postura piensa a la vida social organizada en términos de símbolos de los que pretende interpretar sus significados sin olvidar el contexto histórico y situacionales específicos.

de la eficacia del Santo Ánimas como un día me lo hizo ver un poblador: *Usted sólo viene a lo que viene; no hace ninguna maldad. Viene con el santo y por eso él la cuida y no permite que le pase nada.*

Ante este panorama, viví dos momentos significativos durante el trabajo de campo que marcaron mi etnografía. El primero consistió en someterme a los requerimientos de confesión y comunión estipulados para los miembros de la hermandad; ambos me fueron solicitados por el líder como requisito para participar en el recorrido de 2019. Ante ello asentí sin simulaciones para comprender el sentido de “sacrificio” y “purificación” implícito en esas prácticas. El segundo se generó con el hallazgo de un cadáver en la fiesta de San Juan Huetziatl (2020), una situación que no estaba preparada para afrontar y que me produjo desconcierto ante el comportamiento social suscitado a partir de ese hecho, lo cual me llevó a cuestionar las pautas que se consideran establecidas en Canoa para reaccionar ante la muerte y bajo qué eje se enmarcan (social, jurídico, moral, religioso).

Estas vivencias enriquecieron una etnografía encarnada² que fui estructurando a partir de mi experiencia en la comunidad. En este tenor, mi experiencia fue esencial para entender a los otros en situaciones similares, aunque mi obligación profesional de capturar los hechos con la máxima precisión posible siempre estuvo presente. Siguiendo esta lógica, entendí que no debemos limitar nuestro acercamiento e inferir que lo que experimentamos, sea lo mismo que perciben y sienten otras personas y sociedades. Este planteamiento sirve para sensibilizarnos y encarnar las emociones que surgen en determinados momentos, así como para solidarizarnos y asumir una posición dentro del contexto de investigación.

Por consiguiente, tuve que pulir mi estrategia de recolección de datos evitando una metodología invasiva, pero sí procurando enriquecer técnicas tradicionales como la observación directa, observación participante y la entrevista

² De acuerdo a los postulados de Esteban (2004), se entiende a la etnografía encarnada como una interconexión entre la experiencia corporal propia y la investigación, un ejercicio antropológico que toma en cuenta la dimensión de la autoobservación y el autoanálisis, a partir de la pertinencia de uno mismo, para entender a los/as otros/as (Esteban, 2004, p. 3).

en profundidad³. Asimismo, hay que tener en cuenta que nuestro cuerpo y habilidades pueden ser una herramienta para acceder a determinados datos como participar en el recorrido de Santo Ánimas, donde pude experimentar sensaciones como el cansancio, unión grupal, compañerismo, protección y asistencia que favorecieron una mejor comprensión del tema.

Sumado a esto, la escritura del diario de campo como técnica de registro, así como la utilización del equipo fotográfico durante las jornadas de trabajo de campo, propiciaron un mayor acercamiento y comprensión de la ritualidad de Canoa. De hecho, fue gracias a la cámara fotográfica que algunas personas se acercaron a pedir que los fotografiara en situaciones específicas como el baile, la procesión o si se colocaban junto a imágenes religiosas; estas acciones se complementaron cuando entregué las fotos impresas, ya que eran los momentos cuando podía platicar más a fondo con las personas y acrecentar mi comprensión.

Por ello considero que, en esta investigación, la fotografía se convirtió en una vía alterna a la interacción verbal, que me situó en un rol activo y me permitió incluir las experiencias gestadas y entender las relaciones sociales concretas a partir de un diálogo con los sujetos⁴. Además, me facultó para asumir la obligación de entender los hechos desde una perspectiva que reflejara los vínculos entre los actores que se encuentran en el contexto investigado.

De igual modo, fui identificando elementos del discurso que enfatizaban el poder protector de este santo epónimo, pues muchas personas acudían ante él para solicitar el favor de evitar asaltos o vejaciones (para ellos o sus familiares) de las que pudieran ser víctimas en la ciudad o en el transporte público. De esta manera, se me presentó un panorama donde el Santo Ánimas propiciaba acciones de solicitud inmediata que, además de la cura de enfermedades, incluía súplicas de protección ante la violencia que afecta a los pobladores de Canoa.

³ La técnica de entrevista en profundidad es entendida como “un encuentro dirigido hacia la comprensión de las expectativas que tienen los informantes respecto a sus vidas, experiencias o situaciones” (Taylor y Bogdan, 1990), la cual requiere una creatividad, sensatez, prudencia e incondicionalidad para su desarrollo (Robles, 2011).

⁴ Detallo este postulado siguiendo la perspectiva de Orbitz (2014), quien señala que la fotografía se convierte en una vía alterna a la interacción verbal, que permite orientar la comprensión y el análisis de la realidad que se está investigando.

La investigación implicó jornadas de trabajo de campo en Canoa que no fue sencillo retomar en solitario, pues la comunidad se tornó más peligrosa debido al aumento de homicidios, asaltos y robos. Aunado a esto, la presencia de pandillas en las calles fue más visible y dificultó mi movilidad, sobre todo en las noches, pues los rezos mensuales del santo terminaban después de las 8:00 p. m. Además, en mis regresos a la ciudad de Puebla, me percaté de dinámicas específicas como las jornadas nocturnas de los obreros de Canoa y las medidas de protección contra problemáticas sociales como el asalto al transporte público, adoptadas por pobladores de los pueblos circundantes como San Isidro y San Aparicio, quienes organizaban retenes para revisar las combis y salvaguardar la integridad de los pasajeros.

Afortunadamente, pude sortear estos peligros con el apoyo de algunos miembros de la hermandad, quienes me acompañaban en el trayecto a la plaza, donde abordaba el microbús para regresar a la ciudad de Puebla. Otros conocidos fuera del ámbito ritual también colaboraron y me integraron a varios grupos en WhatsApp de alarma vecinal para que pudiera reportar cualquier incidente, lo cual me hacía sentir segura y parte de la población.

No obstante, mi condición de mujer fuereña y solitaria en la comunidad siempre despertó el interés de preguntar sobre el motivo de mi presencia. Al respecto, respondía que era antropóloga y que realizaba una investigación sobre el Santo Ánimas. Ante esto, varias veces surgió la intervención de algún poblador que me decía: *ella siempre viene, es la muchacha de las fotos*. A lo que seguía una serie de advertencias para resguardar mi integridad como *no se vaya tan noche y tenga usted cuidado de no caminar por tal calle*. Esta situación me generó un poco de miedo al principio, pero después me di cuenta de que estas advertencias podían servirme para entender la territorialidad de la comunidad.

Pronto me percaté de la conexión existente entre la situación de conurbación, el contexto de inseguridad-violencia y la reconfiguración constante del territorio a causa de asentamientos irregulares en las inmediaciones que me llevó a ubicar al culto de las ánimas benditas como el nudo donde confluían estos elementos y entender su papel como amortiguador del caos que amenaza día con día a la

sociedad canoera. Y es que las ánimas benditas no son consideradas oficialmente santos, por tanto, no figuran en el santoral. Sin embargo, la cultura popular ha significado a estos personajes mediante roles y funciones específicas al facultarlos de un poder de protección hacia los vivos a cambio de oraciones con las que puedan salir del Purgatorio. Es decir, se ha establecido una relación de intercambio recíproco con estos personajes.

Pero en Canoa la relación es más compleja, pues la imagen de las ánimas benditas se ha constituido como una figura central sobre la cual gira el proceso comunitario de la fiesta religiosa. Además, se observó que la relación recíproca entre los vivos y Santo Ánimas cambia a una vinculación jerárquica y de subordinación, ya que este santo brinda algo más que protección: puede otorgar una sanación a enfermedades crónicas y complicadas.

El contenido de esta tesis está integrado por cuatro capítulos que se articulan en torno a la devoción de Santo Ánimas. En el primer capítulo se desarrolla el apartado teórico que incluye la cosmovisión, la religiosidad popular, el sistema de cargos y la ritualidad desde el enfoque de la antropología social, por lo que se logró una mejor interpretación de la organización social y las prácticas religiosas implícitas en el culto al realizar una lectura teórica de los distintos autores que trabajan estos conceptos.

En el segundo capítulo se contextualiza a la comunidad y se le define como una unidad territorial comunal, para dar cuenta del proceso de apropiación del espacio y la conjugación de las dinámicas urbanas y campesinas. También se realiza un breve acercamiento a los datos históricos y a las características culturales como el parentesco, la economía, la agricultura y el ciclo festivo. Esto con el fin de enmarcar las bases que sustentan la vida cotidiana de Canoa.

En el tercer capítulo me centro en la noción del Purgatorio y las creencias sobre la muerte y las ánimas, elementos que caracterizan a este culto, por lo que realizo un breve acercamiento histórico para entender cómo se gestó la idea del Purgatorio, así como un recorrido a través de su iconografía, con el fin de analizar a los tres objetos del culto público de la comunidad: el Santo Ánimas, el cuadro de Ánimas y las representaciones del ánima sola. Enriquezco este apartado con

testimonios para dar una perspectiva de la función y significado de la imagen en la comunidad, lo cual es imprescindible para entender el sistema de creencias alusivo a Santo Ánimas.

Por otro lado, en el cuarto capítulo me centro en describir y analizar la ritualidad en torno a Santo Ánimas, específicamente en lo concerniente a su recorrido por el pueblo, los rosarios mensuales y su fiesta patronal con el fin de entender la estructura organizativa de la mayordomía en particular y del sistema de cargos en general, para comprender la función y la importancia de Santo Ánimas en Canoa.

Por último, en el apartado de las consideraciones finales resalto los puntos importantes de la tesis junto con los alcances y resultados obtenidos. De manera general, esta investigación significó una oportunidad de contribuir al reconocimiento de San Miguel Canoa como un lugar de riqueza cultural que va más allá del suceso del 68 que ha estigmatizado a sus pobladores. Sirva este esfuerzo para coadyuvar a la preservación de la memoria e identidad de sus habitantes y para valorar la fuerza comunal como una vía alterna a la estructura del Estado, en la procuración y organización de sus integrantes.

Capítulo I

Muerte, religiosidad popular, cosmovisión y ritual: elementos que integran un modelo simbólico funcional

1.1 La propuesta de un modelo simbólico funcional

En el siguiente apartado se desarrolla la propuesta de un **modelo de análisis simbólico funcional** para abordar la concepción sobre la muerte a partir del significado y función de la figura de Santo Ánimas, en San Miguel Canoa. Este ejercicio teórico tiene como premisa mostrar que los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre los estilos de vida y una metafísica específica (Geertz, 1996, p. 88).

Así, podemos ver que las figuras tanto de Santo Ánimas como del ánima sola y el cuadro de ánimas de Canoa se constituyen como símbolos religiosos en congruencia con el recorrido de Santo Ánimas, los rosarios mensuales, las procesiones del encuentro y la fiesta patronal, acciones que reflejan un estilo de vida concerniente a la noción del Purgatorio, ideología que entre sus postulados señala que la muerte es el destino de todo ser humano; por ello, las acciones realizadas en vida están encaminadas a tener una buena muerte y pasar el menor tiempo posible en el purgatorio. Además, estas construcciones mentales especifican su función como el lugar donde se purifican las almas de los difuntos y se pagan las faltas cometidas en vida; aunado a su representación que generalmente consiste en un conjunto de cárceles o llamas, donde se agrupa a los pecadores de acuerdo con las faltas cometidas.

No obstante, la articulación de los modelos ideológicos mesoamericano y cristiano ha configurado una noción sobre la muerte en donde coinciden dos creencias. Por un lado, las ánimas que no pueden salir del Purgatorio por estar pagando sus pecados y, por el otro, la creencia de que los muertos regresan para visitar a sus familiares. Ambas ideas, en apariencia opuestas, se unen bajo un

sentimiento de procuración hacia los difuntos, independientemente de la forma, pues es un factor común ya sea mediante oraciones, alimentos o ropa, la sensación de interceder por los finados.

De esta manera, se considera que el modelo de análisis que se propone permite un acercamiento al entendimiento de la función y significado de la imagen a través de los conceptos de religiosidad popular, ritual, sistema de cargos y cosmovisión (véase figura 1).

Debe señalarse que este modelo teórico concibe la religión como un campo de acción simbolizada que activa y revitaliza una visión del mundo. En este tenor, la religiosidad popular sustentada en la concepción sobre la muerte es entendida como un sistema de representaciones y prácticas simbólicas que refuerzan el carácter social comunitario mediante la cohesión y la solidaridad. Por ello, las celebraciones rituales de Día de muertos y el 30 de noviembre son importantes pues magnifican el sentido de comunidad, al incentivar entre los pobladores la asimilación de un territorio específico (en este caso Canoa), a través del ritual.

De manera que, el concepto de ritual permitirá analizar las prácticas sociales y religiosas que institucionalizan los rituales y con ello, destacar el proceso de conversión abierta que sigue operando desde la época colonial, donde el fenómeno de resistencia persiste, pero de forma disimulada. También, posibilitará comprender la noción de *cohesionadora* implícita en acción ritual para analizar expresiones como los rezos mensuales encaminados a liberar a las ánimas del purgatorio, así como indagar más en el análisis de las prácticas sociales y su función.

En lo concerniente al sistema de cargos, este concepto nos ayudará a vislumbrar la estructura sociocultural inmersa en la vida comunal, que a su vez tiene su trasfondo en la comprensión del mundo con la cual se propicia la fuerza cohesionadora del ritual. El sistema de cargos será entendido de acuerdo a los postulados de Millán (2005), Portal (1997) y Valdivia (2010) como: una forma particular de organización que tiene por función regular las relaciones sociales al interior de cada comunidad; pero que a su vez, expresa representaciones sobre la responsabilidad, obligación y control. Dichas nociones se encuentran vinculadas por relaciones sistemáticas que no son aisladas, por ende, el sistema de cargos se

convierte en otra forma de entender y representar el mundo. De ahí que como enfatiza Millán (2005), se debe poner atención a estas formas de organización, pues sólo así se entenderán las relaciones sistemáticas que involucran a los actores en las prácticas sociales.

Ahora bien, la organización comunal será entendida de acuerdo a Korsbaek (2009) y Rendón (2001) como una forma de colectivismo y componente estructural de los pueblos. La cual, mediante la interrelación simbólica, se enmarca dentro de un territorio y tiene como característica la reciprocidad como regla, donde la noción de cumplir dota al individuo de una sensación de pertenencia y arraigo. Esta percepción también es motivada por las relaciones a nivel familiar e intercomunitario como el sistema de cargos, con las que se generan vínculos de reciprocidad y participación para construir lo colectivo en tres niveles: el trabajo en el ejercicio del poder, el trabajo en la vida económica, el trabajo en la cimentación festiva y el ritual de la identidad (Rendón, 2003, p. 6, 9), que congregan todos los sectores de la vida social.

El concepto de cosmovisión por su parte, nos ayudara a conceptualizar la función y significado de la imagen de Santo Ánimas al analizar la noción del purgatorio como un conjunto estructurado y relativamente coherente que está moldeado por los diversos sistemas ideológicos con los que se pretende aprehender racionalmente el universo (López Austin, 1994, p. 13). Esto nos ayudará a dilucidar su proceso de asimilación como algo dinámico, dialógico y de radio variable mostrando la forma como se va objetivando, motivado por los actos mentales que se incorporan en las redes de intersubjetividad a partir de la comunicación (López Austin, 2015, pp. 41-43).

Sin duda, el ritual está presente en todas las actividades de la vida social y relaciones comunales. Por tanto, debemos poner atención en los procesos de apropiación y resistencia a la institucionalización, que en expresiones como el culto a las ánimas purgantes nos puede aportar y develar el conjunto de vivencias que constituyen la cosmovisión; la cual a decir de López Austin (2015, p. 46), va más allá de los pensamientos y creencias, pues es un hecho histórico producto de una sociedad constituida por las masas y los procesos mentales.

Resumiendo lo planteado, el posicionamiento teórico de esta investigación se ubica en el bagaje conceptual de la religiosidad popular, la ritualidad, el sistema de cargos y la cosmovisión. Por ello, en el siguiente apartado desarrollaré los conceptos utilizados para argumentar el fenómeno de estudio con el fin de tener una mejor comprensión de la problemática planteada, así como tener mayores argumentos para analizar la perspectiva de los actores sociales involucrados.

1.2 Estado de la cuestión

1.2.1 La antropología: un acercamiento para explicar la muerte

Este apartado sistematiza los aportes de las diversas investigaciones que han influido en los estudios antropológicos, los cuales contribuyeron en la delimitación de esta línea temática para generar un análisis concreto relativo a los rituales, el proceso de muerte, la concepción del cuerpo y el orden social teniendo como base la religión y las creencias. En esta lógica, se enunciarán algunos estudios gestados en el contexto internacional, latinoamericano y nacional que analizan la muerte desde diversos enfoques como la ritualidad, su comercialización y su influencia en la asimilación de este proceso.

Cabe resaltar que disciplinas como la biología y la psicología han retomado el tema de la muerte, pero lo han racionalizado en un paradigma lineal y lo han posicionado como una dicotomía a la par de la vida. En consecuencia, debe precisarse que la muerte es una construcción colectiva que intenta dar una explicación lógica. Podría ser estudiada desde una multiplicidad de perspectivas, pero todas éstas convergen en dos posturas generales: entender al deceso como un hecho que tiene lugar en el orden de las cosas naturales y en su relación específica con la existencia humana (Mendoza, 2009, p. 6).

1.2.1.1 El enfoque funcionalista de la muerte

Uno de los primeros trabajos antropológicos que se gestan con una perspectiva funcionalista, bajo la lógica de los rituales y la concepción del cuerpo, es el realizado por Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha* (1907),⁵ el cual centra su atención

⁵ Autor influenciado por una perspectiva funcionalista (fue discípulo de Émile Durkheim y Marcel Mauss, estudiosos de la sociología de la religión francesa).

en el significado social del funeral, el papel del cuerpo y las dobles exequias. Distingue dos tipos de entierros: el transitorio y el definitivo. El transitorio consiste en una residencia temporal en espera de que concluya la disolución del cuerpo, mientras que el definitivo tiene tres objetivos: dar a los restos una sepultura definitiva, asegurar el reposo del alma y el acceso al país de los muertos. El autor hace hincapié en la importancia del cuerpo y su desintegración en el proceso de muerte, al definirlo como una transición relacionada con la religión (Hertz, 1990 pp. 35-57 y 52).

Bronislaw Malinowski, en su obra *Magia, ciencia y religión* (1948),⁶ describe a la muerte como una crisis violenta y un elemento primordial para explicar la compleja diversidad de manifestaciones religiosas que dan forma a las creencias, la inmortalidad, la separación del espíritu y el alma (Malinowski, 1948, pp.10-15). En su trabajo realizado con los trobriandeses postula que “[...] la muerte amenaza la cohesión y solidaridad mismas del grupo y de las tales dependen la sociedad, su tradición y, finalmente, toda la cultura” (Malinowsky, 1948, p. 18), pues rompe con el curso normal de la vida y conmueve los cimientos morales de la sociedad. La religión se vuelve importante, ya que promueve la creencia de la vida después de la muerte, lo cual cumple una función: neutralizar el miedo y proporcionar medios para la reintegración de la sociedad grupal (Malinowski, 1948, pp. 13-20). Doce años más tarde, Alfred R. Radcliffe Brown, en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1952), estudió a la muerte bajo un enfoque funcional-estructuralista y destaca que los rituales son necesarios para la reincorporación tanto del difunto como de los miembros de la población. Él define el ritual como “ceremonias restauradoras de los sentimientos morales que han sido perturbados por los cambios de la vida social del grupo” (Radcliffe-Brown, 1952, p. 201). A mediados del siglo XX, estos autores abrieron el debate que se caracterizó por una postura que sitúa a la muerte y la religión como inseparables.

1.2.1.2 El enfoque funcional-estructuralista

La muerte y ritualidad desde la escuela funcional-estructuralista francesa están representadas por autores como Arnold Van Gennep y Víctor Turner —que no

⁶ Este autor prosigue con la misma línea teórica y destaca la confluencia entre la muerte y religión.

trabajan directamente el tema de la muerte—, quienes han influido en el análisis de su ritualidad. El primero, en su publicación *Los ritos de paso* (Van Gennep, 1909), señala la relación entre creencias y prácticas mortuorias y las asocia con el concepto de ritos de paso que utiliza para referir a los cambios de estatus en el desarrollo social del individuo. Los ritos de paso son “las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro” (Van Gennep, 1909, p. 25). Los rasgos estructurales en esos ritos tienen tres procesos, separación, margen y agregación, que se convierten en el eje central para la clasificación de los rituales mortuorios en estudios posteriores. Además, el autor hace notar que, aunque puede pensarse que estos eventos estuvieran plagados de ritos de separación, esto no sucede, pues hay una secuencia de ritos de margen y agregación para que los deudos y el difunto se incorporen a sus respectivas colectividades (Van Gennep, 1909, pp. 204-215).

En la década de 1980, Víctor Turner retoma a Van Gennep en su obra *La selva de los símbolos* (1980), donde desarrolla un estudio de los rituales de iniciación entre los ndembu de Zambia. Desde una perspectiva simbólica, propone el concepto de *liminalidad*, el cual refiere a un área espacial que permite la transformación y regeneración social, pero que también es asociado a una noción de contaminación. Posteriormente, ese término es reapropiado por los estudiosos del tema de la muerte y el proceso mortuario para explicar el lugar donde se lleva a cabo la transición de un individuo. Destaca también la importancia de los símbolos rituales y su relación con los procesos sociales (Turner, 1980, pp. 103-110), algo que ha sido muy referido en trabajos posteriores sobre el proceso mortuario.

La influencia de Van Gennep sigue vigente en los estudios sobre la muerte. Por ejemplo, Isabelle Seguy (2010) analiza las prácticas funerarias (en la Europa occidental medieval y moderna) de los niños muertos sin bautizar y las creencias que no permitían a los padres llevar a cabo el duelo de sus hijos. Examina las causas biomédicas y el comportamiento social a través de la noción del “niño nacido vivo” (Seguy, 2010, p. 30) —que varía de un país a otro—, la cual influye en la administración del sacramento del bautismo y la incorporación social del nuevo individuo. Retoma la noción del ritual de incorporación de Van Gennep (1909) para enfatizar que el bautismo “encierra un ritual de purificación que acredita la idea de

que el recién nacido llega de un mundo anterior, profano, impuro y de alguna manera peligroso para los vivos del que hay que separarlo” (Seguy, 2010, p. 32). Así, la propuesta de Seguy nos invita a reconsiderar que la idea de la muerte y las prácticas que conllevan cambian a lo largo del tiempo en las sociedades como lo demuestra su estudio de demografía histórica de niños muertos no bautizados.

Respecto a los rituales y su contenido simbólico, el antropólogo Jaques Barou, en su artículo “La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subhariana” (2010), estudia la transformación de la idea de la muerte y los ritos funerarios en el sur del Sáhara, donde señala los cambios contemporáneos⁷ que inciden en su concepción y provocan la renuncia o abandono de los rituales tradicionales por razones prácticas. Así, la propuesta central de Barou es que la idea de la muerte se ha vuelto filosófica porque aboga más a una memoria y a un recuerdo debido a la imposibilidad de permanecer en el imaginario a través de rituales: “Se trata de una idea nueva en cuanto a la posibilidad de existir en el más allá de la vida. Se puede intentar permanecer en la memoria de los vivos como un recuerdo, puesto que ya no se puede seguir morando en su imaginario en calidad de antepasado ni regresar a vivir entre ellos” (Barou, 2010, p. 133).

El principal aporte para el estudio de la muerte desde la perspectiva antropológica fueron los trabajos realizados por Louis Vincent Thomas: *Antropología de la muerte* (1983)⁸ y *La muerte* (1991). En este último, la muerte es definida como algo aleatorio, indeterminable e imprevisible, pues se desconoce el momento en que ocurrirá. El autor argumenta que las construcciones mentales que produce este fenómeno evocan a fantasías individuales y colectivas, sistemas de representaciones y diversos mecanismos de defensa para superar la angustia que provoca (Thomas, 1991, pp. 471). También aboga por una ciencia total de la muerte a la que denomina *antropotanatología*, que debe ser comparativa y tomar en cuenta la diversidad, pero que, además, debe tener por objetivo una unidad de las ciencias de la muerte con el fin de encaminarse a una antroposofía: una síntesis del arte del

⁷ Entre los cambios que el autor menciona resaltan la implantación del cristianismo y el islam, la transición de la economía agrícola, el surgimiento de formas de poder institucionalizadas, la sedentarización, la aparición del poder masculino hereditario y la migración a las ciudades (Barou, 2010, pp. 128-132).

⁸ La primera versión se publicó en francés en 1975; aquí se recupera la versión en español de 1983.

bien vivir y morir para tener una mejor comprensión de la muerte y respetar la muerte de los otros (Thomas, 2017, pp. 10-15).

Las investigaciones de Thomas (2017 y 1991) han influido en los trabajos de José Erik Mendoza Luján: *Día de Muertos en la Mazateca* (2005) y *Epistemología de la muerte* (2009). Donde el autor perfila una propuesta epistemológica para abordar a la muerte desde un enfoque transdisciplinario que logre combinarse y apoyarse en otras disciplinas, para lograr una propuesta sólida y más compleja en el contexto mexicano. Mendoza define a la muerte como la pérdida de la dimensión témporo-espacial, una ruptura generadora de cambio en donde el comportamiento de los individuos detenta la esperanza de trascender (Mendoza, 2009, pp. 76-77); por ello, el estudio y análisis de los rituales se vuelve fundamental en su argumento, además de que sus investigaciones enfatizan la carga simbólica de las prácticas y la concepción sobre la muerte.

Por su parte, Anne Chapman, en su trabajo *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupán-Jicaques (Honduras)* (2007), plantea que la muerte es percibida como una ontología, una conciencia que sitúa al ser humano en su temporalidad induciéndolo a establecer un convenio con la naturaleza que lo obliga a pagar con su vida su subsistencia y a la vez lo confronta con el porqué de la muerte. Entonces, la muerte es aceptada e incorporada en el mundo de los vivos con un sentido diferente: como parte de la vida, donde la reciprocidad cambia el sentido nefasto que pudiera tener en otras sociedades (Chapman, 2007, pp. 397-400).⁹

Otro aporte importante es la obra de María Rodríguez, *Usos y costumbres en la Nueva España* (2001), la cual analiza el comportamiento de la sociedad colonial ante la muerte resaltando su composición ideológica a través de las actitudes y prácticas funerarias. La autora retoma la propuesta de Thomas (1985), quien considera a los ritos funerarios como una terapia universal y sitúa a la muerte como una realidad biológica inobjetable que deja un residuo: el cadáver. El ritual funerario se convierte, pues, en una exigencia simbólica, una construcción que aleja la

⁹ Lo propuesto por Chapman se contrapone a lo dicho por Thomas, quien hace hincapié en que la muerte es percibida con un sentimiento de angustia.

sensación del vacío y lo convierte en objeto de culto para los vivos (Thomas, 1985, citado por Rodríguez, 2001, p. 73),¹⁰ ya que el cadáver constituye la nada, la ausencia y la destrucción.

En esta lógica resulta necesario mencionar el trabajo de Laurence Croq, *La muerte en París (siglos XVII y XVIII)* (2010), quien desde una perspectiva histórica analiza las transformaciones que sufrieron las inhumaciones a raíz del surgimiento de los cementerios periféricos. La precisión que realiza el autor es entender al entierro como un *gasto de representación social*, en donde los consumos funerarios se convierten en marcas distintivas correspondientes a su jerarquía social y el cementerio se transforma en un *espacio social* que puede ser apropiado para denotar una condición socioeconómica (Croq, 2010, pp. 47-48).

Aunque Thomas (1991) posiciona a la muerte como algo natural que se presenta como una agresión indeterminable e impredecible, el cadáver se convierte en un punto debatible, el cual se argumenta en construcciones mentales y evoca tanto fantasías individuales como colectivas para superar la angustia que provoca este fenómeno (Thomas, 1991, pp. 371-471). No se puede dar por sentado que todas las sociedades conciben a la muerte con naturalidad o imprevisibilidad, pues el deceso no puede ser abordado desde una lógica general que pueda aplicarse en todos los contextos.

1.2.1.3 La muerte desde una perspectiva histórica

Culturalmente la muerte se comprende de múltiples formas, pues su concepción y asimilación no se viven de igual manera entre la población. El historiador Phillip Ariès, en su libro *Morir en Occidente. Desde la edad Media hasta nuestros días* (2007),¹¹ señala que:

La muerte retrocedió y dejó la casa por el hospital: está ausente del mundo familiar de cada día. El hombre de hoy, al no verla con suficiente frecuencia y de cerca, la

¹⁰ La obra que refiere es Thomas, Vincent (1985). *Rites de mort*, Paris: Fayard.

¹¹ El autor argumenta que en las sociedades occidentales industriales: "La actitud ante la muerte ha cambiado, no sólo por la alienación del moribundo, sino por la variabilidad de la duración de la muerte" (Ariès, 2007, p. 257). La muerte no posee la regularidad de antaño. La medicina moderna alarga el proceso de vida de enfermos terminales a través de la hospitalización, lo que, a su vez, depende de la capacidad económica de los familiares, de las políticas públicas del Estado enfocadas a la salud y del personal del hospital (doctores, enfermeras, camilleros, trabajadoras sociales, entre otros), factores que pueden incidir en acortar la vida o alargar la existencia de una persona, en función de la voluntad del médico y el equipamiento del hospital (Ariès, 2000, p. 258).

ha olvidado: se ha vuelto salvaje y pese al aparato científico que la envuelve, crea más trastornos en el hospital, centro de la razón y la técnica, que en el dormitorio de la casa, centro de las costumbres de la vida cotidiana (Ariès, 2007, p. 258).

Recordemos que, al inicio del siglo XX, la muerte y la actitud hacia ella en la sociedad occidental era similar (Ariès, 2000, p. 287).¹² Después de la Primera Guerra Mundial (Ariès, 2000, p. 287), las actitudes tradicionales sobre la muerte fueron abandonadas. Por ejemplo, en Estados Unidos se observó que la iglesia abandonó el monopolio de la muerte y los signos asociados a ella fueron expulsados del mundo moderno. Sin embargo, la muerte persistió en la imagen de los moribundos en los hospitales, a quienes se les privó de la calidad de vida. Se puede deducir que la muerte sigue presente en la sociedad norteamericana, como en las demás sociedades industriales, en donde la preparación y exposición de cuerpos junto con los servicios funerarios muestran una doble actitud caracterizada por la incertidumbre ante la vida, pero también por la discreción que atañe a todo lo relacionado con el deceso (Ariès, 2000, pp. 291-292).

En este sentido, la obra de Ariès es muy importante y ha tenido influencia en los estudios antropológicos como el de Manuel Fernández, *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión* (2007), quien cuestiona la eficacia de las sociedades para enfrentar, integrar y dignificar al hecho de la muerte. Fernández señala que “una sociedad estará deshumanizada si impide al ser humano ser dueño de su propia muerte” (Fernández, 2007, p. 171). Por ello, la muerte hospitalaria y los nuevos ritos funerarios surgidos en el contexto de la modernidad en las sociedades occidentales, como la incineración y papel de las funerarias, son la base para argumentar que los rituales tienen cada vez menos contenido simbólico y están sujetos a una explotación comercial (Fernández, 2007, pp. 200-204).

¹² Se caracterizaba por ser normal y el hombre sabía que iba perecer; la muerte era casi siempre anunciada por la enfermedad, así que los campesinos adoptaban una actitud familiar y resignada. Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, si el moribundo no era consciente de su muerte, el médico debía decirle que atendiera su salud del alma antes de morir. Así como se nacía en público, se moría en público: rodeado de miembros de la familia, amigos, vecinos, miembros de las cofradías. Era costumbre que los transeúntes acompañaran al sacerdote con el viático; la habitación del moribundo cerrada, sin ventilación y con cirios, se convertía en un lugar público (Ariès, 2000, pp. 227-229). A finales del siglo XVIII, los médicos de la Ilustración explicaron la enfermedad a través de las virtudes del aire y promovieron la ventilación de las habitaciones de los enfermos, así como que se evitara encender cirios y hacinar a las personas en los aposentos (Ariès, 2000, p. 229). En cambio, los sacerdotes vanguardistas recomendaban dejar al moribundo solo con Dios para cuidar su alma, tal como se hacía desde el siglo XV, de acuerdo con los textos de las *Artes Moriendi*¹² (Ariès, 2000, p. 230).

1.2.1.4 El enfoque de la antropología crítica y su valorización en América Latina

Para replantear la manera como se ha visto a la muerte, primero hay que situarnos en una discusión precisa. Los postulados sobre la antropología crítica propuestos por Renato Rosaldo (1988), y retomados por Rodrigo Díaz (2006), son los que brindan más argumentos para comprender a la antropología de la muerte. Rosaldo (1988) plantea que el discurso etnográfico sobre la muerte ignora prácticas culturales y experiencias vividas caracterizadas por la improvisación, la externalidad y la particularidad. Se concentra, en cambio, en la formalidad,¹³ la superficialidad¹⁴ y la generalidad,¹⁵ lo que resulta en un análisis superficial del deceso, el duelo y los sentimientos.

Por otro lado, cuestiona que se ha privilegiado demasiado al ritual. Y si revisamos los estudios enfocados al tema de la muerte, nos damos cuenta de que éstos siempre se fundamentan en este aspecto y se realizan en contextos muy generalizados que aluden más a “las normas descriptivas de disciplina que resultan particularmente apropiadas a los recuentos sobre estructura social y establecimiento de patrones culturales” (Rosaldo, 1988, citado en Díaz, 2006, p. 222). Trabajos como el de Kati Álvarez, *Prácticas Funerarias en los Waodani* (2011), dan cuenta de ello y, aunque analicen a la sociedad indígena contemporánea ecuatoriana, siempre tienden a privilegiar las prácticas culturales de la muerte sobre la cuestión emocional; en consecuencia, las sensaciones individuales de los sujetos durante el duelo quedan de lado. Si bien Álvarez define a la muerte como “la separación del espíritu y el cuerpo” (Álvarez, 2011, p. 66), en ninguna parte hace alusión a las sensaciones individuales o al deceso en casos concretos como los accidentes ni atiende las variaciones sistemáticas que pueden presentar los diversos tipos de duelo. No obstante, ella identifica las transformaciones cosmológicas y culturales bajo un enfoque perspectivista haciendo énfasis en la noción de persona, la corporeidad y la alteridad para dar cuenta del proceso de

¹³ Por *formalidad* se refiere a la práctica de describir sucesos humanos como si fueran normales y codificados como si se repitieran de la misma manera (Díaz, 2006, p. 221).

¹⁴ Por superficialidad o externalidad, el autor identifica que no se toma en cuenta la subjetividad de la gente (Díaz, 2006, p. 221).

¹⁵ Donde se apela a una receta genérica (Díaz, 2006, p. 221).

transformación en la manera de entender a la muerte y el efecto de los procesos de occidentalización en comunidades tradicionales (Álvarez, 2011, pp. 9-16).

Sin embargo, las experiencias subjetivas de la gente se dejan de lado. Lo mismo ocurre en la investigación de Olaf Blixen (1994), *La introducción de la muerte entre los hombres según la metodología sudamericana*, donde el autor menciona que la muerte se piensa como un destino como una consecuencia de un *contrapaso*, un resultado de un acto sancionable (Blixen, 1994, p. 59).

En otros trabajos, como el de Kaj Arhem, *Vida y muerte en la Amazonía colombiana: un relato etnográfico macuna* (1984), se apela a una generalidad al proponer realizar una visión amplia de la cultura macuna mediante una descripción analítica del ciclo vital de este grupo a través de creencias, prácticas y ritos. El autor señala que para ese grupo la muerte existe a la par de la vida, pero que ésta afecta prontamente a la gente porque no está suficientemente protegida contra ella. Por esta razón, se le ve como un fenómeno natural, pues la muerte y la enfermedad son pensadas como sinónimos, lo que nos invita a reflexionar sobre la naturalidad de la muerte: ¿en verdad los macuna la entienden de esa manera o es el autor quién se apega a este postulado para enmarcar su investigación? Una postura cuestionable sin duda.

Otro punto debatible es que el fenómeno de la muerte siempre es estudiado enfocándose en los otros; son pocos los investigadores que hacen estudios a partir de sus propias sociedades. Ya señalaba Marta Allué los problemas del enfoque en su artículo “La antropología social de la muerte” (1992), donde precisa los problemas de implicación que suponen para el investigador de este tema, aunados a la inexistencia de un corpus teórico y material etnográfico sustancial para abordarlo. Así pues, enfatiza en que se debe pugnar por un proceso de resocialización de la muerte y de los fenómenos naturales que afectan al hombre como tal para generar nuevos mecanismos de aprendizaje que se aproximen a un tratamiento más ritualizado de los moribundos con el fin de ver a la muerte como un proceso de tránsito natural (hasta cierto punto controlable) más allá de la gestión sanitaria. Esto se debe a que, para la autora, la muerte continúa siendo un tabú en

las sociedades contemporáneas y como tal influye en los procesos de asimilación del deceso.

Por su parte, Nancy Scheper-Hughes, en su trabajo *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* (1997)¹⁶ realiza un estudio muy significativo, porque va más allá de descripciones de rituales. Y se adentra en la percepción del deceso a través de descripciones pormenorizadas de la mortandad infantil para dar cuenta de una comprensión más amplia, ética y comprometida sobre el proceso de muerte.

Otros temas más recurrentes en las etnografías sobre la muerte son las expresiones rutinarias de luto y las maneras programadas de manejar el cuerpo inmediatamente después de la muerte (Rosaldo, 1988): tal es el caso de Diego Villar y Federico Bossert en su obra *Mascaras y muertos entre los Chané*¹⁷ (2014), donde se examinan las nociones relativas al alma de los muertos y la coherencia simbólica de las representaciones (Villar y Bossert, 2014, pp. 12-33), pero otra vez visualizadas en las ceremonias fúnebres, en los ámbitos de acción, aunque el pensamiento religioso sigue quedando en una narrativa, una reseña en todo caso. En consecuencia, se debe insistir en que las ceremonias funerarias no sólo manifiestan un hecho, sino que también tienen ciertos fines: la transmisión de una propiedad, el establecimiento de privilegios sexuales, la promoción social, cultos a la personalidad o a la nacionalidad, etcétera (Rodríguez, 2001, p. 18).

Existen algunos trabajos posteriores a la crítica de Rosaldo (1988) que sí retoman el papel del duelo y se abocan a las expresiones colectivas y los sentimientos que conllevan. Investigaciones como la de Natalia Bermúdez (2018) dan cuenta de ello. Ella analiza la proliferación de iconografías dedicadas a jóvenes muertos violentamente en sectores populares de Córdoba, Argentina, así como las redes de relaciones familiares, sociales y políticas vinculadas a muertes en contextos violentos, confrontando significaciones hegemónicas que estigmatizan estos decesos violentos (Bermúdez, 2018, p. 49). La autora considera la muerte como un hecho social que puede ser ordenado, clasificado y jerarquizado “dando

¹⁶ La autora desarrolla el tema de la muerte a la perfección, pues toma en cuenta el relativismo antropológico para resaltar el papel activo y comprometido de la antropología por medio de descripciones y análisis verdaderos ajustados tanto a los acontecimientos como a las relaciones al participar en ellas (Scheper-Hughes, 1997, pp. 34-35).

¹⁷ Grupo que habita en Argentina.

lugar a trabajos individuales y luchas colectivas para dotarla de sentidos más o menos legitimados” (Bermúdez, 2018, p. 68). Por lo tanto, las prácticas están orientadas a evitar una muerte social, que implicaría el olvido dentro de la sociedad y afectaría la reputación de los muertos como de sus allegados vivos. Así, la sacralización invierte o reordena el posicionamiento de los muertos para darles continuidad en las relaciones sociales de los vivos (Bermúdez, 2018). Con este tipo de trabajos, se visualiza otro enfoque para el estudio de la muerte: el fenómeno de sacralización que se convierte en un hecho significativo a la hora de concebirla. Considero que este fundamento es más propicio y puede ser complementario al estudio del ritual, porque se centra en comprender cómo la gente se organiza en determinadas actividades apelando a una idea colectiva de la muerte.

Investigaciones como la de Pablo Cosso (2018) exponen el fenómeno de sacralización de los difuntos vinculados al catolicismo en Salta, Argentina, y el surgimiento de estos en espacios intersticiales que muestran sus dimensiones empíricas formativas y las corrientes de legitimación que los sostienen (Cosso, 2018, pp. 13-17). El autor los analiza a partir de su ligazón político-religiosa constitutiva centrando su propuesta en el surgimiento de agencias recíprocas entre vivos y muertos, así como de agencias múltiples de vivos y muertos, para mostrar cómo la religiosidad popular interactúa con los procesos de sacralización de las instituciones católicas. De esta manera, aunque podría parecer que es otro estudio más sobre el ritual, el autor va más allá al no sólo visualizarlo como el lugar donde surge una serie de ejecuciones formales que deben llevarse a cabo, sino al centrarse en las relaciones sociales que se establecen en esas prácticas.

Un factor interesante que Cosso (2018) señala es el poder sagrado de los muertos que es utilizado para interpelar a los poderes religiosos socialmente constituidos, manifestándose en prácticas y memorias de sacralización que son desplegadas por los creyentes para legitimar el culto a los “muertos milagrosos”¹⁸ en distintos ámbitos sociales (Cosso, 2018, pp. 44-45). Cosso, además, adopta una posición más dinámica sobre el ritual y las prácticas sociales, pues ya no se centra únicamente en un momento específico como el velorio; en cambio, es el difunto

¹⁸ Entrecomillado del autor

quien cobra un papel preponderante frente a la sociedad. Es decir, no se limita a hacer un inventario de lo que sucede en torno al cadáver, sino más bien se enfoca en las vinculaciones de la sociedad viva con la muerte.

1.2.2 Ritual

En este apartado se hace una revisión sistemática de los principales enfoques que han incidido en la formulación del concepto de ritual, desde una perspectiva sociocultural, a partir de su función y estructura. Para esto, se enuncian algunos estudios gestados en el contexto internacional que sirvieron de base para comprender este concepto y su dinámica. Teniendo esto en cuenta, se realiza una clasificación de rituales para dar cuenta de la sistematización del dato etnográfico.

1.2.2.1 El ritual desde una perspectiva estructuralista

La formulación durkhemiana que privilegia lo sagrado sobre lo profano ha dado pauta a una clasificación de los ritos que tiene como base esta diferencia al grado de generar un periodo intermediario entre ambos mundos. Según esta postura, en la medida en que se desciende en la serie de las civilizaciones, se constata un predominio del mundo sagrado sobre el mundo profano, por lo que todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre estos dos estados. Siguiendo esta lógica, la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos que se vinculan a ceremonias cuya finalidad es hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra. (Van Gennep, 2008, p. 14).

Según Van Gennep (2008), anteriormente se había agrupado a las ceremonias siguiendo un esquema de elaboración a partir de la distinción entre ritos simpáticos y de contagio. Los primeros se fundamentaban en la creencia de acción que lo semejante producía lo semejante, lo contrario sobre el contrario y del continente sobre el contenido. Estos fueron delimitados por Taylor (1903) y estudiados por la escuela animista, aunque no se elaboró una clasificación rigurosa de las creencias y de los ritos utilizados, pues más bien se realizó una recopilación de paralelismos considerados aisladamente de sus medios y sin relación con las secuencias rituales (Van Gennep, 2008, pp. 17-18).

Por su parte, los ritos de contagio se estipulaban a partir de su materialidad y transmisibilidad, por contacto o a distancia de las cualidades naturales o adquiridas. Generalmente, eran estudiados a partir de una base dinamista o impersonal, aunque eso no quiere decir que necesariamente lo fueran, ya que se trata de categorías independientes agrupadas de acuerdo con los fenómenos estudiados que conllevó a una dificultad para interpretar el rito, pues toda apreciación era susceptible de varias interpretaciones (Van Gennep, 2008, p. 21).

Por esta razón, la propuesta de Van Gennep apunta a comprender las razones de las secuencias ceremoniales para establecer una clasificación a la que denomina *ritos de paso*, la cual tiene como objetivo general asegurar un cambio de estado o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra. Esta ordenación se divide en tres grupos: ritos de separación o *preliminares*, que se realizan con la finalidad de un desprendimiento, ritos de margen también conocidos como *liminares*, que son ejecutados durante el estadio de margen y, por último, los llamados ritos *postliminales* o de agregación, que son efectuados para integrarse a un nuevo estado (Van Gennep, 2008, pp. 25, 38).

La principal diferencia entre esta clasificación y la tradicional es que Van Gennep no busca señalar una equivalencia entre los grupos de ceremonias. En su lugar, el autor muestra que la función del ritual consiste permitir un cambio de estado sin que se perturbe la vida social e individual. Por tanto, su principal rasgo consiste en aminorar los efectos nocivos que puedan generar perturbaciones en el tránsito del individuo a través de las etapas del ciclo vital. De esta manera, la sistematización de Van Gennep es muy útil para analizar la significación esencial y las situaciones relativas de los conjuntos ceremoniales secuenciales y mostrar que los ritos de separación, de margen y agregación se sitúan los unos respecto a los otros con vistas a un fin determinado.

Un trabajo importante que se gesta bajo la lógica ecológico-reguladora del ritual es el Rappaport (2001), quien propone entender a este concepto como un mecanismo de equilibrio que regula las relaciones de la sociedad con su entorno. En este sentido, expresa que se debe ampliar el conocimiento de la naturaleza de la religión y de la religión en la naturaleza (Rappaport, 2001, p. 21).

Bajo este enfoque, el autor define a la religión como “el dominio de lo santo y sus componentes”, que los identifica como lo *sagrado* (que corresponde al aspecto discursivo de la religión), lo *numinoso* (que se entiende como las cualidades no discursivas, afectivas e inefables), lo *oculto* (que alude a las capacidades eficaces peculiares de la religión) y, por último, lo *divino* (en relación con eferentes espirituales) (Rappaport, 2001, pp. 55-56), elementos que según Rappaport se generan en el ritual y por eso esta práctica tiene la virtud de mostrar al fenómeno religioso como un conjunto.

De manera general, el planteamiento de Rappaport propone concebir al ritual como una estructura donde la lógica se representa y se percibe de modos únicos. Por tanto, lo define como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes los ejecutan” (Rappaport, 2001, pp. 23, 56). Con lo anterior se refrenda que el ritual es una forma de acción de donde surgen los componentes de lo religioso.

Así, la centralidad de la propuesta de este autor consiste en realizar una clasificación de las características de los rituales. En primera instancia sostiene que “ha sido codificado por alguien diferente de los participantes”, pues éstos no especifican los actos y expresiones que constituyen su propia realización (Rappaport, 2001, p. 66). Es decir, los rituales siguen un orden establecido que se cree impuesto por otros.

Otra característica del ritual a decir del autor es la “formalidad (como decoro)” (Rappaport, 2001, p. 69) con la que hace referencia a “la adherencia a las formas”, aunque especifica que no siempre es una característica para identificarlo, pues, aunque posea un carácter repetitivo y formalmente definido, también puede presentar variables. La tercera particularidad que Rappaport menciona es su inmutabilidad, la cual se relaciona con la formalidad respecto a una invariabilidad que no puede entenderse completamente como tal, pues el ritual presenta parcialidades en donde la imprecisión es inevitable, ya que los órdenes litúrgicos son susceptibles al cambio (Rappaport, 2001, p. 72).

La ejecución es otra de las particularidades que el autor señala y, a mi parecer es la más importante, pues como Rappaport menciona: “si no hay ejecución

no hay ritual” (Rappaport, 2001, p. 74). Pero, ante todo, destaca que esta acción es “miembro de una extensa familia de formas de ejecución” y que muchas de estas formas que pudieran ser consideradas ritual, como el drama y las competiciones deportivas, no son equiparables cuando aparecen asociadas, ya que el ritual establece los contextos en los que otras ejecuciones tienen lugar (Rappaport, 200, p. 85).

La última característica que el autor refiere es la formalidad frente a la eficacia física, en donde establece que esta particularidad contrasta con la funcionalidad, lo físicamente eficaz (Rappaport, 2001, p. 85). Sin duda, lo propuesto por este autor nos permite esbozar una metodología para el análisis del ritual centrada en las características: sagrado, numinoso, divino y oculto para identificarlas dentro del mismo, ya que, además de generarlas, permite visualizar a la religión como un conjunto.

1.2.2.2 El enfoque simbólico del ritual

El enfoque simbólico ha dado pauta a concebir al ritual como un recurso expresivo que revela metonímicamente una interpretación codificada de la cultura. Una parte del todo que contiene y comunica los fundamentos de ese todo contenedor y un reflejo convergente donde es posible observar de forma sucinta y simbólica, la estructura y aspectos globales que articulan de forma integral a la sociedad (Lorente, 2008, p. 3).

Uno de los autores que han abonado a esta postura es Edmund Leach, quien concibe al ritual como un aspecto comunicativo de todo comportamiento humano que expone y manifiesta el orden social de forma simbólica (Leach, 1977, pp. 36-67). En este ejercicio expresivo la simbolización material (entendida como una abstracción mental que se convierte en objeto material) es importante, ya que se manifiesta en el ritual religioso a través de mitos y objetos materiales interdependientes que a su vez implican transformaciones metafóricas y metonímicas que permiten la decodificación parcial del sistema religioso (Leach, 1976:52, 54).

Para entender esto debemos tomar en cuenta que los signos e indicadores naturales pueden ser identificados porque proceden de un mismo contexto. En

cambio, los símbolos proceden de contextos diferentes que se agrupan y tienen sentido gracias a la imaginación. Ambos elementos son interdependientes; sin embargo, el ritual religioso implica múltiples condensaciones, puesto que “los partícipes de un ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico de representación” (Leach, 1976:57).

Con su propuesta, Leach demuestra que el ritual comunica y transmite información de quienes participan en los acontecimientos culturales, en un proceso que combina medios verbales y no verbales, además de proponer un procedimiento sistemático para que el antropólogo como observador participante decodifique los mensajes insertos en lo que observa (Leach, 1976, pp. 2-3, 60), lo que nos lleva a analizar e interpretar los datos etnográficos como si fueran observados directamente para decodificar los mensajes insertos (Leach, 1976, p. 2), así como distinguir la variedad de canales de comunicación a través de los cuales los mensajes pueden fluir y los tipos de asociación por donde los elementos del mensaje se pueden combinar.

El autor parte de entender al ritual como una “conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980, p. 21). Postula que “el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1980, p. 21). Por tanto, se centra en la descripción y análisis de la estructura y propiedades de los símbolos, entendidos como algo que tipifica algo naturalmente, y los representa o recuerda como objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, relaciones, acontecimientos.

Turner retoma algunos postulados de Leach (1976) y realiza un análisis simbólico del ciclo ritual. Define este concepto como una “conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980, p. 21). En su propuesta señala que el

símbolo es la unidad más pequeña del ritual que conserva propiedades específicas de la conducta (Turner, 1980, p. 21), pues estructura el contexto ritual y opera metafóricamente poniendo “en conexión el mundo conocido de los fenómenos sensorialmente perceptibles con el reino desconocido e invisible de las sombras” (Turner, 1988, p. 27).

Bajo esta lógica, el autor se centra en la descripción y análisis de la estructura y propiedades de los símbolos, entendidos a su vez como elementos tipificantes que representan o recuerdan algo naturalmente. En este sentido, los objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, relaciones, acontecimientos constituirían los elementos básicos de todo rito al considerarlos símbolos rituales que tienen la cualidad de yuxtaponer lo físico con lo estructuralmente normativo y lo orgánico con lo social. Por tanto, actúan como mecanismos que periódicamente convierten lo obligatorio en deseable y crean normas éticas y jurídicas en contacto con fuertes estímulos emocionales (Turner, 1988, pp. 32-33).

Turner establece tres propiedades para la identificación y análisis de los símbolos rituales: la condensación, donde muchas cosas o acciones representan una sola formación, unificación de significado, donde la generalidad les permite vincular ideas y fenómenos diversos, y polarización de sentido, donde el orden moral y social son el principio de organización social, cuyo contenido está estrechamente relacionado con la forma externa del símbolo, con fenómenos y procesos naturales y fisiológicos (Turner, 1980, pp. 30-31).

Es precisamente la cualidad de condensación del ritual la que invita a pensar la vinculación de aspectos del mundo sensible con los referentes de carácter social y conlleva a pensar que este concepto es un elemento revelador de la cultura de manera codificada.

1.2.3 El enfoque mesoamericanista y la cosmovisión

La muerte y su cosmovisión conforman el corpus de diversas etnografías de los pueblos indígenas de México. Las investigaciones sobre este tema constituyen el enfoque mesoamericanista que ha originado reflexiones importantes para comprender a la finitud de la vida. En el siguiente apartado se realiza una exploración de los trabajos sobre el concepto de cosmovisión que centran su

análisis en lo referente a la idea del cuerpo, las entidades anímicas, el destino *post mortem* y la cosmovisión en general, los cuales abonan al entendimiento del óbito.

1.2.3.1 La cosmovisión bajo el enfoque de Johanna Broda

En primera instancia debemos señalar que el estudio de la cosmovisión bajo el enfoque mesoamericanista ha sido delimitado a partir de dos escuelas, que están representadas por los autores Johanna Broda y Alfredo López Austin respectivamente, quienes han influenciado a los estudios sobre la muerte con sus postulados como referiré a continuación.

Por un lado, Johanna Broda postula a la cosmovisión como la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (Broda, 1996, p. 462). En esta definición la autora incluye aspectos explicativos e ideológicos, pero también aborda el proceso de construcción de la cosmovisión mediante la observación del cosmos y del medio físico.

Desde esta posición, la cosmovisión se convierte en un punto medular para comprender las dinámicas de la población, pues la autora menciona que ésta nos permite acceder a múltiples dimensiones de la percepción de la naturaleza. No obstante, señala que el concepto de cosmovisión nunca podrá ser más amplio que el de religión ni sustituirle, pues éste se refiere únicamente a una parte del ámbito de la religión que está ligado a las “explicaciones del mundo y el lugar del hombre con relación con el universo” (Broda, 2001, p. 166).

En cuanto a la cuestión metodológica, la autora señala que se debe poner atención a los continuos procesos de cambio, en los cuales las antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenido; éstas deben visualizarse en “un proceso creativo y de reelaboración constante, sustentado a la vez en raíces muy remotas” (Broda, 2001, p. 167), pues afirma que no se trata de una combinación de creencias, sino una apropiación y selección de elementos culturales que dan sentido y cohesión a una comunidad.

Con respecto a la muerte, la autora realiza un estudio con datos comparativos enmarcado en el enfoque etnográfico, donde analiza la vinculación existente entre

los muertos, la lluvia y el maíz. Gracias a esto, establece que la naturaleza agrícola es un paradigma fundamental en la cosmovisión y la ritualidad mesoamericana. En este trabajo, identifica al culto a los muertos (en el contexto agrícola) como uno de los elementos claves, pues estos seres cumplen un papel importante en el ciclo agrícola al velar por el bienestar de la comunidad y prestar ayuda para que las actividades productivas se desarrollen exitosamente (Broda, 2004b, pp. 246, 249).

Lo señalado por Broda ha influido en estudios sobre la muerte como el trabajo de Druzo Maldonado (2004), quien realiza su investigación entre los nahuas de Coatetelco, Morelos, y propone que “el culto a los antepasados comprende ritos familiares y comunales, que combinan en su reactualización dialéctica tanto elementos de sustrato prehispánico mesoamericano como de carácter judeo-cristiano” (Maldonado, 2004, p. 178). Este autor enfatiza la importancia del tiempo cronológico con el calendario ritual y el trabajo agrícola para argumentar que con ello se rige la organización económica y el ritual agrario en esa población (Maldonado, 2004, p. 184).

Siguiendo esta línea de investigación, conviene mencionar el trabajo de Arturo Gómez (2004), quién destaca que la actividad agraria es un determinante de la vida económica reflejado en las prácticas religiosas en donde figura el culto a los muertos (Gómez, 2004, p. 200). Así, hace una correspondencia entre los rituales agrarios y los dedicados a los difuntos, a los que identifica como el eje central de los festejos de los nahuas de la huasteca veracruzana (Gómez, 2004, p. 214).

Otros estudios importantes que dialogan con esta línea son las obras de Catherine Good, *El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero* (1996); *Trabajando juntos: Los muertos, la tierra y el maíz* (2004), y *La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana* (2008). En ellos la autora analiza las prácticas rituales relacionadas con la agricultura, los santos y los muertos proponiendo una fenomenología que explica cómo opera el mundo y cómo los seres humanos deben actuar (Good, 2004). De este modo, propone un modelo al que denomina *lógica cultural nahua* que tiene vigencia en toda el área mesoamericana y que expresa la cosmovisión, la vida ritual y la organización social (Good, 2004, pp. 153-155). En lo propuesto por esta autora, los muertos son actores claves en todas las actividades

productivas, en la construcción de la identidad cultural y en la reproducción del grupo social. Finalmente, aporta tres elementos claves para la comprensión de la visión de la lógica cultural nahua: “el trabajo de los muertos como recurso necesario para los vivos, las obligaciones de los vivos para sostener a los muertos, y la importancia de estas ideas como parte de una cosmovisión mesoamericana más generalizada” (Good, 1996, p. 275).

Si bien esta perspectiva teórica se ha centrado en la actividad agrícola para sustentar la construcción y reproducción de la cosmovisión y la ritualidad indígena. En el presente trabajo nos centramos en las expresiones de la organización sociorreligiosa, pues consideramos que a través de estas prácticas sociales también se escenifica y proyecta la visión del mundo.

1.2.3.2 La cosmovisión bajo el enfoque de Alfredo López Austin

La segunda escuela de importancia en el enfoque mesoamericanista es la encabezada por Alfredo López Austin, quien centra su atención en el aspecto ideológico de la tradición mesoamericana y establece un paralelismo entre la religión y las prácticas agrícolas, de donde surge la cosmovisión, la cual permite comprender el cosmos y dar significado a los fenómenos que atenten contra esa sociedad agraria. Cabe destacar que la propuesta de López Austin, al sustentarse en una serie dicotómica de pares opuestos entre sí, convierte a la relación vida-muerte en un postulado importante para analizar el pensamiento mesoamericano.

La relación cíclica apoyada en este principio dual da pauta para entender a la muerte a partir de una idea de trascendencia que ayuda a hacer frente a un fenómeno que se caracteriza por la desaparición del ser. Según López Austin, la muerte para los antiguos nahuas significaba una desagregación de los componentes del ser humano (o entidades anímicas) denominados *tonalli* (fuerza que determinaba el valor anímico del individuo, imprimía temperamento, afectaba su conducta y permitía establecer un vínculo entre el hombre y la voluntad divina por medio de la suerte); *teyolia* (punto de unión con el mundo de los muertos que podía viajar al exterior); e *ihiyotl* (encargado de dar vida y rigor al hombre, considerado impulsor del vigor, las pasiones y los sentimientos) (López Austin, 1980, pp. 233-259).

Es precisamente esta cualidad de sistematización de los componentes anímicos, lo que ha influenciado a trabajos como el de Roberto Martínez (2006), quien construye una nueva definición del concepto de *ihiyotl* a partir de la comparación de datos procedentes de fuentes antiguas y mesoamericanas contemporáneas en torno al aliento vital para comprender la relación entre el *ihiyotl* y la noción indígena de alma-sombra y refrendar que tras la muerte los diferentes componentes anímicos de la persona se separaban con un destino diferente.

De acuerdo con Martínez, el *tonalli* permanece en el cuerpo para ser reintegrado a la tierra, mientras el *teyolia* emprende su viaje al más allá para ser purificado y reinsertado en un nuevo sujeto de la misma especie. El último componente anímico en desprenderse es el *ihíyotl* que se convierte en una entidad antropomorfa y etérea que provoca enfermedad y muerte a quienes trasgreden las normas morales (Martínez, 2006, p. 191).

Siguiendo la lógica de las entidades anímicas (específicamente al *tonal* y el *yolo*), y teniendo como base el estudio de las creencias de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Lourdes Báez (2008) propone entender a la muerte en su sentido simbólico, pues para este grupo no implica un fin inminente, sino que se concibe como otra forma de vida ligada a la existencia y el olvido (Báez, 2008, p. 57). Así, vida y muerte se entrelazan en un mismo universo significando expresiones como las concepciones en torno al óbito y los tratamientos rituales sobre este acontecimiento, lo que remarca la relación entre dos planos existenciales que además brindan un recurso de historia e identidad grupal que perdura ante un mundo en constante transformación¹⁹.

Con base en lo presentado, en este apartado quise mostrar el vínculo existente entre la concepción de la muerte y la cosmovisión para refrendar la conjugación de aspectos culturales como la noción espacio-tiempo, reciprocidad, organización social, agricultura, economía y el ciclo vital. Sin embargo, se deben

¹⁹ La propuesta de Galinier planteada desde el psicoanálisis, dialoga con los postulados de López Austin. Principalmente en sus trabajos: *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990) y *Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales* (2001), donde analiza la cosmovisión a partir de los ritos y destaca su función integradora en los contextos indígenas frente a los procesos de globalización. Respecto a la muerte, Galinier señala que los otomíes "hacen referencia a un espacio-tiempo en el que el destino de los difuntos se confunde con el surgimiento de la vida y en el que la putrefacción de los cuerpos se convierte en la condición para el surgimiento de la humanidad futura" (Galinier, 1990, p. 244).

generar más trabajos sobre las cosmovisiones y representaciones colectivas que trasciendan más allá de las sociedades indígenas. Y que muestren los procesos de reproducción cultural en la asimilación de los fenómenos vitales tanto en contextos urbanos como semiurbanos.

1.3 Marco teórico

1.3.1 La religiosidad popular, dimensión transversal del fenómeno humano

La religión a decir de Barabas (2017), tiene una función integradora que manifiesta valores comunes en la estructura social. El punto de partida de este apartado teórico será entender a la religión como un:

“Sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1996, p. 89).

Dicho sistema a decir de Geertz (1996), constituye un modelo de y para la realidad, aspectos que se influyen recíprocamente, pero están en constante transformación. Por tanto, deben analizarse como un conjunto. Por otro lado, Cantón (2001), distinguió dos dimensiones para aproximarse a este concepto, la cultural y la social. La primera, que es la que nos interesa, refiere a un sistema ordenado de significados, valores y creencias por las que los individuos y grupos definen al mundo.

No obstante, la religión incluye pautas, creencias, valores y comportamientos que implican diferencias entre las diversas manifestaciones religiosas. Ante esto, lo único que debemos tener claro es que todas estas manifestaciones son sincréticas (Gámez, 2012, p. 53) y que las religiones ni se extinguen ni regresan, sólo se transforman (Cantón, 2001, p. 32). Teniendo esto en cuenta, desarrollaré el postulado de las religiones indígenas bajo la perspectiva de la *religiosidad popular*, concepto que también ha sido equiparado al de *catolicismo popular y religión indígena*.

Abierta esta perspectiva de interpretación, el primer punto a desarrollar es el referente al catolicismo popular, que se define como las creencias y prácticas

rituales que enfatizan la tradición local, característica de la cultura campesina (Carrasco, 1976 citado en Gámez, 2015). Este concepto fue utilizado por Carrasco para referir que los conceptos generales de la religión y el folklore (propios de la cultura tarasca) son los mismos que los del catolicismo (Báez-Jorge, 1998, p. 43), de modo que equipara las expresiones religiosas indígenas a una especie de “paganismo cristiano” integrado, elementos que son visibles, como lo señala Galinier (1990), en el sistema religioso tarasco actual, donde los conceptos indígenas ocupan un lugar marginal y se pondera a los aportes cristianos (Galinier, 1990, p. 260).

Considero que no puedo analizar el fenómeno religioso que estudio desde los postulados del catolicismo popular, pues se tendería a minimizarlo a una simple comparación con el catolicismo oficial y esa no es la intención. Esta tendencia limitante ya la señalaba Bartolomé (2005): “Hablar de un catolicismo popular representa, en este contexto un intento de homogeneizar las diferencias, a partir de su contraste con el paradigma representado por un “catolicismo oficial”, que en realidad responde a la visión de los teólogos” (Bartolomé, 2005, p. 53). Por otro lado, tampoco estimo necesario abordar a las expresiones religiosas de Canoa a partir del concepto de religión indígena, pues al utilizarlo se hace alusión a:

“[...] religiones nuevas, diferentes, coloniales, constituidas a partir de la antigua religión mesoamericana y del cristianismo, [que] no se identifican ni con una ni con otra de sus fuentes. Son producto de una intensa y dura vida colonial que ya lleva cinco siglos de existencia” (López Austin, 1994, p. 12).

En este punto, concuerdo con la distinción que realiza Gámez (2012), quien señala que las religiones indígenas constituyen sistemas religiosos independientes de la estructura jerárquica de la Iglesia católica tanto a nivel institucional como de las cosmovisiones en que se basa, pues la autonomía religiosa respecto a la iglesia católica y control eclesiástico determinó el desarrollo de una orientación local y comunitaria, pero que continúa recibiendo imposición del catolicismo (Gámez, 2012, p. 51-55).

Sin embargo, considero que seguir especificando el concepto de religión crea más confusión y tendencia a que se señale este término como inferior o supersticioso. Me parece que deberíamos nombrar a estas manifestaciones como

religión, sin el sufijo popular²⁰ indígena o étnico, pues como Hervieu-Léger (1999) señala: “Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano, que opera, de manera activa o latente, explícita o implícita, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según modalidades propias a cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia” (Hervieu-Léger, 1999, p. 17-18). Por tanto, nuestra labor debería centrarse en resolver la problemática que ya se encuentra establecida a la hora de denominar a estas manifestaciones como *religiosidad popular*, término que tradicionalmente se ha utilizado para referir a las religiones tanto indígena como de grupos subalternos, y que ha sido definido como:

“El conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas [que enmarca], una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de la élite social, aunque dominada y sobre determinada por ésta” (Giménez, 1978, p. 20).

Vamos por partes. Me parece que las manifestaciones religiosas indígenas actuales de México no sólo se concentran en dos vertientes: la antigua religión mesoamericana y el cristianismo, como lo ha señalado López Austin (1994). Tampoco deberíamos seguirlas pensando como coloniales, pues, como lo refiere Bartolomé (2005), estamos en un contexto multicultural; las configuraciones religiosas son precisamente el resultado dinámico de los mecanismos de articulación simbólica operantes en el seno de los distintos sistemas interétnicos. Por tanto, los símbolos no se producen al margen de la vida social que los origina y los alimenta, sino que se expresa en aquellas estructuras de sentido que sus creadores consideran necesarias para el mantenimiento y desarrollo de sus universos sociales y cósmicos (Bartolomé, 2005, p. 54).

Me parece que en la percepción religiosa actual entran en juego muchos sincretismos que no necesariamente son coloniales y no tan sólo abarcan al cristianismo y la religión mesoamericana; por ejemplo, la influencia de la ascendencia africana que sin duda dejó una huella en las manifestaciones religiosas que apreciamos en la actualidad. Además, debemos incorporar también a los hibridismos poscoloniales, que en el contexto contemporáneo han secularizado la

²⁰ Según Calavia (2009) nos vemos forzados a definir lo popular a veces por criterios técnicos (culto de imágenes y reliquias) y otras veces por criterios políticos (Calavia, 2009, p. 203).

vida social. De manera que, es más adecuado acercarnos al fenómeno religioso a partir del concepto de religiosidad popular, pues como De la Torre (2013) refiere, es un concepto umbral no dicotómico entre la experiencia espiritual y la religión que permite atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional y entre lo nuevo y lo tradicional, además de que genera una mixtura entre varios sistemas religiosos como las cosmovisiones indígenas, el curanderismo, el animismo, el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, la espiritualidad nueva era y la neoesoteria (De la Torre, 2013, pp. 5-7).

Ahora bien, es necesario recalcar que la religión popular ha sido denominada con el apelativo de religiosidad por remitir al proceso instituyente que nos permite distanciarnos de su carácter normativo y comprender la búsqueda incesante de experiencias sagradas trascendentes (De la Torre 2013). Por eso también es vista como una religión de los grupos subalternos, pero sólo en contraposición a lo que se ha denominado religión oficial. A su vez, esta última debe ser pensada como una visión elitista de la religión, constituida en la creencia de la superioridad del corpus teológico, la doctrina moral, así como en ceremoniales cíclicos y uniformes (Buxó, 1989, p. 7).

No obstante, la relación entre la religión oficial y la religiosidad popular no puede pensarse como una pugna constante, ya que existe una sutil frontera entre ambas. Por ejemplo, los miembros del clero se han esforzado por reintegrar formas religiosas populares a la práctica oficial, mientras que la religiosidad popular emerge como una respuesta original y dinámica por parte de los grupos subalternos²¹, en donde se generan procesos de transformación de larga duración que permiten la continuidad histórica (Juárez, 2008, p. 253).

Ahora, lo que nos interesa destacar de esta llamada religiosidad popular es su carácter comunitario y su capacidad de organización, cualidades que, según Galinier (1990), obedecen a la necesidad de un orden por consolidar, que es capaz de convocar tanto a la tradición indígena como a la religión católica para reforzar la

²¹ El uso de la religión popular no se da de manera aislada, ya que se trata de formas religiosas que han tomado un poco de la religión oficial y que han recibido pequeñas influencias de ella (Roastas y Droogeres, 1995, p. 83).

organización comunitaria (Galinier, 1990, p. 261), es decir, identificar el carácter social comunitario que le da vitalidad a la práctica de la heterodoxia (De la Torre, 2013, p. 5), pues si asumimos a la religión como un capital constante sobre el que se ejerce un “trabajo religioso”, y sumamos un capital variable conformado por los fieles y la comunidad de adeptos (Raffestin, 2011), la circulación de mensajes y códigos a través de la ritualidad y la cosmovisión reproducen la circulación de lo sagrado.

En esta perspectiva, se destacan las nociones de resistencia y oposición, que caracterizan a la religiosidad popular por ser una fuente de poder con un componente fuertemente operativo que permite tejer una red compacta de resistencias entre los sujetos, con su respectiva autonomía, lo que caracteriza a los países con presencia colonialista que, al no tener historia escrita y basarse en tradiciones orales, lo sagrado se convirtió en una base informativa para construir una oposición coherente (Raffestin, 2011, p. 93).

Partiendo de esta argumentación, se entiende la religiosidad popular como:

Un sistema de representaciones y prácticas simbólicas que refuerzan el carácter social comunitario mediante la cohesión y la solidaridad social. Una manifestación subalterna (más no empobrecida) e intermedia entre la religiosidad personal y la oficial, donde a través de la ritualización, se regula y da sentido práctico a determinada visión del mundo con la que se programan los comportamientos humanos en función de un orden común.

1.3.1.1 La religiosidad popular, entre la experiencia espiritual y la cosmovisión

El concepto de *religión popular*, de acuerdo con Calavia, debe comprenderse como un modelo teórico académico excitado por las disputas entre las ortodoxias para generar una mirada crítica e intervencionista de la religión (Calavia, 2009, p. 203), mientras que la religiosidad popular alude a las prácticas religiosas autónomas, en oposición a la cultura de la élite social (Giménez, 1978, p. 20). La diferencia entre ambas es sustancial, pues la religiosidad a diferencia de la religión popular no alude al carácter normativo, sino a la experiencia religiosa en sí.

Por consiguiente, religión popular no puede presentarse únicamente como un asunto de relaciones de poder, pues como Roastas y Droogers (1995) refieren, las personas en sí mismas son “significadoras”, “productoras de significados” y

continúan redefiniendo y reinterpretando sus vidas de acuerdo con los sucesos por los que atraviesan. Ante esto, el poder debe entenderse como una relación bilateral entre productores de significados, donde las relaciones de poder pasan a ser procesos de significación y redefinición. De esta manera, el poder puede definirse como el control de acceso a estos procesos de significación (Roastas y Droogers, 1995, p. 86).

En efecto, si analizamos a la religiosidad popular, resulta imprescindible señalar los sentidos divergentes que surgen cuando es asimilada por sociedades diferentes. En esta lógica, el sincretismo hace referencia a la capacidad humana para producir significados y, al igual que la religiosidad popular, surge en las fronteras definidas por la élite religiosa (Roastas y Droogers, 1995, p. 85). Recordemos que la religión tiene la capacidad de sintetizar términos contrarios pero esta acción no es homogénea, por lo que debemos reconsiderar el proceso de incorporación y refuncionalización dentro de los esquemas de la cosmovisión y con ello evaluar críticamente el sincretismo (Giménez, 1978, p. 216-217) como un factor considerable para estudiar este fenómeno religioso.

Lo que interesa enfatizar del sincretismo es considerarlo como un proceso inacabado, ya que las negociaciones de los universos simbólicos involucrados no han concluido, pues ninguno ha decidido renunciar a las especificaciones que le son propias. Además, esta noción se presenta como inconsciente, dado que las vivencias de los actores sociales incorporan las distintas esferas de significados como una totalidad afectiva que no requiere ser dividida en elementos constitutivos para ser sentida (Bartolomé, 2005, p. 40).

De este modo, el proceso sincrético en México puede entenderse a través de las categorías *adaptación* y *conflicto* señaladas por Klor de Alva (1982) y retomadas por Galinier (1990), donde las conductas de adaptación aparecen disociadas entre las conversiones completas, incompletas y abiertas, mientras que las conflictivas se manifiestan bajo formas de resistencia completa, de versión abierta y de apostasía. Según Galinier (1990), en la Colonia se impuso el modelo *conflicto* como una forma de conversión abierta a través de la creencia en la religión indígena y su respectiva integración voluntaria a sus rituales; por otra parte, la participación forzada en los

rituales cristianos se entendería como la resistencia pasiva. Gradualmente, este modelo se sustituyó por el de *adaptación* o *compartimentación* que aceptaba la religión cristiana, pero a la vez se tenía una participación activa en los dos tipos de ritos, donde el mensaje cristiano es asimilado, pero mal comprendido, y resultó en una conversión abierta que destacaba el fenómeno de resistencia disimulado (Galinier, 1990, p. 126-127).

Así, lejos de erradicar el antiguo sistema religioso surgieron sutiles formas de resistencia, de camuflaje por obediencia e integración del canon teológico y de la liturgia, mientras la antigua religión perduró a través de un sistema ritual, bipolar, católico y tradicional (Galinier, 1990, p. 27-128), que se mezcló con las expresiones religiosas poscoloniales, por lo que se deben comprender los mecanismos de control del espacio para entender la estructura de la religiosidad popular.

Debe precisarse, que los sistemas normativos indígenas constituyen sistemas pautados, aunque verbales, que se desarrollan en el ámbito de la vida cotidiana y el sentido común. Los cuales, a partir de normas no escritas contenidas en la memoria colectiva y transmitidas oralmente, permiten el funcionamiento de la sociedad según marca la tradición. Además, regulan la vida colectiva y tienen particular peso en los paradigmas valorativos y éticos en las formas organizativas político/jurídicas; así como en la religión y las prácticas rituales (Barabas, 2017, p. 278)

Ahora bien, Berger (1971) plantea que toda sociedad humana es una empresa de la construcción del mundo. Dentro de este marco, la religión ocupa un lugar propio y estratégico, ya que tiene la capacidad de infundir en la realidad sus propios significados, por lo que implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad (Berger, 1971, p. 5). En este sentido, es a partir de la religión que el universo se concibe como algo humanamente significativo, pues es una empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido en una cosmización de tipo sacralizante²². Coincido con esta postura, pues ya lo señalaba Caillois:

²² Berger (1971) define a lo sagrado como un tipo de poder misterioso e imponente distinto del hombre, pero relacionado con él, que se cree reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad también puede ser atribuida al espacio y al tiempo, en el caso de localidades o estaciones sagradas o incorporadas a seres sagrados (Berger, 1971, p. 48).

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano, opone al mundo en el que el fiel se dedica libremente a sus ocupaciones y ejerce una actividad sin consecuencia para su salvación, otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente [...]. (Caillois 1963, p. 17 citado en Raffestin, 2011, p. 92).

Este argumento es un punto de partida para señalar la relación entre la cosmovisión y la religiosidad popular. Recuérdese que con este último término se ha hecho referencia al sistema de creencias tanto indígenas como de grupos subalternos en contraposición a la estructura jerárquica de la Iglesia católica, por lo que es preciso ubicar y entender a este tipo de religiones en su justa dimensión espacial, histórica, simbólica y estructural tanto en lo que corresponde a la institución como a las cosmovisiones en las que se basa (Gámez, 2012, p. 51).

Por su parte, el concepto de cosmovisión, de acuerdo con López Austin (1994), refiere a una determinada percepción del mundo condicionada por la tradición que guía el actuar humano y está presente en todas las actividades de la vida social. Según Barabas (2017), ésta se expresa particularmente en la religión y en los rituales, donde se manifiestan valores comunes y pueden promover procesos de rebelión contra el orden establecido. Además, la visión del mundo, como también se le conoce, tiene una función integradora y al mismo tiempo expresa las tensiones, disputas y conflictos de la sociedad dándoles cause a fin de mantener la estructura social (Barabas, 2017, p. 12).

Estos aportes son importantes para señalar que la construcción del mundo es una actividad colectiva, como también lo es la apropiación interna del mundo por parte del hombre. Este último proceso depende de la sociedad, pues el hombre no puede concebir ni compendiar su experiencia de un modo significativo, a menos que tal concepción le sea transmitida a través de procesos sociales (Berger, 1971, p. 33). Por tanto, la religión debe analizarse como parte del sistema cultural de una sociedad, con diversos modos de concebir y vivir el mundo, imbricados o implicados en las prácticas y en los productos (materiales o intelectuales) del hombre en la sociedad (Giménez, 1978, p. 40)

La aportación de Giménez (1978) ha destacado el vínculo entre la religión popular y la cosmovisión de la siguiente manera: La religión popular por medio de

su cosmovisión religioso-popular convierte el "caos" existencial que le amenaza cada día, es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal. Para este autor, las prácticas religiosas constituyen procesos simbólicos específicos regulados por instituciones cuya función es la producción y reproducción de sentidos que pueden ser encarados como sistemas de significados susceptibles de ser analizados, pues si todo tiene significado para el hombre, se debe analizar la estructura que organiza la experiencia de los fenómenos de significación (Giménez, 1978, p. 29, 30-31).

En este sentido, coincido con la propuesta del autor, pues me parece que el fenómeno de la religiosidad popular debe ser pensado en el ámbito de la cosmovisión, ya que genera un sistema de significados que aluden de manera simultánea al mundo de la vida cotidiana y a otro que supuestamente trasciende. En palabras del autor, "se trata de "representaciones" muy especiales, revestidas de una eficacia práctica" (Giménez, 1978, p. 39), las cuales se hallan reguladas por instituciones simbólicas cuya función es la producción y/o reproducción de sentidos.

Por esta razón, la religión debe analizarse como parte del sistema cultural de una sociedad a partir de la comprensión de los diversos modelos de concebir y vivir el mundo, los cuales están imbricados o implicados en las prácticas y en los productos (materiales o intelectuales) del hombre en sociedad (Giménez, 1978, p. 40).

A su vez, este vínculo entre la religiosidad popular y la cosmovisión implica una dramatización en virtud de la cual determinados protagonistas en situación de carencia (virtual o real) interactúan (imaginariamente) con seres suprahumanos buscando la consecución de ciertos "valores de salvación". Esta práctica puede asimilarse a una microhistoria sagrada, vivida, participada y representada por los actores humanos en interacción con los seres sagrados (Giménez, 1978, p. 244).

Aunque debe señalarse que existe un ajustamiento selectivo de la visión del mundo que origina los contenidos religiosos (Giménez, 1978, p. 244). Este proceso responde a la vitalidad de la imaginación popular que no se adhiere a los principios reflexionados, sino que se suma al sentido común de sus conocimientos, creencias religiosas y expresiones rituales propias, a las que da sustento. Por esta razón, las

experiencias religiosas se reconstruyen junto con las cosmovisiones religiosas de los pueblos, donde irrumpe como manifestación de lo sagrado. De allí que sea “necesario considerar la complejidad cognitiva del creyente y cómo experimenta la vida religiosa” (Buxó, 1989, p. 9).

Así pues, la religiosidad popular no puede ser comprendida como una versión simplificada del sistema religioso católico, ya que es parte del sistema cultural de la sociedad que vive resistiendo pese a su especificidad y relativa autonomía. Asimismo, su carácter cambiante (naturaleza y contenido) persiste y predomina bajo las apariencias de una ortodoxia católica formal al ser incorporados y recodificados dentro del *ethos* cultural popular (Giménez, 1978, p. 241-244).

1.3.1.2 La religiosidad popular como sistema modelante

La religiosidad popular articula comportamientos y acciones que se moldean constantemente por la cultura, lo que confluye a la construcción de un orden social establecido y significativo. Este planteamiento se enlaza a la propuesta de Giménez (1978), quien menciona que las situaciones suscitan representaciones de eficacia práctica constituidas en campos relativamente autónomos. Por ello, el imaginario no solamente se presenta como constituido, sino como constituyente capaz de construir la realidad social (Giménez, 1978, p. 40).

De acuerdo con la perspectiva de Giménez (1978), la religión se destaca como un sistema modelante de representaciones, aunque secundario solamente precedido por la lengua, que da forma al orden social al insertarse como una doble dialéctica: una vertical, que tiene que ver con la problemática de los condicionamientos sociales, y otra horizontal, que se relaciona con el proceso histórico de diferencia social (Giménez, 1978, p. 40).

Cabe precisar que este planteamiento supone un proceso de interpretación y de representación, pues implica la creación de dioses por parte de la sociedad. Pero de algún modo trasciende a lo humano y terrenal, pues también la sociedad es creada por los dioses. Así, el papel que desempeña la religión dentro de una determinada sociedad es guiar su adecuado funcionamiento (Cantón, 2001, p. 17).

No obstante, la religiosidad popular requiere ser abordada como un ente relativamente autónomo o como un “texto cultural” con su propio modo de lectura y

de interpretación, el cual debe basarse en el postulado de que todo sentido resulta de la organización sintáctica de un contenido o universo semántico determinado (Giménez, 1978, pp. 30, 199). Por consiguiente, este modelo apela a la relación: destinador-destinatario²³ por mediación del objeto de comunicación donde los destinadores son seres sagrados que pertenecen a un universo trascendente que engloba al universo inmanente de la cotidianidad. De esta manera, los destinadores se convierten en depositarios de un poder maravilloso que se define tanto por el control como por el dominio de los bienes de subsistencia (Giménez, 1978, p. 205).

Por otro lado, los destinatarios son los actores-sujetos, pacientes y no agentes en relación con los objetos-valores²⁴ deseados, de allí que la relación entre destinadores y destinatarios se vuelve asimétrica al estar mediada por la incertidumbre y el establecimiento de relaciones formales para propiciar el deber de correspondencia a las atenciones recibidas²⁵. Por consiguiente, se establece un sistema contractual²⁶, donde se regulan las relaciones entre los actores humanos y los poderes sagrados; estos últimos son “automizados y elevados a una esfera trascendente, ya que son los únicos operadores posibles de transformación y su performance, asume básicamente la figura del don” (Giménez, 1978, p. 204, 212).

Cabe resaltar que la religiosidad popular, entendida como un conjunto de prácticas y experiencias simbólicas, no se manifiesta como una ideación religiosa, sino como una religiosidad vivida que implica un sistema de prácticas rituales dramatizadas “que funcionan con una lógica más pragmática, en la cual la apropiación de la ritualidad católica permite una adaptación de la fe a sus expectativas diarias y materiales” (De la Torre y Salas, 2020, p. 209), donde los actores-sujetos (sus usuarios) se apropian de símbolos, los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos a resolver sus dificultades (Rostas y Droogers, 1995, p. 87) y necesidades que mayoritariamente son de tipo práctico (financieras o alguna enfermedad).

²³ Esta distinción se realiza siguiendo los postulados de Giménez, quien propone a la condición humana y la carencia como factores que la originan, ya que el orden de lo sagrado incondicionado es capaz de garantizar, promover y proteger desde una trascendencia extrahumana (Giménez, 1978, p. 205).

²⁴ Los objetos-valores constituyen los bienes o beneficios que se esperan obtener mediante las interacciones simbólicas con los seres sagrados (Giménez, 1978, p. 199).

²⁵ La comunicación entre los actores-sujetos y los destinadores sagrados se da de forma participativa pero jerarquizada.

²⁶ Conjunto de pautas, normas y valores que forman parte del universo ideológico del grupo.

Por lo anterior, la religiosidad vivida no se define por su contenido de temas y argumentos, sino por su estructura capaz de sintetizar términos contrarios y configurar un conjunto de modelos y estrategias relativas a la significación de la vida y muerte. Por ello, las creencias no representan simplemente el dogma, sino un conjunto de estrategias para usar el conocimiento religioso (Buxó, 1989, p. 8), o que permite a los sujetos ponderar la agencia no como meros consumidores de la religión, sino como partícipes en una constante negociación y recreación creativa de lo sagrado (De la Torre y Salas, 2020, p. 223).

1.3.2 El Ritual y su función social

Del concepto de religión se desprenden dos categorías fundamentales, los ritos que pueden entenderse como prácticas o modos de acción; y las creencias, entendidas como representaciones o maneras colectivas de captar lo real (Barabas, 2017, p. 201). A continuación, se presenta un análisis del concepto del ritual para comprender su función cohesionadora e integradora en la estructura social.

1.3.2.1 El ritual, la dimensión simbólica y su función social

Se partirá de la definición de Turner (1980), que desde una perspectiva operativa del ritual lo ha categorizado como una:

“conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. [Donde] el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta, la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (p. 21).

Dicha propuesta está encaminada a caracterizar a estas prácticas en relación con lo sagrado. Aunque dentro de la corriente que analiza el ritual desde la perspectiva simbólica, sobresalen otras propuestas que analizan estas acciones desde el ámbito secular o conmemorativo, donde autores como Segalen (2005) apuesta por entender al ritual como un:

“conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica [que se] caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (p. 30).

En su propuesta, la autora insiste en la dimensión colectiva, donde el ritual es fuente y creador de sentido para quienes lo comparten; pues ordena el desorden y tiene la facultad de mezclar el tiempo individual y colectivo (Segalen, 2005, p. 31).

Si bien existe una diversidad de perspectivas, lo importante es tener en cuenta que todo ritual es un sistema de símbolos, una trama de significados o conceptos enunciados tanto en forma codificada como sintética y rodeados de fuerte efectividad. En estas prácticas, a decir de Barabas (2017, p. 202) la gente se involucra porque acepta el trasfondo cultural que les subyace (mitos, valores, creencias, conductas, normas) y que los habilita como conductas compartidas.

Ya lo señalaba Broda (2001, p. 166), el ritual implica una activa participación social y atrae a sus participantes por el involucramiento directo en la actuación comunitaria, que implica también un complejo proceso del trabajo desarrollado en beneficio de las fiestas. Éste elemento se constituye a medias entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción, por lo que es un reflejo de la cosmovisión y las creencias que incide en la reproducción de la sociedad.

Algo semejante ya lo afirmaba Díaz, quien señala que “las acciones rituales representan, en el sentido en que actúan, un sistema de creencias [pues] en el ritual como un todo se integran el pensamiento –y no cualquier tipo de pensamiento: aquel que ha erigido una teoría del mundo- y los comportamientos” (1996, p. 18). Esta perspectiva nos es fundamental para argumentar la relevancia del ritual como dispositivo cohesionador y reproductor de la vida social, de ahí su relevancia en la vida social y comunal del grupo.

Por otra parte, en relación a la función integradora del ritual, se guarda cierta discrepancia con respecto a lo mencionado por Turner sobre la *comunitas*, pues este autor considera a este un estado colectivo como un “limbo carente de estatus”, ya sea sin estructura o rudimentariamente estructurado; así como relativamente indiferenciado en el cual los sujetos carecen de una posición y establecen lazos de solidaridad durante el periodo liminar del ritual (1988, pp.103-104).

La posición de Bravo (1994, p. 47), nos hace sustentar que no se forma una noción de *comunitas* tal y como la planea Turner durante periodo liminar del ritual,

ya que en rituales como la peregrinación se mantiene una estructura social definida y jerárquica en cuanto a las funciones que desempeñan cada uno de los sectores participantes. Por esta razón, se aclara que consideramos que el ritual tiene una función integradora más no carente de estructura, pues es la participación en las actividades rituales lo que finalmente integra y refrenda la pertenencia de los sujetos a la estructura comunal. Además, la jerarquización motiva a que el sistema social se siga reproduciendo, pues separa y ubica a las personas de acuerdo a determinados roles y estatus de participación dentro del ritual.

Con base en estas argumentaciones se definirá al ritual como: “una práctica social cohesionadora e integradora, dotada de una fuerte carga simbólica que reproduce la vida social del grupo”.

1.3.2.2 El símbolo ritual y la cohesión social

Dentro de las acciones rituales subyacen símbolos rituales en torno a los cuales gira la interacción social. Ya que a decir de Segalen (2005, p. 32), el rito necesita apoyarse en símbolos reconocidos que pueden ser tanto operaciones de gestos, como palabras y objetos convencionales que deben creerse en una especie de trascendencia.

A su vez, Turner señala que el símbolo corresponde a la unidad más pequeña del ritual, que contiene propiedades específicas de la conducta. Los cuales pueden presentarse como una entidad dinámica mediante objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto de acción ritual. Su estructura y propiedades pueden deducirse a partir de datos obtenidos de forma externa y características observables; interpretaciones ofrecidas tanto por especialistas religiosos como por los simples fieles, así como contextos significativos elaborados por el antropólogo (Turner, 1980, p. 21-22).

De ahí que estos símbolos no pueden ser considerados como simples medios para el cumplimiento de propósitos expresos en un ritual determinado, se refieren más bien a valores considerados como fines en sí mismos, indiscutibles o axiomáticos.

Ahora bien, Turner (1980) considera que los símbolos rituales contienen tres propiedades que permiten su clasificación: 1) La condensación que puede

entenderse como muchas cosas y acciones representadas en una sola formación; 2) La unificación de *significata* dispares que les permite vincular ideas y fenómenos diversos; y 3) La polarización de sentido. Esta última característica contiene a su vez, componentes de órdenes moral y social, principios de organización social, así como normas y valores inherentes a las relaciones estructurales que conforman un polo ideológico. Además de fenómenos y procesos naturales y fisiológicos, que integran el polo sensorial.

En el polo sensorial se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; mientras que en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales. Por tanto, es a través de estos polos que los símbolos pueden representar la unidad y continuidad de los grupos sociales, primarios, domésticos y políticos (Turner, 1980, pp. 31-32).

Con respecto al polo ideológico de los símbolos rituales, Barabas (2017, p. 205) señala que éste tiende a resaltar el equilibrio y la reproducción de la sociedad. No obstante, esto no siempre es así, pues los rituales no sólo destacan los aspectos armoniosos del sistema de relaciones vigentes, también expresan el conflicto y la desarmonía. Por esta razón no se puede dar por hecho que el ritual ejemplifique la cohesión social y el orden establecido de la sociedad. Más bien se trata de un dispositivo que posibilita la reconstrucción de la unidad cultural o sistémica, mediante la expresión de prácticas de identidad colectiva (Díaz, 1996, p. 19).

Es con base en esta clasificación, que Turner (1980) identifica a los símbolos dominantes e instrumentales. Los primeros constituyen un espacio de interacción donde subyacen normas éticas y jurídicas de la sociedad, en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. Este tipo de símbolos son muy consistentes y constantes a través de todo el sistema simbólico y como todo símbolo ritual, tienen propiedades de condensación, unificación de significados dispares y polarización de sentido.

Por su parte, los símbolos instrumentales cambian de significado de acuerdo al contexto ritual en que se utilicen, pues están asociados a poderosas emociones y deseos conscientes e inconscientes. Pese a esta diferenciación no debemos

olvidar que los símbolos rituales instigan a la acción social en la medida en que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la participación (Turner, 1980, pp. 33,35, 40-41)

Ahora bien, Barabas retoma a Turner (1980) y señala que los símbolos rituales también son hechos sociales en los cuales la gente se involucra porque acepta el trasfondo cultural que les subyace (2017, p. 202). De ahí que deban ser estudiados en relación (espacial y temporal) con otros acontecimientos, pues son partes o fases de los procesos sociales donde se proyectan los axiomas de la sociedad (Díaz, 1996).

Considerando estas propuestas comprendemos a los símbolos rituales como puntos de contacto que unifican la acción de sujetos que pertenecen a una misma estructura social, los cuales propician la cohesión entre devotos y dotan de significado a las relaciones sociales. No obstante, conviene tomar en cuenta lo señalado por Díaz (1996), quien sugiere que el ritual ha configurado diferentes experiencias en los participantes, lo que hace que surjan distintas formas de relatar en qué consiste ese ritual, cómo ha sido vivido y qué significa.

Con el fin de comprender qué función social tiene el ritual en la sociedad Canoera, se presentó este análisis conceptual simbólico el cual puede resumirse con el siguiente postulado *El ritual se conforma por un sistema de símbolos y tiene por función, la cohesión e integración social del grupo; también puede ser entendido como una práctica social dotada de una fuerte carga simbólica que reproduce la identidad colectiva del grupo, mediante la participación.* Cabe resaltar que este sistema de símbolos en el caso de las comunidades indígenas mesoamericanas, ha sido objeto de una reinterpretación y configuración en la cual elementos antiguos se articularon con la religión impuesta por los españoles, es decir se ha aceptado formalmente los símbolos de la religión dominante pero en el nivel profundo de su dinámica ha mantenido lealtades a los cultos tradicionales gestados en el seno de las comunidades devocionales. Este ejercicio de reproducción ideológica ha sido fundamental para la sobrevivencia y cohesión de los grupos étnicos (Broda, 2004, pp. 64-65).

1.3.3 El sistema de cargos

El sistema de cargos es la institución organizativa más importante de las sociedades mesoamericanas y uno de los mecanismos culturales más complejos de la vida comunal. En el siguiente apartado se presenta un análisis de este concepto para comprender su papel en los procesos culturales que atañen a la sociedad, así como su función en la comprensión del mundo y la reproducción de valores y saberes.

1.3.3.1 Sistema de cargos, debate de su origen y función

Medina (1995) enfatiza que el estudio y reflexión del sistema de cargos ha estado dividido por dos paradigmas: el primero es el estructural-funcionalista, el cual se centra en los sistemas de relaciones sociales, económicas o político-religiosas.²⁷ Esta perspectiva fue fundada por Sol Tax (1937) y consolidada por M. Nash (1958) y Eric Wolf (1981), donde J. Chance y W. B. Taylor (1987) distinguen cuatro generaciones de trabajos que se definen por el problema en el que centran su análisis.

La primera generación, representada por Sol Tax (1937), realiza investigaciones intensivas en comunidades específicas. La segunda generación discute el papel nivelador o redistributivo de la riqueza a través del financiamiento de los rituales comunitarios donde Wolf (1981) y Nash (1958) son los principales exponentes, aunque en esta vía existe una posición contraria que insiste en el papel de los rituales como extractores de la riqueza, ideación que defienden autores como M. Harris (1973). La tercera generación muestra que el funcionamiento del sistema de cargos, lejos de nivelar, legitima las diferencias socioeconómicas que se generan en la comunidad, posición que sostienen autores como F. Cancian (1976). Por último, existe una cuarta generación que formula una diversidad de posiciones y configura la discusión contemporánea, donde destaca Aguirre Beltrán (1967).

A decir de Millán, este paradigma se centró en dividir al sistema de cargos en tres componentes: jerarquía civil, jerarquía religiosa y mayordomía. Esta situación influyó en concebirle como producto de un cambio en el patronazgo de las fiestas religiosas que entre los s. XVIII y s. XIX pasó del ámbito colectivo al individual creando un "sistema" que era inédito para los primeros siglos de la Colonia (Millán,

²⁷ Esta perspectiva busca el reconocimiento de modelos generales, la lógica de su organización y sus procesos de cambio.

2005, p. 229). Como sugieren Chance y Taylor, esto se debió a que la jerarquía civil no estaba abiertamente involucrada con los rituales religiosos (Chance y Taylor, 1985, p. 11). Por este detalle, se conceptualizaron grupos en lugar de relaciones y se prestó más atención a los gastos ceremoniales, lo que dio por resultado lo que muchos etnógrafos denominaron el sistema de cargos “tradicional”²⁸ (Chance y Taylor, 1985, p. 15 citado en Millán, 2005, p. 229).

Por su parte, el segundo paradigma denominado *mesoamericanista* alude a una perspectiva etnológica sensible a los procesos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como área cultural. Esta perspectiva, de acuerdo con Medina (1995, p. 8), se originó como una respuesta de los antropólogos mexicanos al esquema evolucionista que L. H. Morgan planteó en su obra *La sociedad primitiva* (1987), donde se cuestiona la presencia del Estado en la sociedad azteca. Dicha proposición ha sido impugnada por investigadores como Manuel Moreno (1971), Alfonso Caso (1956), Boehm de Lammeiras (1986), J. Olivé (1985) y Andrés Medina (1995).

El sistema de cargos bajo la perspectiva mesoamericana ha sido abordado principalmente por la corriente historicista, la cual se ha enfocado en el análisis de su origen y desarrollo. Se puede señalar que uno de sus principales aportes ha sido entender la estructura, dinámica y reproducción del sistema de cargos, así como las tradiciones culturales que le han dado origen. En este tenor, se han desarrollado dos propuestas: una, de acuerdo Gámez (2012), se centra en proponer su matriz prehispánica y colonial representada por autores como Pedro Carrasco (1961), Evon Vogt (1966), Michael Coe (1965), John Henderson (1981) y Bárbara Price (1974). La otra vertiente plantea que la jerarquía religiosa fue producto del periodo posterior a la Independencia en el s. XIX, lo cual es sostenido por autores como J. Chance y W. B. Taylor (1985), M. Jiménez (1991), M. Portal (1996), entre otros.

De esta manera, el sistema de cargos es entendido como una forma de gobierno una determinada estructura de poder, un espacio para el ritual, un mecanismo de regulación económica y un tipo de organización social, política,

²⁸ Este sistema “tradicional” alude a una forma específica de establecer relaciones entre dominios que, desde el punto de vista indígena, no se encuentran separados (Millán, 2005, p. 229)

jurídica y religiosa que se manifiesta de forma variable de acuerdo con cada cultura o sociedad (Valdivia, 2010, p. 297). Además, se le atribuye la facultad de coordinar la vida comunal de sociedades tanto indígenas como urbanas, pues abarca tres de sus componentes que son independientes y complementarios a la vez: la jerarquía civil, la jerarquía religiosa y la institución del patronazgo individual conocida como mayordomía (Millán, 2005, p. 229), tríada de la que el sistema obtiene su fuerza y permanencia.

A decir de la mayordomía (su elemento más referido), se trata de una práctica social tradicionalmente vinculada a la Iglesia católica pero que, al igual que la religiosidad popular, posee una lógica autónoma que conserva una estructura paralela permeada por la cosmovisión del grupo; dicha expresión puede entenderse también como una “configuración” étnica, de acuerdo con lo planteado por Barabas y Bartolomé (1999, citado en Barabas, 2017, p. 16), ya que logra integrar procesos históricos regionales a un sistema de representaciones locales. Al mismo tiempo, introduce creencias religiosas propias que reproducen la vida espiritual, ritual y cosmogónica del individuo y la comunidad (Valdivia, 2010, p. 296).

Para fines de este trabajo, la mayordomía será entendida de acuerdo con Giménez (1978) como un sistema institucionalizado de gestión laica y comunal de la religión al margen de la iglesia católica. Esta organización funciona mediante grupos corporados de gente que tiene a su cuidado la imagen de un santo con la responsabilidad de asegurar la continuidad del culto y celebrar su fiesta. El cargo de mayordomo se ejerce de forma temporal y entre sus obligaciones destaca costear el festejo o prestar servicios para su realización (Giménez, 1978: 99-101).

Como otros cargos, se articula mediante distintos niveles escalafonarios en los que el mayordomo asume una función de autoridad²⁹, lo que a su vez implica un proceso de selección que está determinado por la capacidad de los candidatos y por el número limitado de los santos y cargos. Así, se estipula un carácter selectivo que hasta cierto punto es análogo a la jerarquía civil, por lo que integra un nivel restrictivo donde llegar a su cúspide es privilegio de unos cuantos. Otro rasgo

²⁹ Avalada por los nexos que lo unen al santo patrón.

importante es que las funciones del mayordomo no son ajenas a los ceremoniales de la jerarquía civil y religiosa, donde la diferencia entre las tres esferas³⁰ desaparece conforme se asciende a los niveles superiores del sistema de cargos (Millán, 2005, p. 227-228).

Podemos agregar que la correspondencia entre las imágenes de la celebración y la posición jerárquica de los funcionarios denota el vínculo entre las festividades del santoral y la jerarquía local. Por tanto, la mayordomía es una estructura jerárquica que instaura grados de prestigio entre sus participantes instituyendo formas de actuación individual en la sociedad,³¹ además de un sentido de pertenencia que constituye un referente identitario, el cual se instaura como idea colectiva entre los miembros de la comunidad en donde participan adultos, jóvenes, niños y ancianos por igual.

Al respecto, Millán señala que esta tendencia llevó a interpretar al sistema de cargos como una estructura uniforme. Esto condujo a pensar que las variaciones de las jerarquías civiles y religiosas se pueden reducir a una docena de pautas normativas, que es posible extraer de numerosos estudios etnográficos, pero que difícilmente podrían corroborarse en una sola formación jerárquica, ya que la institución es en esencia heterogénea y escapa a los parámetros de un modelo general (Millán, 2005, p. 230).

En este tenor, reducir las variaciones a una suma de rasgos característicos negaría la posibilidad de explicar sus transformaciones en el tiempo y en el espacio. En contraposición a lo anterior, Millán destaca el fundamento simbólico de la autoridad tradicional, donde la autoridad civil se vislumbra como una proyección de la autoridad religiosa, pues no existe una distinción entre ambas. La dicotomía entre los cargos civiles y religiosos no se encuentra unida a un reparto funcional de las actividades públicas que oponen lo temporal a lo espiritual, sino que reposa en una concepción pluralista del poder (Millán, 2005, p. 228).

Por tal motivo, nuestra posición no se centra en evaluar si esta organización es una prolongación precolombina o posterior a la independencia. No obstante, la

³⁰ Civil, religiosa y patronazgo individual.

³¹ Portal (1997) enfatiza este punto al señalar el carácter normativo que establece mecanismos de inclusión/exclusión.

postura de la que partimos es que el sistema de cargos tiene un precedente en la época prehispánica y en las instituciones coloniales impuestas en la figura de las cofradías de los españoles, donde esta estructura social actuó como un mecanismo de resistencia y adaptación al nuevo orden establecido con la dominación europea.

Con base en lo propuesto por Chance y Taylor (1987), planteamos que esta institución se constituyó como una jerarquía cívico-religiosa y se desligó del ámbito hegemónico después de la Independencia (siglo XIX) para convertirse en un espacio popular de recreación cultural (Portal, 1997, p. 151) que, luego de la revolución (1910), adquirió su dimensión actual: una estructura organizativa de las fiestas (Jiménez, 1991 citado en Portal, 1997, p. 153).

Ahora bien, no debemos olvidar que el sistema de cargos está conformado por instituciones político-religiosas comunitarias que se inscriben en la matriz agraria de la comunidad, por lo que no podemos reducir la discusión a una promoción individual o a la jerarquía cívico-religiosa como estructura autónoma, pues se perdería de vista la base agraria que lo sustenta y el sistema de representaciones que rige la vida comunal (Medina, 1995, p. 10).

De la misma forma, debemos señalar que algunas de las manifestaciones de la religiosidad popular tienen su expresión en el sistema de cargos, por lo que deben entenderse como exteriorizaciones que han creado su propia lógica, respecto a las prácticas religiosas establecidas por el catolicismo hegemónico, de modo que lo que consolida al sistema de cargos es su capacidad de ordenar la realidad cotidiana y reproducir la identidad comunitaria (Mancilla y Chapa, 2001, p. 161).

Con base en estos postulados, definimos el sistema de cargos como: *una institución sociocultural de organización comunitaria que enfatiza la comprensión del mundo y ordena la vida comunal, al propiciar la fuerza cohesionadora del ritual y dotar de un espacio de recreación simbólica al colectivo.*

El punto que debe destacarse es que la sociedad, en su afán de ordenar la realidad y comprender el mundo, regula las relaciones sociales dentro de la sociedad y establece formas de control social que, a la vez, reproducen una identidad comunitaria. Estos mecanismos tienen en común estar orientados al

“pasado, recrearlo y convertirlo en un eje para la construcción de un proyecto futuro” (Mancilla y Chapa, 2001, p. 161). Uno de estos mecanismos es el sistema de cargos, el cual, como refiere Portal (1997), es uno de los fenómenos de organización social más relevantes para comprender el mundo en tanto que posibilita y garantiza la reproducción de los valores culturales del grupo no solamente en el instante del ritual sino durante la vida cotidiana del grupo (Portal, 1997, p. 144-145).

Esto no quiere decir que la función del sistema de cargos se reduzca a preservar la estructura de la organización comunitaria, sino que sus representaciones pueden concebirse como expresiones particulares de un sistema más amplio que traduce el orden jerárquico en términos significativos (Millán, 2005, p. 235). Por esta razón, para su estudio se privilegian escenarios donde las particularidades del sistema aún conservan un valor operativo, como las prácticas religiosas y las fiestas. Pues en ellas, a decir de Millán, se observan elementos que revelan nociones locales de autoridad y principios jerárquicos que la hacen posible.

En este tenor, estoy de acuerdo con Millán, quien refiere que se debe dejar atrás la ilusión instrumental del sistema de cargos como medio para preservar la reproducción comunitaria y empezar a interpretarlo como una forma de expresión de las representaciones indígenas sobre nociones como la responsabilidad, la obligación y el control, lo que abonaría a la comprensión de la visión del mundo de estos pueblos, ya que las representaciones se vinculan a relaciones sistemáticas que involucran prácticas o representaciones en distintos planos.³²

Según Millán, si vinculamos el sistema de cargos a la cosmovisión, se justifica la existencia de un sistema jerárquico que hace posible el control y el desempeño de la autoridad, lo que conlleva a pensar que el ejercicio de atribución no es ajeno a su representación, ya que las categorías jerárquicas están definidas por la visión del mundo y el poder.³³ En este tenor, el pensamiento indígena conecta a las jerarquías comunitarias, entidades anímicas y autoridades civiles con los procesos rituales que, a su vez, revela la preocupación por establecer relaciones coherentes

³² Por ello se conectan jerarquías comunitarias, entidades anímicas y autoridades civiles en los procesos rituales.

³³ Tienen relación con el parentesco y la ritualidad, por lo que conforman un amplio sistema de representaciones.

entre las esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí (Millán, 2005, pp. 234-235).

Debe precisarse que el sistema de cargos alude a un ordenamiento del mundo establecido a partir de su continuidad y el sentido de reciprocidad; son elementos con los que se reproduce la cosmovisión y se garantiza la reproducción de todo el sistema ritual y festivo en la comunidad (Carreón, 2005, p. 255). Además, gira en torno al Santo Patrón, el articulador simbólico del pueblo que asegura el enlace entre los espacios terrestres y el mundo cósmico. La eficacia de esta estructura radica en la participación colectiva y se constituye como el pilar de la tradición y costumbre de las poblaciones, además se fundamenta en las reglas de intercambio o correspondencia de las sociedades indígenas y se reproduce en torno al ciclo festivo a través de la organización social tanto de la familia como de la comunidad (Hernández, 2005, pp. 122-123).

De acuerdo con lo expuesto, en este apartado se mostró un panorama del carácter dinámico del sistema de cargos, donde se distingue su capacidad para amoldarse y reconstituirse en función de los procesos socioculturales que atraviesan las sociedades. Se precisa que estas peculiaridades inciden en su evolución y organización que puede comprobarse en el contexto de globalización y pandemia que se viven actualmente, donde esta institución, en vez de desaparecer, se fortalece a través de nuevas manifestaciones, por lo que se debe insistir en el análisis de sus alcances.

1.3.4 La cosmovisión, una perspectiva teórico-conceptual

En este apartado se presenta un análisis sobre la propuesta conceptual de Alfredo López Austin para desarrollar un enfoque que me permitirá comprender el concepto de cosmovisión a partir de una de las vertientes más importantes de la escuela mesoamericana, la cual se adentra al pasado prehispánico para explorar y combinar tanto los datos históricos como los etnográficos.

En este ejercicio ideológico el autor construye teóricamente este concepto como conjunto sistemático y coherente que puede ser útil para entender aspectos como la religiosidad y la ritualidad. Por ello, me centro en la propuesta de este autor, pues es de mi interés contribuir al estudio de estas expresiones en los pueblos

actuales de México, específicamente las que corresponden a los habitantes de San Miguel Canoa. Precisamente, López Austin es quien además señala las continuidades en la reconstrucción de la visión del mundo y otras instituciones sociales como la religión.

En este sentido, el autor recurre a procesos críticos para confrontar la teoría con la realidad estudiada, lo que le permite crear un enfoque de aproximación a las sociedades heterogéneas (López Austin, 2015, p. 21). De esta manera, emplea tres recursos metodológicos: 1) el análisis filológico, 2) los datos implícitos en las fuentes documentales y 3) la información etnográfica para definir los principios generales de un modelo etnográfico que le permitirá sintetizar los datos procedentes para ubicar y analizar a la cosmovisión.

Al integrar su modelo de estudio, López Austin analiza los actos mentales por medio de la observación de los procesos creativos que los posibilitan. Este ejercicio consiste en la reconstrucción hipotética de los procesos que le dieron origen, incluidos los que se producen en el contexto general y en las interrelaciones sociales que fueron su nicho, donde a mayor número de creyentes considerados en un conjunto, las similitudes de las creencias son más limitadas, pero, a menor número, los puntos de coincidencia y la calidad de intelección se tornan mayores (López Austin, 2015, pp. 41-42).

1.3.4.1 La cosmovisión y la diversidad

Comencemos con la diversidad cultural, un factor importante en el modelo de análisis que propone el autor para el estudio de la cosmovisión, ya que señala que este componente es producto de la historia que motiva al ser humano a percibir su individualidad y su entorno con una visión condicionada por la cultura (López Austin, 2015). Por ello, se debe partir de esta diversidad de las concepciones y formas de acción para entender a las sociedades y sus transformaciones.

De la misma forma, el autor incluye al componente del desarrollo particular del hombre a partir de su naturaleza social y también reconoce la influencia de las formas de producción de la intersubjetividad y la memoria, dado que el ser humano está sujeto a la capacidad social de comunicación, donde a través del desarrollo del lenguaje se transforma su interioridad (López Austin, 2015, p. 18). En este sentido,

la comunicación posibilita el conocimiento y reconocimiento de la realidad, válida para los sujetos que la poseen, pero esta realidad es mutable, pues presenta cambios temporales y espaciales.

Estas cualidades, bajo la óptica del autor, producen relaciones de unidad/diversidad referidas a las formas de recepción, percepción, memorización, lo que nos hace comprender a la cultura humana como un mar de otredades debido a que, como señala, se ha pretendido captar la realidad ajena con principios, criterios y conceptos heurísticos, taxonómicos o axiológicos que no son apropiados haciendo que la cultura del observador se encuentre en la cúspide de un desarrollo evolutivo lineal (López Austin, 2015, p. 19).

De esta manera, el autor propone considerar al enfoque específico de la diversidad no como una categoría absoluta, sino relativa para explicar la distancia gradual que existe entre la pluralidad de las entidades diversificadas. Esto lo precisa urgente, ya que señala que en el caso de Mesoamérica se han construido modelos que se han pretendido universales, pero no se aproximan a la realidad estudiada porque fueron forjados en contextos muy diferentes sin tomar en cuenta la historia humana en la que fueron comprendidas las tradiciones mesoamericanas (López Austin, 2015, p. 20).

Respecto a la cosmovisión, el autor propone un bagaje teórico para su análisis, el cual debe ser construido a partir de su enfrentamiento con un objeto de estudio específico, pero nunca aislado de la realidad, ya se trata de generar una confrontación entre las sociedades de tradición mesoamericana del pasado y presente.

Ahora bien, no debemos olvidar que Mesoamérica es una realidad histórica, resultado de una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí e interrelacionadas heterogéneamente tanto en la dimensión del devenir milenario como en la existencia simultánea de sociedades de distinto desarrollo. Los vínculos que se establecieron entre ellas fueron muy diversos y mutables, por lo que no se pueden reducir a un tipo permanente y ubicuo, ya que existieron semejanzas, diferencias e inhibiciones producidas por las interdependencias asimétricas (López

Austin, 1998, p. 27-29). Así, la tradición mesoamericana ha de entenderse de acuerdo con las siguientes características.

Primero: las culturas tradicionales poseen contraste con las denominadas modernas, pues tienen una vinculación cohesiva mayor que se manifiesta en el grado de interpretación de sus distintos ámbitos de pensamiento y acción, como en la uniformidad de las leyes con que se explica el funcionamiento universal de sus valores, taxonomías y pautas (López Austin, 2015, p. 26).

Segundo: el universo está compuesto por dos ámbitos espaciotemporales diferentes: el divino o anecúmeno y el mundano o ecúmeno. Ambos son coexistentes, pero uno (el divino), fue y es causa y razón del otro (el mundano) y están en comunicación constante; además, se cree que su existencia continuará después de la desaparición de este mundo (López Austin, 2015, p. 26).

Tercero: los seres están compuestos por dos tipos de sustancias que tienen dos calidades opuestas. La primera es sutil, fina e indestructible; la segunda es pesada, densa y perecedera. Esto da pauta a una noción de opuestos complementarios que marcan dos campos de comprensión del cosmos: por una parte lo frío, femenino, húmedo, bajo, oscuro, etc. frente a lo caliente, masculino, seco, alto, luminoso, donde la existencia de un campo se explica por la del otro y el dinamismo que produce su encuentro da lugar al tiempo, a los ciclos y a la posibilidad misma de la existencia del cosmos, que está basada en el movimiento (López Austin, 2015, p. 25-26).

Cuarto: la fuerte coherencia impone la magia de un universo estructurado, geométrico, dinamizado por la circulación de fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico (López Austin, 2015, p. 28).

Quinto: la estructura se reproduce en sucesivas proyecciones que no sólo trasladan el isomorfismo, sino la correspondiente isonomía³⁴. Las características del eje cósmico se proyectan a los cuatro extremos de la superficie terrestre para formar cuatro columnas que separan el cielo y la tierra. Estas características se proyectan

³⁴ La palabra isonomía según la Real Academia Española se define como como “Igualdad frente a las leyes o ante la ley” (Diccionario de la Real Academia Española, 2022).

a las montañas, accidentes topográficos, templos piramidales y altares familiares. Así, el universo se convierte en un sistema fractal que da coherencia a sus partes y norma las acciones tanto divinas como humanas (López Austin, 2015, p. 30).

Sexto: se explica la existencia y naturaleza de las criaturas en el tiempo-espacio mundano como el producto de los procesos causales pertenecientes al tiempo-espacio divino, en particular los de su fase mítica, donde se concluyeron las características de sus habitantes y, como consecuencia de su transformación quedó sujeto al ciclo vida-muerte. Además, se produjeron las incoaciones de los dispositivos del aparato cósmico, de los ciclos, de las instituciones y de las bases taxonómicas mundanas (López Austin, 2015, pp. 30-31).

Séptimo: el ser humano perteneciente a esa tradición concibe la totalidad del ámbito ecuménico a partir de sus propias vivencias sociales. Se considera que el mundo entero implica un enorme conjunto de relaciones sociales entre todas las criaturas, incluidas las que se establecen con los dioses y los muertos. Esta es la concepción de un mundo fuertemente animado, pero con límites en las posibilidades de la comunicación, aunque algunos seres privilegiados desarrollan capacidades y perfeccionan técnicas que les permiten la comunicación directa con las almas personales que se encuentran encerradas en cada criatura (López Austin, 2015, p. 31-32).

Octavo: la tradición mesoamericana ofrece al investigador características excepcionales para el estudio de la transformación de las sociedades como la integración autónoma de redes de intersubjetividad, la duración y extensión de dichas redes, la formación de vínculos y condiciones específicas que crearon una diada unidad/diversidad, así como la duración y especificidad de los ritmos de transformación histórica (López Austin, 2015, p. 32).

Así, las características enumeradas remiten a una cosmovisión, es decir, a un conjunto sistémico de actos mentales con el que una colectividad humana, en un tiempo histórico dado, aprende holísticamente su propio ser y su entorno para la acción tanto entre sus semejantes como en el medio (López Austin, 2015, p. 32). Una vez comprendido esto, podemos pasar al siguiente punto para comprender la propuesta conceptual del autor.

1.3.4.2 El concepto de cosmovisión

De acuerdo con López Austin (1994), la cosmovisión implica una forma de concebir al mundo, que es primordial para comprender la lógica que guía el actuar de una sociedad por dar coherencia a sus sistemas e instituciones sociales. Sin embargo, debemos considerar que existen variadas concepciones del mundo en una misma sociedad y que ningún miembro posee una visión global, totalmente ordenada y coherente, aunque existen algunos sujetos que pueden explicar conscientemente el cosmos bajo un esquema preciso (López Austin, 1994, p. 14).

De este modo, López Austin (1994) sugiere equipararla a la gramática, por ser obra de todos y de nadie, producto de la razón, pero no de la conciencia, pues es coherente y posee un núcleo unitario. Por tanto, existe como una unidad cultural producida a partir de la lógica de la comunicación y gracias a ésta alcanza los niveles de congruencia y racionalidad. Además de que tiene como base las relaciones prácticas y cotidianas, se construye a partir de una determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y la naturaleza y, al mismo tiempo, da coherencia a los sistemas e instituciones sociales porque nace en el marco de ellos (López Austin, 1994, p. 15).

De la misma forma, el concepto de cosmovisión puede ser comprendido como una red intersubjetiva de actos mentales, ya que toda experiencia es única e irrepetible, pero se da en un nicho cultural preexistente, donde el acto mental más simple es un nudo de múltiples conexiones que conllevan valores normativos, taxonómicos, estéticos, aunque no hayan sido formalizados por la tradición en forma reflexiva (López Austin, 2015, p. 37).

Por otro lado, el papel de la red es importante en este proceso, pues López Austin considera que en ella se incorporan los actos mentales a partir de la comunicación. Desde su posición, este concepto se precisa como un conjunto articulado de actos de relación interindividuales e intersubjetivos;³⁵ además se caracteriza por ser dinámica, dialógica y de radio variable (López Austin, 2015, pp. 41-43).³⁶

³⁵ Más no una cristalización producida por la actividad social.

³⁶ Debido a las relaciones sociales que se establecen en diversos ámbitos grupales.

Para entender el papel de la red intersubjetiva de actos mentales en el concepto de cosmovisión, este último será definido como:

Un hecho histórico de producción y procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin, 2015, p. 44).

Efectivamente, es un hecho histórico porque es producto de una sociedad constituida por los hechos de masas y los procesos mentales más allá de los pensamientos y las creencias. Este marco histórico, como el autor lo hace notar, es un componente de la red que pertenece a todos los ritmos de la historia desde los de larga duración hasta los efímeros. Además, es coherente debido al desarrollo de vías de comunicación que influye con su lógica a la producción de los actos mentales humanos (López Austin, 2015, p. 46).

En efecto, la cosmovisión pertenece a una red colectiva de actos mentales, donde cada uno es un nudo de conexiones de elementos que producen información en una red dialógica en permanente transformación. Asimismo, dentro de ella existe una pluralidad de dimensiones que pueden estar interrelacionadas como subgrupos o como grupos traslapados transformándose en la realidad cotidiana, de modo que la percepción de sus miembros es holística, al creer en una relación causal entre el tiempo y espacio, por lo que se requiere analizar la concepción de una totalidad de elementos vinculados firmemente (López Austin, 2015, p. 46).

1.3.4.3 La cosmovisión y el núcleo duro

Al retomar la perspectiva de López Austin es posible percatarse de que el sistema permite fuertes variantes temporales y espaciales determinadas por la diferencia de las relaciones de producción, recursos económicos, ambientes naturales, tradiciones, lenguas, pero su unidad se mantiene por las cualidades de generalidad, fundamentación y estructuración del núcleo duro. Este último, de acuerdo con autor, se define como: “un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio [...], estructurantes del acervo tradicional [que permite a] los nuevos elementos [incorporarse] con un sentido congruente en el contexto cultural” (López Austin, 2001 p. 59). El cual se formó por la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los

siglos. De él dependen los componentes de inserción, el ajuste de las innovaciones y la recomposición del sistema. Por tanto, es el componente vertebral de la tradición (López Austin, 2015, pp. 34-35).

Ahora bien, el modelo³⁷ no puede ser reducido a las dimensiones de una comunidad, etnia o región, pues la dimensión es concerniente y depende tanto de la comunicación como de la intersubjetividad que operan en diversos ámbitos. Por consiguiente, el núcleo duro se divide y subdivide en áreas, regiones, localidades y, por tanto, debe ser apreciado en términos de su unidad y diversidad, aunque, como bien precisa el autor, no significa que sea una entidad absoluta, sino más bien relativa y correspondiente a los distintos radios de interrelación (López Austin, 2015, p. 43).

En este sentido, los niveles de resistencia a la transformación de un hecho histórico son prioritarios para evaluar las divergencias, particularidades y semejanzas de esta red de actos mentales que se centran en el conjunto de vivencias de los miembros de la colectividad, sus interrelaciones y su actuar en el mundo, además de que en la cosmovisión están presentes todas las actividades de la vida social como los tipos de producción, la vida familiar, las relaciones comunales y de autoridad, al igual que los cuidados concernientes al cuerpo y a la muerte.

Con el fin de presentar un enfoque que me permitiera comprender la cosmovisión de los habitantes de Canoa, se presentó este análisis sobre la propuesta conceptual de López Austin, el cual puede resumirse en el siguiente enunciado: *la cosmovisión es como la gramática, obra de todos y de nadie que continua vigente hasta nuestros días*. Es importante resaltar que esta red de actos mentales es resultado de una elaboración compleja, propia de los pueblos originarios, que tiene como característica cohesionar a sus pobladores y congregar a todos los sectores de la vida social en aspectos significativos como la fiesta patronal, las procesiones por el pueblo y el reconocimiento de un territorio comunal sagrado y compartido, por lo que ahora intentaremos vislumbrar su funcionalidad.

³⁷ Red de actos mentales

Capítulo II

San Miguel Canoa: unidad territorial comunal en un contexto urbano

En el siguiente capítulo se desarrollan los aspectos generales de la comunidad de estudio. Al mismo tiempo, se analiza la apropiación y significación del territorio proponiendo el concepto de *unidad territorial comunal*³⁸, con el que aludimos al proceso de apropiación simbólica del mismo, gestado por sus pobladores a través de relaciones sociales, laborales y comerciales. Se destaca la hibridación de las dinámicas de la vida étnica, campesina y urbana que aparte de Canoa³⁹, incluye a las comunidades de San Isidro Buensuceso y San Aparicio; de tal forma que estas poblaciones confluyen en un espacio de resistencia frente a la incorporación de las dinámicas urbanas, en la cual reproducen una cosmovisión que incluye referentes como la montaña, el agua, la tierra, el cuerpo y la muerte.

Por tanto, mi unidad territorial comunal está compuesta por estas tres comunidades, mismas que son fundamentales para comprender las relaciones inter e intraétnicas y comunales que motivan los procesos rituales de sus pobladores. Ahora bien, para adentrarme en este análisis, con el modelo simbólico funcional abarco dos fiestas: La Semana Santa y el Día de Muertos. Aunque me centro más en esta última, específicamente en la ritualidad concerniente a Santo Ánimas, pues da pauta para vislumbrarla como cohesionador de esta unidad territorial comunitaria ya que congrega la participación del sistema de cargos y el apoyo mutuo entre miembros de estas poblaciones; asimismo permite explorar la dimensión simbólica de la configuración territorial y los procesos que modelan culturalmente a estos pueblos.

³⁸ Se aclara que en este capítulo se propone el concepto de unidad territorial comunal para definir a la comunidad de estudio. Lo cual es diferente a lo planteado en el capítulo I, donde se propone un modelo teórico de análisis simbólico funcional para abordar a la concepción en torno a la muerte en Canoa.

³⁹ En el texto se utilizará San Miguel Canoa para nombrar a la comunidad, aunque se alternará el uso de Canoa, para abreviar el nombre.

2.1 Esbozo histórico de San Miguel Canoa

En la región de La Malinche se han asentado grupos culturales complejos desde hace más de 12 000 años, los cuales explotaban recursos naturales como el basalto y arcilla (barro), que fueron muy aprovechados durante la época prehispánica. Durante el periodo Preclásico (1500 a. C.-300 d. C.) se incrementó la población e intensificación cultural, tanto que llegó a “constituir un núcleo que abarcó desde la Manzanilla hasta Amalucan; prácticamente una enorme ciudad de patrón disperso que hasta inicios del Clásico (200-900 d. C.), compitió fuertemente con Cholula y, por supuesto, con ciudades aledañas como Totimehuacán”. Luego, en el periodo Clásico (300-900 d. C.), con el surgimiento y dominio de los centros de poder religioso y político de Teotihuacán y Cholula, sobrevino una división y un nuevo orden, en el que Teotihuacan dominaba el norte y el este de La Malinche, mientras que Cholula tenía a su jurisdicción la parte sur de Tlaxcala (Torres, 2013, pp. 53, 56, 57; Allende, 2017, p. 15).

A principios del Posclásico (950 d. C. -1521 d. C.), con la decadencia de Teotihuacán y Cholula, surgieron centros independientes que lucharon por constituir un territorio. Uno de ellos fue Cacaxtla, fundado por olmecas xicalancas, que tuvo su esplendor entre los siglos VII al X d. C., convirtiéndose en un centro político y comercial estratégico del Valle de Puebla-Tlaxcala, según Macviker (1985, citado en García, 2005, p. 93). Algunas versiones sobre este grupo apuntan que “llegaron del oriente de México a las riberas del río Atoyac y ocuparon el territorio de los antiguos pueblos de Totomihuacan, Cuetlaxcoapan, Huitzilapan y el sitio que actualmente ocupa la ciudad de Puebla, después de luchar con sus pobladores” (García, 2005, p. 94). Otro testimonio señala que “llegaron junto con los chalcas al valle de México, lugar en donde estos últimos se quedaron, mientras que los xicalancas continuaron su camino, pasando por Tochimilco, Calpan, Atlixco y Huejotzingo, para finalmente poblar Texoloc, Mixco, Xiloxhitla y Tenayuca” (Muñoz, 1984 pp. 19-22). A partir del siglo IX, este grupo se debilitó y dio paso al esplendor de los toltecas chichimecas, quienes los desplazaron en el control de urbes como Cholula (García, 2005, p. 94).

Se estima que, a finales del periodo Posclásico, la región de La Malinche era un asiento de grupos chichimecas o teochichimecas (Romero, 2002, p. 103). Nutini e Issac (1989, p. 13) mencionan que el Valle Puebla-Tlaxcala estaba poblado por pueblos de habla náhuatl, con algunos soldados y guardias fronterizos de habla otomí y pinome en los límites de la confederación tlaxcalteca, ya que en el siglo XII una parte de Tlaxcala pertenecía a su jurisdicción, lo que ocasionó tensiones entre ambos territorios, pues las fronteras no estaban bien definidas (Torres, 2013, p. 57).

A la llegada de los españoles, Canoa era un asentamiento de núcleos indios dispersos en la zona del volcán La Malinche, los cuales “fueron congregados para garantizar su segura administración y fácil evangelización” (Trautman, 1997, citado en Torres, 2013, p. 66). Esto fue resultado de las nuevas dinámicas socioeconómicas que surgieron a partir de la colonización hispana, pues a lo largo del siglo XVI, los virreyes aplicaron un sistema de justicia con el fin de lograr un mejor control social y político de los pueblos indios, tomando en cuenta sus características culturales. Mientras tanto, las autoridades españolas consideraban a los habitantes originarios como menores de edad e incapaces de defenderse debido a la debilidad de su carácter y condición (Ruíz, 2012, p. 9). Así, el surgimiento de los nuevos pueblos se fundamentó bajo el proyecto de evangelización de los europeos, quienes pretendían una conversión de la población india y el control administrativo civil, sacramental religioso, bajo la supervisión de la iglesia católica, auxiliados en un primer momento por frailes franciscanos (Torres, 2013, p. 70).

En este contexto, los pueblos fueron reacomodados y comenzaron a gestarse poblaciones como San Miguel Canoa, que originalmente fue llamada San Miguel Canoas del Monte (Torres, 2013, p. 71) o San Miguel de las Canoas del Monte (Cerezo, García, Gracia y Castillo, 2003, p. 17). No obstante, algunos autores como Bermúdez (1985) y Zerón (1945) sitúan la creación del pueblo y la construcción de su iglesia en el año 1658. Sin embargo, otras fuentes señalan que la fundación fue realizada por franciscanos en una época más temprana, pues en

1640 su administración se trasladó al clero secular, para convertirse en parroquia un año después⁴⁰ (Carrillo, 1993, citado en Torres, 2013, p. 71).

La residencia de población de españoles y mestizos en la comunidad fue tardía, pues para 1777 se registra que solo había 811 habitantes, de los cuales uno era español (Marín, 1999, p. 69). Pero esto no los libró de las invasiones de ganaderos y agricultores españoles que buscaban acrecentar sus tierras. Como ocurrió durante el conflicto suscitado en 1713, cuando los habitantes de Canoa solicitaron un deslinde para establecer los límites del pueblo que se encontraban en pugna por la invasión del dueño del “Rancho San Diego, José de León Ramírez, quien invadió sus tierras de labor y pastoreo” (Torres, 2013, p. 74). Y es que legalmente los indígenas no estaban facultados para poseer y beneficiarse de tierras en propiedad privada, pues se les consideraba personas rústicas o miserables⁴¹ y este derecho les fue condicionado únicamente bajo una tutela y protección. Por esta razón, para enajenar sus tierras debían contar con la autorización de una autoridad española superior. No obstante, las tierras indígenas eran propiedad comunal, lo que las hacía más factibles de ser explotadas por las comunidades originarias (Sepúlveda, 2005, p. 87).

El principal usufructo de esta zona durante todo el periodo colonial recayó en la explotación forestal, aunque también se generaron excedentes de cultivo y ganado para comercializar; asimismo, la población se empleó como mano de obra bajo la dirección de los colonos (Cerezo, García, Gracia y Castillo, 2003, p. 17). Cabe señalar que la extracción de recursos madereros se intensificó a partir del siglo XVI, debido a las necesidades constructivas de pueblos y asentamientos fundados por europeos (Romero, 2002). Esto, más la demanda de las industrias como las tocinerías o las salinas, trajo consecuencias devastadoras para el bosque, causando la erosión del suelo y la sedimentación de barrancas, que contribuyeron a inundaciones constantes en el norte de la ciudad de Puebla (Torres, 2013, p. 64).

⁴⁰ En la comunidad había una construcción de arquitectura franciscana que algunos pobladores identificaban como la primera iglesia del Pueblo. Esta se ubicaba en la sección tercera, en el sitio denominado *Tepepatzin*. Desgraciadamente este edificio se derrumbó durante el sismo del 19 de septiembre de 2019.

⁴¹ A partir de 1563, los indios tuvieron un estatus de *miserables*; por tanto, era deber de la Corona amparar, defender y proteger a estos vasallos. Los nobles y principales de estos pueblos originarios no entraban dentro de esta categoría, pues para la Corona y sus oficiales reales, la nobleza india tenía un estatuto similar al de la nobleza castellana (Ruíz, 2012, pp. 9-10).

A finales del siglo XVIII, se impulsó el desarrollo de la agricultura mercantil, depositada en manos de españoles y criollos, lo que, sumado al aumento demográfico indígena, generó una fuerte presión sobre la tierra. Asimismo, las reformas borbónicas impulsadas a partir de 1765 obligaban a un saneamiento de las finanzas de los pueblos indios, al pretender un arrendo de las tierras no ocupadas. Tales políticas estaban encaminadas a obtener un beneficio para hacendados, mineros y comerciantes, en detrimento de las comunidades indígenas. Siguiendo estos preceptos, se dividió al territorio en intendencias y unidades administrativas que regularon financieramente a los pueblos y mermaron la autoridad india y los recursos políticos locales (Ruíz, 2012, p. 19).

En este tenor, surgieron nuevas figuras de poder, como el visitador o intendente, que tenían como misión regular las actividades tributarias de las colonias españolas para generar mayores ingresos. Así, en 1790, el intendente Manuel Flon, conde de la Cadena, visitó la intendencia de Puebla e hizo un recuento de las condiciones productivas. Ahí señaló la explotación excesiva de los bosques y sugirió una vigilancia por medio de guardamontes, con el fin de regular el aprovechamiento de estos (Torres, 2013, pp. 74-75).

El siglo XIX estuvo enmarcado por conflictos de índole político y jurisdiccional, pues el país se encontraba inmerso en una transformación estructural y política que trastocaba a poblaciones como San Miguel Canoa. En consecuencia, el 9 de marzo de 1824 este lugar fue agregado al partido de Amozoc. A la par de la reestructuración territorial, se gestó un impulso tecnológico que propició que los poblados ubicados en las faldas de La Malinche abastecieran de mano de obra y recursos naturales a las urbes más cercanas, como la ciudad de Puebla. Esto provocó un aumento en la deforestación y grandes ganancias para la explotación forestal (Torres, 2013, pp. 78-80).

Canoa funcionó como departamento de iglesia o vicaría dependiente de la parroquia de San Pablo del Monte hasta 1868, fecha en que recibió a su primer sacerdote residente (Cerezo, García, Gracia y Castillo, 2003, p. 20). Torres (2013) señala una relación entre este hecho y los conflictos territoriales boscosos a causa de la explotación de la trementina, lo que provocó una ruptura entre ambos pueblos.

Lo que llevó a sus pobladores ante el obispado de Puebla, para solicitar su adscripción a la Parroquia de la Resurrección, con quienes tenían relaciones más amistosas (Torres, 2013, p. 86). Ante la negativa, se decretó la creación de una nueva parroquia, que inició su construcción el 27 de diciembre de 1867 (Cerezo, García, Gracia y Castillo, 2003, p. 20).

El siglo XX fue visto por los mexicanos como una nueva oportunidad de recuperación y obtención del territorio, debido a lo que representó el reparto agrario, resultado de la Revolución, que inició en 1910. Muchas comunidades se vieron beneficiadas de este hecho, por lo que algunas reafirmaron su posesión después de muchos años de litigios de tierras usurpadas y otras más mejoraron sus condiciones de vida, después de tantos años de sometimiento por el sistema de peonado o peonaje de las haciendas.

San Miguel Canoa no fue la excepción, aunque al principio tuvieron grandes dificultades por su ubicación estratégica en las laderas del territorio de La Malintzin, que los hacía blanco de saqueos por parte de revolucionarios zapatistas y carrancistas. Pese a esto, la región se vio favorecida al ser una de las primeras comunidades beneficiadas con el reparto agrario, pues en el año 1915 el coronel Prisciliano Ruíz los dotó de 1 774 hectáreas. Esto incrementó las reservas en las trojes de las unidades domésticas, pero quebrantó las relaciones con los dueños de haciendas como San Miguel Espejo, San Cristóbal Huepalcale y Concepción Capulac (Villalobos, 2013, pp. 89-91). Sin embargo, aunque la dotación se realizó en 1915, no fue sino hasta el 31 de julio de 1922 cuando recibieron los documentos que determinaban la dotación definitiva y la creación del Ejido de San Miguel Canoa (Villalobos, 2013, p. 92). La dotación y los conflictos de tierras fueron intermitentes a lo largo del siglo XX, primero con los dueños de las haciendas, después con los líderes políticos que al triunfo de la Revolución concentraron grandes cantidades de terreno y, después, entre los mismos propietarios, por los linderos de sus espacios.

2.2 San Miguel Canoa: Unidad territorial comunal

El estudio del espacio y su categorización implica una labor compleja, que exige plasmar la dinámica que los sujetos experimentan al habitarlo. Por lo tanto, se debe

recurrir a un ejercicio epistemológico y metodológico para abordarlo y abstraer así el proceso de apropiación del territorio. Por ello se propone utilizar el concepto de *unidad territorial comunal*⁴² para referirnos a la población de Canoa, en la lógica de una representación espacial. Conviene precisar que, con el término *unidad*, hago referencia al sistema social enmarcado en un área física, donde de acuerdo con Rodrigo Díaz (1998) “el consenso respecto a los principios sociales [...] no excluye la cooperación situacionalmente entendida entre los grupos de competencia” (1998, p. 170). Es decir, hago referencia a una sociedad que a pesar de sus conflictos sociales, puede configurarse como “una unidad sacralizada por la tradición” (Díaz, 1998, p. 173). Tal es el caso de lo que se observa durante el recorrido de Santo Ánimas en Canoa, una práctica que une a los habitantes y se ancla en el territorio significado, desde una perspectiva comunal o colectiva. Allí se genera un proceso de territorialización, el cual será entendido, de acuerdo con Barabas, como “un proceso histórico de articulación entre la naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción” (2003, p. 47).

La territorialización constituye un sistema que a decir de Raffestin (2011), tiene tres elementos muy importantes: segmentaciones (mallas), nudosidades y redes. Los cuales permiten asegurar el control sobre todo lo que puede ser distribuido, asignado o poseído dentro de un determinado territorio. Al mismo tiempo, garantizan la integración y cohesión de los territorios que constituyen el envoltorio material de las relaciones de poder (Giménez, 1999, p. 28).

El caso que nos ocupa es el sistema territorial canoero, el cual implica una superposición de mallas interpuestas, con sus respectivos nudos y redes. Para ilustrar esto, podríamos referir que la primera es la denominada Región Puebla-Tlaxcala, un corredor económico que propicia trabajo, bienes y servicios para los pobladores de la demarcación. La segunda de importancia es el municipio de Puebla, que organiza administrativamente a la comunidad y a otras juntas auxiliares e inspectorías. Mientras que una tercera es la Arquidiócesis de Puebla, que se

⁴² Se entiende al término: Unidad territorial como una generalidad que alude a una representación espacial. En este sentido, la palabra comunal se agrega para referir a la característica colectivista de esta población de origen indígena y ubicar el análisis cultural de la sociedad de estudio. En este marco de ideas, podríamos mencionar que poblaciones que comparten elementos definitorios de lo comunal como el caso de San Isidro Buensuceso, San Aparicio y San Pablo del Monte, también pueden ser definidas bajo el concepto *unidad territorial comunal* pues sus dinámicas se rigen por este valor central.

encarga de la guía espiritual de sus pobladores. Por otro lado, la cuarta malla sería la parroquial, que se encarga de la gestión de la ritualidad festiva, la administración de los sacramentos y la vida devocional católica de los pobladores.

Por otro lado, las nudosidades que contienen estas mallas son diversas, pues como señala Raffestin (2011), es importante saber dónde se sitúa el otro que concentra los recursos o tiene acceso a tal o cual cosa. En este caso, la malla canoera está compuesta por un nudo central y otros circundantes, que constituyen además espacios de interacción social. El nudo central es la ciudad de Puebla, que concentra el poder administrativo y económico de sus juntas auxiliares (incluida Canoa). Un nudo circundante sería la población de San Pablo del Monte, que constituye un punto laboral principalmente para las mujeres de Canoa, quienes se desempeñan como costureras en las maquilas de ese lugar. Otra nudosidad circundante sería San Isidro Buensuceso, pueblo colindante que concentra grupos domésticos que sirven de apoyo para las actividades rituales de los pobladores Canoa. Otro nudo de relevancia es montaña Malintzin, pues es un espacio natural que además de proveer de productos naturales como hongos, piedras, arena y madera, también es un punto simbólico, identitario y de referencia para Canoa y las poblaciones de la zona.

Por su parte, las redes o líneas de importancia en el territorio canoero serían: vialidades como la carretera Puebla-Canoa, principal medio de acceso terrestre a la comunidad; las telecomunicaciones como la señal de radio, televisión, telefonía e internet, a las cuales la mayoría de los pobladores tienen acceso; las laborales, principalmente en los sectores de la construcción, doméstico, industrial y servicios; las comerciales, ya sea de manera establecida o informal que los pobladores utilizan para vender sus productos o abastecerse de alimentos, bienes, productos y animales. Pero además existen redes simbólicas que unen a los canoeros con otros entornos como las devocionales, que incluyen peregrinaciones a santuarios como Chalma, La Villa y Tepalcingo; además de fiestas patronales, como la fiesta de San Isidro Labrador en la comunidad de San Isidro Buensuceso.

En este sentido, partimos de la idea de un territorio cultural, que, al ser nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo

contenido emocional (Barabas, 2003, p. 23) articula un proceso de pertenencia territorial sujeta a los procesos de identificación y representación tanto colectiva como individual; que generalmente desconoce las fronteras políticas o administrativas y no aduce exclusivamente a una apropiación espacial estatal o ligada a un grupo de poder. Así, la territorialidad corresponde al modo de apropiación y a la relación establecida entre el hombre, la sociedad y el espacio terrestre (Rodríguez, 2010, pp. 1-5).

Ahora bien, la territorialización implica una apropiación del espacio que puede ser de carácter instrumental-funcional o simbólico-expresivo. La primera enfatiza la relación utilitaria con el espacio en términos de explotación económica o de ventajas geo-políticas. Mientras que la segunda destaca el papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural y como soporte de identidades individuales y colectivas. Por esta razón, el territorio puede ser considerado como objeto de apego afectivo, lugar de un pasado histórico y una memoria colectiva (Giménez, 1999, p. 29).

La apropiación simbólica de los canoeros se articula con el territorio en tres niveles que enlazan y operan como una identificación frente a lo ajeno en sus relaciones cotidianas con lo urbano (que representa la ciudad de Puebla); estos son: el familiar, el seccional y el comunal. El primero agrupa a los individuos en un espacio concreto: la casa paterna. El segundo se refiere a una demarcación territorial como calca del antiguo barrio que se transforma en sección a partir de un proyecto de evangelización a mediados del siglo XX. El tercero, asocia a los sujetos originarios con su pueblo, mediante una tradición y un sentido de pertenencia, para entenderlo como la sede de una *continuidad geográfica y cultural*⁴³ respecto al pasado que dota a los pobladores de una *conciencia de historicidad*⁴⁴ (Good, 2004 y 2005, citado en Lorente, 2011, p. 75).

Dentro de este marco de ideas, es preciso retomar el aspecto comunal, pues alude a un contexto de interrelación simbólica gestado a partir de la territorialización. Además, es un proceso que tiene como características ser colectivo y enmarcarse

⁴³ Cursivas del autor.

⁴⁴ Cursivas del autor.

dentro de un territorio (aunque no siempre es el caso) (Korsbaek, 2009, pp. 103-104). Si entendemos a este último como un espacio apropiado (Giménez, 2005, p. 9) en el que se inscriben “tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social [...]” (Barabas, 2003, p. 23). Entonces, nos estamos refiriendo a una cohesión grupal, imprescindible para la subsistencia de la sociedad canoera, en la que, a través de una organización social, territorial, política y religiosa, se establecen vínculos con el espacio.

Lo comunal forma parte de un concepto más amplio denominado comunalidad, que según Rendón (2001), se define como una forma de colectivismo y componente estructural de los pueblos. Esta se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente que constituye el ámbito de la comunidad; donde las familias interrelacionadas mediante lazos rituales, construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla (Rendón, 2003, p. 6).

Las manifestaciones de la comunalidad en Canoa son visibles en rasgos culturales como: las formas de organización cívico-religiosa a través del sistema de cargos, que comprende desde la fiscalía hasta la mayordomía. También en el apoyo y la cooperación observadas en las fiestas de mayordomía, la siembra de maíz, la construcción de viviendas, el arreglo de avenidas, la vigilancia de secciones, la construcción de capillas o edificios públicos; donde la ayuda mutua y la reciprocidad como regla son características fundamentales para expresar la voluntad de ser parte de la comunidad. A su vez, la noción de cumplir, dota al individuo de una sensación de pertenencia y arraigo. Estas percepciones son motivadas por las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario, que generan vínculos de reciprocidad y participación para construir lo colectivo en tres niveles: el trabajo en el ejercicio de poder, el trabajo en la vida económica, el trabajo en la cimentación festiva y el ritual (Rendón, 2003, p. 6, 9).

Desde esta perspectiva, la comunalidad se manifiesta en el territorio, el trabajo, el poder y la fiesta; aspectos organizados en función de lograr objetivos en común que además, son atravesados por elementos culturales como la lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos y tecnologías en un ciclo permanente

(Rendón, 2003, p. 6). De allí la relevancia de profundizar en el colectivismo para ubicarlo como un valor central y definitorio en el análisis cultural de una sociedad.

Se trata entonces de visualizar los parámetros estructurantes y modelantes que se desarrollan en esta *unidad territorial comunal* denominada Canoa, donde los sujetos se apropian del territorio a través de relaciones sociales como: el parentesco consanguíneo y ritual; el sistema de cargos religioso; las nuevas relaciones entre la población avecindada y la originaria; las relaciones laborales y comerciales; entre otras. Pues ya sea de manera instrumental o simbólica, los pobladores expresan un sentido de arraigo y apego al terruño, pero también una conjunción entre las dinámicas de la vida campesina y urbana. Por ello se remarca la existencia de un espacio de resistencia⁴⁵, centrado en la defensa de una cultura diferenciada sustentada en una cosmovisión que incluye referentes como la montaña, el agua, la tierra, el cuerpo y la muerte.

2.3 San Miguel Canoa en el contexto del Valle Puebla-Tlaxcala y la zona de La Malinche

Como expresa Giménez (1999), la región es una representación espacial que encarna realidades muy diversas en cuanto a su extensión y contenido. El término suele designar representaciones territoriales más amplias que una comunidad, pero menores que una nación; las cuales constituyen sub-conjuntos con fronteras penetrables pero claramente definidas por divisiones políticas, administrativas o topográficas. Así pues, funciona como un espacio bisagra o punto de conjugación entre los territorios próximos (pueblos, barrios, terruños, ciudad y pequeña provincia) y los territorios vastos (Estado-nación, conjuntos supranacionales y territorios globalizados) (Giménez, 1999, pp. 31, 38).

En este tenor, definiremos al Valle Puebla-Tlaxcala⁴⁶ como una región sociocultural pues como Giménez (1999) plantea, las demarcaciones de este tipo conforman un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales, tanto del presente como del pasado. Asimismo, son producto

⁴⁵ Proceso similar al que concibe Good (2005, p. 175), para el caso de los nahuas de Guerrero.

⁴⁶ El valle Puebla-Tlaxcala se sitúa en la parte central del Estado de Puebla, en la zona conocida como *México Central*, que también ha sido definida como altiplano. Limita al norte con el volcán La Malinche, al poniente por la Sierra Nevada, al norte con Apizaco Tlaxcala y hacia el sur, con las cuencas del Valle Valsequillo.

del medioambiente físico, la cultura y un territorio tatuado por la historia; por lo que pueden considerarse también como un soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado (Giménez, 1999, pp. 40, 41).

Entre los rasgos socioculturales de la región de estudio destaca la compleja combinación de la vida urbana y campesina étnica, que está determinada por las relaciones que los pobladores del valle entablan con las concentraciones urbanas, ya sea del tipo económico, social o cultural. Pues cada población que la integra, tiene un origen y desarrollo histórico distintos; diferentes niveles de desigualdad social, de urbanización, industrialización, etnicidad o mestización. Pero su identidad está fuertemente condicionada por su pertenencia a sociedades campesinas o étnicas conformando así, una sociedad pluriétnica (Licona, Gámez y Ramírez, 2013, p. 24-25).

Cabe considerar que este valle, gracias a su favorable ubicación en la parte central del Estado de Puebla, concentra un amplio dinamismo del sector industrial, de servicios e inversión extranjera, lo que a su vez motiva a la industria manufacturera, la exportación y la movilidad social, por lo que es uno de los centros más urbanizados, poblados y comunicados de México (Gámez y Licona, 2003, p. 14); (Licona, Gámez y Villalobos, 2016, p. 5).

En efecto, esta región es sede de una modernización vertiginosa que sigue reproduciendo los elementos culturales arraigados en el mundo campesino y étnico. En el cual, la cultura se convierte en un enclave multidinámico donde la una urbe metropolitana reproduce elementos culturales arraigados en un mundo étnico-campesino, dado que circulan bienes simbólicos y culturales a nivel internacional, nacional, regional y local (Licona, Gámez y Ramírez, 2013, p. 24, 26); (Licona, Gámez y Villalobos, 2016, p. 6).

Ahora bien, inmersa dentro del Valle Puebla-Tlaxcala se encuentra la población de Canoa, justo entre la ciudad de Puebla y el volcán La Malinche. Esta, al igual que otras comunidades de la demarcación, forma parte de un largo proceso histórico y de vinculación con el volcán y la metrópoli, aunque con un origen y desarrollo distintos. Ya que, en la época prehispánica, esta población perteneció al señorío de Cholula. Posteriormente a partir de la conquista, se estableció como una

doctrina de franciscanos que pasó al clero secular en 1640. Luego, en la primera mitad del s. XX se constituyó como un municipio del estado y actualmente es una junta auxiliar de la municipalidad de Puebla, lo que denota las configuraciones político administrativas que ha tenido.

En el aspecto económico, la población ha establecido vínculos comerciales que incluyen el ambulante, ventas a domicilio y establecimientos formales de canoeros, ya sea en la ciudad de Puebla como en otros núcleos urbanos del Valle Puebla-Tlaxcala, como San Martín Texmelucan. Por otro lado, la movilidad dentro de la demarcación denota un marcado bilingüismo (confluencia del español y la lengua náhuatl). Así como una diversificación de empleos, pues sus habitantes ya no son netamente campesinos, ahora se desempeñan como obreros, albañiles, costureras, trabajadoras domésticas, policías, maestros y ayudantes. Esto último sin duda ha fortalecido el sistema de intercambio, circulación y reciprocidad comunal de canoa, pues al contar con un salario, los pobladores pueden afrontar los compromisos contraídos en las prácticas comunales de la fiesta o la siembra de maíz.

También se han generado relaciones de abastecimiento de antaño con la ciudad de Puebla, donde los canoeros proporcionaban a los ciudadanos recursos naturales como carbón, leña, resina y mano de obra. Hoy en día el suministro ha cambiado, es multidireccional y no sólo comprende a la Angelópolis, sino a otros centros urbanos como Tepeaca y San Pablo del Monte. Asimismo, ya no se lleva a cabo únicamente en los mercados, pues los supermercados, centros comerciales, tianguis y la central de abastos son los elegidos por los canoeros y otros pueblos de la región para adquirir sus productos.

Por otro lado, la zona de La Malinche⁴⁷ conforma gran parte de la región del Valle Puebla-Tlaxcala. Convirtiendo a esta demarcación en el parque con mayor extensión territorial en el país, pues cuenta con una superficie total de 46,112.247 hectáreas, que abarca a los municipios de Tlaxcala, Acuamanala de Miguel Hidalgo, Chiautempan, Contla, Huamantla, Ixtenco, Mazatecochco, San Francisco Tetlanohcan, San José Teacalco, San Pablo del Monte, Santa Cruz Tlaxcala,

⁴⁷ Que incluye al Parque Nacional Malinche o *Matlalcuéyatl*

Teolochoolco y Zitlaltepec de Trinidad. En el estado de Puebla, comprende a los municipios de Acajete, Amozoc, Tepatlaxco y Puebla; a este último pertenece la población de San Miguel Canoa (Parque Nacional Malinche, 2019).

Por ser una zona montañosa, el clima es templado subhúmedo con lluvias en verano; la temperatura media anual varía entre los 10 y 16 grados; siendo los meses de marzo a julio, los más calurosos. La precipitación media anual oscila entre los 700 y los 1 000 mm, mientras que los meses más lluviosos son de mayo a octubre. Además, regularmente cae granizo en el área y las heladas son frecuentes; estas van de 40 a 60 días, sobre todo en invierno, cuando causan daños a los cultivos agrícolas de la población. Es común que durante la temporada de secas (enero a mayo), se presenten incendios forestales en la parte alta de la montaña, por lo que se organizan brigadas para apaciguar estos siniestros (Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México).

La demarcación forma parte de la cuenca del río Atoyac, una de las más importantes del estado, que en algunos tramos funge de límite entre los municipios de Ocoyucan, San Andrés Cholula y Cuautlancingo. Lo que posibilita la agricultura de temporal y de riego en diferentes altitudes de las laderas occidentales de la montaña (Romero, 2002, p. 77).⁴⁸

Por su ubicación geográfica, la zona presenta una vegetación conformada por bosques de alta montaña, que incluye especies como el encino, el oyamel, el enebro azul y pastizales. Además, posee una amplia diversidad faunística, principalmente aves entre las que destacan: el saltaparedes, el vencejo nuca blanca, el mirlo pinto, el zumbador mexicano, el chipe rojo, el zorzal mexicano, entre otros (Parque Nacional La Malinche o Matlalcuéyatl, 2019). A su vez, el bosque también provee de materiales que son utilizados para la construcción de viviendas (madera, barro, arena y piedras). Y de recursos alimenticios como los hongos y otros enceres utilizados en la vida cotidiana, como el *ocoxal* y las ramas de ocote.⁴⁹

⁴⁸ Aunque en San Miguel Canoa no existe la agricultura de riego, pues su orografía y la poca disposición de recursos hídricos, dificultan la implantación de tecnología que incentive la producción agrícola. Sin embargo, se han construido jagüeyes que son destinados exclusivamente para el consumo del ganado bovino y caprino en la actualidad.

⁴⁹ A continuación se enuncian los nombres científicos de la flora y fauna mencionada, de acuerdo al orden de aparición: *Quercus*, *Abies religiosa*, *Juniperus monticola*, *Catherpes mexicanus*, *Streptoprocne semicollaris*, *Ridgwayia pinicola*, *Atthis heloisa*, *Cardellina rubra*, *Catharus occidentalis*, *Pinus montezumae*.

Cabe señalar que el área habitada por la población humana se extiende hasta una altura aproximada de 2,600 m s. n. m., en donde se concentran los terrenos fértiles para cultivar milpas de temporal, árboles frutales y magueyes. Hacia los 3,000 y 4,000 metros en las laderas de la montaña, se extiende el bosque de encinos y ocotes. Posterior a los 4 000 metros se ubica una superficie de pastizal y una zona conocida como El Arenal, previo a la cúspide de La Malintzin.⁵⁰ Romero (2002) divide a la región en tres áreas: la llanura, que se localiza en la parte sur del Estado de Tlaxcala y al norte de la Ciudad de Puebla; el somontano, que se ubica en las laderas bajas del volcán La Malinche; y por último, la montaña, que se localiza en las faldas occidentales del volcán, que comprende la parte más alta de este macizo montañoso de 4,461 m. Canoa se encuentra en el somontano, a 2,680 m s. n. m. y es una de las dos poblaciones ubicadas a mayor altitud, junto con San Isidro Buensuceso.

2.3.1 San Miguel Canoa y la ciudad de Puebla

La ciudad de Puebla es la cuarta metrópoli de importancia en el país, funge además como la Capital del Estado y cabecera del municipio del mismo nombre. Este centro urbano destaca por ser un enclave regional, comercial, turístico, educativo e industrial. Por lo tanto, es un lugar de abastecimiento y compraventa de productos de diversa índole, que además ofrece una amplia gama de fuentes de trabajo para los pobladores del Valle de Puebla-Tlaxcala.

La población de Canoa se ubica a 10 kilómetros de la ciudad de Puebla y desde su fundación en la época colonial, ha tenido una relación comercial, laboral y de abastecimiento con la metrópoli. En la actualidad estos vínculos se mantienen vigentes, aunque se vieron mermados debido al suceso de 1968⁵¹; el cual es identificado por los canoeros como el principal detonante de discriminación hacia ellos, pues los estigmatizó e hizo que ya no los contrataran para emplearse en la ciudad.

⁵⁰ La zona que comprende al estado de Puebla presenta más deforestación, esto en contraste con el Estado de Tlaxcala.

⁵¹ El 16 de septiembre de 1968 los pobladores de Canoa protagonizaron un linchamiento contra cinco trabajadores de la BUAP.

Fue hasta la década de 1990 que se dio un repunte en la industria de la capital poblana, lo que intensificó la demanda de mano de obra en algunas juntas auxiliares. Esto benefició a los habitantes de Canoa, quienes se incorporaron al mercado laboral como obreros y albañiles. Las mujeres también se insertaron a esta dinámica, pero como trabajadoras domésticas o dependientes en tiendas y comercios establecidos.⁵² Es preciso mencionar que este auge laboral no implicó un cambio de residencia para los canoeros, ya que ellos vuelven por las tardes y noches para estar con su familia, ahorrando así gastos de hospedaje o renta de casa habitación, pero asumiendo los de transporte y comida.

Debido a esta circulación constante de personas y bienes, se conjugan prácticas y relaciones propias de una comunidad étnica-campesina. Donde la movilidad espacial cotidiana conforma un territorio conurbano⁵³ inserto en una dinámica de doble interface, que confluye al mismo tiempo entre lo rural y lo urbano. Lo que da pauta a establecer relaciones y habilidades sociales que se inscriben en un espacio local, creando una pluriactividad que se manifiesta en una diversidad de saberes laborales, estrategias personales y aprehensión de los bienes culturales (Licona, et. al., 2013, p. 125, 128).

En esta movilidad itinerante, el transporte público y sus horarios juegan un papel esencial para realizar las jornadas laborales, educativas, comerciales y de abastecimiento, mismas que se cubren a partir de dos rutas que brindan el servicio: los microbuses conocidos como “Los Venaditos (o Mazatl)”⁵⁴, que ofrecen el traslado San Miguel Canoa-Mercado Hidalgo; y las combis suburbanas SMC o “24 horas”, que cubren el trayecto de San Miguel Canoa-autopista México-Puebla. Por otra parte, algunas empresas y empleadores de la ciudad de Puebla brindan transporte privado a sus empleados, a quienes recogen en la Plaza de Canoa, la “Y” (en la sección Décima) y el paradero de la “Era” o “Lera”, en la Primera Sección.

⁵² Actualmente muchas mujeres laboran como obreras, principalmente en fábricas textiles, automotrices y marmoleras.

⁵³ En este sentido, se entenderá a la conurbación como un área de desarrollo urbano en la que confluyen espacios unidos territorialmente por intereses comunes: comercio, industria, un referente geográfico, etc. Este proceso es un fenómeno en el cual los centros urbanos aumentan en densidad de la población y dimensiones territoriales hasta abarcar centros rurales, lo que conlleva a un proceso de transformación y profundo impacto en el territorio y generalmente da como resultado una diversificación de actividades (Geddes, 1915, citado por Licona, et. al., 2013, p. 126).

⁵⁴ Anteriormente una empresa de Cholula brindaba el servicio de transporte, pero a partir de 2020 antiguos propietarios de transporte público de la comunidad se organizaron y comenzaron a brindar el servicio.

La relación de la comunidad con la ciudad de Puebla ha dado pauta a un cambio de función. Pues este pueblo anteriormente agrícola, se ha incorporado a una sociedad globalizada donde la pluriactividad y la multifuncional han creado nuevas dinámicas como la diversificación del uso del espacio y la agricultura periurbana. Cabe considerar que no puede hablarse de una descampesinización como tal, pues los canoeros siguen cultivando maíz, frijol y haba para autoconsumo y vendiendo sus excedentes.

Para describir más a fondo la relación de Canoa con la ciudad de Puebla, se utiliza la categorización operativa propuesta por Ploeg y Marsden (2008) (retomada por López, 2017), en el marco de las nuevas ruralidades. Esto con el fin de comprender la conformación de los territorios rurales y su vínculo con las ciudades y espacios urbanos. De modo que, a partir de la observación espacial, se identifican las siguientes zonas en la comunidad⁵⁵:

Área de especialización agraria: Se ubica en la ladera del Volcán La Malinche, pues es un espacio donde se desarrolla la agricultura tanto para autoconsumo como para producción de excedentes. Generalmente se siembra maíz, haba y frijol; así como magueyes para obtener aguamiel, principal recurso para la elaboración del pulque.

Área segmentada: Comprende al Parque Nacional Malinche, por ser un área protegida cercana a la ciudad de Puebla, la cual está en riesgo de desaparecer por la tala clandestina y los asentamientos irregulares que poco a poco merman su territorio. Aunque existen algunas agrupaciones de familias canoeras que se han enfocado en promover la preservación del área forestal, en sus terrenos particulares.

Área de la Nueva Ruralidad: Incluye tres espacios que se caracterizan por la multifuncionalidad y la calidad de sus territorios: El centro de Canoa, que es la demarcación donde se gestan las principales actividades económicas como el comercio (en tiendas de abarrotes, expendios de ropa, ferreterías, etc.); y se

⁵⁵ Esta idea surge a partir de las propuestas de Ploeg y Marsden (2008), que a su vez retoma López (2017) para proponer una categorización relacional de los nuevos territorios rurales.

concentran los servicios públicos como el transporte, la seguridad, luz eléctrica, drenaje y agua potable. etc. Por otro lado, la fábrica Fujikura representa una fuente de empleo para la población, pues contrata tanto a mujeres como a hombres; quienes se benefician por su cercanía a la población. Las Granjas avícolas por su parte, comercian carne para las fiestas del ciclo festivo y vital de los habitantes, por lo que son un punto importante de abastecimiento.

La zona habitacional: Donde se encuentran las secciones (antiguos barrios), los asentamientos antorchistas y las colonias: Tecolotzin, Santiago de los Leones, Los ángeles, Tlapacoyan y Xaxahuen. Estos espacios se han modificado por la urbanización y son resultado de un proceso social distinto. Las secciones, por ejemplo, surgen a partir de una organización parroquial; los asentamientos antorchistas resultan de la invasión y apropiación irregular de terrenos; mientras que las colonias de nueva generación son producto del crecimiento desmedido tanto de la comunidad como de la ciudad de Puebla.

El área Dreamland: Esta demarcación abarca elementos tanto de la ciudad de Puebla como de la población, los cuales son significativos para los habitantes de Canoa. Con respecto al pueblo, se incluye a la iglesia y el paraje de San Juan Huetziatl. El primero por su valor material, pues se le considera similar a una catedral. Por otro lado, el paraje es visto como un santuario natural que además abastece de agua al pueblo. En lo que corresponde al plano de la ciudad, destacan: Angelópolis, Plaza Puebla, Los Fuertes y el Centro histórico, lugares de esparcimiento para los canoeros, donde acuden para tomarse fotos, pasear o comer en familia.

Área Marginal: En la que se contempla a la inspectoría de San Isidro Tlacoxtepetl, la cual no cuenta con los servicios de agua potable, drenaje, seguridad, transporte y alumbrado público. Los habitantes de Canoa se refieren a este asentamiento como un lugar apartado, al que no le llegan los servicios básicos.

Esta clasificación nos da un panorama más amplio del vínculo existente entre la ciudad y la comunidad. Asimismo, permite apreciar el dinamismo implícito en esta relación, que va más allá de los modelos dicotómicos tradicionales que entienden a

la comunidad como un elemento cerrado. Lo que a juicio de Salas (2002, p. 13), nos conduce al planteamiento de que las configuraciones del espacio, conjugan e integran lo campesino y lo ciudadano al mismo tiempo.

Por ello, la relación de la comunidad con la ciudad de Puebla debe entenderse como una conjunción entre lo rural y lo urbano. Pues, aunque la población canoera mantiene relaciones comerciales, laborales y políticas con la capital, sus actividades organizativas y ceremoniales siguen manteniendo un modo de vida comunal que estipula principios de solidaridad, complementación económica y distribución de bienes; conformando así una racionalidad cultural determinada por el carácter colectivo que rige a sus pobladores conformando lo que en párrafos anteriores denominamos como una: *unidad territorial comunal*.

Y es que, el resultado de la urbanización en Canoa no implica la desaparición de sus elementos identitarios, pues la cultura a decir de Nutini (1989, p. 286) funciona como un marco interpretativo por medio del cual se incorporan elementos del exterior. No obstante, lo urbano puede observarse en el sistema espacial, pues poco a poco el territorio canoero ha visto disminuir las tierras de cultivo y el bosque que los circunda, para dar paso a las viviendas y colonias populares que se han desplegado en la zona.

2.4 Organización política

En cuestiones políticas, la relación de la comunidad con la Ciudad de Puebla se intensificó en 1962, año en que el otrora municipio de San Miguel Canoa pasó a convertirse en una Junta Auxiliar subordinada a la capital poblana, aunque seguía manteniendo cierto grado de independencia al controlar el Registro Civil. Esto dio un giro avasallante en el año 2014, pues el gobierno municipal buscaba controlar políticamente a las juntas auxiliares desconcentrando su poder, quitándoles las funciones del registro civil y la facultad de obtener recursos propios a través del cobro de impuestos y la administración de servicios públicos (Ayala, 2014).

La base organizativa de la comunidad constituye una autoridad política que recae en la figura del presidente auxiliar, quien administra a la población, asistido por un secretario, un tesorero y un grupo de regidores. Aunque la inspección y

colonias cuentan con la potestad para designar a sus representantes locales, mismos que también tienen la facultad de elegir al presidente de la Junta Auxiliar Municipal.

Las elecciones de servidores públicos se realizan cada cuatro años y, aunque los pobladores se organizan para presentar sus planillas, muchos de los candidatos cuentan con el apoyo económico de partidos políticos (principalmente del PRI, PAN, PRD, Movimiento Ciudadano y Morena), para solventar los gastos de campaña y mítines para congregar a multitudes de votantes donde por lo regular les ofrecen refrigerios. Durante las campañas para la elección del presidente, es común observar bardas y carteles con propaganda muy vistosa sobre los postulantes, en donde se resalta su nombre, apodo, sección o algún cargo ejercido (político o religioso). Tal es el caso de la planilla del “Tiachka”⁵⁶, cuyo candidato se desempeñó como fiscal de la parroquia de la comunidad.

Durante la elección de 2019 se presentaron las siguientes planillas:⁵⁷ “Triángulo Dorado”, “La esperanza de Canoa”, “Sigamos haciendo historia”, “Canoa Nueva Generación”, “Por Canoa”, “Circulo del Águila” y “Fuerza Canoa” (Meza, 2019). En ese año, las promesas de campaña más escuchadas en la contienda fueron: “más seguridad para los habitantes de la junta auxiliar” (Doña Eugenia, comunicación personal 12 de enero de 2019) y “apoyo para la corrección de errores en actas de nacimiento” (Doña Irene, comunicación personal 08 de diciembre de 2018), este trámite aqueja a varias personas, pues oscila los \$700.00 pesos y se considera prioritario para la renovación de documentos personales de identidad.

Al votar por un candidato, los pobladores esperan que su apoyo electoral se traduzca en obra pública y recursos para la comunidad, aunque también se tiene la expectativa de una atención más personalizada a la hora de solicitar un trámite o servicio en la presidencia auxiliar y la mediación en conflictos familiares o sociales que llegaran a aquejarlos. Por su parte, de resultar ganador el candidato, continuará

⁵⁶ *Tiachka*: Esta palabra náhuatl hace referencia al mayor. Se usa en el pueblo para designar al primer fiscal, en la organización del sistema de cargos del pueblo de San Miguel Canoa.

⁵⁷ Las planillas van cambiando de nombre durante los periodos de elecciones. Se puede decir que se personalizan de acuerdo con el candidato. Por ejemplo, la planilla “La esperanza de Canoa” tenía el seudónimo del *tiachka*, una palabra en náhuatl que se traduce como “el mayor”, pues el candidato anteriormente había fungido como el primer fiscal, al que también se le denomina con esa palabra. Otro candidato de la planilla “Fuerza Canoa” era originario de la Sección Tercera, a los que se les conoce como *mazatzin*, que se traduce como “venado”, por lo que ostentaba un logo con este animal en su campaña.

requiriendo del apoyo y simpatía de su electorado, por lo que se instaurará una relación semejante a lo que recopiló Dehouve para el caso de los tlapanecos de Guerrero, en donde se establece un principio de reciprocidad tradicional que “vincula la cantidad de trabajo ofrecido (las cooperaciones y tequios) con los recursos obtenidos” (Dehouve, 2001, p. 175).

Las elecciones se realizan de acuerdo con las indicaciones del Instituto Estatal Electoral, por lo que se instalan casillas en determinados puntos de la comunidad, como la plaza central, la antigua escuela Adolfo López Mateos y la primaria José María Morelos y Pavón, a donde acuden los habitantes a emitir su voto. Durante proceso electoral de 2014 se impidió la instalación de las casillas de votación, lo cual provocó la suspensión de las elecciones por falta de seguridad. En 2019, se presentaron incidentes como el retraso y la desorganización de los funcionarios de casilla. Pese a esto, los pobladores acudieron a las urnas, donde la planilla “Fuerza Canoa” ganó los comicios.

Entre las funciones del presidente de la Junta Auxiliar Municipal destacan mantener el orden y la seguridad en el pueblo y sus colonias; investigar y mediar en conflictos, y servir de intermediario en programas municipales. Pues los problemas que más aquejan a la población son la inseguridad, el surgimiento de pandillas, el robo a casa habitación, la violencia doméstica, homicidios, suicidios,⁵⁸ el suministro de agua potable, drenaje y alumbrado público.

Otro problema importante que enfrenta la Junta Auxiliar, es la proliferación de colonias populares en el tramo Canoa-San Aparicio que ha generado discrepancias en la comunidad, pues los habitantes de los nuevos asentamientos se benefician de servicios destinados a los pobladores locales, como el suministro de agua potable, luz eléctrica y el entierro en los panteones de Canoa, sin retribuir de manera simbólica o material a la comunidad.

2.4.1 El comisariado ejidal

Otra organización con poder político dentro de la comunidad es el Comisariado Ejidal, cargo que surgió a partir de la constitución del ejido en 1940. Este organismo

⁵⁸ Durante el periodo de trabajo de campo de 2017 a 2020 ocurrieron 5 suicidios de varones de entre 15 y 20 años de edad, estos incidentes estaban relacionados con problemas de depresión y adicción a las drogas.

está constituido por dos figuras: el Comisariado Ejidal y el Consejo de Vigilancia, que se componen a su vez por el titular el comisariado, un secretario y un tesorero. Para elegir a estos funcionarios se convocan a elecciones, en las que solo pueden participar las personas que estén reconocidas como ejidatarios ante el Registro Agrario Nacional (RAN).

Entre sus funciones, para el caso del Comisariado Ejidal se encuentran las siguientes: resolver los límites de colindancias entre los terrenos, regular la posesión de la tierra y resolver los conflictos surgidos entre los ejidatarios por problemas con el cambio de uso de suelo agrícola al habitacional. Por su parte, el Consejo de Vigilancia verifica el uso de las tierras de cultivo y forestal. Entre los datos relevantes de este organismo, destaca que en el periodo de 2013-2016 se eligió por primera vez a una mujer como Comisariada Ejidal, lo que modificó la exclusividad masculina que tenía este cargo.

2.5 Estructura espacial y prácticas socioculturales

2.5.1 El asentamiento

El pueblo de Canoa está integrado por 10 secciones que hasta antes de 1960 eran conocidas como barrios con nombres en náhuatl⁵⁹, además de una inspección (San Isidro Tlaxcoltepetl) y las colonias Xaxahuen, Santiago de los Leones y Tecolotzin. Las casas se extienden en una superficie de 1.97 kilómetros cuadrados en una distribución de 67 manzanas, en las que habita una población de 14,863 habitantes (INEGI, 2015). Se observa que el caserío se encuentra diseminado en relación a un centro político y religioso, conformado por la presidencia de la Junta Auxiliar Municipal y el templo de la iglesia con su atrio y sacristía. Además, la creciente población ha saturado las secciones Sexta, Quinta y Tercera, ubicadas en el centro del pueblo. Por tal motivo, los nuevos asentamientos surgen en las inmediaciones de la sección Décima y la colonia Santiago de los Leones, ubicadas al norte y sur respectivamente, en lo que anteriormente eran terrenos de cultivo.

⁵⁹ A continuación se enuncian los nombres de los barrios que al día de hoy son secciones: sección 1º, barrio *Yancuitalpan*; sección 2º barrio *Xauetila*; sección 3º barrio *Tenemetlan*; sección 4º barrio *Xixitla*; sección 5º barrio *Xolapan*; sección 6º barrio *Hueyatila*; sección 7º barrio *Tepetlan*; sección 8º barrio *Tlayecatl*; sección 9º barrio *Tecola* y sección 10º barrio *Tecoxua*.

El asentamiento no sigue un trazado reticular, pues la geografía de las barrancas no permite el poblamiento hacia los lados; esto provoca que el pueblo se expanda en dirección arriba-abajo en correspondencia con la montaña La Malinche. Las barrancas: Tzapotitlah, Xochitlah, Casa Blanca y Escalón ubicadas dentro de la población, han sido rellenadas en algunos tramos para crear superficies planas e incrementar el espacio habitable, incluso se han realizado construcciones importantes en sus cavidades, como la escuela José María Morelos y canchas deportivas.

Las calles son angostas y siguen el trazo de antiguas veredas; también existen muchas privadas que se suelen denominar como la calle más próxima a su ubicación. La avenida principal⁶⁰ cruza el pueblo hasta la sección Décima. Es la vialidad más amplia, recta y el principal acceso al pueblo debido a que se conecta con la vialidad Alfredo Toxqui Lara, carretera que se construyó en 1960 a través de expropiaciones de terrenos.

El incremento de la población local es notable; su motivación depende de factores como la implementación de programas urbanos y técnicas culturales que resultan en métodos sanitarios, control de enfermedades, disponibilidad de tratamientos médicos, mejoramiento del transporte, programas nutricionales y hasta la disponibilidad para conocer los métodos de planificación familiar (Cerezo, García, Gracia, Castillo, 2003, p. 25). Habría que decir también que el incremento del nivel de vida, derivado de la remuneración salarial que conlleva la ocupación laboral en los sectores obrero y doméstico de la ciudad de Puebla, permite acceder a una alimentación más variada y al mejoramiento de la vivienda.

Por otro lado, el aumento poblacional se traduce en una mayor demanda de espacio y oportunidades de trabajo. Aunque el lugar de descanso y el esparcimiento de las familias sigue concentrándose en el pueblo, donde los hijos acuden a la escuela (hasta el nivel bachillerato) y en el que cada fin de semana, algunos

⁶⁰ La avenida principal ostenta varios nombres en diferentes tramos, pues de la entrada del pueblo a la plaza central se conoce como calle Adolfo López Mateos. De la plaza a la Calle Roldán se denomina José María Morelos y Pavón. De La calle Roldán a la calle Miguel Hidalgo se llama Francisco I. Madero. Y de la calle Roldán al punto conocido como la "Y" es la calle 16 de septiembre.

pobladores (sobre todo ancianos) se involucran en actividades agrícolas, relacionadas con el cultivo de la milpa en sus fases de siembra, desyerbe y *pixca*.

2.5.2 Vivienda

En San Miguel Canoa coexisten dos tipos de vivienda: la tradicional y la moderna, aunque la característica de ambas es que se edifican en solares que miden aproximadamente 8 x 15 m donde convergen un amplio grupo de familias; llegando a convivir hasta cuatro generaciones en un mismo terreno.

La vivienda tradicional tiene espacios habitacionales que regularmente se encuentran en la entrada del solar y en forma paralela. En la parte trasera se puede vislumbrar la huerta donde regularmente se siembran árboles frutales como peras y duraznos; hierbas como epazote, hierbabuena y ruda; algunos vegetales como chayotes y tomates; flores como gladiolas y alcatraces. Al fondo del terreno, es común encontrar los establos para caballos, ganado ovino, porcino, vacuno y aves de corral.

Hay que referir, que el área habitacional se compone de cinco e incluso 20 cuartos dispuestos en dos filas a los extremos del terreno, cuyas puertas siempre confluyen en un patio central que sirve de acceso a la vivienda. Cada familia nuclear (padres e hijos) tiene espacios privados delimitados en los que coexiste con sus miembros, como la cocina, el baño y los cuartos de descanso. Mientras lugares concretos como el altar familiar y el temazcal, se comparten entre todos los familiares que viven en el solar.

La casa familiar reúne a todos los miembros de la familia extensa, pues es el escenario de situaciones concretas del ciclo vital, como *el ritual de pedimento* o *el perdón*,⁶¹ que realizan los individuos que deciden iniciar un nuevo grupo doméstico. De la misma forma, en este lugar se congregan sus habitantes para exponer o acatar determinadas posturas a las que deben acoplarse en situaciones de conflicto.

Por otro lado, las casas más modernas carecen de espacios como chiqueros, gallineros y establos. Algunas sólo mantienen un pequeño huerto familiar y muchas

⁶¹ El *ritual de pedimento* se realiza cuando el novio acude a la casa de la novia a solicitar a sus padres consentimiento para casarse. Por su parte, el *ritual de perdón* se realiza una vez que se concretó la huida de la novia a casa del novio, para lo cual deben solicitar una disculpa (pues se considera una ofensa para los padres de la novia) y notificarles la decisión de vivir juntos.

dan paso a un pequeño negocio a pie de calle, como una tienda, estética, ciber o taller. Este tipo de vivienda cuenta con dos o hasta cinco niveles superiores, pues los jefes de familia optan por edificar sus casas verticalmente, debido a la falta de terreno. Lo que les da apariencia de multifamiliares con pequeños departamentos distribuidos en dos inmuebles que franquean el solar, que se distingue de las demás casas por ornamentos como puertas de madera y barandales de herrería. En cuanto a los materiales empleados para la construcción de viviendas, destaca el block, concreto, ladrillo y azulejo. Aunque las más elaboradas tienen llamativas fachadas con estructuras que emulan el “estilo californiano”.

Por otro lado, las casas de las familias más humildes solo constan de un nivel y una sola estructura, en donde sus moradores se dividen los cuartos y remarcan la separación de las áreas privadas, muchas de estas casas se encuentran en obra gris, pues les hacen falta elementos como el techo, piso, repellado, puertas o ventadas. También coexiste otro tipo de casa, construida con madera, adobe y piedra que se extraen de la montaña La Malintzin. Los techos suelen ser de materiales como láminas de acero o cartón y muy pocas emplean teja. En algunas construcciones de este tipo, se observa que la cocina está separada de la construcción habitacional, para ubicarse en pequeñas techumbres dispuestas en el patio, dentro de las cuales se construye el *tlecuil*, en donde se cocinan los alimentos. Este tipo de vivienda todavía es posible encontrarla en algunas secciones de la población, aunque es más frecuente en los nuevos asentamientos de la sección Décima y la colonia Santiago de los Leones.

Cabe resaltar que en la mayoría de las viviendas se observan dos estructuras tradicionales que persisten aún en las casas más modernas. Uno es el *zencatl* o granero que regularmente es de paredes de madera y techo de lámina de acero. El otro es el *temazcal*⁶², que ya sea con su forma de cúpula redonda parecida a un horno de pan o rectangular con techo de dos aguas (o sin él), es el baño de vapor que utiliza la familia extensa. Se construye de piedra, adobe, tabique y cemento y mide aproximadamente 2 x 1.5 m. Este cuenta con otro anexo de aproximadamente

⁶² El *temazcal* no solamente funciona como un cuarto de aseo; es también un espacio de socialización, pues, a través de la práctica del baño, se refuerzan relaciones sociales entre los miembros de la familia y vecinos. Por ello, es un espacio de reproducción cultural, aunque en la actualidad algunos jóvenes se muestran renuentes a utilizarlo y optan por usar el baño con regadera.

50 cm.², que se conoce como hornilla, donde se calientan las piedras que posteriormente, al rociarse con agua desde el interior, producirán la emanación vaporosa.

El uso del temazcal es frecuente en la población y se emplea en días específicos: martes, jueves, sábado y domingo principalmente. Es común que varios bañistas lo usen a la vez; generalmente suelen entrar en grupos de edad y género. Inician los niños (únicamente hermanos, no importa el género), menores de ocho años, acompañados por su madre. Posteriormente hay una división genérica entre los ocupantes, pues niños y niñas de entre 8 y 12 años entran por separado, aunque no precisamente son de la familia, pues participan también primos, primas, vecinos, vecinas, amigos y amigas. En ese orden continúan las ancianas, los ancianos, las mujeres solteras y los jóvenes solteros. Los últimos en ocupar el temazcal son los matrimonios y se procura que los recién casados se bañen al final.

El *temazcal* no solamente es utilizado para asear el cuerpo; también tiene fines terapéuticos y curativos para enfermedades como la gripa, el dolor de huesos y los golpes. En estos casos se utilizan hierbas como árnica y ruda que sirven para hojear al enfermo, o se hierven para después lavar el cuerpo con esa infusión. También constituye una parte importante en la recuperación de la mujer después del parto; pues durante toda la cuarentena, la parturienta se somete a una serie de baños que tienen como finalidad, eliminar los restos de placenta que pudieran permanecer en su cuerpo. En esta actividad suelen congregarse mujeres de la familia tanto de ella como de su esposo (madre, hermanas, tías, primas, suegra, cuñadas), quienes se reúnen para “hojearla” con hojas de capulín o encino. Al salir del temazcal debe cubrirse el cuerpo con colchas para evitar secuelas como enfriamiento de articulaciones o de matriz, que traerían consecuencias como la infertilidad, de ahí que sea un cuidado imprescindible para la mujer post parto.

2.5.3 Lengua

Canoa es un pueblo bilingüe casi en su totalidad, pues se hablan tanto el náhuatl (mexicano) como el español. Según el censo de 2010, la población monolingüe representaba 2.2%, de los cuales 1.6% eran mujeres y 0.5% hombres. La población bilingüe representaba 67.8% del total, mientras que el porcentaje restante

corresponde a menores de tres años que no se tomaron en cuenta para el censo de ese año (INEGI, 2010).

En la dinámica cotidiana se observa que los niños menores de 12 años utilizan principalmente el español para expresarse, sobre todo si están con personas que no pertenecen a la comunidad o con amigos de su edad. Por lo general, el náhuatl lo utilizan para hablar con los ancianos. Se ha constatado que es en la adolescencia (sobre todo cuando entran a la secundaria), que retoman la lengua materna, pues las dinámicas de socialización entre compañeros implican bromas que se realizan únicamente en náhuatl. Sobre esto un habitante menciona: “A mi hijo no le gustaba hablar náhuatl, pero, cuando entró a la secundaria, pues allá vio que sus compañeros se hablaban así y luego llegaba de la escuela y nos decía: — ¿Qué significa esto? ¿Qué significa lo otro? ¿Por qué no me lo enseñaron? Nosotros le decíamos: —Te enseñamos, pero tú no quisiste aprender; ahora ya ves, no te puedes defender. Contéstales así. Y así aprendió, ahora ya lo habla” (Don José, comunicación personal 03 de mayo de 2019).

Después de la adolescencia y en la etapa adulta, el náhuatl se vuelve requisito indispensable en la vida cotidiana. Pues la mayor parte de los discursos rituales se enuncian en este idioma; por lo tanto, se convierte en el código verbal de la actividad comunal, al confluir en los ciclos festivo, agrícola y vital. Pero también en la vida ordinaria está presente, ya sea en las pláticas del transporte público, en las tiendas y comercios del pueblo, en la comodidad de la casa habitación o en los lugares de trabajo de la ciudad de Puebla. Pues donde quiera que se encuentre un grupo de canoeros, la comunicación se torna completamente en náhuatl, aunque estén rodeados de personas que no pertenezcan a su grupo lingüístico⁶³.

2.5.4 Alimentación

La dieta generalmente consiste en tortillas, frijoles, huevo y chiles. Muchas veces se complementa con arroz y sopa de pasta. Los pobladores tienen en promedio tres comidas al día. La primera es un desayuno que generalmente consiste en atole de

⁶³ Cabe hacer notar que se preserva un amplio vocabulario que incluye nombres de plantas, animales y cosas, que son utilizados para denominar a una variedad de especies, lugares y objetos, lo que hace de esta lengua un elemento funcional en la actualidad.

maíz (rojo o azul) que suele sopearse con cemitas⁶⁴. En la temporada de cosecha, en los meses de octubre y noviembre, también se acostumbra consumir atole de calabaza acompañado con pan blanco u hojaldras. A los niños menores de 10 años, se les prepara un atole de chocolate con masa de maíz y leche que se conoce como champurrado, y se les ofrece pan de dulce.

Alrededor de las tres de la tarde se lleva a cabo la segunda comida, que consiste principalmente en frijoles negros hervidos con charales o epazote; guisados de calabazas tiernas, papas, ejotes, verdolagas u hongos (cuando es temporada), acompañados con tortillas. Ocasionalmente se consume carne de pollo o puerco, que se prepara en caldos, chilates o frita. Estos alimentos suelen acompañarse con tortillas, refrescos, pulque o agua simple. Por la noche, la familia se reúne para cenar. Las personas que regresan de su trabajo en la ciudad de Puebla recalientan y consumen la comida que les guardó la madre o esposa, mientras los demás integrantes de la familia cenan atole de maíz, infusiones de canela o té limón acompañado con pan de dulce.

Las personas que laboran en el campo consumen un itacate, que se compone de tortillas untadas con frijoles o salsas. En cambio, las personas que trabajan en la ciudad de Puebla normalmente compran alimentos para llevar, como cemitas, tamales, atoles, memelas o quesadillas, que adquieren en puntos como la Plaza Central o a un costado de la base de microbuses conocida como “Los Cholulas”.

La carne regularmente se consume dos veces a la semana; la de pollo y puerco son las más preferidas. La carne de res y borrego se come principalmente durante los convites del ciclo festivo o vital de los individuos. El precio de los productos cárnicos determina su consumo. En octubre de 2019, la carne de borrego costó \$120.00; la de res y el pescado, \$100.00; el pollo, \$70.00 y cerdo, \$50.00. El pollo se utiliza más en los banquetes rituales debido a su precio accesible, sobre todo si se compra por mayoreo.

⁶⁴ Pan que se caracteriza por ser salado.

En las fiestas de boda, comunión y bautizos se prepara mole con carne de pollo, res, borrego o pescado, indistintamente. Se hacen también “tamales de agua”, hechos con masa de maíz y sal, y otros de frijol negro. Es común que a los asistentes repartan 10 tortillas, ocho tamales, un plato de mole con más de medio kilo de carne y otro con arroz. Esta porción no puede ser consumida totalmente, por lo que es habitual que las madres manden a los niños a comprar bolsas de plástico a las tiendas más cercanas, para guardar la comida sobrante y llevarla a sus casas para degustarla más tarde, pues se considera de mala educación dejar la comida sobrante en el plato.

En los convites de menor grado (fiestas de la familia extensa), como cumpleaños, rezos de difunto o festejos privados a imágenes religiosas, se ofrece mole en caldo, el cual consiste en un cocido de trozos de panza de res, chiles secos y orégano, que normalmente se sirve acompañado con limón, cebolla y tortillas. Durante los viernes de cuaresma y sobre todo el Viernes Santo, se prepara torta de camarón seco con haba molida y huevo; sazonado en salsa de chile chipotle. También se consume el mole de pescado, que consiste en una salsa de chile puya y jitomates donde se cocina el pescado seco; ambos platillos son imprescindibles ya que es un periodo de ayuno y no se puede comer carne.

2.5.5 La familia y el matrimonio

La familia incide en los procesos de configuración cultural, que fortalecen la estructura doméstica y simbólica de las dinámicas sociales en el colectivo, lo cual repercute en la identificación de los individuos con el territorio. En Canoa, el parentesco vincula y organiza a los grupos domésticos en torno a la sección donde residen, por ello es un factor preponderante dentro del sistema comunal, y por tanto del ciclo festivo, pues conforma la base de su reproducción.

Los grupos domésticos suelen ser muy extensos y su composición depende de su acceso a la vivienda. Los padres viven en un mismo hogar con sus hijos y los hijos de estos, lo cual es usual en las secciones más antiguas y céntricas del poblado, como la Tercera, la Cuarta, la Sexta, Quinta y Primera. En cambio, en las más alejadas del centro, como en la sección Décima, hay solares más grandes con pocos moradores.

Se debe agregar que es la tendencia patrilineal lo que hace que los grupos domésticos se afiancen al territorio y esta pertenencia está regida por las secciones del pueblo. Dado que es el padre quien le asigna un lugar a su hijo para comenzar su propia familia, en caso de no tener espacio dentro de la casa familiar, normalmente lo dota con un lote en las afueras del pueblo. Así, la casa familiar de Canoa se convierte en un ejemplo de la denominada “patrilinea limitada localizada” propuesta por Robichaux (2005), que refiere a un conjunto de grupos domésticos ligados territorialmente por vínculos agnaticios.

Dentro de los grupos domésticos, el sacramento de matrimonio es visto como un rito de paso, un ritual de transición y el pilar de las relaciones de comunalidad. No obstante, es común que antes de que se realice, la pareja cohabite y tengan hijos. Las parejas que viven en unión libre se legitiman ante el colectivo por la cohabitación, más que por la boda en sí, lo cual es aceptado por la residencia virilocal de la mujer, pues marca su inserción en la patrilinea de destino (Lorente, 2011, p. 78). Para el caso de Canoa, a este maridaje se le reconoce socialmente como un amancebamiento, situación que restringe el papel social de los individuos, pues entre otras cosas no pueden apadrinar en los sacramentos de la Iglesia ni tampoco ser mayordomos de las imágenes religiosas.⁶⁵

La situación de amancebamiento resulta principalmente de la fuga de la novia, una conocida estrategia de conformación familiar que se utiliza con frecuencia en la comunidad ante la falta de solvencia económica, el rechazo a la pareja elegida o la indecisión del cónyuge masculino para formalizar la unión. Normalmente se lleva a cabo después de un cortejo prolongado y consiste en una invitación a pernoctar en la casa del novio. Si la novia acepta, ya no podrá regresar a su casa y la madre del novio notificará a los padres lo sucedido, para que no se preocupen por su paradero, además de que les indicará la fecha en que se presentarán a pedir el perdón, pues su huida se considera una transgresión para su grupo doméstico.

⁶⁵Se considera que las personas amancebadas viven en pecado, por tanto, no tienen acceso a la comunión, aunque acudan a confesarse asiduamente.

Los padres de la novia están obligados a recibir las disculpas y perdonar al novio. Sobre esto, un habitante de Canoa mencionó: “Pues ya qué nos queda, ni modo que matarlos. Ya una vez que se fue, lo mejor es recibir disculpas y perdonar. Malo fuera que la devolviera; de ser así, entonces si hay que enojarse” (Don Gabriel, platica personal 04 de octubre de 2017).

Algunas parejas formalizan su unión después del perdón, pero otras permanecen amancebadas por tiempo indefinido, ya sea hasta que nacen sus hijos o hasta que puedan costear una fiesta de bodas. El matrimonio consagrado por la iglesia tiene una importancia sustancial para la sociedad canoera, pues dota a los esposos de una completa participación en la vida ritual de la comunidad, por ello los grupos domésticos de ambos insisten en su realización.

2.5.6 La economía

2.5.6.1 Agricultura y recolección

La agricultura fue la principal actividad económica hasta 1990, década en que se intensificó la oferta de trabajo en la ciudad de Puebla y más habitantes de Canoa se incorporaron como obreros y trabajadoras domésticas. Hoy en día, la agricultura se ha convertido en una actividad de autoconsumo complementaria de la economía familiar, que mantiene su relevancia en el ciclo ritual de la comunidad.

En Canoa se produce principalmente maíz, haba y frijol, que son la base de la dieta familiar. A la par de esta actividad, se cultivan árboles frutales como durazno, peral, capulín y tejocotes,⁶⁶ que normalmente se plantan en los bordes de los sembradíos y sirven de límites entre los campos. Los procesos agrícolas se desarrollan de manera tradicional; solo se utiliza maquinaria como tractores en la preparación de terrenos, aunque se prefiere el uso de yuntas debido al desnivel del suelo.

La preparación de los terrenos se gesta entre los meses de febrero y marzo para el caso de la zona alta de La Malinche, en donde, debido a un corto periodo de lluvias, las semillas germinan y se mantienen así hasta el establecimiento del temporal, cuando se desarrollan en su totalidad con menos riesgos ante las heladas

⁶⁶ A continuación, se enuncian los nombres científicos de los productos mencionados, de acuerdo con el orden de aparición: *Zea Mays*, *Vicia Faba*, *Phaseolus Vulgaris*, *Prunus persica*, *Pyrus communis*, *Prunus salicifolia* y *Crataegus mexicana*.

(Romero, 1998, p. 74). No obstante, las parcelas de la zona baja son trabajadas hasta el periodo de abril y junio, cuando el temporal se ha afianzado con mayor intensidad en la región de la montaña.⁶⁷

En la siembra participa todo el grupo doméstico. Los hombres son los encargados de arar la tierra, mientras las mujeres van depositando la semilla en cavidades que realizan con la ayuda de una pala. Después de 20 días, comienzan a brotar las primeras matas, a las que se debe procurar realizando deshierbes, fertilizaciones y constantes trazos de surcos, para que la milpa se desarrolle óptimamente y la producción de maíz incremente.

La cosecha se realiza a partir del mes de octubre, cuando los elotes se convierten en mazorcas, que se almacenan para ser desgranadas y posteriormente consumirse en forma de tortillas, tamales o atoles durante el resto del año. Nada de la planta del maíz se desperdicia porque las cañas de la milpa seca o rastrojo, sirven como alimento para animales de carga, los olotes se utilizan para prender el temazcal o el fogón, mientras las hojas secas del maíz tendrán la función de envolver los tamales⁶⁸.

El haba y el frijol se siembran junto con el maíz, regularmente una vez que ha brotado la milpa, para ser cosechados en el mes de octubre. Las habas tienen mayor demanda en Cuaresma y Semana Santa, debido a la preparación de platillos de temporada. Este producto se comercializa ya sea en grano o molida con camarón.⁶⁹

El frijol negro cosechado en Canoa se comercializa en las tiendas de abarrotes de la comunidad y en los puestos del tianguis cada lunes. Comúnmente las unidades de medida son el almud y maquila, aunque también lo llegan a vender por sardina, bulto o carga. Sus precios varían, por ejemplo, en octubre de 2019, la

⁶⁷ Esto está regido por las fases de la luna: se siembra antes (en la parte alta) o después (en la parte baja) de la luna llena de marzo. Algunos pobladores mencionan que esto se hace porque en la parte alta hace más frío y los cultivos tardarán más en brotar, mientras que en la parte baja hace más calor y las semillas no demoran en germinar.

⁶⁸ Algunas personas utilizan estas hojas como un producto de subsistencia que venden entre la población, pues hay una gran demanda de hojas secas para envolver tamales, durante las festividades comunales.

⁶⁹ Hay pobladores que prefieren comprar el haba por separado (entera o molida en unidades de sardina o kilo) y preparar sus propias mezclas para elaborar las tortas. Durante la época de Cuaresma de 2019, la sardina de haba en grano costó en promedio \$25.00 pesos y el kilo \$45.00 pesos, mientras que el precio del haba molida por kilo de \$30.00, dobló su precio.

sardina costó en promedio \$20.00; el almud y la maquila, \$40.00, mientras que el bulto o carga llegó a costar \$400.00.

El comercio de hierbas como el romero, el zacate y las ramas de capulín adquiere importancia los martes, jueves y sábado, días establecidos para el baño de temazcal. Estos productos se venden por manojos que en el año 2019 costaban alrededor de \$10.00. El *ocoxal* y *ocote* se traen de la montaña Malintzin y se consideran artículos de primera necesidad; estos son vendidos por mujeres y niños en cantidades de manojo o bulto, que costaron entre \$10.00 y \$50.00 ese mismo año. El primero se utiliza como alfombra aromática en altares domésticos y en el baño de temazcal, mientras que el segundo se usa como producto de combustión para prender el fogón y el temazcal.

Los hongos como la “trompetilla amarilla” y el *huey nanacatl*, además de las bayas silvestres como el *xoxocometl* que provee la montaña Malintzin, tienen mucha demanda durante la época de lluvias. Para su recolección participa toda la familia y se ofrecen en venta casa por casa. Algunos recolectores ya tienen pedidos previos y sólo entregan el producto en casas precisas. Estos productos también se venden en medidas de cubetas de 19 litros que para el año 2019 costaban entre \$100.00 y \$80.00.

Los productos de traspatio también son una ayuda económica para las familias. Destacan las frutas, principalmente peras o duraznos que para el año 2019 se vendían por montón a precios que oscilan los \$10.00 y \$30.00. También las hierbas condimento como el epazote, hierbabuena, cilantro y hoja santa; además de hierbas para curar el espanto, como la ruda, todas se vendían por manojos de ramas u hojas que cuestan entre \$5.00 y \$15.00⁷⁰. La comercialización de estos productos se realiza entre vecinos, en casas que se tienen identificadas.

2.5.6.2 Magueyes, aguamiel y pulque

El maguey es una planta de la familia de las agaváceas, que en la comunidad cobra relevancia al detonar un comercio específico destinado a la producción de aguamiel y pulque. Entre los campesinos, estas plantas tienen la función de delimitar terrenos

⁷⁰ Precios correspondientes al año 2021.

de cultivo y cuando alcanzan la madurez, generan ingresos extra a sus propietarios, quienes los venden a los *tlachiqueros*⁷¹ para obtener aguamiel y pulque.

Los magueyes para siembra se adquieren en el pueblo o con los propietarios de los terrenos vecinos, a un precio que en 2019 oscilaba \$20.00 en promedio. Mientras algunos obtienen nuevas plantas a partir de los brotes de sus propios magueyes, al separar los hijuelos y trasplantarlos en lugares espaciosos en los bordes de las parcelas para que se desarrollen mejor. En la medida en que los magueyes son vendidos para *tlachicar*, los propietarios sustituyen la planta, que tarda en desarrollarse cuatro años por lo menos. En Canoa existen siete tipos de magueyes pulqueros: *Zilacayometl*, *Acmetl*, *Cuexcometl*, *Atecometl*, *Tepalcametl*, *Coxmetl* y *Tlilmetl*, de los cuales los primeros dos son los más utilizados, debido a que producen más aguamiel (Don Nicolás, comunicación personal 25 de julio de 2014).

Una vez que los magueyes alcanzan la etapa adulta, son vendidos en \$300.00⁷² a los *tlachiqueros*, quienes extraen la savia de la planta para obtener el aguamiel, líquido que al fermentarse se convertirá en pulque. Para esto perforan el centro o corazón de la planta y raspan para que brote el líquido. Este proceso se realiza dos veces al día durante cuatro meses, que es lo que tarda la planta en secarse completamente. Para obtener la savia o aguamiel, se deja reposar la planta en promedio 12 horas, por eso el *tlachiquero* acude por las mañanas y tardes a recolectarlo y raspar nuevamente el maguey.

Para extraer el aguamiel de la planta se utiliza un *acocote*⁷³ natural o se fabrica uno con botellas de plástico. Posteriormente se deposita en garrafas de plástico con capacidad de hasta 20 litros, las cuales son transportadas con la ayuda de mulas o burros hasta los hogares, pulquerías o tinacales (en 2019 el producto se vendía a un precio de \$100.00 pesos por garrafa). Algunos productores reúnen hasta 6 recipientes de aguamiel al día, pero la producción está sujeta al número de

⁷¹ Con este nombre se conoce a los raspadores de maguey para obtener aguamiel.

⁷² Precio correspondiente al año 2019.

⁷³ "Calabazo hueco con el que se extrae el aguamiel del maguey. Este instrumento está perforado en ambos extremos para extraer el aguamiel, el *tlachiquero* hace succión por el agujero del lado más ancho, colocando un dedo en el orificio inferior, a manera de tapón que impide que se escape el aguamiel.

magueyes del que se disponga y al clima, pues la lluvia impide el acceso a los terrenos de cultivo donde se encuentran las plantas.

El aguamiel y el pulque se consiguen dentro del pueblo, directamente con los *tlachiqueros* en sus tinacales o en las pulquerías del lugar. Se conoce como tinacal, al espacio destinado para el almacenamiento del aguamiel y la elaboración del pulque, donde también se expenden estos productos. Algunos son pequeños, pues en la casa familiar hay un cuarto dedicado a esta actividad y solamente es el jefe de la familia quien lo trabaja. Este tipo de establecimientos están los localizados en la sección quinta y novena y son muy conocidos. Pero también existen grandes tinacales, como el ubicado en la frontera de Canoa y San Isidro, donde toda una familia extensa se dedica a esta actividad. Allí se vende al mayoreo a los acaparadores de las ciudades de Puebla y Tlaxcala.

Se debe aclarar que la venta de pulque al menudeo en los tinacales pequeños, se da en la modalidad para llevar o para tomar en el lugar, pues algunos *tlachiqueros* han acondicionado en el patio de sus viviendas algunas bancas y sillas para los consumidores locales. Su mercado va dirigido a personas de la tercera edad y mayores de 30 años, quienes en 2019 lo compraban por litro a un costo de \$10.00 y \$25.00. Mientras que el pulque servido en jícara costaba desde \$8.00 hasta \$15.00, dependiendo de la acidez del producto, pues la savia del maguey se fermenta sin necesidad de ningún aditivo, tornándose más agria.

El pulque también se vende en la pulquería de la población, la cual se ubica la entrada del pueblo antes del punto denominado como el arco. Este negocio cuenta con mobiliario de madera para atender a la clientela, que en su mayoría son jóvenes procedentes de la ciudad de Puebla, San Aparicio y San Pablo del Monte. En este lugar, aparte de vender pulque también ofrecen los denominados “curados” que consisten en una mezcla de pulque y productos como avena, piñón, café, guayaba y mango. A diferencia del pulque, estos son más caros y se comercializan únicamente en el lugar. El producto en 2019 se vendía por jícara, unidad de medida que contiene un litro y costaba \$15.00 el pulque o \$25.00 el curado. Mientras que el garrafón de 19 litros oscilaba \$120.00 pesos. En este lugar también se venden

cervezas, botanas, quesadillas y cuenta con una “rockola”⁷⁴, que ameniza el ambiente.

La venta al mayoreo se da principalmente en los grandes tinacales, a donde acuden a abastecerse los acaparadores de la ciudad de Puebla o Tlaxcala, quienes compran pulque y aguamiel por toneles de hasta 225 litros, pues en las pulquerías es común que se mezcle el aguamiel con pulque ácido, para acelerar o frenar la fermentación.

2.5.6.3 Elaboración de carbón

El carbón es un producto de explotación forestal que incide en la economía local y regional. Sea este de ocote o encino, es mayoritariamente vendido dentro de la población en las tiendas de abarrotes, pero regularmente son los acaparadores de la región quienes acuden a comprarlo, como los provenientes de San Pablo del Monte y La Resurrección. La Coordinación General de Ecología ha prohibido la tala, sin embargo, se eligen árboles ubicados en terrenos privados para hacer carbón. Para la realización de esta práctica, es común que se organicen dos familias de la comunidad: una que tiene como principal actividad económica la fabricación de carbón (familia carbonera), y otra que cuente con árboles, ambas comparten las labores y se dividen el producto en una acción de mediería.⁷⁵

Primero se realiza la tala, una acción exclusiva de los hombres, quienes, después de derribarlos, esperarán una semana a que se sequen para cortarlos en trozos más pequeños. Las mujeres de la familia acuden también para preparar alimentos, y junto con los niños se encargan de ordenar por tamaños los trozos de madera y separar las ramas más delgadas.

Posteriormente, proceden a acomodar el horno. Generalmente es un integrante de la familia de carboneros quien guía su construcción, que consiste en un círculo de leña que se coloca a espacio abierto, en donde se acomodan uno a uno los trozos de madera comenzando por los más grandes; para esta acción, se

⁷⁴ Equipo de reproducción digital de música, automatizado que funciona con monedas.

⁷⁵ La mediería consiste en una “relación económica o de contrato establecido entre dos actores: el propietario de la tierra y el mediero. Por la cesión de la tierra, el propietario recibe como compensación una renta en productos, que en la mayoría de los casos corresponde a la mitad de la cosecha. Por la cooperación con trabajo, semillas e insumos, el mediero recibe generalmente la mitad de la producción” (Codoceo, 2018, p. 3).

alterna con capas de tierra, y se concluye cubriendo el montón de madera con ramas, hojas y tierra.

Una vez terminado, se enciende el centro con varas de ocote para iniciar el proceso de combustión, que dura en promedio una semana más. Todo depende de la cantidad de leña generada y del clima, por lo que el horno debe ser vigilado constantemente para asegurarse de que continúe encendido. Todo el proceso dura en promedio 15 días. Al culminar la fabricación de carbón, las familias se reúnen nuevamente para envasarlo en costales de plástico o *ixtle*. Al final, se cuentan los bultos obtenidos, se dividen en partes iguales entre ambas familias y cada una los transporta en mulas o burros hasta sus casas.

El carbón se vende por bulto o carga, en 2019 costaba en promedio \$80.00 o \$100.00, dependiendo si la venta era unitaria o al mayoreo. La familia que no depende de esta actividad, generalmente lo almacena para venderlo cuando se le presenten urgencias económicas o para usarlo en la preparación de alimentos en un convite.

También se da el caso de que los carboneros comprenden únicamente los árboles a sus propietarios, muchos de los cuales optan por no venderlos y participar en todo el proceso de producción ya que el carbón se considera un producto muy caro, que en las tiendas locales se expende por la medida de bote que cuesta \$35.00 mientras que el bulto llega a venderse hasta en \$180.00⁷⁶.

2.5.6.4 Ganadería

La ganadería es una actividad económica muy importante, su principal fin es la producción cárnica, aunque también las labores de crianza, venta, reventa y matanza de animales generan empleos y recursos económicos para varias familias de la población. Algunos pobladores se dedican exclusivamente a comprar y revender estos animales vivos otros más son matanceros o carniceros, cuya actividad incrementa los jueves,⁷⁷ viernes, sábado, y domingo, días en que tienen lugar fiestas del ciclo vital como bautizos y bodas, así como celebraciones del sistema de cargos religioso.

⁷⁶ Precio correspondiente al año 2021.

⁷⁷ Los jueves inician con la preparación de los animales para la matanza, para comenzar con la venta de carne el viernes.

Las cabras y borregos se alimentan bajo el sistema de pastoreo en tierras comunales y pastizales de La Malinche. Los dueños suelen realizar esta labor, aunque también contratan a personas, generalmente a adolescentes y niños (varones) para desempeñar este trabajo. La carne de estos animales alcanza un alto precio en el mercado, su consumo se reduce a festividades específicas del ciclo vital, como graduaciones y bodas, donde es común que los padres regalen a los padrinos barbacoa.

Aunque también se crían novillos para el consumo humano junto con las vacas. Este tipo de ganado se comercializa mayoritariamente vivo, para abastecer la demanda local, así como la externa, que comprende específicamente a los pueblos de San Isidro Buensuceso, San Aparicio, San Pablo del Monte, La Resurrección y Amozoc. En este circuito económico también se mercantilizan animales rumiantes como bueyes, los cuales se utilizan principalmente para arar la tierra; y animales de carga, como mulas, burros y caballos.

Un caso particular es la producción de cerdos, los cuales se han convertido en la base de una economía específica de la que dependen muchas familias. Esta actividad incluye las fases de cría, engorda, comercialización de animales vivos, matanza, venta de carne cruda y de carne cocida preparada en carnitas; pues hay personas que se especializan en venderla en paquetes que además incluyen arroz, guacamole y tortillas para las fiestas. Esta última modalidad abastece a la región del Valle Puebla-Tlaxcala y genera empleos para las mujeres de la comunidad, quienes se desempeñan como tortilleras o cocineras.

Respecto a la avicultura existen dos tipos de crianza. Uno se enfoca en animales criados en el traspatio, presente en casi todas las casas; donde es posible observar gallos, pollos, guajolotes y patos que son destinados para el autoconsumo. Por otro lado, se maneja una producción industrial a través de avícolas locales como La Princesita y el Arco, ubicadas a la entrada de la población, cuyos dueños son oriundos del lugar. Estos negocios abastecen la carne que se consume en las fiestas y convites del pueblo, a diferencia de la que se consume cotidianamente y que proviene principalmente de los mercados de la ciudad de Puebla.

2.5.6.5 Florerías

El comercio de flores es otra actividad económica importante y esto se puede comprobar por la cantidad de establecimientos que se encuentran ubicados alrededor de la iglesia. Muchas familias se han especializado en arreglos florales y venta al mayoreo de todo tipo de flores, pues es un producto que juega un papel muy importante en los acontecimientos de la vida familiar y comunal de Canoa.

Este producto es utilizado con fines rituales en el ciclo vital como bautizos, quince años, graduaciones, pedidas de novia, bodas y entierros. Así como en el calendario festivo religioso. Un factor muy importante para este comercio es que las imágenes religiosas se identifican con un color específico, por ejemplo, San Miguel con el color rojo, Santo Ánimas con el color anaranjado, San Juan *Bosco* con el amarillo, la Virgen del Carmen con el color rosa y así para cada imagen del santoral católico. Este principio es considerado por los floristas a la hora de realizar su trabajo, eligiendo siempre las flores de temporada que cumplan con las características especificadas por el cliente. Por ejemplo, las flores utilizadas durante el cambio de la mayordomía del Santo Ánimas en enero de 2018, fueron gerberas anaranjadas, pues el Santo Ánimas es identificado con ese color.

2.5.6.6 Grupos musicales

La música es una actividad redituable, en Canoa hay grupos de mariachis, bandas de viento y sonideros que se encargan de amenizar los convites en la comunidad y la región. Los grupos de mariachis surgieron a partir de las bandas musicales de viento en las primeras décadas del siglo XX. Existen aproximadamente 20 agrupaciones, en las que participan tanto hombres como mujeres, algunos trabajan con empresarios de la ciudad de Puebla y otros tienen la oportunidad de insertarse en giras por países europeos y de América Latina, donde se promueve el turismo Estatal y Nacional de México.

Por otro lado, existen aproximadamente 10 bandas de viento, las cuales son imprescindibles para las fiestas del ciclo vital y sistema de cargos religioso de Canoa, San Isidro Buensuceso y San Aparicio, pues se encargan de amenizar el recorrido de ida y vuelta a la iglesia, que realizan tanto las imágenes religiosas como

los festejados cuando acuden a misa. Los integrantes de estas agrupaciones son en su mayoría hombres cuyas edades van entre 12 y 65 años de edad.

Los sonidos se encargan de amenizar las fiestas y ofrecen un amplio repertorio musical para bailar o dedicar canciones entre los asistentes, que incluye música electrónica y cumbias, pero también se suelen escuchar piezas musicales populares como “La Chupa Rosa” o del carnaval como “Colorín” y *Xochipitzahuatl*, mismas que son utilizadas para el baile del *chiquihuite*.

2.6 Diversidad religiosa

En Canoa gran parte de la población se reconoce como católica, por lo que se concibe a esta como la religión mayoritaria. Esto sin duda, es influido por la frecuencia en que se llevan a cabo fiestas de santos y vírgenes que integran el denominado ciclo festivo, que a su vez despliega un sinnúmero de expresiones públicas que consisten en procesiones, misas, comidas comunales y bailes.

No obstante, la forma en que los pobladores practican el catolicismo no es homogénea y muchas veces confronta la institucionalidad de la iglesia católica, mediante una resistencia pasiva a determinados rituales. Lo que nos permite comprender que existe una separación entre las prácticas, actitudes y representaciones indígenas, como bien lo señala Galinier (1990). Por ejemplo, en el ritual de agradecimiento de la fiesta de San Juan Huetziatl en 2016, se observó que las personas acudieron a misa, pero ninguna comulgó. Lo que provocó el descontento del sacerdote, quien dijo a los asistentes que no tenía caso celebrar la homilía en la montaña, sin la participación total en la eucaristía.

Este hecho rememora lo planteado por Klor de Alva (1982), que mencionábamos en el apartado anterior con respecto al modelo de compartimentación. Tal vez en el caso de San Juan Huetziatl, lo importante para los participantes es la realización de la misa para el santo y con esto cumplir con él y agradecerle sus favores, por lo que la cuestión salvacionista queda de lado.

Ahora bien, el hecho de que la religión católica sea mayoritaria, no quiere decir que sea la única, pues en el panorama canoero figuran otras expresiones como los Testigos de Jehová, que llegaron a la población en la década de 1980.

Los integrantes de esta congregación se distinguen en la comunidad por su negativa de adorar símbolos religiosos o seculares, su nula participación en desfiles cívicos, así como su indisposición para celebrar la navidad o consumir bebidas alcohólicas. Aunque cabe mencionar que no es común verlos por el pueblo, predicando de puerta en puerta.

Otro grupo importante son los cristianos evangélicos, quienes a partir del 2010 comenzaron a frecuentar la población, provienen principalmente de la ciudad de Puebla. Al parecer los pobladores de Canoa se relacionaron con estos creyentes debido a su traslado diario a la ciudad, donde hicieron contacto con integrantes de esta congregación, ya sea compañeros de trabajo, empleadores o amistades. Actualmente, las asambleas tienen lugar en algunas viviendas particulares de la población, donde se invita a más vecinos y familiares para que se unan al culto.

La presencia de evangélicos pentecostales también es notoria, aunque sus adeptos se dividieron en el templo Erura y la Iglesia de Dios. Esto debido a conflictos que surgieron con un pastor y la renuencia de algunos fieles para generar beneficios individuales a costa de la limosna de la congregación. Ambos grupos se basan en la biblia y en los testimonios o experiencias relativos al Espíritu Santo; además, tienen en común la prohibición de ingerir bebidas alcohólicas y rendirles culto a los santos. No obstante, los integrantes de la Iglesia de Dios van más allá, al prohibir las limosnas y permitir la devoción a la Virgen María y a Jesucristo.

En el año 2017, me enteré por algunos pobladores de la presencia de un grupo de familias que se identificaban como judíos, los cuales pertenecían a la Iglesia de Dios del Séptimo Día con una marcada influencia del Movimiento del Nombre Sagrado. Sus adeptos, cuentan con un templo ubicado en la sección segunda donde realizan el culto los días viernes y sábado. Según testimonios, este grupo tiene una presencia consolidada en el lugar, con más de una generación que profesa esta fe.

Ahora bien, todos los grupos identificados como no católicos son señalados por criticar o desprestigiar las costumbres del pueblo, como el Día de Muertos. No obstante, algunos se distinguen por su radicalidad, como los evangélicos

pentecostales. Mismos que demuestran su indisposición para participar en rituales comunales, sobre todo los relacionados a las fiestas de mayordomía.

Pese a esto, existen algunos grupos como los cristianos evangélicos que colaboran para mantener una buena convivencia en el entorno comunal y participan en acciones como la entrega de canastas el 2 de noviembre, ayudan en la preparación de las comidas de mayordomía o brindan cooperación monetaria en las festividades de sus vecinos, familiares o amigos. Lo que demuestra el poder social que tienen las relaciones de comunalidad para estos sujetos sociales. Tal vez esto incida en la tolerancia hacia sus prácticas religiosas, pues hay un esfuerzo por cumplir con las relaciones de socialidad. Aunque esto no los libra de la murmuración y reprobación por su decisión a abrazar otra fe diferente a la de la mayoría.

2.6.1 Ciclo festivo y articulación comunal en San Miguel Canoa

En este apartado se presenta un acercamiento al calendario festivo de San Miguel Canoa, con el fin de ofrecer un panorama general del ciclo anual. Con esto, me interesa destacar la importancia de las fiestas y su capacidad de convocar a los residentes de cada una de las secciones. Además, me parece importante resaltar la solidaridad que se establece a partir de organizaciones comunales como la mayordomía, pues la devoción a los santos patronos y los rituales relativos a estas imágenes crean un sentido de pertenencia y arraigo entre sus pobladores.

Es importante resaltar que la vida cotidiana canoera está regida por las relaciones que se establecen con los santos, seres sobrenaturales que protegen a los pobladores. Por ello, los habitantes dedican varios días al año para la realización de rituales relacionados con el ciclo de fiestas religiosas. Estas actividades en conjunto conforman el ciclo festivo anual, el cual como sugiere Rodríguez (2003), podemos entender como un modelo de autogestión que regenera los principios básicos del universo social. Pues da lugar a transacciones recíprocas y relaciones de contraprestación, donde las fiestas son fundamentales para la experiencia colectiva porque expresan intercambios simbólicos entre los hombres y sus divinidades.

2.6.1.1 Cambio de mayordomos y fiscales (1 de enero)

El ciclo anual comienza el 1 de enero, con las festividades del Año Nuevo. En esta fecha se realiza el cambio de mayordomías del pueblo y se asignan los cargos a tres fiscales. Todo esto se desarrolla durante la primera misa del año, cuando los pobladores que profesan la religión católica, se congregan junto con los mayordomos que traen consigo las imágenes que resguardaron durante el año anterior, como San Miguel Arcángel, La Virgen de Guadalupe, El Sagrado Corazón de Jesús, La Virgen del Carmen, El Niño Dios, Santo Ánimas entre otros. Cuando termina la celebración eucarística, el sacerdote invita a subir al altar principal a los fiscales que están por dejar el cargo y a las personas que asumirán el compromiso, los cuales se acercan junto con sus esposas. Luego, el padre entrega los objetos que representan el poder del cargo: el báculo principal al nuevo fiscal mayor, así como una campanilla y el incensario al fiscal segundo y tercero respectivamente. Posteriormente, junto con sus esposas reciben la bendición del sacerdote mientras los ex fiscales son aplaudidos por la población.

Después, el sacerdote llama a los mayordomos salientes y a los entrantes, quienes separados, se forman en dos filas frente a frente a lo largo del pasillo principal de la iglesia. Los salientes traen consigo estandartes de los santos de su mayordomía⁷⁸, los cuales ellos mismos fabrican o mandan a hacer y que consisten en un palo de madera que en la parte superior tiene un cuadro o estampa religiosa, adornada con flores de plástico y papel metálico. Cuando el sacerdote da la señal, el mayordomo saliente le da el estandarte al nuevo mayordomo y posteriormente el sacerdote pasa en medio de las filas rociando agua bendita a los asistentes.

Luego de esta ceremonia, se realiza una procesión por las calles que circundan la iglesia, en la que participan los nuevos fiscales y mayordomos. En este recorrido, las mayordomías no tienen orden de formación específico, pero se procura que las tres imágenes de San Miguel vayan casi al final. La última imagen de la formación siempre es la del Niño Dios, quien es cargado por su madrina (una pequeña de máximo 12 años).

⁷⁸ Existen mayordomías que no cambian de mayordomo, ya sea porque no hubo ningún postulante o porque el mayordomo hizo una promesa de permanecer varios años. En tal caso sólo acuden a misa.

Todas las demás imágenes son llevadas sobre estructuras de madera por portadores (algunos uniformados) Por ejemplo, los cargadores de la imagen de San Miguel visten coloridas playeras con la imagen del santo bordada en la espalda o pecho. Las cargadoras de la Virgen de Guadalupe son conocidas como *mamalitzin* y visten el traje tradicional de Canoa (ahora en desuso), el cual consiste en falda de enredo negra, blusa bordada y pañuelo en la cabeza; rememorando a través del vestuario, el estereotipo de las apariciones de la Virgen. Los cargadores de la imagen del Santo Ánimas no se uniforman, pero siempre son dos niños que visten generalmente pantalón de mezclilla y playeras de distintos colores.

Al final, todas las mayordomías se dispersan por el pueblo en procesiones acompañadas por música de banda y cohetones; para dirigirse a la casa de los nuevos mayordomos. Allí se ofrecerá una comida que consiste en mole, tamales, tortillas, cervezas y refresco; además de una convivencia y baile que terminará hasta la madrugada. Cuando la imagen religiosa llega a su nueva morada, es recibida por toda la parentela del mayordomo. Para esto, cada persona se postra ante ella, la sahúma, besa y se persigna. Una vez que han pasado todos, la imagen es conducida al altar por el familiar de mayor edad, quien la acomoda en el centro junto a los santos del grupo doméstico.

Los exmayordomos de la imagen, acompañados por su parentela, acceden también al altar familiar donde agradecen el relevo con la entrega de *chiquihuites* al nuevo mayordomo y su familia. Después, con un abrazo, sellan el fin de su compromiso y generan nuevas relaciones de parentesco ritual a partir de la entrega y recibimiento de este objeto ritual, pues desde ese momento los implicados se nombrarán compadres mutuamente. Posterior a esto, los exmayordomos y nuevos mayordomos salen al patio o calle para bailar los *chiquihuites* y con júbilo celebran el cambio de mayordomías. Cuando terminan son conducidos a una mesa junto al altar del santo, para ser atendidos por la familia de los ahora mayordomos, quienes les ofrecen de comer y beber durante toda la fiesta.

Por su parte, los asistentes se acomodan en mesas y sillas dispuestas afuera de la vivienda, donde se les sirve comida y bebida para consumir en el lugar. Aunque algunos optan por llevarse los alimentos a su casa y se mantienen bebiendo y

conviviendo un rato. La afluencia de las personas a la fiesta es constante y dura hasta la madrugada.

2.6.1.2 San Juan Bosco (31 de enero y 5 de febrero)

La fiesta de San Juan Bosco o San Juan Huetziatl como también se le conoce, surgió en la década de 1960⁷⁹, cuando en el paraje Huetziatl se inició la construcción de una cisterna y se colocaron los tubos para abastecer de agua a la comunidad de Canoa. Una vez que la obra estuvo terminada, se decidió hacer una capilla en el lugar y dedicarla a San Juan Bosco, el santo de los jóvenes cuya fiesta se celebra en 31 de enero. Aunque en la actualidad esta celebración se divide en dos momentos y espacios rituales distintos. El 31 de enero se celebra en la parroquia y la casa del mayordomo, dentro del pueblo de Canoa. Mientras que el 5 de febrero, la solemnidad se traslada al paraje en la montaña Malintzin.

Se trata de una festividad muy importante porque no solo congrega a los habitantes de Canoa, sino a pobladores de las comunidades vecinas como: San Isidro Buensuceso, San Aparicio y San Pablo del Monte. Los cuales se organizan en torno a una mayordomía que agrupa a un aproximado de 50 personas, quienes cooperan \$400.00 para realizar la fiesta cada año. Además de esto, algunos exmayordomos apoyan contratando mariachis o el sonido para amenizar la fiesta y otros donan cartones de cerveza y licor, todo esto como mecanismos de ayuda mutua que será retribuida cuando les toque encabezar la mayordomía.

La celebración también ha sufrido modificaciones, pues antes de 2012 la festividad se realizaba el 5 de febrero, que coincidía con el día de asueto por la Constitución Mexicana. Posterior a ese año, la fecha ha cambiado conforme se establezca el día inhábil de esa conmemoración, pues se procura aplicar esa coincidencia para que más gente pueda asistir en familia a la fiesta del santo y conviva en el lugar.

En esta festividad es posible observar varios grupos de amigos, principalmente jóvenes y adolescentes de entre 13 y 25 años; los cuales sobresalen por la vestimenta que han adoptado como cholos, skatos, punks o una mezcla de

⁷⁹ Durante este tiempo se han realizado mejoras en el lugar, pues se renovó la capilla y se colocó piso de azulejo. Además, en el año 2018 se emplazó la tubería para abastecer de agua al pueblo de San Isidro Buensuceso.

todo. Pero, además, porque se reúnen en ese sitio para drogarse inhalando solventes o fumando marihuana. Estos grupos suelen ser pacíficos y se mantienen en lugares apartados de la capilla, cerca de las caídas de agua. Y aunque casi no conviven con los otros asistentes, son tolerados por los mayordomos y fiscales.

Así, la fiesta de San Juan Huetziatl se convierte, en un referente identitario y un espacio para recrear la memoria y las relaciones de comunalidad, tanto de los habitantes de Canoa como de los pueblos circundantes. Los cuales, a partir de esta celebración que denota un proceso de incorporación y apropiación de una imagen católica, al culto de Matlalcuéyetl deidad mesoamericana relacionada con el agua y los mantenimientos; expresan su agradecimiento por los recursos naturales que les brinda la montaña.

2.6.1.3 La Candelaria (2 de febrero)

La celebración de la Candelaria consiste en la celebración de varias misas (una se realiza en la mañana, otra al medio día y otra en la noche) a las que acuden los pobladores católicos para bendecir a sus figuras de Niño Dios. Aunque los pobladores llevan también canastas⁸⁰ con maíz, ya sea blanco, azul o rojo; otras semillas como habas, garbanzos o frijol; cerillos, ceras y ramos de flores como claveles, albricias o romero, para que el sacerdote consagre.

La mayordoma del Niño Dios de Canoa acude a misa; regularmente lo hace en la celebración de las 3:00 p.m., pues en ese horario se congrega un amplio número de personas. Al inicio de la liturgia católica, el sacerdote solicita a los asistentes encender las veladoras o ceras que traen consigo para alumbrar al Niño Dios. Al terminar la homilía, rocía agua bendita a los asistentes quienes procuran que las gotas alcancen sus semillas e imágenes religiosas, con este acto culmina la ceremonia.

Posterior a la misa se realiza una procesión alrededor del atrio, donde participan los sacerdotes, fiscales y algunos asistentes. Después de este acto la gente acompaña a la mayordoma a su vivienda, donde se repartirá comida y habrá baile. Pero hay otras familias que realizan una fiesta familiar y aprovechan para

⁸⁰ El contenido de la canasta es muy importante, ya que las semillas se utilizarán para sembrar los campos familiares.

convivir junto a sus vecinos y compadres Como todas las fiestas, también suelen durar hasta la madrugada.

2.6.1.4 El Carnaval (fecha cambiante)

Durante el mes de febrero y cercano al Miércoles de Ceniza, se realiza el carnaval, el cual consiste en una celebración en la que desfilan grupos de personas que se conoce como cuadrillas; hombres y mujeres que recorren la población ataviados con trajes de vistosos colores, que se reúnen en la plaza central para bailar. Los participantes son en su mayoría jóvenes de entre 15 y 29 años, pero también participan niñas y niños, así como algunas personas de entre 30 y 45 años.

Los personajes del carnaval son los siguientes: el novio, la novia, huehues y *xinol*as. En el caso de las *xinol*as, la vestimenta consiste en falda corta de colores vivos, delantal y blusa bordados, rebozo, mallas, zapatillas, sombrero con plumas, antifaz con velo para cubrirse la cara y sombrero tejano adornado con plumas. Los huehues en cambio, utilizan pantalón con chaleco (negro, blanco, verde, rosa), corbata, camisa, capa con lentejuelas, sombrero con plumas y máscara con rasgos europeos. Aunque es común que algunos hombres porten la vestimenta de las mujeres, ya que anteriormente las mujeres tenían prohibido participar.

Por su parte, la vestimenta de los novios es la típica antigua de la población, que consiste para el caso del novio, en calzón y camisa de manta bordados; huaraches, jorongo y sombrero. La novia por su parte, viste falda de lana en color negro, blusa bordada, huaraches, ceñidor, aretes, trenzas, rebosos y collares. Aunque en algunas cuadrillas el novio viste al igual que los huehues, mientras que la novia porta un traje de bodas blanco, ramo de flores de plástico y antifaz.

El carnaval es la representación de una boda, por tanto, se baila el objeto ritual *xochitelpoch*, el cual es parecido a un reguilete y tiene unos panes al centro que representan a los recién casados. Algunas piezas musicales que se bailan en esta ocasión son “*Xochipitzahuac 2*”, “Colorín”, “Marcha 5 de Mayo”, “Danza de las flores” y “Cuatro Rosas”.

2.6.1.5 La Cuaresma (fecha cambiante)

La temporalidad de la cuaresma abarca 40 días a partir del miércoles de ceniza, en el cual transcurren cinco viernes que son de suma importancia para la sociedad

canoera, pues se considera un periodo de vigilia, arrepentimiento y peregrinación. Este periodo incluye dos celebraciones concretas el Miércoles de Ceniza y el Quinto Viernes de Cuaresma, los cuales se solemnizan de la siguiente manera:

Miércoles de ceniza

Esta celebración recae en el sacerdote de la comunidad, quien convoca a todos los pobladores católicos a tomar ceniza. Para esta acción las puertas del templo se abren durante todo el día y es el párroco junto con el vicario y el seminarista, quienes se turnan para cumplir con la tarea de trazar la cruz de ceniza en la frente de los devotos. Además, durante ese día se realizan hasta cuatro celebraciones eucarísticas para que todas las personas puedan asistir. La gente de todas las edades acude al llamado y escucha la misa para después recibir la ceniza, luego de tomarla se retiran a sus viviendas. Algunos sólo pasan a asirse de este elemento, pues debido a su trabajo no pueden quedarse a la homilía. El fluir de personas a la iglesia es constante durante todo el día, por lo que es común observar a muchas personas con su cruz de ceniza en la frente.

Cabe considerar que en esta fecha se realizan mayordomías de peregrinación, pues muchas personas acostumbran ir Chalma, Estado de México a tomar ceniza. Estas organizaciones resguardan cuadros, en este caso del señor de Chalma, los cuales funcionan como el símbolo de su asociación. Por lo regular cuentan con dos, uno se resguarda en la casa del mayordomo y el otro es el que llevan a la peregrinación.

En estas organizaciones se gestiona desde el traslado, uniformes, comida (durante el trayecto y la que se consume en el lugar), así como la fiesta al regreso. Por lo regular se trasladan al santuario desde días antes, algunos lo hacen a pie mientras que otros van en autobuses contratados para la ocasión. Aproximadamente a las 3:00 p.m. retornan a la comunidad, lo que da inicio a la fiesta que se realiza en el domicilio del mayordomo de peregrinación, a donde llegan los peregrinos y donde también se reúnen sus familiares para esperar su arribo.

Cuando llegan los peregrinos, se postran a la entrada de la vivienda con su cuadro y son recibidos por la familia del mayordomo, donde el integrante de mayor edad inicia la recepción, sahumándolos en acción de bienvenida y júbilo porque

retornaron a salvo. Después, todos ingresan al altar familiar, donde todos pasan a abrazar al mayordomo para agradecerle el haber cumplido con la fiesta, mientras este les pide disculpas por todo lo que pudo haber faltado durante la peregrinación. Luego, se abrazan mutuamente y se felicitan por llegar con bien y haber cumplido su manda.

Antes de probar alimentos, salen al patio o calle para bailar. Aunque a diferencia de las otras mayordomías, en este caso no bailan *chiquihuites*, este acto se realiza por “el gusto” de la fiesta, la conclusión de la travesía y el cumplimiento de las promesas que hicieron como peregrinos. Posteriormente todos se sientan a comer acompañados por su familia. Generalmente se ofrece a los comensales mole de pescado o torta de camarón con tortillas. El mayordomo le otorga a todos sus compañeros un cartón de cervezas para que lo consuman con sus familiares y amigos. Además, reparte constantemente tequila y refrescos a todos los asistentes. La fiesta es amenizada por un sonido y el baile dura hasta entrada la madrugada.

Quinto Viernes de Cuaresma

El Quinto Viernes de Cuaresma se celebra de forma trascendente en Canoa. Se podría decir que es el festejo de segunda importancia en la comunidad, luego de la fiesta patronal de San Miguel Arcángel; debido a la concurrencia de gente y la feria que se instala. Esta festividad gira en torno a una imagen conocida localmente como Jesús de Nazareth y ante él, además de los pobladores de Canoa, llegan habitantes de los pueblos vecinos como: San Isidro Buen Suceso, San Aparicio y San Pablo del Monte.

La festividad consiste en una misa que se celebra alrededor de las 3:00 p.m., la cual culmina con una procesión alrededor de la parroquia donde se pasea a la imagen de Jesús de Nazareth, misma que es cargada en una estructura de madera por miembros de la mayordomía. Este séquito es encabezado por los fiscales y participa también el sacerdote, quien remarca las cuatro esquinas de la parroquia con un descanso donde realiza una oración y pide por los habitantes de la comunidad. Cabe resaltar que en esta ocasión, la imagen muestra adornos particulares que consisten en ramas secas y gruesas donde se ensartan frutas como: piñas, papayas, manzanas, guayabas y naranjas. Estos ornamentos se

colocan alrededor del santo y parecen característicos de la cuaresma, pues forman parte de una ofrenda que se realiza sólo en esta época.

Para la ocasión, los habitantes de Canoa acostumbran hacer una comida especial con el fin de convivir en sus casas con familiares, amigos y conocidos de otras comunidades; a quienes invitan a degustar torta de camarón y haba molida. Además, los pobladores (sobre todo jóvenes y niños) esperan con mucha emoción la llegada de esta festividad, por la feria que se instala en el pueblo. Donde además de juegos tradicionales como las canicas y puestos de comida, se instalan juegos mecánicos donde el denominado “martillo” causa sensación, por la brusquedad de las sacudidas que experimentan sus usuarios.

La cuaresma también es una época de ayuno y arrepentimiento. Además, es vista como un periodo de preparación para experimentar la Semana Santa con más fe. Por ello, se realizan confesiones diarias en la parroquia; se evita comer carne los viernes y algunos pobladores incluso evitan tomar bebidas alcohólicas durante esos días.

2.6.1.6 Semana Santa (fecha cambiante)

En el mes de marzo o abril los habitantes católicos de la comunidad celebran la semana mayor, que inicia el Domingo de Ramos, día en que se realiza un recorrido en el atrio de la iglesia, con la imagen de Jesús. Mientras tanto, los habitantes portan palmas para conmemorar la entrada de Jesucristo a Jerusalén, según la doctrina cristiana. El sacerdote bendice a los asistentes y sus palmas; posteriormente oficia una misa para conmemorar el día.

Durante el lunes y miércoles de la semana mayor, se realizan misas en la parroquia. El sacerdote oficia sacramentos como la Unción de Enfermos y Actos de Confesión. Pero es hasta el jueves cuando tiene lugar la segunda celebración de importancia para la comunidad, que es la misa de lavatorio. En esta se conmemora la última cena de Cristo y el sacerdote lava los pies de las personas que participan como apóstoles. Luego de esto, se realiza el Encarcelamiento de Cristo, para lo cual crean una estructura de carrizos en la que meten su imagen, a la que previamente vendaron los ojos.

También se lleva a cabo la adoración del Santísimo en el altar principal. Este momento consiste en alabanzas a la representación de la Eucaristía y los miembros de la Hermandad de Santo Ánimas y de la Adoración Nocturna son los encargados de permanecer desde las ocho de la noche hasta las cuatro de la mañana rezando y alabando al Sacramento. Los pobladores católicos de la comunidad se congregan en la iglesia, acuden principalmente por familias y forman una fila que se extiende por el atrio. Algunos esperan hasta 40 minutos para pasar a adorar al Santísimo Sacramento pues el flujo es constante, la gente sigue llegando hasta altas horas de la madrugada. Al pasar frente al Santísimo, las personas se hincan y persignan frente a la imagen, le hacen una reverencia para después dirigirse hacia la imagen de Cristo Encarcelado donde nuevamente se persignan.

A las cuatro de la mañana del Viernes Santo se realiza una procesión. Para esto la imagen de Cristo es sacada de su cárcel y recorre las calles que rodean a la iglesia. Es impresionante la participación de los pobladores en esta acción, pues familias enteras se congregan y expresan su devoción ante la imagen. Posteriormente, a las 9:00 a.m. se realiza el Viacrucis, que recorre las secciones: Sexta, Primera, Segunda, Tercera y Cuarta. Entonces, nuevamente la participación de la gente es avasallante. En esta ocasión, aparte de las imágenes religiosas, se realiza una representación teatral en el Jagüey de la comunidad, donde la escenificación de la crucifixión corre a cargo de los jóvenes. El viacrucis termina alrededor del mediodía en la parroquia y una vez allí, se realiza la Enunciación de las Siete Palabras.

Durante la noche del Viernes Santo, se realiza otra procesión más, que recorre todas las secciones del pueblo; en esta ocasión, las imágenes participantes son el Santo Entierro y la Virgen de la Dolorosa. Donde la participación de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros es notable, pues portan los faroles que acompañan al Santo Entierro.

El día Sábado Santo se realiza la misa de gloria, conmemorando la resurrección de Cristo. Esta celebración se realiza en la noche, con específicos actos como el encendido del fuego y cirios pascuales. Posteriormente se da paso a

la representación de la resurrección, momento que se considera sacral pues la gloria del señor bendice a todos los asistentes.

La semana mayor culmina con el Domingo de Pascua, día en que se da continuidad a la conmemoración de la resurrección de Cristo con misas constantes donde se remarca el júbilo por este hecho. Así, los habitantes de Canoa viven al máximo su fe, reinterpretando e incorporando nuevos elementos, pero siguiendo al pie de la letra la tradición que viene de sus antepasados, la cual es consentida por los representantes de la iglesia.

2.6.1.7 Fiesta Patronal (29 de septiembre)

La fiesta patronal en honor a San Miguel Arcángel dura una semana. Inicia el 28 de septiembre con una procesión nocturna donde participan las imágenes de: San Miguel Espejo, San Miguel del Milagro y San Miguel Arcángel⁸¹, que son propiedad de la comunidad. Y culmina ocho días después, con un desfile donde se desborda la algarabía de los pobladores, quienes concurren llevando arreglos florales para su santo patrón. En estos recorridos destaca el adorno de las casas y calles, generalmente de plástico, papel y flores en tonalidades verde y rojo.

Durante la jornada, es posible observar altares⁸² en el atrio que son dedicados al santo patrón, los cuales son realizados por las asociaciones de comerciantes y *tlachiqueros* del pueblo. Asimismo, se decora algunos trayectos del atrio y de las calles con tapetes de aserrín que recrean motivos religiosos. Incluso se realizan danzas como: Doce Pares de Francia o Vasarios, se queman fuegos pirotécnicos y se lleva a cabo el baile de feria; con estos elementos los pobladores demuestran su fe y agradecimiento al Arcángel. También es común que, en la plaza central, se instalen juegos mecánicos y tradicionales como los remolinos, el carrusel, el dragón, la lotería, canicas y futbolitos. Además de puestos de antojitos como: chalupas, elotes hervidos, memelas y pan feria; amenidades que se convierten en el centro del esparcimiento público.

⁸¹ La comunidad cuenta con tres representaciones del Arcángel San Miguel, que para diferenciarse entre sí, se denominan de esta forma.

⁸² Estos consisten en imágenes de San Miguel Arcángel, frutas y la recreación de paisajes que incluyen plantas y fuentes de agua.

El 29 de septiembre tiene lugar la celebración principal, la cual congrega a la mayor parte de la población, pues ese día también se realizan comuniones y confirmaciones en el templo parroquial. La misa patronal es la celebración eucarística más importante y regularmente es oficiada por el arzobispo de Puebla. Al término, las tres imágenes realizan otra procesión, pero esta vez recorren solamente las calles que rodean a la parroquia. Al finalizar esta actividad, la gente se dirige a la casa del mayordomo de San Miguel Arcángel, donde se realizará la festividad de la mayordomía.

Las celebraciones del 30 de septiembre dedicada a San Miguel del Milagro y la del 1 de octubre para San Miguel del Milagro, se realizan de forma similar a la fiesta patronal, aunque no cuentan con la participación del arzobispo. En la comunidad festejan a estas tres imágenes por separado⁸³, para que cada una tenga una fiesta especial. Este hecho particular ha permitido que las personas puedan cumplir con su promesa de encabezar la mayordomía y no esperar tanto tiempo, pues así tres personas tienen la oportunidad de ser mayordomos del santo patrón el mismo año. Aunque la imagen de San Miguel Arcángel sigue siendo más demandada entre los postulantes al cargo.

En cuanto a las mayordomías de San Miguel, las tres organizan su fiesta de manera individual, pero cooperan en la fiesta principal con la música, cohetes o con el adorno de la iglesia. Por lo regular esta entidad se constituye de forma familiar, aunque recibe ayuda de la familia extensa, amigos, vecinos y compadres; quienes los apoyan contratando reservados, la música o les donan insumos para la fiesta.

2.6.1.8 Día de Muertos

El Día de Muertos en Canoa está constituido por cinco momentos específicos que conforman un complejo sistema ritual que se fundamenta en la creencia de que los muertos regresan o visitan a sus familiares. Es también una expresión de la territorialidad, que refuerza alianzas y reproduce la comunidad (Licona, et. al., 2017, p. 208). Estos momentos son los siguientes:

⁸³ En Canoa existen tres imágenes de San Miguel Arcángel, todas son veneradas de igual forma como una misma advocación. Se cuenta que la conocida popularmente como San Miguel Espejo fue traída de la hacienda del mismo nombre, la cual se ubicaba en las inmediaciones de la población. Por otro lado, la imagen de San Miguel del Milagro, hace referencia a la aparición del Arcángel en aquella comunidad de Tlaxcala en el s. XVII. En cuanto a la imagen de Canoa, se cuenta que fue encontrada en la barranca, frente a la iglesia de la población.

- 1) Arreglo de tumbas y limpieza del panteón: Generalmente se realiza a partir del 15 de octubre, fecha en que las personas acuden al panteón para adecuar las tumbas de sus familiares. Se cree que con esta actividad las almas de los difuntos son recogidas del cementerio, para llevarlas a la casa familiar, donde convivirán con su parentela.
- 2) Construcción de ofrendas: Esta actividad se inicia el 28 de octubre con la ofrenda a las personas que perecieron en un accidente o que fueron asesinadas. Tres días después, el 31 se coloca la ofrenda para los niños; que finaliza el 1 de noviembre con la ofrenda principal para los adultos, fallecidos.
- 3) Iluminada en el panteón: Esta acción consiste en el encendido de ceras en el panteón, a donde las familias se trasladan para escuchar la misa mientras se quema la cera de los difuntos.
- 4) Recorrido de Santo Ánimas: Esta actividad se realiza el 1 y 2 de noviembre por las calles del pueblo. Tiene como fin recolectar la cera y las almas de los difuntos que se encuentran de visita en el pueblo. La acción se caracteriza por la amplia movilización que se realiza en el territorio canoero, a lo largo de dos días. Y por la organización de los miembros del sistema de cargos, los devotos y la juventud que participa año con año.
- 5) Redistribución de bienes ofrendados: El día 2 de noviembre se levanta la ofrenda y se distribuye el contenido con los padrinos o familiares de mayor edad. Es una actividad que refrenda los lazos de parentesco ritual y consanguíneo de los habitantes.
- 6) Fiesta de Santo Ánimas. Realizada el 30 de noviembre, día de San Andrés, que marca el retorno de los difuntos al mundo de los muertos. El Santo Ánimas se celebra en esta fecha, pues se concibe como el santo de los muertos.

De este modo, observamos que el periodo de visita de los muertos varía de acuerdo a la población y no siempre coincide con el 1 y 2 de noviembre únicamente. Por lo que es probable que a partir de la evangelización católica se implementaran esos

días como las fechas dedicadas al culto de los muertos. Según testimonios de los pobladores, ellos acuden al panteón a mediados de octubre para limpiar las tumbas de sus antepasados y llevarlos a sus casas para que convivan con su familia. Mientras que el 30 de noviembre se realizan misas en la parroquia para despedir a los difuntos de forma comunal, por lo que el periodo dedicado a los fenecidos abarca más de un mes.

Cuestiones como la vigila que iniciaba el Día de Muertos, dan cuenta de la duración de la visita. Pues algunos pobladores señalan que estaba prohibido comer carne, ya que se creía que con esta acción se estaban comiendo a los difuntos. Actualmente, el ayuno es seguido solamente por las personas de mayor edad, además de los miembros de la hermandad y mayordomía de Santo Ánimas. Por esta razón, el 1 y 2 de noviembre el mayordomo del santo de los muertos ofrece como alimentos carne de pescado. Mientras que en la comida comunal de la fiesta de Santo Ánimas el 30 de noviembre, se rompe la abstinencia y se sirve mole con carne de pollo, borrego, res o cerdo a todos sus asistentes.

Por otro lado, las ofrendas que se realizan previas al 1 y 2 de noviembre, dan cuenta de una celebración que se constituye más allá de la oficialidad católica y que tiene más relación con las antiguas creencias mesoamericanas, donde la forma de morir definía el destino de la persona. En el siguiente apartado se desarrollarán únicamente los momentos que constituyen a la celebración del Día de Muertos, a excepción del recorrido y fiesta de Santo Ánimas, que serán desglosados en el apartado 4.2.1.

Ofrendas

La colocación de ofrendas inicia el día 28 de octubre a las 12:00 p.m., momento en que se recibe a los accidentados y asesinados. Para esta ocasión se coloca una ofrenda sencilla en el altar familiar, que consiste en *ocoxal* y flor de *cempaxúchitl*, unas piezas de pan, fruta, ceras; bebidas como refrescos, cervezas, agua bendita; y un plato de comida, que generalmente es la ordinaria que consume la familia ese día (aunque algunas personas cocinan mole de pollo). También se acostumbra que los familiares acudan al lugar donde perecieron sus familiares para colocar veladoras y flores.

El día 31 de octubre a las 12:00 p.m., se espera que arriben las almas de los niños y se coloca una ofrenda en el altar familiar, donde se acomodan alimentos dulces como atoles y panes para agasajarlos; ceras, flores blancas como gladiolas y nubes, flor de *cempaxúchtil*; juguetes para que las almas de los niños jueguen y se prepara mole con pescado seco. Las almas de los niños se retiran a las 12:00 p.m. del siguiente día, para dar paso a las almas de los muertos grandes, quienes arriban a esa misma hora del 1 de noviembre.

Con respecto a las ofrendas del 1 de noviembre, estas se colocan junto al altar familiar y constan de dos tipos. La tradicional que se dispone en el suelo sobre un petate, que muestra hábitos y condiciones económicas. Pues, se mencionan que antes no había mesas ni sillas y las personas acostumbraban a comer sentadas sobre petates, por ello se realizan de esta manera. Y la que se instala sobre una mesa, a un nivel inferior altar familiar. El orden de la colocación de los objetos rituales en ambas es el mismo e incluso en algunas viviendas arman los dos modelos de ofrenda.

Todos los objetos deben ser nuevos; además junto a la ofrenda se coloca un *chiquihuite* con un *ayate*, para que los muertos lleven consigo la ofrenda con la que regresarán al mundo de los muertos. Del altar a la entrada de la vivienda se traza un camino de pétalos de *cempaxúchitl* y *ocoxal*. Mientras que en el acceso a la vivienda, junto a la puerta, se coloca una cruz adornada con estas plantas sagradas que se disponen para indicar a los difuntos el camino a su casa y evitar que se pierdan

Entre lo ofrendado figura: un petate; una base de *ocoxal* verde; frutas como cañas, naranjas, manzanas, guayabas y sandías; pan tanto hojaldras como pan blanco; guisos, principalmente mole con carne de borrego, pollo, guajolote o pescado; bebidas como cervezas, refrescos y atole de maíz; ceras por cada uno de los familiares fallecidos y una vela dispuesta en un candelabro de barro al centro.

Además de esto se colocan platos, tazas y juguetes para que los difuntos lleven los trastes que podrían necesitar. Y ropa, pues se cree que también necesitan vestirse, por lo que es común observar mudas completas o sólo piezas como pantalones, blusas y rebozos que después son utilizadas por algún miembro de la

familia. Cabe mencionar que estos elementos no adquieren ninguna connotación o energía negativa por haber sido colocados en la ofrenda.

Para recibir a todas las ánimas, durante esta festividad se realiza el ritual de bienvenida, donde las almas de los difuntos son invocadas por el familiar de mayor edad. En este recibimiento se sahúma la ofrenda, se pronuncian los nombres de todos los familiares fallecidos y se les pide perdón por las cosas que pudieron hacer falta. El humo del copal permite la comunicación con los muertos y su combinación con el aroma del *ocoxal* conforma un binomio fragante que inunda la habitación para acogerlos.

Al mediodía del 2 de noviembre, se realiza el ritual de despedida en la vivienda, en el cual el miembro de mayor edad con sahumerio en mano, procede a invocar a las ánimas para despedirlas y guiarlas hacia la puerta. Luego de esto se procede a levantar parte de la ofrenda; mientras en la iglesia de la comunidad, el toque de campanas y cohetones anuncian la partida de los difuntos.

La alumbrada

La alumbrada consiste en acudir al panteón a quemar la cera de los difuntos, arreglar las tumbas y escuchar la misa que conmemora a los finados. El punto máximo de esta actividad es la celebración eucarística que congrega a todos los pobladores que tienen familiares enterrados ahí; aunque este ritual se lleva a cabo en los tres panteones del pueblo, pero en diferentes horarios. En Los Remedios se realiza a las 7:00 a.m.; en el camposanto los Ángeles a las 11:00 a.m., mientras que en el panteón Los Pinos la misa se lleva a cabo a las 4:00 p.m. No obstante, la celebración del panteón Los Remedios es la más importante, ya que en ese lugar se concentran la mayoría de las inhumaciones de los habitantes, a diferencia de los otros dos que tienen en promedio 10 años de haber sido creados.

Así, a partir de las 3:00 a. m. del 2 de noviembre, los habitantes de Canoa acuden al panteón *Los Remedios* ubicado en la entrada de la población, para llevar la cera y alumbrar las sepulturas de sus seres queridos. Familias enteras se trasladan a ese sitio, al que llevan flores, ceras y bancos para sentarse mientras escuchan la misa. En lo que esperan el inicio de la homilía, las familias adornan las tumbas o llevan velas a otros túmulos de parientes, en distintos puntos del panteón.

Conforme va amaneciendo, el panteón se va llenando de personas y el frío se intensifica. La mayoría permanece de pie, pues no hay mucho espacio para sentarse. Cuando la misa inicia, se dedica la homilía a la memoria y descanso de los fallecidos. Este ritual también da pauta a un comunicado importante, pues después de la celebración eucarística se hace la presentación oficial de las personas que resultaron electas para ser fiscales. Con este acto terminan las actividades en Los Remedios.

Inmediatamente después de la misa, todas las personas se retiran del lugar y algunas se detienen a la salida para comprar alimentos que se ofrecen afuera del camposanto, como tamales, atoles, cemitas y tortas. Luego se marchan a sus viviendas donde la familia se reúne para almorzar el recalentado. Después se preparan para acudir a los otros dos panteones (en caso de que tengan familiares enterrados en esos sitios); comienzan con el llenado de las canastas que entregarán; alistan refrescos y vasos desechables para esperar a los visitantes; o limpian el lugar de su vivienda donde recibirán a las personas que les llevarán las canastas a ellos.

Intercambio de Canastas

Una vez levantada parte de la ofrenda, las mujeres proceden a separar todos los elementos y armar los recipientes (bolsas o canastas), que se llevarán a los compadres, padrinos y familiares; esto lo realizan poco a poco durante todo el día, según salgan a entregarlas. En cada uno de estos objetos rituales, se colocan los bienes ofrendados que los familiares muertos disfrutaron durante su estadía con los vivos; los cuales contienen aproximadamente 5 frutas variadas, 4 panes y un pequeño traste con mole y piezas de carne que se tapan con una servilleta.

Esta actividad se caracteriza por ser simultánea, pues a la par que se recibe, la familia se coordina para también cumplir con este compromiso ritual de entregar la canasta/bolsa a sus familiares. Por lo regular es la madre, jefa de familia quien recibe, aunque se da el caso de que el varón con prestigio económico, político o social sea el encargado de acoger los dones. Mientras, los hijos se encargan de repartir las canastas/bolsas por todo el pueblo.

Según el número de parientes rituales y consanguíneos a los que se visite, se llegan a preparar hasta 30 canastas o bolsas durante todo el día, aunque es común que la entrega se extienda hasta el día 3 de noviembre. Estos recipientes se llenan únicamente con los elementos de la ofrenda y son correspondidos con los trastes y juguetes ofrendados; los cuales se colocan en el altar familiar para facilitar su repartición. Aunque se da el caso de que se terminen los insumos, ante esto la familia opta por realizar compras de última hora, principalmente de juguetes, pues siempre acuden más niños de lo que se tiene contemplado.

Cerca del altar se han dispuesto *chiquihuites*, ollas y cacerolas de gran tamaño para colocar los dones que serán recibidos. También se preparan sillas para recibir a los ahijados y parentela que acudirán. La entrega de canastas se realiza en el cuarto del altar familiar, donde se colocó la ofrenda. Ahí, la persona que recibe inmediatamente vacía su contenido separando los elementos en los trastes que ha preparado. En uno coloca la fruta, en otro el pan, mientras que en otros dos separa el mole y la carne. Después procede a lavar el traste en que le dieron el mole y lo devuelve junto con la bolsa y servilleta. Para después corresponder a esta visita entregando a los niños un juguete, a la madre un traste y si va el padre una taza. Si acuden adolescentes o jóvenes solteros también se les entrega trastes. En algunos casos también se entregan servilletas bordadas nuevas, ropa o zapatos, pero esto depende de la capacidad económica de la familia y de los lazos afectivos entre los miembros.

Es común que al ofrecer refrescos o licor a las personas que otorgan los dones, se genere una convivencia donde se platica sobre las novedades familiares, la situación social o los conflictos internos; mientras los niños juegan con los juguetes que recibieron. Esta visita también se presta para presentar a los nuevos integrantes de la familia y para comunicar nuevos compromisos y eventos sociales como la petición de una mayordomía o un casamiento. La visita no dura más de media hora, luego de la cual los que entregan la canasta/bolsa se retiran y continúan su recorrido de visitas por el pueblo, pues muchas familias aprovechan su salida para visitar varias casas y terminar temprano su compromiso de entregar canastas.

Por su parte, los que reciben, esperan a su nueva visita y hay ocasiones en que se reciben dos o tres canastas al mismo tiempo. Para esto, la casera es ayudada por sus hijos y esposo para vaciar los productos y entregar los trastes y juguetes como retribución. La mayoría de los visitantes son niños, por tanto reciben los juguetes, consumen un vaso de refresco, agradecen y se van, para continuar con su recorrido.

Con este tema se finaliza el segundo capítulo, en el que a grandes rasgos se contextualizó etnográficamente a la comunidad a través de las prácticas socioculturales de sus pobladores. Este ejercicio es importante porque nos permite entender cómo la reproducción de una cosmovisión sustenta una cultura diferenciada, teniendo como base la organización de las dinámicas cotidianas de sus pobladores.

Por lo que podríamos reiterar que la propuesta del concepto de *unidad territorial comunal*, utilizado para referir al proceso de apropiación simbólica en los niveles: familiar, seccional y comunal, nos permite comprender los parámetros que estructuran y modelan las relaciones sociales de los sujetos. De la misma forma, nos permite vislumbrar el sentimiento de arraigo y apego al terruño, que ante la incidencia de los procesos modernizadores, refuerzan lazos comunitarios y crean nuevos vínculos que se extienden por los niveles local y administrativo, hasta cohesionarse y apropiarse simbólicamente del territorio.

Capítulo III

El Santo Ánimas y el Purgatorio: la ritualidad y cosmovisión en torno a la muerte en San Miguel Canoa

En este apartado se abordan las creencias y la ritualidad en torno a la imagen de Santo Ánimas y su relación con la idea sobre la muerte en la comunidad. Al mismo tiempo, se analiza la configuración de la noción del Purgatorio desde su surgimiento hasta la época actual, para tener claro de dónde proviene el culto a las ánimas benditas y su relación con los muertos.

Para lograr este objetivo debemos situarnos en la cosmovisión, que de acuerdo a lo planteado por López Austin (1994) se entenderá como un conjunto articulado de sistemas ideológicos, con el cual determinado grupo aprende el universo y explica la realidad. Se trata de un proceso que abarca tanto al universo visible como al invisible, el cual está inmerso en un proceso histórico que afianza y da coherencia a estas ideas; de manera que justifica la realidad y da sentido a las acciones de los individuos.

La cosmovisión de los habitantes actuales de San Miguel Canoa posee una herencia de la tradición mesoamericana que se reconfiguró con elementos europeos a partir de la conquista española. Esta incluye a referentes relativos al agua, la montaña, el aire, el maíz, la tierra y las enfermedades; así como la creencia en deidades como los santos y vírgenes. Los cuales se articulan en ámbitos de pensamiento concernientes a la muerte, el cuerpo humano, el pueblo y la actividad agrícola, que la validan.

Todo este conjunto da cuenta de cómo esta comunidad de origen nahua incide en el proceso de articulación de la realidad, que podemos observar en procesos como incorporación, apropiación, interpretación y resignificación como los señalados por Bartolomé (2005). Los cuales permiten reconocer cómo los distintos sistemas culturales han conciliado estas diferencias y han construido

configuraciones específicas de acuerdo con las distintas lógicas culturales (Bartolomé, 2005, pp. 4, 7). Así, los pobladores de Canoa actúan de manera incluyente e incorporan su propia experiencia de la sacralidad en Santo Ánimas, una imagen de las ánimas benditas que ha sido reestructurada como un santo y una deidad relacionada con la muerte, a la que se le atribuyen poderes sanatorios y de protección.

Además, a partir de los testimonios mostrados, se da cuenta de que la devoción a Santo Ánimas va más allá de la relación de doble vía establecida con las ánimas purgantes. Pues en este caso, no sólo se ora para sacarlas del Purgatorio, se espera su intercesión de protección ante peligros a los que están expuestos los creyentes; también se le pide la sanación de enfermedades y su intervención a favor de los agonizantes. Todo esto tiene el objetivo de enmarcar las prácticas rituales vinculadas a este objeto de culto en el plano devocional.

3.1 La ritualidad y la cosmovisión en torno a la muerte en Canoa

La muerte ha despertado inquietudes y motivaciones debido a la ausencia física que implica para las sociedades, el fallecimiento de uno de sus miembros. Lo cual ha generado sentimientos de temor y creencias que visualizan una vida después de la muerte; éstos se manifiestan tanto en la ritualidad como en la cultura material. En el caso de México, la noción del óbito se ancla en dos raíces históricas: por un lado, en la cosmovisión mesoamericana y, por el otro, en el pensamiento europeo; el cual, para el siglo XVI, aún mantenía vigentes varios postulados del medioevo.

Por un lado, la cultura mesoamericana consideró a la muerte como una prolongación de la vida en el otro mundo, bajo un ciclo interminable: vida-muerte-vida. En cambio, en la visión occidental, la muerte se entendía como un sueño momentáneo, que terminaría con la resurrección del cuerpo y el alma en el juicio final; por ello, ser enterrado en un lugar sagrado era primordial. Ambas vertientes se fusionaron con la conquista, por lo que generaron una nueva visión y representación del deceso, que tuvo como punto de confluencia el momento de “abandonar el cuerpo y el lugar a donde éste se conducía en su aspecto terrenal y

espiritual”; ello dio paso a un hibridismo cultural que sigue vigente en la cultura mexicana contemporánea (Servín, 2015, p. 332).

En Canoa, la muerte es concebida como una transición, pues se considera que los muertos parten al cielo o paraíso, donde descansarán por siempre. Sin embargo, para llegar a él, tienen que atravesar un trayecto lleno de obstáculos, por eso muchos agonizantes sufren alucinaciones donde son atacados por animales o seres antropomorfos que los atemorizan y les impiden el paso. Otros ven a sus familiares fallecidos, que vienen a su encuentro para ayudarles en el tránsito.

También tienen constantes visiones del camino que recorrerán, pues refieren que cruzan ríos o veredas llenas de piedras y espinas donde hace mucho viento. Además, expresan sensaciones de cansancio, dolor y la necesidad de pertenencias para enfrentar el traslado, como la ropa, lo cual acrecienta el imaginario sobre el más allá. En este tenor, se piensa que la agonía es el momento en que el alma intenta salir del cuerpo para iniciar el viaje, que, según testimonios se torna peligroso pues amenaza su existencia.

Lo que nos hace suponer que concepción sobre la muerte abarca dos tipos de deceso: la muerte dichosa y la mala muerte. La primera hace referencia a las circunstancias consideradas adecuadas por el colectivo: longevidad, donde es imprescindible la agonía para contar con el tiempo suficiente para realizar los últimos sacramentos de confesión, comunión y unción de los enfermos, que son necesarios para el bien morir.

Pídanle a Dios que siempre haya una agonía en nuestras muertes, cuando estemos a punto de fallecer. No pidamos que me dé un infarto y amanezca yo muerto. Tiene que haber la agonía, una muerte dichosa. Esa es una muerte dichosa, que tengamos el tiempo para arrepentirnos, no le hace que estemos sufriendo un mes, pero que tengamos ese momento para arrepentirnos de nuestras faltas y que paguemos. Estamos sufriendo todavía en nuestro petate, que bueno. Porque son faltas que tenemos que reparar. Pero en ese tiempo que tenemos nos podemos confesar. Dios quiera que todas las familias que tengan enfermito lo lleven a confesar para que así se reconcilie con Dios y entonces tenga el amor a Dios y el bien morir (Don Luis, comunicación personal 25 de octubre, 2020).

La partida debe ocurrir en la vivienda del difunto, para que esté rodeado de sus familiares y pueda despedirse de ellos, aunque también es frecuente que los

decesos ocurran en alguna clínica u hospital, donde se aplican los últimos sacramentos y se permiten algunas visitas de los familiares inmediatos.

Con la muerte nos vamos a dar cuenta que vienen a visitar los sobrinos, mi hermano, mi tío que les falté de respeto. ¿Por qué un agonizante llora? porque sienten remordimiento. -Por qué Dios mío lo ofendí, Dios mío perdóname- Y se reconcilia cuando viene el padre, se reconcilia con él. Dice, sabes que yo ofendí a Dios. Ofendí a un fulano o no le di agua. Empieza todo a aparecerle todo lo que hizo mal en la vida y se reconcilia con Dios. Entonces que dice Dios, entonces si me quieres, entonces si me amas. No te puedo llevar al cielo, tienes que sufrir un poquito para purificarte (Don Luis, comunicación personal 25 de octubre, 2020).

Sin embargo, la agonía es sinónimo de sufrimiento tanto para el que la padece como para sus familiares, quienes piden que “termine” pronto para acabar con su martirio. En este tipo de deceso, se llevan a cabo rezos, se encienden ceras o se llama al sacerdote para que confiese al individuo y le dé la extremaunción. Estas acciones procuran la tranquilidad del agonizante y le permiten morir en paz, pues no puede hacerlo si tiene algún pendiente, como el recuerdo de una vida de excesos y transgresiones contra sus semejantes. En consecuencia, se procura que todos sus parientes puedan despedirse de él y le perdonen sus faltas cometidas.

En casos extremos, se opta por poner el cuerpo sobre un petate tendido en el suelo, para que el individuo tenga contacto con la tierra y con ello se aliente su muerte, pues se está entregando su cuerpo a la entidad. También se le coloca una cera de Santo Ánimas en las manos, la cual tiene las funciones de alumbrar y guiar su trayecto, así como de auxiliar y tranquilizar al agonizante para que llegue a su nueva morada. Algunas personas le acercan una imagen del altar familiar, para que la persona tenga más fortaleza para emprender el viaje.

Por otro lado, la mala muerte tiene la característica de ser súbita. Este bloque incluye principalmente a los asesinados y accidentados, quienes no sabían que podían ser víctimas de una muerte próxima y, por tanto, no se prepararon para ella. En esta circunstancia se realizarán rituales como el levantamiento de sombra⁸⁴ para

⁸⁴ Este ritual consiste en llevar un sahumerio y una cruz, con el fin de recoger el alma del difunto para que no quede penando. Se realiza a los nueve días del deceso, antes de la levatada de cruz en la casa del finado. Debe precisarse, que por sombra hacemos referencia a la idea del alma del individuo de acuerdo a la concepción actual de los indígenas, pues la idea europea de esta esencia se fusionó con la antigua noción de entidades anímicas que explica

evitar que el alma se desconcierte y permanezca penando en la tierra. El suicidio también se considera como una muerte nefasta por atentar contra los designios de Dios, por lo que se ofrecen muchos rezos para solventar esa transgresión a la voluntad divina. Como causa del suicidio se apunta lo siguiente:

Ven que les dije que les voy a platicar por qué se cuelgan del cuello. Eso le decía a la mamá o el papá del niño que haga eso. Ahí les va, un ejemplo, papá o mamá se juntan, llegan a tener su primer niño o niña, por naturaleza los niños y las niñas empieza a caminar y son tentones, tiran cualquier cosa, rompen, rayan por naturaleza. Un ejemplo, el niño entra a la casa y tiró la tele. Ah, pero mamá está afuera y escucho el ruido que se cayó la tele y tiene el vocabulario suelto. Va entrando y qué le decimos cuando tenemos el vocabulario suelto: que es hijo de la mala vida. En ese momento por orden de la mamá, se quita el ángel de la guardia y el espíritu maligno se acerca el niño o la niña, por orden de mamá. Y ¿cuántas veces le dice mamá y papá al niño de aquí a que crezca? Muchas veces. ¿Y al final de quién es el niño o la niña? del Demonio. Y cuando el Demonio logra entrar al velo del niño se cuelga, mata o lo matan. ¿Entonces quién le deseo eso al niño? Papá o mamá. Entonces por qué decimos que no, si lo perjudicamos demasiado. Eso lo digo para que no siga pasando eso en el pueblo. Es pecado desearle eso al niño y más si es nuestro hijo o hija, es un pecado grande (Señor de la Rosa, comunicación personal 18 de octubre, 2020).

Una vez acontecido el deceso, se procede a arreglar el cadáver. En caso de muerte infantil, a los niños se les viste con atuendos similares a las imágenes sagradas, como la de San Miguel Arcángel o San José, mientras que las niñas son vestidas como a la Virgen de la Asunción. Si las personas fueron solteras, se les coloca ropa blanca; a diferencia de los adultos casados, a los que les ponen sus mejores ropas, y en el caso de las mujeres, se procura que sean enterradas portando su rebozo. Dentro del ataúd, se acomoda una rama de rosa de Castilla o una palma bendita del Domingo de Ramos para que espanten a los animales que podrían asustarlos durante su camino al mundo de los muertos, además de un jarro o jícara para que puedan tomar agua cuando les dé sed.

El difunto es velado en su vivienda durante una noche, para ser sepultado al otro día, después de una misa de cuerpo presente. En caso de que falleciera en otro lugar y sobre todo por muerte violenta, se tiene que velar dos noches y hacer

Martínez (2006). Por lo que no debe confundirse con los planteamientos de Turner (1988, p. 23), sobre las sombras ndembu, que atrapan y castigan a las personas en consonancia con su sexo y rol social.

el ritual de levantada de sombra a los 9 días⁸⁵. Regularmente, los cuerpos son embalsamados, aunque la cremación también se ofrece en las funerarias de la comunidad. Sin embargo, se considera prohibido destruir los cuerpos con fuego por la esperanza en la resurrección: “es pecado; cuando sea la resurrección ya no tendremos cuerpo, no podremos resucitar sin el cuerpo porque está quemado” (Guadalupe Arce, comunicación personal, 8 de septiembre de 2014).

Después de la misa de cuerpo presente, el cadáver es conducido a uno de los tres panteones de la comunidad, lo cual depende del acceso de la familia al espacio dentro de los camposantos. Por lo regular, los nuevos entierros se realizan en el panteón Los Ángeles o en el denominado Los Pinos, donde se pueden cavar nuevas fosas; a comparación del cementerio Los Remedios, que es más antiguo y no cuenta con capacidad para nuevas tumbas.

Debe señalarse que la muerte en la comunidad refiere a un proceso de solidaridad con el fallecido y con los deudos, ya que se socializa y se afronta comunitariamente, mediante una comprensión colectiva de las causas que lo provocan, lo que define la manera de asumir el duelo. Pero, si el individuo no pertenece a la comunidad y es encontrado en algún terreno baldío o en las afueras del pueblo, los pobladores minimizan el deceso. Sólo emprenden las acciones correspondientes para dar parte a las autoridades locales, pero no se considera de urgencia. Esto fue observado durante la festividad de San Juan Huetziatl en el año 2020, pues cercano al paraje donde se realizaba una fiesta comunal se encontró un cadáver. Lo que no parecía ser una casualidad, pues el cuerpo estaba estratégicamente colocado para que los asistentes pudieran verlo (tal vez con el fin de infundir terror). No obstante, la reacción de la concurrencia fue comunicar el hallazgo con sigilo, de boca en boca, mientras la fiesta siguió con su desarrollo habitual.

Este hecho nos lleva a plantear que las reacciones ante la muerte son diversas y se enmarcan en lo social, jurídico, moral y religioso. Los asistentes

⁸⁵ La levantada de sombra se lleva a cabo como un complemento junto con los demás rituales que comúnmente se realizan para los fallecidos por longevidad o enfermedad como: el velorio, el entierro, el novenario y la levantada de cruz. Pues se cree que se debe recoger el alma del difunto en el lugar donde pereció, para que no permanezca penando y espantando en el sitio y pueda tener descanso eterno.

antepusieron el ritual comunitario y su buen desarrollo, ante la paranoia y el desconcierto que el hecho pudiera generar. Se implementó un mecanismo de defensa ante una afrenta a su territorio sagrado; lo que a la larga pudiera amenazar las actividades de subsistencia, como la recolección de leña, insectos, hongos, plantas medicinales, y la cacería, de las que viven muchas familias nahuas.

En este caso, la muerte ajena no impactó en la cohesión grupal de los pobladores, que año con año se reúnen en el paraje Huetziatl para dar gracias por el agua, como lo han hecho sus antepasados. Un ejemplo de que la identidad, mediante la pertenencia comunal, hace frente al caos emocional que generan los restos humanos tirados a la intemperie. Así, los canoeros afrontan comunitariamente las realidades sociales derivadas de muertes ajenas y violentas al marginar al cuerpo foráneo, negándole la pertenencia y apropiación de la comunidad, pues no se realiza acción alguna sobre él, como taparlo, rezarle, colocarle una veladora o flores.

3.1.1 Sistema de creencias y atributos de Santo Ánimas

La conquista española en el siglo XVI conllevó un proceso de evangelización que implicó un sincretismo bidireccional; éste reinterpretó a las deidades católicas, cargándolas de los contenidos y significados pertenecientes a las deidades mesoamericanas y, a su vez, éstas cobraron nombres y atributos cristianos (Bartolomé, 2005, p. 33). De esta manera, los santos, vírgenes y cristos se volvieron fundamentales para la organización social y el universo simbólico (Gámez y Ramírez, 2020 p. 152) de los asentamientos indígenas.

Actualmente, la organización social de muchas comunidades gira en torno a los santos; esta relación destaca en las prácticas religiosas indígenas y populares contemporáneas. En efecto, como lo señala Gómez-Arzápalo (2009), estos personajes sobrenaturales, cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo, son adorados sin tomar en cuenta los niveles de veneración cristiana correspondientes a la latría (adoración debida sólo a Dios), la dulía (veneración a los santos) y la hiperdulía (veneración a la Virgen María por ser madre de Dios). Así, son concebidos como un conjunto, una colectividad que responde a una incorporación local que los pueblos han hecho en su contexto

cultural, resignificando y conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, que convive con la religión oficial (Gómez-Arzápalo, 2009, pp. 284-285).

De modo que, los santos han sido adoptados como entidades sobrenaturales con funciones que corresponden a necesidades históricas concretas de las personas que les rinden culto, ya que:

Son objeto de veneración universal, como intercesores entre el hombre y Dios [...] Cada individuo, de acuerdo con su nombre, pueblo nativo, ocupación y gusto personal, siente un nexo particular con distintos santos, y una obligación especial y personal de venerarlos [por lo tanto, le rinden] homenaje, como miembro de la comunidad, al santo patrono de su ciudad, su pueblo o su aldea (Foster, 1985, p. 279).

Las imágenes sagradas tutelares crean lazos simbólicos que implican la concesión de favores de tipo práctico, como salud, bonanza económica o seguridad para los miembros de su familia. De esta forma, también a partir de la figura del santo se objetiva la identidad de un pueblo, pues esta imagen religiosa le otorga un nombre y, en cierto sentido, él es el pueblo. A la vez, crea relaciones simbólicas con las comunidades de la región, legitimando relaciones entre los pueblos vecinos (Mancilla y Chapa, 2001, p. 159). Lo que es posible observar en el territorio canoero durante el recorrido de Santo Ánimas, acción que refrenda los lazos comunales de las poblaciones de San Isidro Buensuceso y Canoa, los días 1 y 2 de noviembre.

El origen del culto a los santos, según Calavia (2009), radica en el culto improvisado a los muertos anónimos; es decir, tiene como origen una práctica al margen; no son creaciones de la Iglesia como tal, sino que fueron refuncionalizados e instituidos por ella. De acuerdo con este autor, esto ocurrió con más esmero en el siglo X, cuando la Iglesia puso en marcha un proceso burocrático de canonización que terminó por rendir culto a personajes que venían de la Iglesia católica, como miembros del clero o de órdenes religiosas, otorgándoles a éstos el carácter de mediación entre los fieles y la divinidad (Calavia, 2009, p. 200). Sin embargo, observamos que el culto a los santos va más allá de seguir este modelo de la ortodoxia católica, pues, como lo refiere Baéz-Jorge:

En las comunidades indias los santos epónimos funcionan como referentes singulares de la identidad étnica, en tanto símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías políticoreligiosas. Constituyen, entonces, síntesis ideológicas

de la vida material y de la subjetividad colectiva. En esta dimensión singular de la dinámica social, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa a partir de la dimensión fundacional del pasado cultural y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir su papel de núcleo de identificación social y manejo del ceremonial en la perspectiva local, que se cumple con la veneración de los santos patronos cuyas imágenes representan la corporatividad comunitaria (1998, pp. 39-40).

Así, los santos son más que una imagen: son personajes que viven y participan en la vida del pueblo; tienen poderes sobrenaturales para ayudar o castigar, además de la capacidad de relacionarse de manera intrínseca con los seres sobrenaturales y las fuerzas de la naturaleza (Gómez-Arzápalo, 2008). Pues, allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible, las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible, para integrar a los santos, quienes también comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades (Gómez-Arzápalo, 2009, p. 285).

En este apartado se desarrollará el sistema de creencias y atributos de la imagen conocida como Santo Ánimas, una representación de las ánimas purgantes que se convierte en el principal objeto de culto al cual se venera el 1, 2 y 30 de noviembre. La adoración a esta representación iconográfica, muestra que las imágenes religiosas impuestas fueron leídas desde otros parámetros culturales e interpretadas de acuerdo con la visión, entorno, sociedad humana y organización de los grupos sociales que ahora los sustentan. Aunque también tiene que ver la cosmovisión de los pueblos donde fueron implantadas, para ser adoptadas como una entidad sobrenatural (Gómez-Arzápalo, 2009, pp. 284-285).

De allí que Santo Ánimas evolucionara y de ser una representación grupal de las ánimas purgantes, ahora sea nombrada de forma singular, ya que en Canoa se denomina *santos* o *vírgenes* a todas las imágenes religiosas. Por ello, se ha constituido como una figura central, un santo que, como Gómez-Arzápalo (2009) refiere, conlleva el proceso comunitario de la fiesta religiosa, que a su vez implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas familiares, estrategias económicas aplicadas durante el año y la participación de la comunidad.

Así, el simbolismo relacionado con la figura de Santo Ánimas adquiere los significados de *santo de los muertos* y *protector-sanador de enfermedades del alma y cuerpo*. Los pobladores de Canoa no tienen en cuenta que las ánimas benditas del purgatorio no se adscriben a ningún nivel de veneración cristiana, pues no se les considera santos o vírgenes. Sin embargo, se les rinde culto, aunque no alcanzan el estatuto de santidad.

En la siguiente sección procederé a describir las interpretaciones locales que se tienen sobre el Santo Ánimas.

3.1.1.1 Santo Ánimas, el santo de los muertos

El Santo Ánimas es referido como el santo de los muertos; esto resulta de la relación que esta imagen tiene con las almas de los difuntos, pues la idea de que los fenecidos pueden ayudar a los vivos y éstos a su vez deben corresponderles con acciones en su beneficio es ampliamente difundida en varias culturas del mundo. En occidente, por ejemplo, la preocupación por la muerte ha sido una constante en la sociedad en general y en la católica en particular (Sigüenza y Collantes, 2014, p. 2), lo que a su vez motivó la necesidad de ofrecer sufragios⁸⁶ por las almas de los difuntos. Mientras tanto, en Mesoamérica esta noción se amalgamó con la idea de intercambio recíproco, donde los muertos trabajan junto con los vivos en la agricultura, coadyuvando en el control de la lluvia y la productividad de la tierra, pero también intercediendo por los vivos ante las divinidades (Good, 2004b, pp. 156-159).

Sin duda, estos preceptos incidieron en la concepción de las ánimas benditas, aunado a las representaciones artísticas y los sermones de la Iglesia, que propiciaron que se convirtieran en una de las predilectas de la población, en acciones como solicitud de favores de carácter inmediato, como la cura de enfermedades y protección ante situaciones adversas. A cambio, los devotos se comprometían a realizar una serie de sufragios como misas, oraciones, ayunos y responsos, para que se liberaran pronto de las llamas del Purgatorio.

⁸⁶ La palabra *sufragio* según la Real Academia Española se define como una forma de "Ayuda, favor o socorro", concretamente una "obra buena que se aplica por las almas del Purgatorio" (Diccionario de la Real Academia Española, 2020).

En este tenor, el Santo Ánimas es considerado el santo de los muertos porque es el encargado de recoger a las ánimas para llevarlas al panteón. Esta acción se representa con la entrega de cera por parte de los vivos durante el recorrido del 1 y 2 de noviembre, pues “al entregar la cera entregamos a los difuntos. Por eso pasa el santito, porque tiene que juntarlos para llevarlos al panteón” (Doña Ana, comunicación personal, 1 de noviembre de 2019).

Recordemos que diferentes advocaciones (santos o vírgenes) mantienen una especial relación con las almas de los muertos, pues se convirtieron en los intercesores predilectos de la población ante la muerte (Sigüenza y Collantes, 2014, p. 4). El Santo Ánimas cumple con estas características al propiciar la idea de una buena muerte y una concepción sobre el destino *post mortem*. Ya que además de auxiliar a los agonizantes y otorgarles la tranquilidad que necesitan para enfrentar el tránsito al mundo de los muertos; durante su recorrido el 1 y 2 de noviembre se hace una pausa frente a los panteones, donde los asistentes rezan y entonan cánticos que tienen como fin, procurar el descanso y salvación de las almas que se encuentran en el Purgatorio.

Otra cuestión que también se observa durante la práctica ritual del recorrido, es que el santo visite a los finados cuando ocurre un deceso durante la festividad de Día de Muertos. Tal como sucedió el 2 de noviembre de 2019, cuando el Santo Ánimas entró a una vivienda donde un difunto era velado. En esa ocasión se colocó el nicho de la imagen sobre el ataúd del difunto; se entonaron rezos y cánticos con la finalidad de que el fallecido tuviera un buen trayecto al mundo de los muertos. Y, por último, se resaltó la frase “Dale el descanso eterno y perdónale sus pecados”, con el fin de que el alma del difunto no pasara mucho tiempo en el Purgatorio.

Resulta interesante señalar, que las festividades relativas a Santo Ánimas se desarrollan a lo largo de un mes, pues culminan con su fiesta patronal celebrada el 30 de noviembre (conmemoración de San Andrés); con la cual se clausuran también, las conmemoraciones relativas a los difuntos porque según la creencia, ese día retornan a su morada. En este sentido, conviene precisar que la estancia de los difuntos en Canoa abarca más allá de 1 y 2 de noviembre, ya que se considera que las almas de los fallecidos llegan desde mediados de octubre. Esto

es algo sustancial; de hecho, Gámez y Ramírez (2020) refieren que existen celebraciones dedicadas a la muerte que se celebran en otras épocas del año, lo que responde a las configuraciones históricas y culturales de cada región o localidad en particular.

Podría deducirse que la festividad de las ánimas (instaurada en la Europa del siglo XI), se reprodujo en América a partir de la conquista y posterior evangelización en el siglo XVI. No obstante, en Canoa dio pie a que se instituyera un culto sobre las ánimas benditas, al establecer la celebración de esta imagen en la conmemoración de los difuntos. Lo que, a través del tiempo, favoreció su involucramiento en acciones para procurar el bien morir de los agonizantes y con ello, su visualización como el patrón de los fenecidos.

3.1.1.2 Santo Ánimas: protector y sanador del cuerpo y alma

La veneración a Santo Ánimas contribuye a fortalecer la devoción a las ánimas del Purgatorio, incentivada por la cosmovisión sobre la muerte. Sin embargo, muchos testimonios sobre esta imagen expresan un culto vinculado a las realidades sociales que los pobladores de Canoa enfrentan día con día. Pues como se ha señalado, ellos salen a trabajar fuera del pueblo para desempeñarse como albañiles, trabajadoras domésticas, guardias o empleados de mostrador. En consecuencia, enfrentan peligros constantes, como asaltos, vejaciones y accidentes, de allí que Santo Ánimas sea una deidad protectora frente a la violencia que azota a la región.

Protección contra robo y violencia

Por ejemplo, doña Alberta refiere que pidió ser mayordoma de la imagen de Santo Ánimas en el 2018 para pedirle especialmente la protección de su hija, quien labora como enfermera y debe trabajar turnos nocturnos o sale a altas horas de la noche. Por eso, a cambio de organizarle su fiesta y cuidarlo durante un año, le ha pedido su amparo. De igual forma, don José señala que su devoción a Santo Ánimas incrementó luego de que fuera asaltado en el transporte público de la ciudad de Puebla en diciembre de 2019. En ese percance una persona resultó herida, pero él invocó a Santo Ánimas para que los ladrones bajaran rápido y no le pasara nada, por lo que desde ese momento participa más en las procesiones de la imagen.

Por su parte, doña Francisca comenta que sufrió un asalto en el 2016, cuando caminaba por el puente 24 Horas, el cual pasa sobre la autopista México-Puebla y cuyo cruce es indispensable para abordar el transporte público a Canoa. El atraco se suscitó aproximadamente a las 5:00 p.m., cuando fue abordada por tres sujetos y amenazada con una navaja, mientras era conducida abajo del puente. Ella se imaginó lo peor y se encomendó a Santo Ánimas para que no fuera atacada sexualmente o herida. En ese momento, los asaltantes le quitaron sus cosas, le dijeron que no volteara a verlos y la aventaron, mientras ellos huyeron del lugar. Llena de miedo se dirigió a abordar la combi a Canoa y al llegar a su casa agradeció a Santo Ánimas por regresar sana.

Poder contra enfermedades letales

Estos testimonios dan cuenta de la fe que se le tiene a la imagen y la eficacia de su intervención en situaciones de criminalidad. No obstante, la imagen también es conocida por sanar tanto enfermedades que afectan al cuerpo como las que enferman al alma. En este caso, sobresale un testimonio que articula todas las creencias de Santo Ánimas como sanador, pero sobre todo sustenta su efectividad, pues los habitantes consideran que, si pudo curar a alguien de una enfermedad tan grave, puede hacerlo contra cualquier otro mal.

Llorábamos, mi amiga y yo cuando me dijeron que tenía cáncer. Y yo le fui a pedir al santo porque mi tía me dijo que era muy milagroso y sí. Mire, yo empecé en 2013 a correr con el bendito Santo Ánimas. En esos días estaba yo como la llorona y ya casi se aproximaba el recorrido, faltaban 15 días. Y yo dije: «yo voy a ir, le voy a pedir que me cure y me dé salud», y desde ahí no lo he dejado. Aquella vez, sí me invitaron, pero ya antes me había comentado mi tía que es muy milagroso y entonces es donde fui, y ya haga de cuenta que me dio mucha fe. Y a ver en estos años si yo tuviera algo, ¿usted cree que todavía vivo? Ya no, eh, porque el cáncer así come; si tuviera eso, el cáncer así devora, despacio, pero en dos años lo acaba a uno. Ahorita aquí, ya no siento molestias ni nada; yo me toco y no siento dolor (Doña Francis, entrevista, 16 de febrero de 2020).

Poder contra caídas, torceduras e inflamación

También se refiere que el santo da la fortaleza para sanar después de caídas graves, antes o después del recorrido siempre y cuando se haga con fe:

Pues como una semana antes de Día de Muertos que voy al tianguis de Tepeaca y ahí me caí, se me dobló el pie y lo tenía bien hinchado, hasta morado, y no podía caminar bien, me

dolía mucho. Y ya que llega el día y no se me bajaba lo hinchado, pero así me fui y crea usted que sentí como poco a poco se me iba soltando, ya no me dolía y pude hacer el recorrido los dos días porque le pedí al santito que me permitiera participar (Doña María, entrevista, 25 de mayo de 2020).

Sanador del *achicopalamiento*⁸⁷

Además de los padecimientos del cuerpo, se ha detectado que al Santo Ánimas se le pide sanar de enfermedades que afectan anímicamente a las personas; en este caso se trata específicamente del *achicopalamiento*, que, como lo define el *Diccionario de mexicanismos* de Francisco J. Santamaría, corresponde a un “Abatimiento, aflicción, depresión de ánimo, decaimiento de espíritu” (Santamaría, 2000, p. 26), y que en la comunidad afecta principalmente a varones jóvenes y mujeres adultas.

Éste se concibe como una tristeza y desgano; incluso se le equipara con la depresión. Las personas afligidas con este mal no comen; están tristes, desganas y sólo quieren dormir. Esto causa preocupación entre la familia, pues el individuo se aísla, no convive ni contribuye al bienestar de la parentela. Se cree que este padecimiento es causado por un susto, una caída o golpe fuerte. Pero también puede ocasionarse por problemas suscitados al interior del grupo doméstico, como violencia, adulterio, abandono y disputas. Las situaciones sociales relativas al desempleo o la falta de dinero también son un factor considerable.

Se ha observado que se pide a Santo Ánimas su intercesión hacia las personas que padecen este mal. Para esto, los familiares cercanos a los enfermos (padres o esposos), llegan ante las dos imágenes de Santo Ánimas (desde el 2016 se adquirió otra imagen para realizar el recorrido) portando una fotografía del afectado y una veladora. Cuando están frente al altar, se persignan y parten la fotografía a la mitad. Luego colocan cada fracción en la parte inferior de cada nicho, procurando que queden lo más simétrico posible, para asegurarse de que cada imagen tenga un segmento y visualice al afectado para que la petición sea eficaz. Posteriormente proceden a encender la veladora y se encomiendan al santo para que sane al aquejado. Se espera que con esta acción el *achicopalamiento* mejore su

⁸⁷ Agradezco al Dr. Alfredo López Austin (QEPD) y al Dr. Roberto Campos, su orientación para buscar bibliografía referente al tema del *achicopalamiento*.

estado de ánimo, lo cual generalmente se agradece con la asistencia al siguiente recorrido de la imagen el Día de Muertos o con el ofrecimiento de dones como flores, copal o dulces.

Con esto se da cuenta de un sistema de creencias adoptado en la veneración del Santo Ánimas, lo cual a su vez fortalece la devoción en las ánimas purgantes, que se convierte en un aliciente para que los devotos enfrenten las situaciones adversas, generando esperanza y respuestas a los procesos sociales que atañen a los habitantes de Canoa. Además, podemos visualizar el papel del Santo Ánimas para lograr lo que Calavia (2009) señala como un acercamiento más simétrico en la definición del campo religioso, pues no se debe dejar de lado la contribución de los santos para dar cuenta de las manifestaciones de los devotos y las redes que tejen los actores sociales a partir de estas creencias. Por tanto, debemos situar al santo como una figura central, un engranaje de la organización, un significante comunitario, retomando las palabras de Gómez-Arzápalo (2008, 2009).

3.1.1.3 Santo Ánimas y su función ritual

El Santo Ánimas también tiene una función integradora que influye en la cohesión comunal y nos muestra la importancia de la religiosidad frente a las instituciones religiosas. Dentro de las prácticas sociales, la cooperación y ayuda mutua está implícita en la ritualidad de la imagen. Santo Ánimas convoca a la unidad y al apoyo de miembros del sistema de cargos; quienes voluntariamente participan en la realización de las festividades para generar un capital social que les permite afrontar sus propios compromisos rituales.

Un ejemplo de esto se observó en el recorrido del año 2019, cuando los fiscales que recibirían el cargo en enero de 2020, apoyaron al mayordomo de Santo Ánimas con la recolección de ceras. En aquella ocasión don Ángel, quien ostentaría el cargo de fiscal primero expresó “ahora nos toca ayudar, porque ya vamos a entrar y para que nos apoyen a nosotros con el compromiso”. A su vez, se vio a los mayordomos de Santo Ánimas del año 2019 y del año 2020 participar arduamente durante el año de servicio que prestó don Ángel. Particularmente, fue muy notable su acompañamiento en actividades como la siembra y cosecha, así como en sus respectivas fiestas.

Cabe considerar que la cooperación comunal no se limita únicamente a miembros del sistema de cargos, ni al recorrido de la imagen los días 1 y 2 de noviembre, ya que las fiestas, comidas rituales, rosarios o simples visitas a la imagen también propician oportunidades para cooperar y convivir. Ello repercute en el fortalecimiento de los lazos comunales y en la reproducción de la vida social del grupo. Para ejemplo el siguiente testimonio:

Vino este señor, dice: yo te voy a apoyar con el sonido. Digo, es que ya hay quien. Vino otro señor y dice: yo pongo el sonido. Es que ya hay. Se están peleando por eso. Digo, déjenme hablar con mi hija y se les va a conceder, mejor únanse los tres. Cuatro personas quieren poner el sonido. O si no quieren poner cuatro sonidos. Les digo no, con uno basta porque si no van a tocar de dos, de a tres horas y no conviene.

Lo siguen mucho [al santo], créame que a veces el que le trae rositas o otra cosa. [Dicen los devotos al mayordomo]: es que, no sé aquí nos acomodamos con usted. Es usted muy sencillo, humilde, pero está abierto para nosotros, porque en otros lugares, al contrario, que vaya o lo salude, la verdad, nos dejan encerrados. O sea que no quieren, aunque sea para que nos siéntemos, para que platiquemos o qué significa esto, no. Nomás prendemos la veladora, vemos que no y ya nos salimos y ya venimos. Aquí contigo es diferente. Les digo, no de hecho está abierto todo el tiempo. Yo no voy a negarle a nadie porque le venga a dejar rosas o algo (Don Nicodemo, comunicación personal, 3 de agosto, 2022).

No obstante, conflictos entre los miembros del sistema de cargos y la institución religiosa no pueden faltar. Algunos han surgido directamente en la ritualidad concerniente a Santo Ánimas, otros en algunas festividades de los diferentes santos, vírgenes y Cristos. Sin embargo, han influido en la ritualidad de las ánimas benditas, por las acciones de ayuda mutua implícitas en estas actividades comunales. Como es el caso de las dos organizaciones que gestionan el culto, la Hermandad y la Mayordomía donde también han surgido desavenencias. Y aunque hasta el momento no han desembocado en una disputa por el control de la imagen, si han provocado tensión entre sus miembros, como se muestra en el siguiente testimonio:

Y como le dije al rezandero [presidente de la hermandad]: Si algo sale mal no me echen a mí la culpa. Guíalos tú acá, guíalos tú allá, pero no me echen a mí la culpa. Cuando puede salir algo mal, es cuando vienen aquí a rezar y se lo quitan el mando. O sea, otro quiere rezar, quiere otro rezar y eso no es bueno. Tiene el poder el que abre los labios, si lo abre él, lo tiene que cerrar, tiene que acabar. Más no puede cantar otro. Enseñar sí, pero no acá,

en otro lado. Una escuela, venga vamos a rezar, miren así. Porque para vernos discutir delante de él [el Santo Ánimas] no. Ese es el punto del cual dos muchachas no lo entienden. Entonces cuando le discuten, es que tenemos... En un Rosario no se citan las citas bíblicas, ¿Sabes dónde se citan? Eso es en una misa. Y aquí si lo citan. Yo como le dije al rezandero, tú has lo que tienes que hacer como rezandero, a mí nomás déjame mi parte como mayordomía. No le puedo decir nada porque yo le dije encárgate tú de eso y yo déjame mi parte de la mayordomía. Yo sé que quieren hacerle competencia al padre, pero no tienen el poder de citar. ¿Por qué? Porque eso se cita en una reunión de una iglesia, sin en cambio es un rosario nada más, no podemos desviarnos para otro lado, dice es como dice aquí, dice acá pero ya estamos brincando otro y el Santo Rosario no trae eso. Los rosarios tienen que ir seguidito, a como va y él ya mete otro pues ya lo estás ignorando el rosario porque ya le estás brincando, le estás metiendo más. Si es bueno citar las citas bíblicas, pero no es bueno rebasar porque si yo sé rezar nomás, pues voy a rezar, pero hay personas que a través de que saben y porque ya saben, ya quieren pisotear a las personas y eso está mal (Don Nico, comunicación personal, 17 de julio, 2022).

Esto nos muestra que aunque ambas organizaciones tratan de convivir cordialmente durante la ritualidad, surgen desavenencias en la forma de ejecutar acciones como el rosario. En ese sentido, la religiosidad popular expresa una apropiación de la biblia. Allí está la coexistencia de dos acciones normadas pero sobrepuestas. En otras palabras, lo ortodoxo de la religión católica se difumina en la superposición de dos rituales: un rosario-con lectura de salmos y pasajes bíblicos.

No obstante, la devoción que le tienen a la imagen y el sentido de responsabilidad implícita en el manejo de los recursos simbólicos y materiales del santo hacen que el conflicto no escale a más. Sin embargo, la pugna interna tanto por la organización de actividades, el poder de distribución de las tareas y recursos que involucran a las personas que intervienen la ritualidad, se mantiene en constante lucha entre la hermandad y la mayordomía.

3.2 Creencias sobre el Purgatorio en San Miguel Canoa

3.2.1 Un concepto venido de Europa

La idea del Purgatorio se fue gestando primero como una fase, que posteriormente se convirtió en un lugar; este fue un proceso que surgió de dos vertientes principales. La primera se basa en un pasaje bíblico del Libro Segundo de los

Macabeos, donde se relata que unos combatientes judíos muertos en batalla habían pecado al tributar a los ídolos de Yamnia. Ante esto, Judas Macabeo, pensando en la resurrección, ordena un sacrificio de expiación por los caídos, para que fueran liberados del pecado (II Macabeos 12: 40-46). Este texto motivó a que desde la Edad Media se hicieran sufragios por las almas de los difuntos y, por ende, a formular el lugar donde permanecieran a consecuencia de sus faltas menores, pues no podían ir directo al infierno.

La segunda idea surge en el siglo XII; parte de la existencia de un fuego purificador o purgatorio (*igne purgatorio*), donde la purgación se realizaba en función de la diferencia de los pecados y de la penitencia. A éste se le consideraba un fuego «material» y no un fuego «elemental» que después del juicio final, desaparecería junto con las cosas transitorias. También aludía a la pena misma, abrasadora, no destructora sino purgante, temporal más no eterna. (Le Goff, 1981, pp. 180-181).

La fase de purgación dio lugar al neologismo Purgatorium, que se cree que nació en el decenio de 1170-1180, donde Pedro Comedor (¿?-1179) —un intelectual de la época— fue de los primeros en utilizarlo para referirse a la geografía del más allá. Cabe aclarar que, pese a que ya se le había definido como un sitio, no se tenía la certeza de dónde se encontraba;⁸⁸ sin embargo, esto no impidió que se conformara un sistema tripartito que estructuraba el más allá en tres lugares específicos: Infierno, Cielo y Purgatorio (Le Goff, 1981, pp. 20-202).

Conviene precisar que las primeras formulaciones dogmáticas del Purgatorio, expresadas por la Iglesia, resultaron de discusiones teológicas y negociaciones con la jerarquía de la Iglesia griega, donde: “Inmediatamente después de su materialización, el Purgatorio tendió a *infernalizarse* y se distinguió del castigo eterno por su carácter temporal. Además, se estableció que toda su funcionalidad desaparecería con el juicio final, posterior al cual se volvería a un ya definitivo sistema binario cielo-infierno” (Martínez, 1996, p. 116).

Así, el Purgatorio se convirtió en el lugar de destino para las almas que cometieron pecados veniales, donde permanecerían “un lapso de tiempo

⁸⁸ Algunos lo ubicaban en el denominado *Seno de Abraham*, una zona superior al lugar infernal (Le Goff, 1981, p. 182) donde los justos muertos compartían el reposo y la felicidad de Abraham, “el padre de los fieles” (Enciclopedia Católica Online).

proporcional a la gravedad de las faltas y a la calidad de sufragios que les aplican” (Martínez, 1996, p. 116). Conviene precisar que no todas las almas ingresadas se purificaban, pues existe un fuego punitivo y un fuego Purgatorio, que a unas purga y castiga, mientras que a otras solamente castiga (Le Goff, 1981, p. 183).

3.2.2 La idea del Purgatorio en la Nueva España

Claudio Lomnitz (2006) señala que, ante la violencia gestada en la Conquista por la implantación de un nuevo régimen, surgió la necesidad de crear un nuevo orden legal, tarea en la que intervinieron los sacerdotes, quienes hicieron posible la transición a un nuevo estado político, mediante la administración de los moribundos. Para ello, propagaron la creencia en el Purgatorio, tema primordial en la evangelización que cobró importancia en la medida que el Estado colonial se consolidaba (Lomnitz, 2006, pp. 94-95).

Así, en los decenios posteriores a la Conquista, la doctrina del Purgatorio fue utilizada de manera selectiva, gradual y orientada hacia la existencia mundana (Lomnitz, 2006, p. 104). La propagación del culto y el impulso de sufragios se dio hasta 1585, con el Tercer Concilio Provincial Mexicano (Wobeser, 2015, pp. 153-154), puesto que el pensamiento católico que imperaba en el siglo XVI enfatizaba la inmortalidad del alma, que, al morir, saldría del cuerpo para ser juzgada. Si fallecían fuera de la fe o ignoraban los límites de la devoción, sus almas serían condenadas para toda la eternidad. Por el contrario, si reconocían a Dios en su vida, pero por debilidad dejaban deudas por saldar, tendrían que pagarlas en el purgatorio, para que, una vez que fueran purificadas por el fuego del lugar, las almas pudieran entrar triunfantes al cielo.

Ahora bien, según Guillaume de Couchet (2014) el estudio de la predicación del Purgatorio revela dos modelos dominantes: un concepto muy inspirado en la teología del infierno que presentaba al Purgatorio como una prisión temporal donde los cautivos eran torturados, y otra concepción más mística, una especie de escotilla de descompresión terrestre y comprensión divina, donde uno entra voluntariamente para purificarse antes de llegar al paraíso. La primera estuvo presente en la predicación del siglo XIX, mientras que la segunda ha prevalecido después de la Segunda Guerra Mundial (Couchet, 2014, p. 90).

3.2.3 Las Ánimas Benditas del Purgatorio

Una vez que se creó el imaginario relativo al lugar, comenzó a gestarse la noción sobre los moradores del Purgatorio, las ánimas benditas, a quienes Zambrano define como “individuos que han pasado el umbral de la muerte y esperan la llegada de la gloria de Dios. Previamente han sido despojados de la carne, mediante el proceso de fallecimiento, pasando a otro terreno convertidos en almas (sustancias espirituales e inmortales propias de los seres humanos)” (2014, p. 1074). Estas almas⁸⁹ son aquejadas por el pecado venial; por lo tanto, no pueden ir directamente al cielo hasta que se purifican. A su vez, éstas se pueden dividir en dos tipos:

- 1) Las que anuncian la muerte con sonidos y golpes que provienen del otro mundo. Corresponden al alma o figura de aquellas personas que van o que acaban de morir, o las almas en general, formadas por difuntos en compañía.
- 2) Aquellas que solicitan cualquier elemento a los vivos. Son ánimas que piden misa para redimir los pecados y salir del Purgatorio. Los vivos se enlazan con ellas prometiéndoles sufragios, pues dejaron asuntos pendientes durante su vida y están impedidos de descansar en paz (Zambrano, 2014, p. 1074).

Las primeras referencias a las ánimas del Purgatorio datan del periodo Románico, donde se les ubicaba en el campo inferior de la representación del juicio final. Este espacio se modificó, pues de representar sólo dos espacios contrapuestos para justos y pecadores, se sustituyó por pecadores liberados de sus culpas y arrancados del purgatorio gracias a los sufragios (Zambrano, 2014, p. 1075). Sin embargo, las ánimas no fueron objeto de adoración hasta la baja Edad Media, entre el siglo XIV y el XV, cuando incrementó la demanda de misas para los difuntos y las indulgencias. En el siglo XVI el culto se magnificó, por lo que se convirtió en uno de los rasgos distintivos del catolicismo frente al protestantismo (Cuchet, 2014, p. 92). Pero no fue sino hasta el siglo XVII que la iglesia propagó esta creencia mediante sermones, catequesis y pinturas de ánimas. En estas últimas, las almas del Purgatorio se representaban desnudas, en medio de llamas, con caras sufrientes, implorando ayuda para salir del lugar y alcanzar el cielo (Wobeser, 2016, p. 73).

⁸⁹ Se utilizará *almas* o *ánimas* como sinónimos para desarrollar la clasificación de las ánimas benditas del Purgatorio.

Durante el siglo XVIII, el culto a las ánimas descendió, pero resurgió en el XIX, cuando se retomaron las oraciones por los muertos, se cultivó el culto a la memoria familiar y la tumba se convirtió en una importante ancla cultural. Además, las ánimas fueron un tema popular para los medios impresos de la época, donde se les utilizó comúnmente para ilustrar impresiones producidas en masa y tarjetas sagradas (McCauley, 2012). Con esto, la muerte se utilizó para “tratar de devolver a las personas una religión de función completa” (Cuchet, 2014, p. 88), pero se vio truncado tras el periodo de guerras, en la primera mitad del siglo XX.

Actualmente, el culto a las ánimas sigue vigente, pues estas representaciones —que concitan expresiones de redención, súplica y recogimiento entre sus devotos a través de retablos, esculturas o imágenes de variados materiales— continúan dando forma a un lugar y estado post mórtem para los católicos que esperan llegar al cielo. Pero también se ha creado un culto no oficial, que se gesta en templos católicos (sobre todo en sitios donde los párrocos tienen poco control) y en altares familiares, donde estas figuras religiosas tienen un lugar especial. Además, continúan presentes en el imaginario popular, a través de testimonios donde las personas narran sus experiencias al ser ayudadas por estos seres. En los relatos surgen sentimientos de emoción, agradecimiento y alivio, que se hacen evidentes cuando los devotos se encuentran frente a las figuras purgantes. Se establece además una relación entre éstas y los creyentes que confían en su intercesión, pues se cree que invocar a las ánimas contribuye a liberarlas del purgatorio y en esto reside la eficacia de la devoción.

Todos ellos [las ánimas] están siempre en oración, mucho más cuando nosotros las acompañamos porque en ese momento se termina un poquito su sufrimiento. ¿Por qué? porque estamos pidiendo por esas almas y las ánimas benditas están pidiendo por nosotros, como ya no tiene mérito lo que hacen de oración para ellos, ese mérito nos llega. Por eso hay muchas personas que dan testimonio de que son llevados, son protegidos por las ánimas benditas. Pregunten a los que trabajan de noche, se encomiendan a las animas benditas, créanme están siempre bien protegidos. Así vieran a un grupo de ladrones, pasan en medio de ellos y como si no los vieran. (Don José, comunicación personal 19 de diciembre de 2019).

De este modo, la narrativa oral reproduce el mito, mientras que la creencia impulsa las prácticas y acciones enmarcadas en un “discurso coherente dentro de un marco

moral que en la actualidad no sólo incluye elementos religiosos” (Zárate, 2017, p. 57).

Las primeras representaciones iconográficas del Purgatorio aparecían en escenas alusivas al juicio final, hasta que poco a poco fueron ganando un lugar propio, conforme se establecía como doctrina de la fe cristiana. Para Le Goff (1989), este dogma se remonta a la segunda mitad del siglo XII, cuando la palabra apareció, aunque ha estado ligado al concepto de *castigo expiatorio en la otra vida*, presente en el cristianismo desde sus orígenes.

Cuchet (2014) señala que la representación de este lugar aparece hasta la segunda mitad del siglo XIII, mientras que Alejandra Olvera (2008) retoma una descripción de Anca Pop-Bratu (1992), para quien las representaciones más antiguas del Purgatorio yacen en los salterios ingleses del grupo de la Biblia de Devon, datados entre 1250 y 1270, además de otro gradual italiano con fecha de 1250. Olvera enlista además otras cuatro representaciones: la *Miniatura del breviario de Felipe el Hermoso* (1296), en donde se representa al purgatorio dentro de una letra capitular; la *Miniatura del breviario de Carlos V* (1347-11380), que ilustra la conmemoración de los fieles difuntos con una liberación de las ánimas y el cese de la purgación; el *Fresco de la Catedral Vieja de Salamanca* (¿1300?), donde se representa al purgatorio como un “pseudoinfierno”, y la *Coronación de la Virgen* (1453-1454), un retablo donde los purgantes aparecen desnudos con atributos que permiten distinguir su oficio y condición social, extendiendo sus brazos, rezando y esperando su liberación. Este tipo de representaciones aún guardan mucho parecido con el infierno, del que logran distinguirse por la ausencia de castigos y la coloración del fuego, además de que muestran la salida conducida por un ángel, que remite a la idea de perdón divino (Olvera, 2008, pp.199-212).

Cabe mencionar que una de las iconografías más populares sobre los moradores del purgatorio que tiene vigencia en nuestros días es el Ánima Sola, que de acuerdo con McCauley (2012), alcanzó su pináculo de devoción durante el siglo XIX; ésta obtuvo un estatus similar al de un santo, pues cuenta con devotos que acuden ante ella para solicitarle milagros. Según Anne Marie Losonczy la figura está “representada por un conglomerado de almas anónimas de muertos olvidados, que

con plegarias y ofrendas de un vivo se atan a él, predisponiéndolo a intervenciones milagrosas a su favor” (2001, p. 10). La iglesia promovió su culto y estimuló la realización de sufragios a su nombre; además, varios pintores las incluyeron en sus obras, con el fin de despertar la piedad de los fieles e incitarlos a ofrecer sufragios por ellas (Wobeser, 2015, p. 166). Generalmente se le representa como una mujer joven con gestos de sufrimiento y penitencia, que rompe sus cadenas en un calabozo rodeado por llamas, el cual hace referencia al purgatorio, aunque también existen efigies masculinas con los mismos elementos. Todas estas imágenes posan como si lanzaran una súplica al cielo, indicando que se encuentran en el momento final de su tormento, a punto de abandonar el lugar.

La manufactura de este ícono era destinado para cofradías, iglesias, capellanías y en menor medida para casas particulares. Sin embargo, las imágenes artísticas coloniales y postcoloniales mexicanas que representan a las ánimas del Purgatorio se encontraban con mayor frecuencia en las siguientes formas: estatuas de madera tallada, estatuas de yeso y pintura policromada, pinturas sobre cobre o estaño y lienzos de tamaño completo. Además, se realizaban esculturas de piedra para decorar fachadas de iglesias (McCauley, 2012).

Las imágenes del Purgatorio y sus moradores fueron esenciales para estructurar la creencia, propagación y asimilación del dogma, pues desde su creación, para la multitud de fieles en su mayoría analfabetos, no eran suficientes las misas y sermones. Por ello, para entender la iconografía relativa a este tema y su función, debemos analizarla a partir de dos vertientes: el culto privado, que es llevado a cabo en lo particular o familiar y reproduce determinado tipo de imágenes domésticas, principalmente de formato chico; y el culto público, que se lleva a cabo por una comunidad de fieles, es dirigido por religiosos y puede dividirse en las cofradías de ánimas y el culto oficial de la Iglesia, produciendo obras de mayor formato a diferencia del culto privado (Morera, 1999, p. 129).

3.2.4 La idea del Purgatorio en San Miguel Canoa

De acuerdo con Tamayo (2017), el purgatorio se convirtió en una institución fundamental de lo religioso-trascendente, durante el proceso de evangelización en

las colonias españolas. Pues esta noción escatológica⁹⁰ además de impulsar la predicación pastoral en diversos grupos sociales de Latinoamérica, creó imaginarios religiosos que consideraban a la purificación como un infierno temporal, con tendencia a sobrevalorar la expiación penal. Por eso se ha procurado la obtención de indulgencias, los estímulos para financiar construcciones, misas; y la creación de Hermandades consagradas a las ánimas.

Si tomamos en cuenta que la religiosidad popular en la América Colonial fue una mezcla del cristianismo con cosmogonías indígenas, españolas y africanas. Se entiende que los procesos de evangelización se construyeron sobre esas bases y los elementos propios no fueron eliminados hasta su extinción. Por ello, la apropiación de las instituciones católicas en el continente sigue reflejando esa mezcla (Tamayo, 2017, p. 265).

En este sentido, la idea del Purgatorio vigente en Canoa, evoca a la asimilación que imperaba en la Nueva España durante el s. XVI: una deuda que debe saldarse y no exenta a nadie.

A nosotros así nos dijeron, que las personas, aunque no deban mucho, deban poco, pues todas llegan al Purgatorio. Por eso dicen que hay siete capitales y son siete cárceles supuestamente, si tú ahora no le pones algo bueno, no haces cosas buenas por la humanidad, entonces ahí vas a llegar. A nosotros así nos contaban nuestros abuelos (Doña Irene, comunicación personal 18 de octubre de 2019).

Algunos testimonios aluden a una tradición que como refiere López Austin (1994), guía el actuar humano y de la sociedad, pues los preceptos del Purgatorio tienen el objetivo de regular los comportamientos sociales de los creyentes católicos.

En el purgatorio se sufre por las faltas que se tienen que pagar. Por ejemplo, yo perjudiqué a una persona, yo hablo de más de una persona; voy y me confieso: -Padre es que hable mal de una persona, ya todos saben que ni si quiera es verdad yo como quiera ya lo dije-. Cómo repone uno la fama de la persona, si ya distribuyó ese chisme, cómo voy a reponer. Ya me confesé, no me voy al infierno, pero tengo que pagar, tengo que reponer esa falta que hice. Una falta pequeña es como una varita, una falta más grande un tronco, una falta mucho más grande es como una rama; si lo agarramos y empezamos a hablar de mamá o a humillarla o a un pecado más grave, se va haciendo un montoncito de leña. Entonces con

⁹⁰ Se entenderá escatológica o escatología como lo relativo a "Un conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba" a la escatología de acuerdo al (Diccionario de la Real Academia Española 2020).

esa leña nos van a purificar, hay unas almas que sufren mucho más el dolor, mucho más el dolor porque fueron más grandes sus faltas, aunque se hayan arrepentido, se hayan confesado, se tienen que purificar esas faltas porque en el cielo nadie entra manchado (Don Luis, comunicación personal 19 de diciembre de 2019).

Además, podemos observar que en Canoa, está muy marcada la noción del Purgatorio como un conjunto de cárceles, que agrupan a los pecadores de acuerdo a las faltas cometidas. Aunque no se especifican las identidades de quienes llegan allí, pues se habla de sujetos en general, personas que cometieron uno de los siete pecados capitales (soberbia, ira, avaricia, envidia, lujuria, gula y pereza) pues existe una cárcel para cada infracción

Son siete cárceles las que existen en el Purgatorio porque son siete capitales, es de acuerdo a lo que tú debas. Si llevaste vida de pleito o viviste con dos mujeres, entonces vas al Purgatorio y entras a una cárcel de acuerdo a lo que debes: asesinos, ladrones, todos ellos están ahí en su cárcel (Doña Irene, comunicación personal 18 de octubre de 2019).

En este sentido, a través del tiempo ha conservado la idea del concepto de prisión para referirse al purgatorio. Lo que nos muestra la reconfiguración y adaptación del discurso doctrinal implantado en la comunidad, que sigue vigente hasta nuestros días. De allí que exista una clara idea del purgatorio como lugar, que sin duda ha sido impulsada por la imagen (Tamayo, 2017, p. 265); donde elementos como el sufrimiento, las cadenas y la desnudez transmiten las sensaciones que experimentan las ánimas, por ello son un excelente material de adoctrinamiento.

En el caso de Canoa, los testimonios aluden a un tránsito *post mortem*, aunque la geografía que se describe en el caso de los individuos es muy diferente a las imágenes iconográficas. Pese a esto se refieren a un fuego purgatorio (*igne purgatorio*), muy diferente al fuego quemante del infierno, principal diferencia entre infierno y purgatorio:

El infierno son las llamas más rojas y más fuertes. En el purgatorio son [llamas] más delgadas y más livianas. Las dos queman, pero el purgatorio es más leve, el infierno es más fuerte. En el purgatorio nos purificamos y tenemos la esperanza de salir para ir a la gloria de Dios. Pero el infierno es cadena perpetua, puro sufrimiento y quien entra ya no sale de allí (Señor de la Rosa, comunicación personal 1 de noviembre de 2020).

Sin embargo, los pobladores nunca indican si sus familiares, amigos o conocidos están en el purgatorio. Ni existen testimonios de visiones donde vean a personas cercanas a ellos en este sitio, las ánimas son más bien anónimas:

“Ellos siempre están orando, pero sufren y sufren en el purgatorio. Y ahí se quedan hasta que pasan 10, 20 años, depende de su condena. Luego ya se purifican y salen limpios, limpios y ya se van con Dios a la gloria” (Doña Ana, comunicación personal 18 de octubre de 2020).

Por tanto, el “Aunque deban poco o mucho, todos llegan al purgatorio” funciona más como un orden moral. Ahora bien, se observa que en el pensamiento canoero, la existencia del purgatorio se liga a la noción de pecado, pues en los testimonios sale a relucir una vinculación entre este tipo de faltas y el imaginario sobre el lugar:

Nosotros somos una madera, el pecado entra como un clavo. Confesamos y comulgamos y sale el clavo, pero queda el hoyito, queda el hoyito. Entonces cuando nos muéranos, en el purgatorio se va a resanar. El purgatorio es cuando alcanzamos perdón de Dios pero nos dan una sentencia, pongamos diez años. Si diez, años voy a estar en el purgatorio. Llegan diez años nos salimos, nos vamos a la gloria o al paraíso. Pero cuando llegamos al infierno es cadena perpetua. Por eso dice la Virgen, ya no quiero que sigan cayendo más en el infierno. Al purgatorio todos tenemos que pasar porque como dice el padre, aunque confesamos y comulgamos, pero hay algo que pagar (Don Luis, comunicación personal 01 de noviembre de 2020).

Esto nos lleva a plantear que la noción del Purgatorio en la población, se encuentra ligada al pecado y funciona como una política de fe que determina la forma de actuar de las personas. Por tanto, se establece una noción de obediencia/castigo, que articula discursos atemorizadores para mantener el orden social y evitar el caos; así como para lograr una regeneración y unión de la sociedad, frente al peligro que representa la modernidad.

El pecado entró por los primeros padres Adán y Eva, está en el Génesis. Pero el pecado se ha hecho más grande en estos tiempos de nosotros ¿por qué? por la comunicación que hay entre nosotros. Antes por ejemplo Sodoma y Gomorra se morían de podridos porque estaban totalmente sumidos en el pecado y otras ciudades no se pudrían, estaban libres de pecado. Pero ahora se pudre Puebla, se pudre Canoa, San Isidro y hasta llegar a San Isidro Tlacoxtetl. ¿Por qué? por la comunicación que hay. Los pecados más grandes que hemos hecho modernamente, la pornografía. Nunca se había dado tanto culto a la pornografía como ahora, en internet, radio, la televisión, las novelas, son la principal base; las conversaciones,

los carteles, los espectaculares que vemos ahí en las calles, todos van dirigidos al pecado (Don Luis, comunicación personal 25 de octubre de 2020).

Es a través de acciones como el catecismo, la confesión, rezos de rosario y los sacramentos (especialmente el de matrimonio), que los creyentes entran en contacto con esta escatología⁹¹ que rige su vida como individuo, pero que también le permite erigirse como sujeto social, al condicionarse estos fundamentos para acceder al sistema de cargos de la comunidad.

Cuando vemos a una pareja que está en la infidelidad, es pecado, poquito pero es pecado. Los pecados más graves son estos: tener relaciones se puede decir, libremente. ¿Por qué libremente? No estamos casados, es pecado. Y diario estamos pecando porque no estamos casados. Vivir con una persona que no estamos casados, es pecado. Estas amancebado y es pecado. Por eso cuando nos casamos, tenemos que confesarnos y decir qué tiempo llevamos juntados (Señor de la Rosa, comunicación personal 25 de octubre de 2020).

Si pensamos en el dogma del purgatorio como una forma de control social o función política, podremos analizar su influencia en la vida social. De hecho, Tamayo (2017), ha enfatizado que esta noción es un dispositivo que a través de modos discursivos, propone formas de acción a los miembros del grupo social e incide en otras estructuras sociales. Señala también su influencia en Latinoamérica, como una herencia española que ha tenido efectos importantes, por la forma de plantearse los problemas. Por lo cual, es un elemento imprescindible que debe reconsiderarse por su funcionalidad e influencia en los procesos sociales.

3.2.4.1 Iconografía de las Ánimas benditas en la comunidad

El culto público en San Miguel Canoa se enfoca en tres objetos iconográficos. El primero de ellos es el *Cuadro de las Ánimas Benditas*, que se encuentra en la iglesia antigua de la población y data de finales de 1858. Este lienzo realizado por Santiago Brabo⁹² se divide en cuatro campos o áreas: en la parte superior y en menor tamaño, es posible observar a la Santísima Trinidad, y a sus costados se localizan la Virgen María y San José. El segundo conjunto se encuentra al centro de la composición, donde la principal figura es San Miguel Arcángel, a cuya izquierda aparece San

⁹¹ Según la Real Academia de la lengua Española, la palabra escatología es definida como “conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba” (Diccionario de la Real Academia Española, 2020).

⁹² Así estaba escrito el apellido del pintor en el cuadro de ánimas.

Pedro sosteniendo dos llaves, mientras que a la derecha se encuentra San Francisco Javier, a quien es posible reconocer por el gesto de mostrar una llama en su pecho⁹³. Cada uno de estos tres personajes centrales le tienden la mano a un ánima, a la que ayudan a salir del Purgatorio. En el tercer plano, se encuentran once ánimas sufriendo en el Purgatorio, dos de las cuales sólo aparece su rostro, mientras que las nueve restantes son representadas de medio cuerpo⁹⁴, con el torso desnudo, brazos extendidos hacia arriba y con gesticulaciones implorantes. De ellas, una es mujer y el resto son hombres, entre los que se encuentran dos frailes o clérigos, que se distinguen del resto de los personajes por su tonsura. El lugar de expiación es desvinculado del infierno, pues aparece como una antesala para llegar al cielo, así se remarca la cercanía de las figuras celestiales que extienden sus manos para salvar a los purgantes. En el plano inferior se observa la representación de una misa de difunto, acción que se deduce porque es posible distinguir un féretro al centro y porque los oficiantes visten casullas funerarias.

Otro objeto importante en el culto público de las ánimas benditas en Canoa es el *Santo Ánimas*, una figura tallada en madera que mide aproximadamente 10 centímetros de diámetro y representa una llamarada de coloración naranja, en la cual es posible distinguir a cuatro personas con el torso desnudo. Dos de ellas tienen las manos cruzadas al pecho y las otras dos permanecen con las manos juntas en acción de oración, mientras dos rostros más yacen en la parte inferior, sumando seis personajes en total. Cabe destacar que la escultura es muy detallada, pues se distingue el cuerpo, el pelo y los ojos de las ánimas representadas.

Es propicio hacer hincapié en la coloración del fuego de la figura original, pues es menos intensa para diferenciar el sitio del infierno, donde las llamas torturan a las almas eternamente. Esta distinción del Purgatorio nos remite a su concepción como un pseudoinfierno, que los artistas fueron precisando en el Renacimiento, lo cual puede sugerir que la figura de Canoa fue usada con fines didácticos en la evangelización. En este punto, es importante recordar lo señalado por Wobeser (2015), quien sugiere que hasta 1585 la doctrina enseñada a los indios abarcaba

⁹³ Agradezco la ayuda de la Dra. Gisela von Wobeser, para la identificación iconográfica de los personajes del cuadro de ánimas de Canoa.

⁹⁴ Dos de ellas sólo se pueden distinguir sus rostros.

únicamente el binomio cielo-infierno, pues resultaba más fácil de enseñar y asimilar. El culto al Purgatorio se mantenía únicamente en los sectores elitistas de la sociedad novohispana.

La *Figura de las benditas ánimas de Canoa* permanece resguardada desde hace aproximadamente cuarenta años en un nicho de madera de 40 x 40 centímetros. Ha sido asegurada al interior gracias a que está pegada a un plato de metal y éste, a su vez, está atornillado al nicho. Al fondo se colocó un pequeño cuadro con una fotografía del retablo de la iglesia antigua, y a los lados de este instalaron dos pequeños floreros con flores color anaranjado y blanco. La figura se saca solamente en los días previos al recorrido del 1 de noviembre, para limpiarla y colocarle flores nuevas.

En enero de 2020 se planteó adquirir una tercera figura de Santo Ánimas, para lo cual se acordó una cooperación voluntaria por parte de los asistentes a los rosarios mensuales. Para octubre de ese mismo año, la nueva escultura ya formaba parte de la mayordomía, aunque no se realizó el recorrido debido a la pandemia, sólo se llevó a bendecir a la iglesia el 1 de noviembre. Cabe resaltar que, de las dos reproducciones de la escultura, una se distingue de la original por ser ligeramente más grande y por la coloración de sus llamas, que son de un rojo más intenso. La otra tiene figuras más proporcionadas y presenta un realce en las gesticulaciones de las ánimas. Pese a estas diferencias, se ha hecho un esfuerzo porque las tres tengan nichos, floreros y cuadros idénticos.

Ahora bien, tanto en la parroquia como en algunas viviendas particulares existen otras representaciones del ánima sola. Se observa que en la iglesia antigua existe otra figura de yeso que mide aproximadamente 50 centímetros de altura, la cual representa a un hombre en medio de llamas, con el torso desnudo, encadenado y con gestos suplicantes, que espera salir del Purgatorio. Esta obra, aunque no participa en el recorrido de Día de Muertos, permanece frente al retablo de las ánimas, donde se coloca la ofrenda comunal el 1 de noviembre y se realizan los rosarios mensuales de la Asociación de Ánimas.

Sólo una familia de la comunidad cuenta con una réplica de la figura conocida como *Santo Ánimas* (objeto de culto comunal), para su culto privado. Esto sorprende

a otros habitantes del pueblo, quienes también quisieran contar con una en su altar familiar. Sin embargo, debido a la particularidad de la representación, deben mandar a hacerla con un escultor y su costo no suele estar al alcance de muchas personas, ya que se estima en aproximadamente \$15,000.00.

Por otro lado, en algunos altares familiares de la comunidad es posible observar una representación de las ánimas del Purgatorio, muy asidua para el culto privado. Se trata de una estampa impresa donde figura una mujer con aptitudes implorantes y manos encadenadas, a la que se conoce popularmente como el *Ánima Sola*; la cual generalmente se adquiere en iglesias o tiendas de artículos religiosos fuera del pueblo.

Estas son las representaciones más importantes de las ánimas benditas en el territorio canoero, las cuales posibilitan múltiples relaciones de culto entre los devotos, que van desde el arreglo de altares, ofrendas, misas o simplemente tocarlas y entonarles cánticos o plegarias. Aunque se debe precisar que existe una preocupación constante de la iglesia por institucionalizar el culto, además de supervisar las oraciones, las prácticas y los sermones que se ofrecen, sobre todo en el entorno doméstico.

Recordemos que la principal figura de culto comunal se resguarda en la vivienda del mayordomo y no en la parroquia de la comunidad. Lo que ejemplifica una diversidad de posibilidades de relación, entre la población y la institución católica. Pero también destaca el papel de las relaciones de comunalidad en el mantenimiento de las creencias, pues en palabras de Zárate, los cultos no se apegan a un patrón común ni obedecen un sistema de dominación, ni sistema de autoridad único, pues están continuamente redefiniéndose (Zárate, 2017, p. 93).

Capítulo IV

El Santo Ánimas, su ritualidad y el sistema de cargos en San Miguel Canoa

En este capítulo se analizan las prácticas rituales vinculadas a Santo Ánimas, para contribuir a la reflexión antropológica de la festividad religiosa y del sistema de cargos en México. Se detalla específicamente el recorrido de Santo Ánimas (actividad realizada en Día de Muertos), proponiendo el concepto de *circuito ritual* para definirlo. Pues este implica un trayecto previamente fijado, que suele terminar en un punto estipulado, el cual conlleva acciones pensadas y pensamientos actuados de sus participantes, en donde se proyecta la representación solemne de la estructura social. Además, se destaca el papel de la estructura organizativa del culto y de las organizaciones que lo administran, como la hermandad, la asociación y la mayordomía, a fin de comprender la importancia de la ritualidad del Santo Ánimas a nivel comunal.

4.1 El sistema de cargos en San Miguel Canoa

El sistema de cargos como lo refiere Medina (1995), es la institución político-religiosa más representativa de los pueblos mesoamericanos, con fuertes implicaciones en la vida comunal. La cual, se estructura en torno al culto de las imágenes de santos católicos y actúa como un núcleo aglutinador, que reproduce la organización social de la familia y la comunidad. Pues en ella descansa la lógica de intercambio, así como la ayuda mutua que fortalece las redes de solidaridad (Hernández, 2005).

En este sentido, la relación de la comunidad con el santo patrón es primordial para comprender el sistema de cargos, pero esta no debe asimilarse como un nexo de reciprocidad entre las personas y la divinidad, pues se ubican en planos distintos. Más bien puede entenderse como un vínculo jerárquico y de subordinación, motivado por la acción de redimirse, ya que se recibe de la deidad un favor superior a lo que cualquier persona puede ofrecer, por ejemplo, la curación (Zárate, 2017, p. 224).

Una vez comprendido esto, podemos sustentar que lo que motiva su continuidad no es solamente la búsqueda del prestigio individual, sino lograr la satisfacción de realizarle una fiesta al santo, de acuerdo a los cánones establecidos por el colectivo. Dicha sensación no sólo se vive en el plano individual-personal, sino que se experimenta como parte de una familia, grupo, barrio, sección y comunidad, pues las relaciones sociales que trastoca este sistema van más allá del parentesco consanguíneo y ritual, al formar redes que en muchos casos trascienden al pueblo.

En este tenor, el sistema de cargos de Canoa es una organización socio-cultural normada por la cosmovisión que además, expresa la religiosidad popular. Esta estructura está conformada por un cuerpo indisoluble de miembros y gira en torno al ciclo festivo de la comunidad. Sus integrantes constituyen tres jerarquías, dos se ejercen en ciclos anuales (fiscales y mayordomos), mientras la tercera funge como una figura complementaria permanente (hermandades) (véase figura 2).

Debe señalarse que la base de la organización socio-religiosa de Canoa, recae en la mayordomía, la cual se instituye a partir de un santo o virgen, celebrado de acuerdo al ciclo festivo comunal. Por tanto, existe un aproximado de 32 mayordomías que giran en torno a las principales imágenes religiosas de la parroquia. Éstas a su vez, se subdividen en dos categorías: grandes y chicas, respecto a la relevancia que tienen y su capacidad para movilizar a la comunidad; lo que se determina a su vez, por la devoción y el número de fieles que tengan cada una. En esta clasificación sobresale el santo patrón San Miguel Arcángel, Santo Ánimas y la Virgen de Guadalupe.

Ahora bien, el acceso a los cargos varía. Entre los fiscales se implementa la propuesta, donde los cargueros en turno nominan a su relevo. Para el caso de los mayores seccionales, éstos son nombrados por los habitantes de su sección. Por su parte, la adhesión a las hermandades y asociaciones se da por dos vías, ya sea potestativa o por la invitación de un miembro de la organización. En cuanto a la mayordomía, la postulación es voluntaria; el interesado es quien acude ante el párroco para pedir la imagen y éste último, anota el nombre del postulante en una libreta. Con esta acción, se establece un proceso donde “la comunidad garantiza

ideológicamente su continuidad en el tiempo y su reproducción cultural” (Portal, 1997, p. 174), pues no sólo está implícito el orden de sucesión, se hace alusión a la idea de un futuro próximo como colectivo, al que los grupos domésticos involucrados se sujetan.

Entre los requisitos que se establecen para acceder a cualquier cargo, destacan: tener una buena conducta y una amena relación con vecinos, familiares y amigos. Se estima ser una persona responsable y guardar respeto a los santos y a Dios. Además, es necesario estar casado por la iglesia (en el caso de los cargos principales), o soltero (en el caso de los cargos menores); pues es inaceptable que los postulantes vivan en amasiato, estén separados o divorciados. Asimismo, es imprescindible contar con solvencia económica para enfrentar un año de servicio no remunerado en la iglesia; o para costear los gastos que implican las fiestas, pues cualquier celebración por pequeña que sea, oscila en promedio \$ 60.000.00.

Es importante señalar, que se permite la ayuda para afrontar los gastos del cargo. Pese a esto, algunas familias se ven en la necesidad de vender lotes, autos u otros bienes para cumplir con su “compromiso”. Otros más, implementan estrategias de ahorro que se intensifican un año antes de tomar el cargo. Por ejemplo, algunos se emplean temporalmente en la ciudad o adquieren animales de crianza que luego venderán o destinarán para la comida de la fiesta. Aunque la fuerza motriz de esta estructura organizativa radica en el sistema de reciprocidad y ayuda mutua, donde se busca apoyar a vecinos, familiares o amigos durante sus compromisos; para que cuando llegue el momento de ejercer la mayordomía, estos favores sean retribuidos.

Las responsabilidades que los cargueros deben cumplir, varían de acuerdo al puesto y funciones desempeñadas. Pero estas se pueden englobar en las siguientes acciones: cumplir con los rituales establecidos, cuidar y mantener en óptimas condiciones las imágenes y espacios sagrados, así como los objetos y elementos de la ritualidad; organizar, coordinar y apoyar en la realización de las fiestas religiosas; integrar a la comunidad, gremios⁹⁵ y miembros del sistema de cargos en las celebraciones religiosas (a través de invitaciones y programas de las

⁹⁵ Los gremios de la comunidad están integrados por: comerciantes, transportistas, carboneros, *tlachiqueros*, entre otros.

festividades); así como apoyar al sacerdote en las labores necesarias para el beneficio de la parroquia.

Por otra parte, el sistema de cargos permite a sus miembros acumular un prestigio social que los posiciona favorablemente en la comunidad, frente a otros pobladores que no han participado en él. Este elemento se convierte en un factor simbólico que influye en la aceptación del cargo, por lo que influye también en el mantenimiento de la religiosidad y la cosmovisión. Asimismo, debe señalarse que este capital social trastoca tanto lo político como lo económico; pues gira en torno al buen cumplimiento de las responsabilidades religiosas. Se relaciona con expresiones de fe hacia el santo patrón (señales recibidas durante los sueños o alivio mediante invocaciones); y se fundamenta en el respeto hacia este, con el compromiso de realizarle una buena fiesta.

Cabe considerar, que el prestigio gira en torno a realizar un festejo espectacular, pero sobre todo concurrido. Para lograr este fin, algunos mayordomos incorporan pirotecnia o invitan a grupos de danzantes, hermandades y asociaciones para que se sumen a sus festejos. No obstante, la preocupación de inasistencia está siempre latente, por ello se invita al mayor número de personas posibles y se procura atender a los asistentes lo mejor posible; para evitar murmuraciones negativas, que afecten el prestigio del titular de la mayordomía y su familia.

Y también en unos lados quien sabe por qué van mucho y en otros no. En unos lugares no entran, se asoman nada más. Como allá abajo donde tienen la Juquilita, está grande la imagen. Y cada año hasta los esperan en la calle y no entran. Nada más lo ponen en la estética a la orilla de la carretera, pero la gente nada más se voltean se persignan y se van. Y les hablan y no entran a comer. Es que son re canijos ahí, por eso la gente dice: voy a entrar y va a decir ya ensucié su casa y por eso ya no entran. Pero en otros lados no y son a las 11 o a las 12 de la noche y todavía están entrando. Dicen, pues por eso somos nosotros mayordomos, si lo voy a tener un año o dos años, pues nomás cada año les voy a dar un taquito y que vengan (Doña Marina, comunicación personal 30 de noviembre de 2020).

Sucede pues, que la mayordomía posibilita obtener prestigio mediante una buena realización de la festividad. De este, los principales beneficiados serían el carguero y su esposa; a quienes los asistentes agradecen de manera personal el día de la

fiesta, con un abrazo y un discurso que enuncia el cumplimiento con el santo, donde se remarca que “no deben estar tristes porque su compromiso ha terminado”.

Estas acciones son un reconocimiento público del buen desempeño y culminación del cargo; a partir de ese momento, el titular recibirá mayores consideraciones y su opinión será tomada en cuenta en las decisiones que incidan en su sección y poblado. Así, el sistema de cargos se convierte en la forma más eficaz de sumar y acumular prestigio; que además de permitirle al carguero escalar a puestos más altos como la fiscalía; le brindaría el capital social suficiente para competir por un puesto público de elección popular, como presidente de la junta auxiliar, comisariado o regidor.

Otro punto a resaltar en esta estructura organizativa, es el efecto que ha tenido la creciente urbanización de la comunidad. Podemos señalar que este fenómeno, incentiva la suntuosidad de las fiestas en vez de incidir en su detrimento. Esto gracias al poder adquisitivo generado a partir de los empleos citadinos, donde se incorporan tanto hombres como mujeres. Lo cual, entre otras cosas, ha permitido la titularidad femenina de algunas mayordomías “chicas” (aunque siempre participan acompañadas por un familiar varón); pues gracias a sus ingresos económicos, las mujeres pueden hacer frente a un cargo, a pesar de ser viudas o solteras.

Por lo tanto, el sistema de cargos es un elemento fundamental que además de organizar la fiesta del santo patrón, cumple con la función de perpetuar el universo y darle continuidad al sentido comunal de la población a través de la reciprocidad y el intercambio. En esta lógica, la celebración en torno al santo patrón (intrínseca al sistema), remite a una cosmovisión que establece la relación entre los hombres y las divinidades, a partir de una serie de prácticas religiosas. De igual forma, debe entenderse como una expresión simbólica que implica una serie de relaciones de parentesco, vecindad y compadrazgo en el que cada uno de los elementos que componen la fiesta, son asignados y regidos por el sentido comunal (Carreón, 2005, p. 243).

Ahora, procederemos a describir los bloques organizativos del Sistema de Cargos de Canoa, con el fin de dar un panorama más amplio de la función de cada puesto, dentro de esta estructura organizativa comunal:

4.1.1 La fiscalía

Este grupo de encarga de resguardar la iglesia y asistir al padre durante las celebraciones eucarísticas. Es la escala más alta dentro del sistema; para acceder a él, es necesario haber pertenecido a una hermandad, asociación o mayordomía. Esta entidad coordina las actividades de las demás organizaciones durante las misas, procesiones y fiestas patronales. A su vez se subdivide en los siguientes cargos:

Fiscal primero: es el mayor rango que se puede alcanzar dentro del sistema de cargos. Ostenta como distintivo de su posición un báculo de metal con una figurilla de San Miguel Arcángel en la punta. Además, es poseedor de un prestigio social y político considerable dentro de la comunidad, pues se le ve como un líder que puede interceder por los pobladores ante el padre, para solicitar un sacramento, pedir una imagen, requerir una mayordomía o para gestionar ayuda ante un problema familiar.

Fiscal segundo: tiene como elemento distintivo un báculo de metal que en la parte superior tiene una cruz; se encarga principalmente de dirigir las procesiones que se realizan alrededor del atrio y vigilar el desarrollo de éstas, parando el tránsito vehicular. Al igual que el fiscal primero, tiene un posicionamiento importante dentro del colectivo, así como prestigio social y político, además de la facultad de intercesión ante el sacerdote.

Fiscal tercero: al igual que el fiscal segundo, tiene como elemento distintivo un báculo de metal con una cruz en la parte superior. Se encarga de dirigir las procesiones y vigilar el desarrollo de éstas. Además, también tiene un posicionamiento importante y un prestigio político ante la comunidad.

Los tres fiscales tienen la obligación de cuidar el templo, por lo que permanecen jornadas enteras haciendo guardia en la parroquia. Entre ellos alternan sus días de trabajo, pues les corresponde quedarse dos veces a la semana;

mientras que los domingos todos prestan su servicio, el cual consiste en recoger la limosna y apoyar al sacerdote durante las misas. Además, se encargan de guiar el recorrido de las procesiones principales, como la de San Miguel Arcángel, el recorrido de Santo Ánimas y el Viacrucis, donde deben participar en todo el trayecto. Otra de sus tareas es sembrar las tierras del santo patrón San Miguel, ubicadas en distintos puntos del pueblo (como los pinos y el jagüey). Así como resguardar la cosecha y venderla para generar más ingresos para la parroquia (Don Santiago, comunicación personal, 14 de abril de 2019).

La elección del nuevo fiscal depende de quienes ostentan este cargo; éstos son los responsables de postular a tres personas para el puesto. Una vez que cada uno ha elegido a sus candidatos, se lo comunican al padre para elegir a los mejores prospectos que como requisito deben ser casados y haber sido mayordomos de al menos una imagen. Cuando son electos, el padre redacta un citatorio para llamar a los postulantes a la iglesia, donde les comunicará que fueron elegidos para ser fiscales. Sobre esto, don Santiago, un antiguo fiscal, comenta:

Y pues ya, que me llega el aviso para ir con el padre. Mi esposa dijo: “¿Ora qué? De seguro andabas de borracho y les dijiste algo”. Pero no era para eso; era para quedar de fiscal. Yo le dije al padre: “Pues sí, pero nomás no me vayan a meter a hacer cuentas porque yo no fui a la escuela”. Dice el padre: “No, no, para eso hay otros. Nada más que te mandé a traer con tu esposa también para que te ayude”. Y sí, trabajé ahí para la iglesia. Y pues mire, gracias a Dios salí. Después de que me decía mi esposa: “Te va a enseñar el vicio”. Pero depende de uno, la verdad. Yo trabajé y pues sí salí (Don Santiago, comunicación personal, 14 de abril de 2019).

4.1.1.1 Los centrales

Existen seis centrales; dos por cada fiscal, al que tienen la obligación de ayudar en la organización de las actividades comunales como la pixca, la siembra en los terrenos del santo y el resguardo del templo. Todas las personas que acceden a este puesto son varones casados y generalmente, cooperan económicamente para la compra de insumos que se necesiten en la iglesia y la fiscalía.

Es el fiscal quien elige a su central a partir de una relación de amistad, compañerismo o en menor caso, de familiaridad. Ya que su función es básicamente de apoyo para desempeñar el cargo de la fiscalía. Por eso se privilegian las

relaciones de amistad, compañerismo y familiaridad, para llevar a buen término el servicio a la comunidad. Al igual que otros puestos del sistema de cargos, para desempeñarse como central se necesita el apoyo de la familia nuclear y extensa, pero sobre todo de una relación cordial con el mayor de su sección, quien a su vez respaldará las decisiones de la fiscalía y apoyará económicamente para el desempeño de los cargos.

4.1.1.2 Mayores seccionales

El puesto de mayor seccional es el punto medio del sistema de cargos, generalmente apoya a los cargos superiores (central y fiscal), pero también tiene la facultad de elegir al cargo inferior (semanero). Además, se encarga de organizar a las personas de su sección para realizar obras de beneficio de la demarcación o para apoyar en las faenas comunales de la iglesia y en la fiesta patronal. Por ello, también funge como el conector entre el sistema de cargos y la gente del pueblo.

Los habitantes de la sección son quienes eligen a sus mayores seccionales a partir de criterios de participación y trabajo, por el bien común y mejora de servicios. No hay un número exacto de titulares de este cargo, pues existen demarcaciones que tienen 4 o 6, depende de la extensión del asentamiento. Este puesto también se renueva anualmente, aunque hay personas que se han desempeñado en el cargo por más de 10 años.

4.1.1.3 Los semaneros

Estas personas se dividen en grupos de entre cinco y 15 personas, de acuerdo con su sección de origen. En su mayoría son varones, casados y solteros, que durante un año tienen a su cargo actividades como barrer dentro y fuera de la iglesia, repicar las campanas, así como ayudar tanto al sacerdote en la parroquia como a los fiscales en el cuidado del templo y los terrenos de cultivo del santo. Todos los grupos de semaneros se organizan rotativamente para trabajar en una jornada de una semana. Su participación es voluntaria; algunos lo hacen motivados por una invitación de otro participante; porque toman el relevo de su padre al fallecer éste; o para pagar una manda a un santo, principalmente a san Miguel Arcángel.

Para desempeñarse en este rol, los postulantes deben esperar de uno a tres años, aunque pueden adscribirse a él todo el tiempo que decidan; hay personas que

han sido semaneros toda su vida, lo que depende de sus obligaciones personales. Algunos semaneros son ayudados por sus padres o hermanos para cumplir su compromiso, pues debido a que muchos estudian o trabajan, no pueden estar presentes en las mañanas o tardes y su familia debe auxiliarlos en las tareas correspondientes a la limpieza del templo y el atrio.

4.1.2 Hermandades y asociaciones, breve historia

En el sistema de cargos existen organizaciones que se encargan de administrar el culto a las imágenes. Éstas tienen características que recuerdan a las cofradías indígenas impuestas en la época Colonial, por ser instituciones con formas peculiares de religiosidad popular y modos específicos de organización comunitaria, determinada por la autonomía para afianzar la solidaridad colectiva a través de formaciones socioculturales intermedias (Ruz, 2003, p. 19).

En este trabajo se hará una diferenciación entre la asociación y la hermandad, pues aunque ambas tienen como fin la administración del culto, fueron instituidas en diferentes épocas, lo cual influye en su gestión. Se intuye que la hermandad es más antigua, pues es una remasterización de las cofradías del siglo XVII que fueron implementadas para encontrar nuevas formas de ayuda e ingresos para el mantenimiento del culto (MacLeod, 1983, citado en Ruz, 2003, p. 33). Por otro lado, las asociaciones fueron establecidas entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, como resultado del proceso de modernidad y laicización católica que dio como resultado la emisión del Concilio Vaticano I y la Enciclopedia Rerum Novarum, donde se defendía una doctrina católica adaptada a las nuevas circunstancias de la época (Vidal, 2013, pp. 221-222).

En el caso de Canoa, las diferencias entre estas dos instituciones se observan en la manera de gestionar el culto y mostrarse ante la comunidad. La Hermandad de Faroleros y Alabanceros ostenta una característica corporativa, pues agrupa a varias personas con un fin común, que, aparte de religioso, es visiblemente político y económico. En cambio, la asociación responde más a las características de una agrupación o club, donde se antepone lo religioso ante lo político y económico.

Cada imagen de la parroquia cuenta con su propia hermandad; entre ellas destacan las de la Virgen de Guadalupe, la de San Miguel Arcángel, la de la Virgen de la Asunción y la de Faroleros y Alabanceros. En cuanto a las asociaciones, sólo se tiene conocimiento de la existencia de dos: la de Adoración Nocturna y la de Ánimas Benditas. No obstante, debido a los fines que persigue este trabajo, nos centraremos únicamente en ésta última, que administra el culto a las ánimas purgantes.

4.1.2.1 La Asociación de Ánimas Benditas

Esta organización integrada por mujeres realiza rosarios en favor de las ánimas purgantes el primer lunes de cada mes, en la antigua iglesia de la comunidad. La asociación incluye únicamente a mujeres y se accede a ella por vía matrilineal. Existen algunos casos en que las titulares sólo tuvieron hijos varones; en este caso, puede entrar alguna sobrina, nieta o ahijada, siempre y cuando la persona que asuma el cargo reclame su incorporación y señale sus nexos de parentesco con la integrante finada.

La Asociación de Ánimas Benditas tiene más de 70 años de conformación. Así lo sustenta su estandarte fechado en “septiembre de 1945”; en éste, además, está pintada la Virgen del Carmen sobre las llamas del Purgatorio. Actualmente tiene tres integrantes que no rebasan los 50 años, aunque sólo una de ellas es la que participa activamente y funge como la representante del grupo durante las actividades comunales.⁹⁶ La asociación se organiza de la siguiente forma:

Presidenta: Tiene como principal función pedir por las benditas ánimas del Purgatorio, así como resguardar el estandarte de la Virgen del Carmen y su base, principal objeto suntuario de este grupo. También dirige el rosario mensual frente al altar de las ánimas benditas el primer lunes de cada mes y gestiona con el sacerdote la realización de la misa que precede al rosario. Asimismo, se encarga de hablar con el mayordomo del Santo Ánimas para pedirle permiso de realizar un rosario en el altar de esta imagen. Este cargo no está sujeto a la elección entre las integrantes,

⁹⁶ Doña Hortensia Conde es una de las participantes más jóvenes de la asociación; ella heredó su lugar en este grupo cuando su madre murió, ya que además era la única hija mujer. Desde entonces participa en el culto con frecuencia y se desempeña como representante; pues la mayoría de las integrantes son de la tercera edad y por motivos de salud, no pueden acudir a reuniones y rosarios donde se requiere su presencia.

pues se hereda al igual que la membresía. Sólo en caso de que la sucesora no pueda desempeñarlo, será suplida por la representante.

Representante: Ella asiste a la presidenta en la organización de los rosarios y las misas mensuales; además, acude a reuniones, juntas y rezos donde el grupo es invitado.⁹⁷ También se encarga de portar el estandarte durante las procesiones y recorridos del Santo Ánimas, así como de visitar a las integrantes enfermas para mantenerlas al tanto de las actividades que realizan como grupo. Durante los rosarios, la representante se encarga de entonar los cánticos, mientras la presidenta guía los rezos.

*Celadoras (o rezadoras):*⁹⁸ Conforman el resto de la asociación, son aproximadamente 14 mujeres que están presentes durante los rosarios mensuales, misas y procesiones de las ánimas benditas; rituales donde auxilian con los rezos y la entonación de cánticos. Durante las procesiones ayudan también a cargar el estandarte de la Virgen del Carmen y en fiestas como la de San Andrés, apoyan al mayordomo cargando las bases de las ceras y los arreglos florales.

Aprendices: son las hijas de las integrantes y quienes en un futuro heredarán su lugar en la asociación. Por ello, también acuden a los rituales para aprender a rezar y para auxiliar a sus madres a desplazarse. En consecuencia, los ritos concernientes a las ánimas benditas, también funcionan como espacios de *experiencia-práctica*.

Las integrantes de esta hermandad se distinguen por portar un escapulario de cartón con listón color blanco, el cual tiene estampada a la Virgen del Carmen por un lado, mientras que del otro tiene un escrito donde se lee: “Asociación de Ánimas de la parroquia de Canoa”.

⁹⁷ Es común que se realicen rezos para las diferentes imágenes que resguardan las mayordomías, como la Virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel o la Virgen del Carmen. Normalmente los mayordomos invitan a las hermandades y demás mayordomías, por lo que éstas deben corresponder a la invitación asistiendo como grupo o mandando a un representante.

⁹⁸ Las rezadoras y rezadores se diferencian de los rezanderos porque se encargan de responder el rosario dirigido por éstos últimos. Fungen como acompañantes en el ritual, pero difieren de los asistentes comunes porque constituyen un grupo en torno a la figura del líder (presidente o presidenta) de la hermandad o el rezandero. Suelen reunirse asiduamente en el lugar donde se realizarán las oraciones y son reconocidos por saber rezar el rosario.

4.1.2.2 La Hermandad de Faroleros y Alabanceros

Otra organización dentro del sistema de cargos de Canoa es la Hermandad de Faroleros y Alabanceros, una entidad de tipo mixto, puesto que incluye tanto a hombres como a mujeres. Algunos de sus integrantes son esposos, aunque también participan madres solteras; otros son conocidos como personas adineradas o que se distinguen por participar en la vida política del pueblo. No obstante, la mayoría de los miembros tiene nexos familiares o de compadrazgo con el líder y el segundo de la hermandad.

Para pertenecer a este grupo, basta con manifestar ante la hermandad el gusto por colaborar y cumplir con la asistencia a procesiones y rezos, así como estar dispuesto a aprender a rezar el rosario y los cánticos, pero sobre todo se debe mostrar compromiso y solidaridad con los demás miembros de la hermandad. Es indispensable también, exhibir un comportamiento respetuoso y ético con la comunidad en general y con sus vecinos en particular, además de que deben distinguirse en el entorno familiar como buenos esposos, hijos, hermanos o padres de familia.

A pesar de tener aproximadamente 15 años de fundación, la organización es la evocación de una hermandad similar que desapareció hace más de 40 años. Actualmente, se ha posicionado como líder del culto a la imagen de Santo Ánimas y guardián de sus objetos suntuarios, como los faroles, bases, manteles, campanas y ceras, que pasan de un mayordomo a otro con el cambio de mayordomías. Su participación se centra en rezar y entonar alabanzas durante el recorrido de Santo Ánimas el 1 y 2 de noviembre. También participan en la ritualidad del Jueves Santo con la adoración al Santísimo y en la procesión del Santo Entierro, portando faroles.⁹⁹

La agrupación tiene 15 miembros; sus edades van entre los 45 y 60 años. Está reconocida por la parroquia y se compone de la siguiente manera:

⁹⁹ Es preciso señalar que la Hermandad de Faroleros y Alabanceros se diferencia de los Faroleros del Día de Muertos. Éstos últimos son jóvenes voluntarios que realizan la tarea de llevar los faroles de casa en casa para la visita del santo, pues son los indicados para esa tarea porque pueden correr con rapidez, a diferencia de los miembros de la hermandad, que no pueden desplazarse velozmente.

Presidente: Tiene como principal función pedir por las benditas ánimas del Purgatorio, así como vigilar el resguardo de la imagen de Santo Ánimas y sus objetos suntuarios. Además, preside los rosarios mensuales donde entona la letanía y se encarga de organizar el recorrido de la imagen el 1 y 2 de noviembre. Esta persona se convierte en un nexo entre el sacerdote y la mayordomía, al administrar el culto de la imagen de acuerdo con la doctrina católica. También enseña el uso del rosario entre los asistentes al ritual y evangeliza con pláticas sobre el Purgatorio, las ánimas benditas y la noción del pecado.

La obtención del primer puesto de la hermandad depende de las proezas que el aspirante lleve a cabo, así como de su gestión y poder de convocatoria. Sin embargo, el líder debe contar con una habilidad precisa: la entonación aguda de los cánticos y la facultad de rezar correctamente el rosario. Al respecto, algunos testimonios señalan que el señor De la Rosa (actual líder) tiene el mismo tono de voz del líder de la extinta hermandad.

Segundo: Se encarga de ayudar al líder en la organización de rosarios y rezos. Su función principal es entonar los cánticos durante los rosarios, por lo que también debe contar con una vocalización aguda. Durante los recorridos del 1 y 2 de noviembre, el líder y el segundo se dividen las imágenes; uno recorre la parte central del poblado junto con la mayordoma, mientras que el otro va a las colonias alejadas con el mayordomo. Cada uno dirige el trayecto, pero se encuentran en puntos relevantes de la comunidad como el Arco, la Y, la iglesia o *Tepepatzin*; donde comen o finalizan el recorrido.

Rezadores: Al igual que en la Asociación de Ánimas, son las personas que conforman el resto de la hermandad. Portan el escapulario rojo que tiene bordadas las imágenes de Cristo con la corona de espinas y las ánimas benditas, como un elemento de diferenciación y distinción respecto a los aprendices. Ellos se encargan de responder al rosario que guía el líder de la hermandad y seguir los cánticos que entona el segundo. Durante las procesiones de la imagen de Santo Ánimas, del Jueves Santo y la procesión de Santo Entierro, portan los faroles antiguos que acompañan al santo.

Aprendices: Este puesto corresponde a las personas que se adhieren a la hermandad y se considera que están en formación, porque están profundizando el aprendizaje de cánticos y oraciones que se entonan durante el rosario y el recorrido de Santo Ánimas. Para ellos es de suma importancia aprender a rezar el rosario; no sólo para el santo en cuestión, sino para otras ocasiones en que se requiere realizarlo, como: funerales, levantadas de cruz, procesiones y festejos de imágenes religiosas.

Parece que esta organización responde a un ciclo generacional, aunque con vínculos menos directos que los mostrados en la Asociación de Ánimas, donde el puesto se hereda a las hijas. La gestión del líder de la hermandad abarca una generación; después de este tiempo, nuevos sujetos se posicionan y retoman la misión de pedir por las ánimas purgantes. Así lo demuestra la memoria de sus habitantes, que refieren que la antigua organización estaba integrada sólo por varones. Sin embargo, al morir su líder, se disolvió. Años después, el señor De la Rosa la retomó, pero la reestructuró por completo.

4.1.2.1 Las organizaciones de ánimas y su importancia en Canoa

Es importante señalar que tanto los miembros de la Asociación de Ánimas como los de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros, se unieron a estas organizaciones para pedir la cura de enfermedades crónicas o agradecer un milagro por la intercesión de las ánimas benditas. Su pertenencia a la hermandad o asociación estipula obligaciones como confesarse y acudir regularmente a misa. Además, los obliga a mostrar un comportamiento íntegro y evitar rencillas, pues, al portar el farol o el estandarte, la sociedad los presiona constantemente a ser sujetos de moral intachable, que deben predicar con su ejemplo, ya que ofrecen un servicio ante el santo. Transgredir esas normas los marca como personas no gratas para la sociedad y son acreedoras a una sanción divina.

Es por ello que, los integrantes de la hermandad y la asociación establecen una relación de doble vía con las ánimas benditas. Por un lado, oran para sacarlas del Purgatorio y, por el otro, creen que al rezar por ellas, éstas pueden cuidarlos y protegerlos de los peligros a los que están expuestos como sociedad, porque los robos, vejaciones y asesinatos son parte del día a día. Otros estudiosos han

señalado que los miembros de estas organizaciones conforman un vínculo entre los vivos y los muertos, por lo que se convierten en “personajes fronterizos en quienes la religiosidad popular ha encontrado un mecanismo para evitar el olvido de los muertos” (López, 2017, p. 34).

De este modo, ambas organizaciones se aseguran del bienestar de los muertos, colaborando con el mantenimiento de la memoria de los antepasados, ya que no sólo se centran en la asimilación de la doctrina del Purgatorio, pues también contribuyen a la cohesión comunitaria, estableciendo un puente entre vivos y muertos.

4.1.3 La mayordomía

El otro bloque del sistema de cargos lo compone la mayordomía, una organización que tiene como principal responsabilidad realizar la fiesta de una imagen religiosa de su devoción, así como resguardarla durante un año. En esta estructura se han distinguido tres subtipos: familiares, comunales y de peregrinación¹⁰⁰. Las familiares patrocinan toda la fiesta y dependen principalmente de su familia tanto nuclear como extensa para cumplir con el compromiso adquirido al solicitar la imagen religiosa; éste es el caso de la mayordomía de Santo Ánimas.

Las comunales por otra parte, dependen de una red de personas más amplia que no sólo implica a Canoa, sino a otros pueblos de la región y el estado, a quienes se solicita una cuota fija. Un ejemplo de este tipo es la Mayordomía de San Juan Huetziatl, organización integrada por aproximadamente 60 personas que pertenecen a los pueblos de Canoa, San Isidro Buensuceso y San Aparicio. A ellos se les solicita una cuota de \$400.00 para realizar la fiesta de la imagen y los exmayordomos apoyan a la mayordomía con la contratación de mariachis o sonidos.

Entretanto, la mayordomía de peregrinación se establece por una característica común entre sus integrantes, como edad, trabajo o amistad. Tal como su nombre lo indica, esta organización se distingue porque gira en torno a una peregrinación, que en algunos casos dura hasta una semana. Destacan las

¹⁰⁰ Miranda (1968), para el caso de San Martín Ocoyoacac, ha marcado la diferencia entre: “Mayordomías de iglesia”: responsables del ciclo ritual de los santos en el templo comunal. Y las “mayordomías de alcancía”: encargadas de las peregrinaciones con los santos, correspondientes a santuarios regionales y al santuario nacional en la basílica del Tepeyac (Miranda, 1968, citado en Cortés, 2005, p. 26)

mayordomías del Miércoles de Ceniza y del Tercer Viernes de Cuaresma que peregrinan a Chalma (Estado de México); y las del 12 de diciembre que viajan a la Villa (Ciudad de México).

Los mayordomos de peregrinación solicitan una cooperación que oscila entre los \$1000.00 y \$1500.00, la cual se destina a costear el uniforme de los peregrinos, el transporte, el hospedaje y los alimentos que se consumen durante el trayecto. La fiesta que se realiza en Canoa, a su regreso, es sufragada totalmente por el mayordomo y su familia.

La solicitud de las mayordomías también varía, pues hay imágenes que no pertenecen a ninguna parroquia y se mantienen resguardadas en viviendas de otras comunidades. Algunas se consideran de menor rango, como las mayordomías de peregrinación, que resguardan figuras religiosas de menor tamaño o a aquellas que no pertenecen a la parroquia.

En el caso de las imágenes de la iglesia, éstas se solicitan con el párroco de la comunidad. Para solicitar la imagen de una mayordomía comunal y de peregrinación, el interesado debe integrarse primero a la mayordomía y cooperar o participar año con año, para demostrar su compromiso ante la organización y la sociedad. Así como apoyar con la contratación de mariachis o sonidos para amenizar la fiesta o aportar cartones de cerveza o paquetes de refresco, para establecer redes de apoyo con los mayordomos en turno.

En los tres casos, el postulante al cargo de mayordomo se somete a una considerable espera, que va desde los tres hasta los 15 años, dependiendo de los aspirantes que tenga la imagen. Esto se debe a que hay santos que se consideran muy milagrosos y tienen relevancia en una amplia región. En cualquier caso, lo que se acostumbra es elaborar listas en cuadernos u hojas, donde se anota el nombre de los interesados y algunos datos como su dirección y teléfono. Cuando falta un año para el “compromiso”, se le informa al solicitante la proximidad del cargo y se le pide confirmar su aceptación. De surgir alguna negativa, se llama a la persona que sigue en el registro de la lista de espera y, si no llegara a haber sucesor, se le pide al mayordomo en turno volver a realizar la fiesta.

Es común que algunas personas declinen su aceptación al cargo, debido principalmente a conflictos familiares, como separaciones maritales. En otros casos, la falta de solemnidad en el ritual, el poco prestigio y la retribución que se obtiene por realizar la mayordomía son otros factores que conllevan a las personas a negarse a participar, pues las consideran de menor rango. Por ejemplo, en 2019 un aspirante a la mayordomía del Miércoles de Ceniza se negó a desempeñar el puesto debido a que no se realizaría el ritual de petición de la imagen, que consiste en acudir a la casa del mayordomo saliente, llevando *chiquihuites* rellenos de fruta y pan. Este protocolo le permitiría ganar más prestigio, pero también generaría un compromiso más sólido con la familia que recibiría los dones; lo cual no estaba previsto para dicha mayordomía.

4.1.3.1 La mayordomía de Santo Ánimas, una organización familiar con impacto comunal

En esta organización, el mayordomo y su familia se encargan de suministrar lo necesario para celebrar el culto a las ánimas benditas al proporcionar insumos para realizar los rezos mensuales en su vivienda (comida, sillas, trastes y lonas). Además de procurar alimentos para los participantes del recorrido de Día de Muertos y financiar la fiesta de Santo Ánimas el 30 de noviembre. Con estas acciones, la mayordomía incrementa su reconocimiento social pues administra bienes materiales, humanos y simbólicos que son entregados en respuesta a un favor otorgado por el santo, en beneficio de los habitantes de Canoa.

De modo que la mayordomía de Santo Ánimas puede ser comprendida como una organización familiar, ya que abarca tanto a la familia nuclear como extensa de los mayordomos. Y es que no se trata sólo de un compromiso individual, traspasa al ámbito grupal y hasta colectivo, dado que con el cargo no sólo se busca una satisfacción personal, sino una experiencia como familia, grupo, barrio y comunidad. De ahí que se conforme una ritualidad comunal, pues los escenarios de este culto abarcan el espacio doméstico, la sección, la población de Canoa y hasta la población vecina de San Isidro Buensuceso.

La mayordomía se organiza en los siguientes niveles:

- 1) Familia nuclear del mayordomo.

- 2) Circulo inmediato: familia extensa y red de compadrazgo ritual.
- 3) Circulo alejado: vecinos, amigos y pobladores.

No obstante, la participación en cualquiera de los niveles de la mayordomía es estimulada por el sentimiento de servicio a la imagen de Santo Ánimas, resultado de tres motivos precisos: una promesa, una deuda espiritual y la presión social. Según Zárate (2017, pp. 211, 213, 216), para los purépechas la promesa se da en el plano íntimo del sujeto con la imagen y, de no cumplirse, se convertirá en un peso interno para la persona. La deuda espiritual se contrae al recibir un milagro del santo, por lo que se busca retribuir el milagro que se recibió de éste. En cambio, el sujeto que cede a la presión social suele ser coaccionado por sus familiares y amistades para asumir el cargo que éstos no podrían contraer, por no estar casados o no radicar en la comunidad.

Al solventar y administrar el culto, la mayordomía tiene la facultad de prescindir de algunos bienes simbólicos, como los rosarios mensuales¹⁰¹ realizados en casa del mayordomo. La razón de esta negativa es la falta de recursos para retribuir a todos los bienes ofrecidos. No obstante, solventar y administrar el culto consolida la colaboración y solidaridad a nivel comunal, que resulta en el reconocimiento social y la legitimación de las jerarquías del sistema de cargos.

4.1.3.2 El pedimento de la imagen de Santo Ánimas y el cambio de mayordomo

Para solicitar la imagen, primero se tiene que acudir a la iglesia y comunicarle al párroco la intención de ser mayordomo de las ánimas del Purgatorio. El sacerdote revisa la libreta donde se anotan los candidatos y, dependiendo de las solicitudes que la imagen tenga, le comunica al interesado en qué año le tocará. El mayordomo del Santo Ánimas en 2019, don Guadalupe Clemente, comentó que tuvo que aguardar cinco años. Por otro lado, doña Alberta, la mayordoma de 2018, esperó siete.

Al pretendiente de la mayordomía se le hace el recordatorio de su compromiso un año antes. En caso de no estar en condiciones de asumir el cargo, se le notificará a la siguiente persona anotada en la lista. Y si ésta no puede, se

¹⁰¹ El rosario mensual será entendido como un bien simbólico que incrementa el reconocimiento social del mayordomo.

anunciará en las misas dominicales que la imagen no cuenta con mayordomo, para que otra persona pueda incorporarse como carguero. En caso de agotar estas opciones, se le pedirá al mayordomo actual que asuma nuevamente el compromiso el siguiente año.

La petición formal de la mayordomía se realiza el día 30 de noviembre, durante la fiesta del Santo Ánimas. Ese día, aproximadamente a las 7:00 de la noche, el mayordomo entrante y su familia acuden a la casa del saliente, acompañados de música de banda o mariachi y portando sendos *chiquihuites* rellenos de fruta y pan; así como una ofrenda para el santo que consiste en arreglos florales, ceras, copal y un mantel bordado. El mayordomo saliente y sus familiares sahúman a la comitiva y los conducen ante el altar, donde cada uno se persigna frente a la imagen y la sahúman, para posteriormente colocar las dádivas.

Luego, ambas familias se reúnen frente al altar y la comitiva del mayordomo entrante bendice los *chiquihuites* que entregará a la familia del saliente, haciendo la señal de la cruz con la mano derecha. El saliente tiene previsto que los familiares casados recibirán un *chiquihuite*. Así, se ven pasar a los hermanos, cuñados, tíos e incluso sobrinos con su respectiva pareja, porque son quienes le ayudaron a solventar su compromiso o gasto ritual. Se llega a recibir hasta 15 de estos objetos rituales, que a su vez fueron llenados con ayuda de los familiares del mayordomo entrante, por lo que esta entrega y recibimiento genera un nexo de parentesco ritual que se sella con un abrazo al final de la recepción.

Enseguida, se forma una rueda, en la que se distingue una división entre quienes dieron y los que recibieron; éstos últimos avanzan en formación hacia la familia del mayordomo postulante y les dicen: “*Tlazocamatlinzin, compaletzin/comaletzin*” o “gracias, comadrita/compadrito”. Después todos salen del altar familiar hacia el centro del patio, donde se realiza la fiesta, para bailar el *chiquihuite* al ritmo de sones como “*Xochipitzahuatl*”, “La despedida”, “Guajolote”, para finalizar con “La raspa”. En este baile se intercambian parejas entre ambas familias y se procura que el mayordomo actual baile con la mayordoma postulante y que el mayordomo postulante baile con la mayordoma actual.

Después del baile, la familia del postulante es agasajada con comida en una mesa especial ubicada cerca del altar de Santo Ánimas, donde degustará el mole de carnero, res o puerco; tamales; tortillas; cervezas, y refrescos.

4.1.3.3 La fiesta de la mayordomía de Santo Ánimas

La fiesta de la mayordomía se celebra el 30 de noviembre y coincide con la celebración de San Andrés. En Canoa, al igual que en otros lugares de la Sierra Norte de Puebla, como *Chicontla* y *Cuautlita*,¹⁰² en esta fecha se despide a los difuntos y se clausuran formalmente las conmemoraciones relativas a ellos, pues se cree que llegan a mediados de octubre y se van el 30 de noviembre al medio día. Esto comprueba que las festividades relativas a los difuntos no sólo abarcan el 1 y 2 de noviembre, sino que estas fechas fueron instituidas a partir de la conquista, para acoplarse con las celebraciones de la doctrina cristiana de los Fieles Difuntos y Todos Santos, que a su vez tienen su origen en el Día de Ánimas, creado por San Odilio entre 1024 y 1033 (Lomnitz, 2006, p. 97).

La relación entre la imagen de las ánimas benditas y la mayordomía de la festividad de San Andrés en Canoa se instituyó porque la idea del Purgatorio se utilizó en la evangelización de los indígenas durante el siglo XVII. Así, esta festividad se instauró a finales de noviembre durante la conmemoración de San Andrés; que aparte coincidía con el fin del ciclo agrícola, para empalmarse con las prácticas de la población original. Cabe resaltar que, desde su origen en la Edad Media, la idea del Purgatorio se valió de la liturgia de principios del mes de noviembre asociada a los difuntos, lo que le dio mayor impulso en Europa (Le Goff, 1981, p. 194).

La celebración inicia con la llevada del Santo Ánimas a la iglesia, la noche del 29 de noviembre. Para ello, se reúnen en la casa del mayordomo: los fiscales, la Asociación de Ánimas, la Hermandad de Faroleros y Alabanceros, los participantes del recorrido de Día de Muertos; así como los exmayordomos, quienes se dan cita al igual que los devotos del Santo Ánimas. Aproximadamente a las 20:00 h se inicia con la preparación de la procesión y se sacan las imágenes de las ánimas benditas junto con todos sus objetos rituales; como las ceras recabadas durante el recorrido del Día de Muertos, los faroles, arreglos florales y estructuras metálicas

¹⁰² Véase el trabajo de Druzo Maldonado (2004), sobre los nahuas de Coatetelco, Morelos.

que sirven de soporte a estos objetos. El altar de la casa del mayordomo luce despejado; únicamente se observan las imágenes de los santos de la familia.

Los primeros en la formación son los cargadores de la cera, quienes llevan estos objetos a modo de estandarte, amarradas sobre varas de cedro. Continúan los asistentes con los faroles del santo; después van los familiares del mayordomo, quienes traen consigo arreglos florales y ceras encendidas. Al centro de la procesión va una persona (generalmente es hermana o cuñada del mayordomo), que riega los pétalos de *cempaxóchitl*; le sigue la mayordoma, que porta el sahumerio con copal. Mientras tanto, el mayordomo camina con el estandarte de la mayordomía, acompañado por la representante de la Asociación de Ánimas, que lleva el estandarte de la Virgen del Carmen. Atrás van las dos imágenes del Santo Ánimas, que para la ocasión son cargadas por niños y escoltadas por dos representantes de la Hermandad, con sus respectivos estandartes.

El presidente de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros es el encargado de rezar el rosario y entonar los cánticos; se mueve indistintamente en la formación durante todo el trayecto. Al final de la procesión, se ubica la banda de música, que para la ocasión entona marchas fúnebres que, a decir de los habitantes de la comunidad, son las mismas que se entonan durante los funerales y entierros de los pobladores. Cuando llegan a la iglesia, todos acceden al recinto, a excepción de la banda de música, que se queda afuera. Una vez que entraron los demás participantes, los músicos terminan de tocar y se retiran a sus casas.

Las imágenes del Santo Ánimas son colocadas por los mayordomos en el altar principal de la parroquia, justo debajo de las tres imágenes de San Miguel Arcángel, el santo patrón de la comunidad. Posteriormente, los faroles son puestos a los extremos de los nichos mientras que las ceras se colocan debajo del ambón. Luego, los mayordomos esperan a que todos los asistentes pasen a persignarse; los invitan tanto a las misas y procesiones como al convite del día siguiente, finalmente todos se retiran a sus casas y la iglesia es cerrada por los fiscales.

A las 6:00 a.m. del 30 de noviembre se celebra una misa, presidida por el párroco de la comunidad, ésta dura aproximadamente media hora. Le sigue una procesión que rodea al edificio parroquial de la comunidad y que además es de

suma importancia, pues esto ocurre con pocas imágenes. A su vez, este traslado podría catalogarse como una apropiación simbólica del espacio que se refrenda en fechas específicas, como el Viernes Santo; el 16 de agosto, Día de la Virgen de la Asunción; el 30 de septiembre (día de la Fiesta Patronal), y el 1 de enero, durante el cambio de mayordomías. Asimismo, debe resaltarse que Santo Ánimas es la única imagen religiosa que realiza este recorrido espacial dos veces en un solo día.

La formación de la procesión sigue el mismo patrón. Al inicio se forman los cargadores de la cera, seguidos por los faroleros y los cargadores de arreglos florales. Al centro de la procesión se coloca la regadora de pétalos, la sahumadora de copal, luego el mayordomo con su respectivo estandarte, junto con la representante de la Asociación de Ánimas, que porta el estandarte de la Virgen del Carmen. Les siguen los cargadores de los nichos del Santo Ánimas, franqueados por miembros de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros, quienes portan los estandartes metálicos. Hasta el final nuevamente se coloca la banda de música, que otra vez entona marchas fúnebres.

Cuando la formación central de la procesión pasa por las cuatro esquinas del edificio parroquial, se detienen. Únicamente en estos sitios, la regadora de pétalos los vierte a modo de alfombra; sobre esta marca se paran los niños cargadores de los nichos y se realiza un pequeño descanso en el que el sacerdote expresa unas palabras que aluden a pasajes de la biblia y bienaventuranzas. Cuando esto sucede, todos los asistentes voltean a ver a las imágenes, mientras la sahumadora incentiva la emanación de humo soplando el sahumerio y echando más trozos de copal.

Al llegar nuevamente a la puerta de la iglesia, la imagen vuelve a ser colocada sobre el altar principal por los mayordomos. Las ceras y faroles se acomodan en el lugar donde los dejaron la noche anterior. Luego, cada participante de la procesión se forma y uno a uno sube al altar principal a persignarse y besar los nichos que contienen la imagen de Santo Ánimas. A continuación, cada uno se retira a sus viviendas y algunos se quedan a escuchar la misa cotidiana de las 7:00 am, que encabeza el párroco de la comunidad.

4.2 Santo Ánimas y la ritualidad de Día de Muertos en San Miguel Canoa

El culto a los muertos y la doctrina del Purgatorio se fusionaron en la conmemoración de los Fieles Difuntos y Todos Santos, el 1 y 2 de noviembre respectivamente. En Canoa, durante estos días la imagen de Santo Ánimas tiene una importante labor, pues se encarga de recoger a las almas de los difuntos que se encuentran de visita en el pueblo. Para ello, se realiza un recorrido por toda la demarcación, donde se visitan las casas de los miembros del sistema de cargos y algunas avenidas de San Isidro Buensuceso.

Para definir esta acción, es necesario precisar que la palabra *recorrido*, según la Real Academia Española, es definida como “efectuar un trayecto, atravesar un espacio o lugar en toda su extensión o longitud”; es una acción que implica el trayecto a través de un espacio, mientras que *circuito* hace referencia a un “trayecto” o “recorrido previamente fijado” (Diccionario de la Real Academia Española, 2020).

Desde mi perspectiva es necesario distinguir esta actividad de una peregrinación o una procesión. Primero que nada dista de ser una peregrinación porque no tiene como fin un santuario. Tampoco puede ser una procesión, ya que la actividad implica correr de puerta en puerta con la imagen, para realizar la visita y, en determinadas casas, entrar hasta el altar familiar o visitar a los enfermos en sus dormitorios.

En consecuencia, propongo utilizar el concepto de *circuito ritual* para referirme al recorrido de Santo Ánimas, pues implica precisamente un trayecto previamente fijado, que suele terminar en un punto estipulado, donde se lleva a cabo un reconocimiento territorial a partir de la apropiación simbólica del espacio. El circuito ritual nos obliga a explicar cómo se concibe el ritual: “acciones pensadas y pensamientos actuados”, una “fusión del pensamiento y la acción”, aunque no implica cualquier pensamiento ni acción, pues posee un sistema de creencias que se integran en un pensamiento constituido a partir de una cosmovisión (Díaz, 1998, pp. 307-308).

En esta perspectiva, el circuito ritual realizado el 1 y 2 de noviembre implica que las acciones pensadas sobre la llegada de los difuntos orientan pensamientos actuados entre los mayordomos de la imagen y el líder de la Hermandad, quienes diseñan el itinerario para que la imagen recorra las calles de Canoa y algunas casas de San Isidro Buensuceso, recolectando ceras que representan a las ánimas de los difuntos.

Esta acción del circuito ritual incluye un itinerario con descanso en las capillas de las secciones (como la de San José, La Candelaria, San Antonio, La Virgen de Guadalupe, La Virgen del Carmen y Tepepatzin). Por otro lado, el punto de finalización, llamado el Encuentro, es designado a partir de la residencia del mayordomo de Santo Ánimas en turno. Además, este circuito ritual posibilita la visita de la imagen a sus devotos, quienes lo reciben con dones como pan, fruta, copal y limosna.

Por lo tanto, en ese territorio acotado del caminar del santo, el ritual se convierte en “un asiento de las prácticas sagradas y de los procesos simbólicos formales, donde se proyecta la representación solemne de la estructura social [por tanto], es la expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades” (Díaz, 1998, pp. 13-14). Lo cual es posible, gracias a las instituciones religiosas como la fiscalía, la mayordomía, la hermandad y la asociación, que son parte sustancial de la estructura social de Canoa. Aunque cada una cumple distintas funciones durante el trayecto, pues sus integrantes se desempeñan como guías del recorrido, administradores de recursos, proveedores de alimentos, recolectores de dones y entonadores de cánticos y rezos.

Además, se estipula una diferencia ritual en torno a “la visita del santo” durante el recorrido, en la que el encuentro con las personas sin cargo religioso, no implica que la imagen entre a sus domicilios; sólo pasa de puerta en puerta recogiendo los dones mientras los devotos lo sahúman y se persignan ante él. En cambio, cuando ocurre la visita a las personas con cargo religioso, el santo accede hasta el altar familiar y reposa un momento mientras se reza por los fallecidos de la familia.

Asimismo, en este ritual se observa una cohesión e integración en la que participa la comunidad, quienes corresponden a la visita con cera, pan, fruta, flores o limosna. Pero también con la participación voluntaria de personas del pueblo, principalmente jóvenes que colaboran como faroleros, cargadores y rezadores durante todo el circuito.

Podemos subrayar también que la comunicación verbal no puede separarse de las acciones rituales que lo acompañan; los testimonios de peticiones y milagros dan pauta para la realización del mismo. Concibo, además que existe una estructura simbólica que señala lugares estratégicos como panteones o capillas. Lo que define el itinerario a seguir, pues marca puntos de referencia como el arriba y abajo que se utilizan para estipular momentos claves del circuito, como el Encuentro e ir al banquete a la casa del mayordomo.

4.2.1 El recorrido de Santo Ánimas

El recorrido de Santo Ánimas tiene como principal función recoger a las ánimas de los difuntos que se encuentran de visita por el Día de Muertos. Además, demarca los espacios sagrados en el pueblo, al convertirse en un acto de legitimación. A través de éste, se destacan los límites espaciales, de reproducción social y cultural, sustentados en una identidad comunal.

El recorrido consiste en dos jornadas que se realizan el 1 y 2 de noviembre. Para ello, el pueblo se divide en cuatro grandes áreas, tomando como referencia dos líneas imaginarias. La primera sigue el cauce de las barrancas Tzapotitlah, Xochitlah, Casa Blanca y Escalón, con una ubicación que va del noreste al suroeste y que los pobladores identifican con la noción arriba y abajo, por el relieve del volcán la Malinche. La segunda línea imaginaria la trazan las avenidas Independencia, que conduce al pueblo de San Isidro Buensuceso, y Porfirio Díaz, acceso a las secciones 3 y 4.

Para describir estas áreas, las identificaré de acuerdo con el espacio más significativo en su demarcación y señalaré las secciones que la integran: **1) Jagüey**, incluye a la sección 4º, 3º y la colonia Los Ángeles; **2) Tepepatzin**, integrada por la sección 1º, 2º y una pequeña parte de la sección 3º, además de las colonias Tlapacoyan, Xaxahuen y Santiago de los Leones; **3) el Arco**, que abarca a las

secciones 6º, 5º y la colonia Tecolotzin; y, por último, **4) la Y**, conformada por las secciones 7º, 8º, 9º, 10º y la colonia San José (véase figura 3).

4.2.1.1 Transformaciones en el recorrido de Santo Ánimas

Anteriormente, este circuito ritual se desarrollaba con una sola imagen que recorría las 10 secciones de la población. Sin embargo, esto demoraba mucho tiempo, según algunos testimonios terminaba a altas horas de la madrugada. No obstante, el crecimiento poblacional experimentado en los últimos 15 años, con el surgimiento de colonias como Xaxahuén, Los Ángeles, Tecolotzin y Tlapacoya, motivó a que se adquiriera otra imagen de Santo Ánimas para llegar a los nuevos asentamientos, pues sus habitantes habían expresado la petición de que el santo pasara por sus calles y capillas. Además, se acentuó la necesidad de abarcar a toda la población y terminar el recorrido más temprano posible.

Por ello, en 2016 se compró otra imagen de Santo Ánimas, aunque fue hasta 2017 cuando ambas imágenes hicieron el recorrido. Aquella primera vez cada una se ubicó en su respectiva acera, una al lado derecho y otra del lado izquierdo de la vialidad, con el fin de apresurar el recorrido, y cuando accedían al interior de las viviendas, tenían que hacerlo juntas. En esa ocasión, pese a que eran dos imágenes, la estructura del recorrido seguía siendo la de un solo contingente.

A partir de 2018 se optó por separar a las imágenes y dividirse en dos grupos encabezados por el mayordomo o mayordoma, supervisados por el líder o el segundo de la hermandad y guiados por el fiscal primero o el fiscal segundo, respectivamente. No obstante, se procuró que no se dispersaran; ambos seguían recorriendo la misma sección, aunque por calles diversas. Solamente el segundo día, las imágenes recorrieron diferentes áreas. Sin embargo, en 2019, se apreció un cambio considerable en la manera de realizar el recorrido y organizar el itinerario: el contingente nuevamente se dividió en dos grupos, pero recorrieron secciones y colonias ubicadas en distintas áreas, aunque continuaron fusionándose en determinados puntos como el Jagüey, la Y, Tepepatzin o los Pilares.

En esta última ocasión, cada grupo se constituyó de la siguiente manera: al frente iba un fiscal, que guiaba el trayecto; seguido por la formación de faroleros, integrada por 10 o 14 personas que corrieron en parejas para postrarse de puerta

en puerta, cuidando abarcar cada lado de la acera y marcar el lugar que visitaría el santo; le siguió el equipo conformado por el campanero, el cargador y el canastero, quienes iban de un lado al otro de la calle para que el santo recogiera las ceras y los dones. Esta triada siempre es la que tiene mayor movimiento, ya sea cuando se ubica en un solo contingente o cuando éste se divide en dos grupos. El campanero cuenta con más movilidad, pues constantemente se adelanta para tocar la campana y que la gente tenga tiempo de salir a recibir a la imagen.

Luego prosiguió una cuadrilla de ayateros, quienes se encargaron de auxiliar al canastero, llevando los artículos recolectados a la camioneta donde se concentran. Estas personas se dividían a su vez de acuerdo con el producto recolectado, pues se encargaron de la cera, el pan, la fruta y la flor, procurando no revolverlos. Fueron seguidos por los mayordomos, los miembros de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros y la Asociación de Ánimas Benditas, quienes, por lo regular, van en la parte trasera del contingente.

Cabe resaltar que, en esta última ocasión, nuevamente los mayordomos se dividieron, al igual que el líder y el segundo de la hermandad. En un grupo iba la mayordoma con el segundo de la hermandad (véase figuras 4 y 5), y en el otro, el mayordomo con el líder de la hermandad (véase figuras 6 y 7), procurando que la mayordoma recorriera las secciones más cercanas al centro de la población, mientras que el mayordomo se ocupó de las más alejadas. Sin embargo, en la jornada del segundo día, el líder de la hermandad acompañó a la mayordoma, y el segundo, al mayordomo.

Por su parte, los hijos mayores de los mayordomos suelen acompañar a sus padres y los ayudaban a concentrar la limosna. Cuando se reunía una cantidad considerable en la canasta, trasladaban el dinero a su casa, para resguardarlo mejor. Por otro lado, los miembros de la hermandad y la asociación realizaban rezos y cánticos, además de supervisar el desarrollo de la acción ritual.

4.2.1.2 Las jornadas del recorrido y sus participantes

Como se ha mencionado, el recorrido se realiza en dos jornadas diarias los días 1 y 2 de noviembre, de acuerdo con el siguiente patrón:

- **Primer día:** salida de la parroquia, inicio en la sección más cercana a la casa del mayordomo, comida, cena, término y resguardo de la imagen en la parroquia.
- **Segundo día:** salida de la parroquia, reanudación del recorrido en las secciones faltantes, comida, término del recorrido en la zona contraria a la sección del mayordomo según la noción arriba/abajo, para posteriormente llevar a la imagen de regreso a la casa del mayordomo.

A continuación, se explicará cómo se desarrollan las actividades de acuerdo con las jornadas diarias.

Como parte de la preparación del primer día de recorrido, la imagen debe trasladarse de la casa del mayordomo hasta la parroquia de la comunidad, para colocar la ofrenda del 1 de noviembre. Esta acción se realiza de forma puntual, partiendo a las 10:00 a.m. en una procesión que cuenta con la participación de los mayordomos, su familia, vecinos y los integrantes tanto de la Hermandad del Santo Ánimas como de la Asociación de Ánimas Benditas.

Para esta actividad, la gente se congrega en la casa del mayordomo desde las 9:00 a.m. En ese lapso y mientras una banda de música ameniza la mañana, se sirve el desayuno a los asistentes; éste consiste en atole de maíz y tamales. Después, se preparan para partir a la iglesia y reparten las cosas que se utilizarán en la colocación de la ofrenda, como el petate, la comida, flores y ceras. Mientras tanto, el líder de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros distribuye entre sus compañeros los estandartes y faroles que resguarda su organización; en cambio, la representante de la asociación porta su estandarte de la Virgen del Carmen.

La distribución de la procesión es la siguiente. Las personas que transportan los elementos de la ofrenda —como el petate, flores, *chiquihuites* de fruta y pan, cazuelas de mole y el ayate de plástico con el *ocoxal*— alternan con los cargadores de faroles y forman dos filas al lado del santo. Al centro de la formación pero casi hasta el final, se ubican quienes llevan los nichos de Santo Ánimas; son dos niños de aproximadamente 12 años que fungen exclusivamente como portadores de esta imagen.

Al lado de la representación del santo, se ubican entre dos y cuatro personas con floreros o arreglos florales, que se colocarán en la ofrenda para las ánimas. En tanto, los mayordomos permanecen junto a la imagen, cargando elementos como las ceras, el sahumerio y los jarros. Mientras tanto, atrás de los nichos se coloca la representante de la asociación con su estandarte y hasta el final se encuentra la banda de música, que interpreta marchas fúnebres; éstas son consideradas como la música del Santo Ánimas.

Durante el trayecto a la iglesia, la gente sale de sus casas portando sahumerios —que emplean para impregnar al santo con aroma de copal—, besan la imagen y algunos le ofrecen limosna. Otras personas llevan a su encuentro *chiquihuites* llenos de pétalos de flor de cempaxúchitl y riegan el contenido en un camino que marca el trayecto de la imagen por las calles de Canoa. Al mismo tiempo, los transeúntes detienen su paso y se acercan a persignarse, mientras algunos familiares del mayordomo coordinan el tráfico vehicular para que no ocurra ningún accidente.

Una vez que llegan a la parroquia, se dirigen a la iglesia antigua y esperan al sacerdote para que bendiga los dones a ofrendar. Posteriormente, los mayordomos y sus familiares proceden a colocar la ofrenda frente al altar de las ánimas benditas, mientras los demás asistentes se retiran a sus casas para terminar de preparar sus propias ofrendas familiares. Poco antes de mediodía, los participantes del recorrido comienzan a congregarse en la iglesia antigua para recibir la bendición del sacerdote e iniciar con el circuito ritual.

Luego de la bendición, la gente se traslada al atrio para formar un contingente que encabezan el primer y segundo fiscal; detrás se ubican los faroleros en dos filas, quienes a su vez se organizan en parejas en torno a una de las dos imágenes. En tanto, los cargadores de los nichos¹⁰³ se postran en la parte media, con su respectivo campanero y canastero; luego, se disponen los ayateros. Hasta el final

¹⁰³ Los cargadores niños ya no participan en el recorrido, pues pueden caerse, lastimarse y los nichos se verían afectados. Por lo que, los cargadores jóvenes toman su lugar, debido a que pueden trasladarse con más destreza entre las calles y veredas.

se concentran los mayordomos, sus familiares, así como los integrantes de la hermandad y la asociación.

Este momento suele ser utilizado por el líder de la hermandad para dar indicaciones sobre las secciones que se recorrerán ese primer día. También recuerda a todos los asistentes el comportamiento que deben seguir, como no emborracharse ni hacer bullicio y acompañar en los cánticos y rezos. Luego, a las 12:00 p.m. se inicia oficialmente el recorrido en la sección más cercana a la casa del mayordomo.

Aproximadamente a las 5:00 p.m. el recorrido se detiene para que los participantes coman; generalmente esto ocurre en la capilla Tepepatzin, en el atrio de la iglesia o en la casa del mayordomo, dependiendo del itinerario del día. Esta actividad no dura más de una hora y generalmente se degustan platillos como arroz, mixiotes, adobo de pollo o frijoles con charales, acompañados de tortillas y refrescos.

Posteriormente, se retoma el recorrido y no paran sino hasta las 9:00 p.m. en la sección quinta, donde una familia les ofrece una cena, que consiste en chilate de pollo, tortillas y refresco. Al igual que en la comida, esta parada no dura más de una hora, luego de la cual se vuelven a incorporar para terminar con el recorrido entre las 11:00 p.m. y las 12:00 a.m. en la iglesia de la población.

La noche del 1 de noviembre, las imágenes de Santo Ánimas se dejan cerca de las de San Miguel Arcángel, en el altar principal de la parroquia. Cuando son colocadas ahí, los participantes se forman para pasar uno por uno ante los nichos y persignarse para despedirse. Mientras tanto, el líder de la hermandad y el mayordomo comunican en voz alta el horario en que se iniciará la jornada del día siguiente. Después todos se retiran a sus casas a descansar, mientras expresan cuántas secciones se terminaron el primer día y cuántas faltan por recorrer.

El 2 de noviembre, la jornada comienza a las 11:00 a.m. en el atrio de la parroquia, de donde son sacadas las imágenes por los cargadores jóvenes. Todos los participantes retoman la formación del contingente y se disponen a iniciar el recorrido. Generalmente se inicia en el área de secciones contrario al que se

empezó el día anterior. Por ejemplo, si el 1 de noviembre se recorrió el bloque que conforman las secciones 4, 3, 2 y 1, para esta jornada se comenzará en las secciones 10, 9, 8, 7 y 6, al otro lado de la barranca que divide al pueblo.

Al igual que el primer día, el contingente descansa para comer aproximadamente a las 5:00 p.m., en un punto elegido de acuerdo con el itinerario. Si la comida de la jornada anterior fue organizada por el líder de la hermandad, el segundo día le tocará proveer los alimentos al mayordomo, y viceversa. Para esta ocasión se procura comer a prisa, para terminar con la actividad lo más temprano posible.

El recorrido finaliza una vez que se ha transitado por todas las secciones y colonias del pueblo; varía año con año. En 2017 terminó a las 7:00 p.m.; el año siguiente culminó a las 11:00 p.m., mientras que en 2019 el recorrido finalizó antes de las 9:00 p.m. Este circuito ritual concluye en la parte contraria a la ubicación de la sección del mayordomo, pues, si ésta se encuentra en la parte de abajo del pueblo, el recorrido acabará en la parte de arriba, y así inversamente.

Ahora se explicarán los puestos que desempeña cada uno de los participantes del recorrido.

Cargadores: siempre son varones jóvenes de entre 15 y 35 años, los cuales portan el nicho de madera que contiene al Santo Ánimas. Se podría decir que es el papel de mayor importancia y que genera más compromiso entre los jóvenes participantes en el recorrido. No todos pueden acceder a este rol, pues se necesita de una gran condición física y coordinación motora para no caerse y aguantar el peso de la caja de madera.

Campanero: es un puesto desempeñado por varones de entre 18 y 35 años; requiere de una condición física para correr grandes distancias a pesar de las subidas y barrancas. Para participar en este cargo, se debe contar con experiencia en recorridos anteriores, que le permitirá ubicarse en la comunidad y predecir el trayecto que se seguirá. Además, se requiere un conocimiento previo de los accesos de veredas, colonias y viviendas multifamiliares donde el Santo Ánimas es recibido cada año. La función de este personaje es anunciar la llegada del santo por las

secciones de Canoa, para que la gente salga a su encuentro. Por tal motivo, se mueve de un lado a otro para colocarse al lado de la imagen mientras recibe los dones, aunque en ocasiones se adelanta para hacer sonar la campana, sobre todo si tiene que adentrarse en las privadas, donde se ubica hasta el final para esperar a la gente y guiar al cargador para que lleve la imagen a todas las viviendas.

Canastero: este rol incluye la participación de mujeres y hombres, quienes en su mayoría son jóvenes de entre 15 y 35 años. Se ha observado que este puesto recae en los familiares más cercanos del mayordomo, como los hijos(as), hermanos(as) o nietos(as), aunque también se permite la participación de gente externa a la familia del mayordomo. Su principal función es recabar la limosna y recibir la ofrenda que consiste en cera, fruta y pan. La limosna es depositada en la canasta y, una vez que se ha recabado una cantidad considerable, el canastero se la entrega a los mayordomos para que ellos la resguarden. Los demás bienes ofrendados se le entregan en la mano al canastero y, a su vez, los da inmediatamente a los ayateros, para continuar el recorrido junto al santo.

Farolero: es también un puesto desempeñado por hombres y mujeres jóvenes de entre 15 y 35 años. Éstos se posicionan a la entrada de las viviendas para esperar la visita del Santo Ánimas. Cuando termina la visita, los faroleros corren hacia otra vivienda, siguiendo la acera izquierda o derecha de la vialidad sin cruzar la calle, donde nuevamente resguardan la visita del santo. Estas personas se organizan por parejas para realizar el recorrido, procurando no separarse; cuando uno se cansa, otra persona toma su lugar. Además, deben mantener la vela del farol encendida, pues se cree que ilumina el camino de las almas de los difuntos que están de visita.

Ayatero: Esta participación no está mediada por el género, la edad o la posición social. Pueden participar hombres y mujeres de todas las edades; no siempre son familiares del mayordomo. Ellos se encargan de transportar los dones recibidos por el canastero hasta entregarlos a los familiares del mayordomo, quienes los concentran en una camioneta. Se les denomina así por utilizar un *ayate* (tela rala de plástico) que anudan a los extremos y se cuelgan del cuello y del hombro a manera de bolsa, para cargar los artículos ofrendados al santo. Se utilizan

aproximadamente 12 de estos objetos que se reparten entre los participantes del recorrido.

Conviene precisar que cada ayatero recibe un artículo preciso del canastero, ya sea flor, fruta, cera o pan. Sin embargo, el ayatero de flor realiza otra acción que consiste en desmenuzar toda la flor que recibe y que después será utilizada para trazar el camino del santo, en la procesión del Encuentro. Por esta razón, es una de las labores más fatigosas, pues no se da abasto y debe ser ayudado por otros participantes del recorrido.

Los participantes descritos hasta ahora no pertenecen al sistema de cargos; son voluntarios que cambian sus funciones de acuerdo con las particularidades de su puesto. Pues los roles sociales, de género y de edad son preponderantes para la implicación en determinadas posiciones del recorrido. Por ello, los cargadores, campaneros, canasteros y faroleros alternan su participación como ayateros, un posicionamiento considerado menor y común a todos los asistentes, lo que les permite descansar un poco y que participen más personas. Este cambio de funciones durante el recorrido se debe a que constantemente se exhorta a todos los participantes a ayudar, ya que en el recorrido hay muchas cosas por hacer.

A continuación describiré a los integrantes del sistema de cargos que participan en el ritual analizado. Éstos, a diferencia de los primeros, no cambian de rol y su principal función es guiar, dirigir y administrar el culto a la imagen durante el recorrido. Comenzaré con la participación de los fiscales, quienes se ubican al frente del contingente, indicando el trayecto a seguir y regulando el tránsito vehicular para evitar accidentes. Las personas que desempeñan este cargo tienen buena coordinación con los integrantes de la Hermandad y con los mayordomos, con quienes estipularon el itinerario a seguir. Normalmente participan el primer y el segundo fiscal en cada grupo; uno se ubica en el recorrido del mayordomo, mientras que el otro va guiando el recorrido de la mayordoma. Los dos ostentan un báculo de metal de aproximadamente 1.80 metros, que sugiere la importancia de su cargo. El del primer fiscal tiene una pequeña figura de San Miguel Arcángel; mientras el bastón del segundo fiscal, ostenta una cruz.

Por su parte, la Hermandad de Faroleros y Alabanceros participa en el recorrido de manera visible; cada uno de sus miembros se identifica fácilmente por la portación de escapularios que distingue su pertenencia a esta organización. Además, tienen un papel importante, pues rezan y entonan los cánticos durante todo el trayecto. Al iniciar el recorrido la hermandad se divide, una parte de va con la mayordoma, y otra, con el mayordomo. Así, el líder y el segundo encabezan un grupo del recorrido, seguido por sus objetos suntuarios, como faroles y estandartes.

De igual forma, la Asociación de Ánimas Benditas se suma al recorrido, aunque no participan todas sus integrantes, pues muchas no pueden asistir debido al fatigoso trayecto. La presidenta y la representante de la agrupación, son quienes participan asiduamente portando el escapulario que las identifica como miembros de la asociación. Ellas llevan consigo el estandarte de la Virgen del Carmen y acompañan en los cánticos y rezos a la Hermandad de Faroleros y Alabanceros.

Por otro lado, los mayordomos tienen un papel preponderante, pues son los encargados de la imagen y, por ende, se convierten en receptores de los dones ofrecidos al Santo Ánimas. Por esta razón, son requeridos cuando se hace un descanso en una capilla o casa de mayordomo, ya que únicamente a ellos se les entrega una ofrenda especial, que consiste en botellas, refrescos, cervezas, arpillas de fruta y comida para que repartan entre los asistentes. Además, tienen la obligación de proveer de alimentos y bebidas a los participantes.

La organización del recorrido recae en la Hermandad de Faroleros y Alabanceros, específicamente en el líder y el segundo, así como en la pareja de mayordomos vigente, con quienes a lo largo del mes de octubre se encargan de visitar a los mayores seccionales y a los mayordomos de otras imágenes, con el fin de solicitarles su apoyo durante el trayecto. Asimismo, recorrerán las calles de la población, con el fin de armar posibles rutas para agilizar el recorrido del santo y terminar lo más temprano posible.

Tanto la hermandad como la mayordomía se dividen las comidas y cenas que se ofrecen a los participantes. Generalmente, el líder busca a una familia que quiera donar los alimentos de un día; ya sea como agradecimiento al Santo Ánimas, por alguna manda o como pago de un favor al líder de la hermandad, por su

intervención en la solución de conflictos familiares o sociales. La mayordomía también se organiza entre sus compadres, familiares o amigos para que en determinadas casas les ofrezcan un taco o tamal a los participantes; a cambio, el santo descansa un momento en su altar familiar, donde, como en la visita a los integrantes del sistema de cargos, también se reza y se pide por los muertos de la vivienda. Además, los mayordomos se encargan de ofrecer una comida durante la jornada, la cual es servida por su familia extensa. También se organiza una fiesta al término del recorrido, con un convite para todos los que apoyaron durante el circuito ritual.

Durante el recorrido, la hermandad y la asociación vigilan el buen desarrollo del ritual, estipulando la formación del contingente y reprimiendo a las personas que no se comporten durante el trayecto. Donde acciones como no rezar, estorbar o emborracharse, son sancionadas con llamadas de atención públicas por parte de los integrantes de estas instituciones.

El principal motivo para realizar el recorrido es que el Santo Ánimas congregate a las almas de los difuntos que se encuentran de visita en el pueblo por el Día de Muertos, Mientras que la principal motivación que los asistentes expresan, es el agradecimiento o la petición de un milagro o favor. Éste es el caso de doña Francis, quien participa cada año porque afirma que el Santo Ánimas la libró del cáncer que le habían diagnosticado.

Sin embargo, también es posible observar que uno de los factores que incide en esta implicación, sobre todo entre los jóvenes, es el reconocimiento de determinados rasgos sociales, como la masculinidad. Y es que la práctica se vuelve una exhibición y reconocimiento tanto de resistencia física como de precisión, principalmente entre los varones que se desempeñan como cargadores, campaneros y faroleros. Aunque este sentimiento de competencia también se vincula a una satisfacción personal, por haber cumplido con la meta propuesta.

No sé si ha visto un chico que tiene ahí en las fotos, creo que un año si aguantó desde que empezó en la mañana, hasta las cinco de la tarde. Y pues no es tanto físico o moralmente, igual hay chicas que llevan un buen paso y pues sí, pero a veces se quedan. Igual yo creo que no hay que forzarte en exceso, pero cuando uno ya se sienta contento y realizado, pues no pasa nada en decir quién me quiere cambiar, porque siempre hay gente que quiere

cambiar. Aunque hay ocasiones en las que no quieren porque piensan que van a seguir el mismo ritmo que llevaba uno (Fernando, comunicación personal 30 de noviembre de 2020).

Se ha visto en la práctica que algunos participantes compiten entre ellos para demostrar su “aguante”. Por ello, se entiende como egoísmo que algunos participantes se adueñen de la imagen, campana, canasta y faroles y no permitan a los demás participar.

Yo con las ánimas no he aguantado todo el recorrido, igual es por no ser egoísta. Porque aunque yo me sienta bien y todo pero sí sé que alguien más lo quiere hacer, no tengo porque yo estar ahí y ahí; yo y yo. Por eso, aunque me den un farol, que me den un ayate para la fruta, yo puedo ir. O simplemente ir caminando un rato, pues igual se siente bien ver como los demás hacen lo que tú haces (Fernando, comunicación personal 30 de noviembre de 2020).

El “aguante” es determinado por una sensación de resistencia, frente a la fatiga que causa sufrimiento entre los participantes. Así, la resistencia se convierte en la ofrenda de un sacrificio al que muchos se someten. Por ello, algunos faroleros prometen al santo aguantar todo el recorrido portando el farol. No obstante, los integrantes de la hermandad y asociación refieren que, si el circuito se hace con devoción, no se siente el agotamiento ni los golpes ocasionados por las caídas. Para evitar el cansancio, algunas personas entrenan previamente recorriendo grandes distancias o llevan zapatos cómodos. Por su parte, el líder de la hermandad señala que la mejor preparación es la confesión, pues uno no debe acondicionar sólo el cuerpo, sino también el alma.

Se da cuenta que los tres [campanero, cargador y canastera] tienen que tener el mismo ritmo. Pero a veces no se puede. La canastera a veces si se deja, hasta como que le gritan: ¡corre canastera! Pero igual eso me pasó en el primer año que yo era farolero, me decían: ¡corre! Porque yo nunca había experimentado eso y ya no podía seguir el ritmo. Es que hay un momento en el que tus piernas ya no las sientes y los caminos están todavía rectos. Luego ves cómo los demás te dejan. Pero eso ya es la voluntad de cada quien, al menos yo creo que en estos años no le he quedado a deber nada de mi capacidad, se podría decir (Luis, comunicación personal 30 de noviembre de 2020).

4.2.2. La visita a las capillas y el paso por los panteones

El circuito ritual de Santo Ánimas, realizado en Día de Muertos, consiste en un recorrido que demarca los espacios sagrados del pueblo, como las capillas de las

secciones y los panteones. Estos lugares de reproducción social y cultural sustentan la identidad de sus pobladores, quienes se adscriben a una de las 10 secciones a nivel local y a su población, a nivel comunal. Localmente, las capillas se convierten en lugares importantes para la vida ritual de la demarcación, pues, aparte de celebrar misas (como la del Día de la Candelaria) y rosarios en ellas, también son el punto de reunión para concretar juntas que conciernen a sus habitantes. Igualmente, el panteón es un sitio de filiación comunal, pues los individuos, como habitantes de Canoa, tienen derecho a ser enterrados en uno de los tres cementerios de la comunidad.

De manera que, las capillas y los panteones se convierten en puntos importantes que se destacan durante el circuito ritual, donde los participantes del recorrido deben detenerse para rezar por los difuntos tanto de la sección como del pueblo en general. Así, mediante esta acción se crean referentes identitarios que ligan a los habitantes mediante su pertenencia a nivel local y comunal. A continuación, describiré cómo se realizan las visitas a estos dos sitios relevantes.

4.2.2.1 La visita a las capillas

Cuando el Santo Ánimas transita por las capillas de las 10 secciones, el recorrido se detiene para que la imagen acceda al interior de los oratorios y permanezca en el altar principal, mientras se reza y se realizan unos cánticos. El acceso a estas capillas está estipulado desde días antes, pues los mayordomos junto con los principales de la hermandad, solicitan permiso previamente, ya que las capillas son resguardadas por líderes de sección o familias que viven junto a estos templos.

Los encargados de las capillas generalmente aceptan que se realice la visita y los mayordomos junto con principales de la hermandad indican el día y la hora del arribo. Por ello, se preparan para corresponder a esta acción con algunos refrescos o costales de fruta que entregarán al mayordomo de Santo Ánimas. Sin embargo, el santo no siempre entra a todas las capillas, pues si surgen contratiempos en el trayecto, sucede a menudo que sus responsables no pueden estar presentes para abrir. En este caso, la imagen y los participantes del recorrido se detienen afuera de la capilla, mientras rezan, cantan y piden por los difuntos para luego retomar el circuito ritual.

No obstante, el santo es generalmente esperado por los responsables de estos espacios, quienes ayudados por sus familiares, repican las campanas y lanzan cohetes para anunciar su arribo. El encargado de la capilla es quien recibe a la imagen; para ello, utiliza un sahumerio con copal para sacralizar su llegada, luego besa el nicho y se persigna para posteriormente guiar con el sahumerio al santo y a todos los participantes hasta el altar principal. Una vez dentro, deja el sahumerio en el suelo y ayuda al cargador a quitarse el nicho, para colocarlo junto a la imagen principal de la capilla.

Todos los participantes del recorrido acceden al interior de la capilla junto con el santo o, si es un espacio muy pequeño, se concentran inmediatamente en la entrada. El estandarte de la asociación es colocado al lado derecho de la imagen, mientras que los objetos de la hermandad se ponen al lado izquierdo. Los principales de la hermandad se posicionan al frente, para rezar un padrenuestro y un avemaría; realizan un cántico y mencionan los nombres de habitantes de la sección que han fallecido recientemente, los cuales son proporcionados en un papel por los encargados de la capilla. Finalizan este primer momento de la visita pidiendo por el descanso de todas las benditas almas del purgatorio.

Luego de esto, los participantes salen de la capilla, mientras los encargados entregan al mayordomo del santo dones como refrescos, costales de fruta y botellas de licor, para que las repartan entre los asistentes. En esta acción, el mayordomo es ayudado por su familia, quienes distribuyen raciones de bebidas en vasos de plástico o piezas de frutas, para que sean consumidos mientras la gente descansa.

Esta visita a las capillas dura aproximadamente 15 minutos en total. Después se retoma la formación del recorrido; el encargado de la capilla retira el nicho del altar principal, lo sostiene y ayuda al cargador a ponérselo nuevamente. Finalmente, el responsable de la capilla sahúma el nicho, mientras éste abandona el oratorio. El mayordomo le da las gracias y se retiran en medio de un repique de campanas y el estallido de cohetes.

4.2.2.2 Paso por los panteones

Antes de detallar la visita del Santo Ánimas a los panteones, se debe señalar que la población cuenta con tres camposantos: Los Remedios (ubicado en la entrada de

la población), Los Ángeles (situado en la sección tercera) y Los Pinos (que se encuentra en los límites de Canoa y San Aparicio). Sin embargo, la imagen sólo visita los primeros dos, ya que el panteón Los Pinos se encuentran a una distancia considerable de la población, donde no hay casas aledañas.

Además, este camposanto es de reciente conformación y concentra entierros de personas tanto de Canoa como de los pueblos y colonias circundantes (en su mayoría antorchistas). Sobre esto, es conveniente mencionar el descontento que muestran algunos habitantes católicos de Canoa, quienes se molestan y señalan que los panteones deben ser exclusivos para los canoeros, pues ellos promovieron su creación. No obstante, se intuye que este conflicto es resultado de una desorganización en torno a la administración de las inhumaciones que no sólo implica a los fuereños, pues también entre los mismos habitantes de Canoa es visible. Por ejemplo, en noviembre de 2020 durante la fiesta de la pixca¹⁰⁴, uno de los ex fiscales recriminó a los asistentes y los exhortó a no adueñarse de más espacio que el convenido para enterrar a sus difuntos en el lugar.

Sumado a esto, al parecer no hay un control en la asignación de fosas, pues diversos testimonios señalan que los fuereños llegan a enterrar a sus muertos sin contar con un permiso, aprovechando la lejanía y la poca vigilancia del lugar. Mientras que en el panteón los Ángeles, debido a la saturación, sepultan a las personas en el terreno adjunto al camposanto que es propiedad de un particular. Esta persona vende los espacios a precios elevados, aunque el terreno no está bendito y el padre ha advertido que no puede ser utilizado como panteón.

Pese a estas problemáticas, el tránsito de Santo Ánimas por los dos panteones refrenda el simbolismo de procurar a los difuntos por medio de oraciones y ritos. Lo que sustenta una filiación identitaria que evita una muerte social, al recordar comunitariamente que los difuntos siguen presentes en la vida ritual comunal y en la memoria de sus habitantes.

Así, la práctica del circuito ritual convierte a los panteones en umbrales donde es posible rezar por los difuntos y pedir por su eterno descanso. No obstante, con

¹⁰⁴ Esta fiesta se llevó a cabo en el terreno adjunto al camposanto, que es propiedad del santo patrón. En esa ocasión estaban presentes los miembros del sistema de cargos que gestionaron su creación.

la visita del santo a los cementerios se remarca la frontera entre vivos y muertos, pues los participantes no acceden al interior de estos espacios. A diferencia de la visita a las capillas, donde la imagen entra hasta el altar principal.

Asimismo, tampoco se estipula el tránsito por los panteones, es decir no hay una hora precisa ni se convoca a la gente para ese momento en específico. Por lo que tampoco hay una retribución de dones, pues nadie recibe particularmente al santo. Aunque, si el recorrido pasa por los panteones durante el día, las personas que se encuentran en el sitio arreglando las tumbas de sus familiares se acercan a sahumar la imagen, besarla, persignarse y ofrecerle limosna. En cambio, si la visita es de noche, nadie acude ante el santo, pues generalmente a esa hora los cementerios están vacíos.

La visita al panteón se realiza a pie de calle. El cargador del nicho se posiciona de espaldas al acceso principal del camposanto, mientras los participantes del recorrido se colocan de frente para realizar la invocación. Esta consiste en rezar un Padrenuestro y un Avemaría, entonar un canto y finalizar con las siguientes palabras: “Señor, te pedimos por el eterno descanso de las benditas almas del purgatorio, para que luzca para ellos la luz perpetua y descansen en paz. Te lo pedimos, Dios mío, por tu infinita misericordia”. Y todos responden: “Así sea”. Con este acto, se remarca la noción del purgatorio y la necesidad de los muertos por este tipo de sufragios.

4.2.3 Las visitas de Santo Ánimas a la población

Es importante señalar que durante la celebración de Día de Muertos, la interacción del Santo Ánimas con los habitantes de Canoa y San Isidro Buensuceso ocurre en dos tipos de visita. Una se realiza a los pobladores en general, y la otra, a los miembros del sistema de cargos de Canoa. Aunque ambas tienen por objetivo recolectar los dones que los pobladores le ofrecen al santo, poseen características distintas, como se mostrará a continuación.

4.2.3.1 Visita general

El primer tipo de visita se realiza a la población en general; recolecta principalmente dones que consisten en cera, fruta, pan, copal y flor. Se lleva a cabo en la entrada de las viviendas, donde, una vez que la familia sale (hecho que se interpreta como

la solicitud de visita), una pareja de faroleros se posiciona en el pórtico para señalar el lugar donde se posará el cargador con la imagen, seguido por el canastero y el campanero.

El papel de los faroleros es muy importante en esta visita, ya que deben visualizar la solicitud de los caseros y, si pasan de largo, reciben un llamado de atención por parte de los miembros de la hermandad y la mayordomía, pues “no se puede dejar a las personas con su cera, si ya salieron a esperar al santo” (Doña Ana, comunicación personal, 1 de noviembre de 2019). Además gritan “Santo Ánimas” cuando recorren las calles, para que la gente tenga tiempo de llamar a sus familiares para recibir a la imagen.

Algunos pobladores están pendientes al repique de la campana y los gritos de los faroleros, por lo que ya tienen listos sus dones a ofrendar cuando el santo llega, pero otros piden a los faroleros que los esperen un momento, en lo que alistan los dones o sale toda su parentela para persignarse. Por otro lado, en caso de que la familia emerja de su domicilio una vez que el santo haya avanzado unas casas adelante, puede solicitar a los participantes que van atrás del grupo que el santo regrese para visitarlos, por lo que los faroleros deben estar pendientes para adelantarse o regresar a las casas durante el trayecto por el pueblo.

Una vez que el cargador llega con la imagen a la entrada del domicilio, acompañado por el canastero y el campanero, los caseros sahúman al Santo Ánimas, se persignan y entregan la cera, la limosna, y dones —como pan, fruta y copal— que entregan por piezas en cantidades que varían, pues unos ofrecen un pan y cuatro frutas o dos panes y copal. Lo que no puede faltar es la cera, ya que algunas personas sólo salen a entregar ese objeto, sahúman la imagen y se persignan. Únicamente se entrega una cera por familia, la cual representa a las almas de los difuntos que se encuentran en el pueblo por el día de muertos. La visita del Santo Ánimas no dura más de dos minutos, dependiendo del número de personas que salgan por familia, ya que participa todo el grupo doméstico desde niños hasta adultos mayores. Aunque muchas veces, debido a sus jornadas laborales, las personas no están presentes cuando la imagen transita por sus viviendas.

Por lo regular, todos los miembros de la familia le ofrecen limosna al santo, incluso los niños, a quienes sus padres les dan una moneda para echar en la canasta después de persignarse y besar a la imagen. Como la visita es relativamente repentina, algunos pobladores no logran tener lista la limosna, por lo que también es frecuente que entreguen el dinero a los ayateros que van detrás, después de que el santo pasó por sus puertas, con la indicación precisa: “Por ahí lo pone en la canasta, por favor”.

Algunos pobladores aprovechan esta acción para entregar una cera “especial”, la cual va acompañada de flores o un ramillete de *ocoxal*, para distinguirla de las que representan a los difuntos, las cuales normalmente se entregan solas, seguidas de los demás dones. Estas ceras son especiales porque fueron utilizadas para limpiar a personas enfermas, generalmente de males crónicos como cáncer, diabetes e hipertensión, pero también de males que los aquejan anímicamente, como el *achicopalamiento*. Se ofrecen así para que se distingan y sean las primeras que se enciendan en el altar del santo, con el fin de que la persona se cure al quemar el mal que está contenido en el objeto.

La cera especial o de enfermo también recibe un resguardo propio: una vez que se le entrega al canastero, éste se la da al ayatero, quien inmediatamente la lleva a la camioneta, donde se guardan en una caja de cartón, en la cabina. En cambio, las del difunto se entregan al ayatero de ceras y, cuando éste junta una cantidad considerable, las resguarda en la camioneta, donde los familiares del mayordomo las amarran por pares de los pabilos, para colocarlas sobre palos de cedro, a manera de estandartes.

4.2.3.2 Visita a miembros del sistema de cargos

El segundo tipo de visita es la que se realiza a miembros del sistema de cargos de Canoa, donde el santo entra a la vivienda y se postra ante el altar familiar mientras se reza y se pide por los muertos de la casa. A diferencia de la visita general, ésta se estipula previamente por mayordomos de Santo Ánimas y los principales de la hermandad, quienes acuden con los mayordomos de otras imágenes para acordar la visita. Además, se retribuye con la entrega de alimentos y bebidas a los participantes del recorrido.

Si los miembros del sistema de cargos aceptan la visita, se les notificará el día y la hora aproximada del arribo de Santo Ánimas, para que tengan listos los dones a ofrecer. Llegado el Día de Muertos, cuando el recorrido pasa por la casa de estos mayordomos, ellos salen a encontrar a la imagen con un sahumerio en la entrada de su vivienda. Los primeros en advertir este tipo de visita son los faroleros, pues los residentes les comunican que el santo entrará. Por eso gritan a los demás portadores del farol que se hará un descanso, a fin de que todos se reúnan en la puerta de esa vivienda, pues deben entrar juntos.

En el momento en que el cargador llega con la imagen, acompañado por el canastero y el campanero, el jefe o jefa de familia recibe a la imagen, la sahúma, la besa y se persigna. Luego, cada miembro de la familia hace lo mismo frente a la imagen. Cuando todos los residentes de la casa han pasado, el jefe de familia indica el camino hacia el cuarto del altar familiar con el humo. Una vez dentro, deja el sahumerio en el suelo y ayuda al cargador a quitarse el nicho de madera que contiene a la imagen, para colocarla al centro, en una mesa junto a los santos de la familia. Acto seguido, las integrantes de la asociación colocan su estandarte al lado derecho del altar y los de la hermandad se posicionan al lado izquierdo o frente al altar según el espacio con el que se cuente. El líder de la hermandad y los demás integrantes también se posicionan al frente; se procura que todos los faroleros ingresen también.

Cuando todos entraron, comienzan a rezar los padrenuestros y avemarías. Luego, el líder de la hermandad solicita los nombres de las personas fallecidas de la casa, que previamente fueron escritos por los familiares en un papel. Un integrante de la hermandad los lee en voz alta y el líder termina diciendo: “Dale, Señor, el descanso eterno y luzca para ellos la luz perpetua. Que descansen en paz”. Y todos responden: “Así sea”.

Los rezos de este tipo de visita no duran más de cinco minutos. Luego, el jefe o jefa de familia entrega los dones al mayordomo; éstos consisten en costales de fruta, botellas de licor, cervezas y refrescos, que éste reparte entre los participantes con ayuda de sus familiares. Además, los moradores de la vivienda ofrecen un plato con alimentos, como tamales, chalupas y tacos, a la concurrencia, para que se

consuman en el lugar. Es común que, si se ofrecen cervezas, se devuelvan los envases vacíos en las cajas donde fueron recibidas. En el caso de las botellas de licor o refresco, si fueron suministrados junto con los vasos desechables, se destapan para repartirse en el lugar, al igual que los alimentos; de lo contrario, se llevan a la camioneta para consumirlos durante la fiesta al finalizar del recorrido.

Algunos participantes aprovechan este descanso para sentarse un momento, pues la visita no dura más de 15 minutos en total. Cuando terminan de comer, el cargador se coloca nuevamente el nicho, ayudado por el jefe de familia, quien lo recoge del altar y sostiene, mientras se pone el ceñidor que sujeta la caja de madera. Después el casero toma el sahumerio y lo sopla, para incrementar el humo y sacralizar la salida del Santo Ánimas. Por último, el mayordomo agradece al jefe de familia y todos los participantes retoman el recorrido.

Este tipo de visita también se realiza a compadres o amigos de los mayordomos de Santo Ánimas, según las redes de apoyo mutuo con las que cuenten. Muchas de estas personas a las que también se visita no forman parte del sistema de cargos o al menos no están vigentes, pues han sido mayordomos en años anteriores y, como fueron ayudados por el que ahora ocupa este cargo, les corresponde apoyarlo con un descanso donde se procura que los participantes coman. Esto sin duda incrementa el prestigio del mayordomo de la imagen, pues concretiza su papel como gestor de recursos simbólicos y proveedor del grupo de participantes del circuito ritual, lo que habla bien de él entre los asistentes, pues se sienten cuidados y estimados.

4.2.4 Procesión del Encuentro

Una vez que se han recorrido todas las secciones y colonias de la población, se realiza el denominado *Encuentro*, el cual se realiza en un punto variable que depende del lugar de residencia del mayordomo porque si éste vive en la parte de abajo, de San Miguel Canoa el Encuentro será arriba y viceversa. Éste consiste en una procesión que festeja el término del circuito ritual, donde además se exhiben las ceras recolectadas que representan a las ánimas de los difuntos. Dicha actividad suele ser una celebración alegre, pues los participantes expresan su felicidad por resistir todo el trayecto. También es muy concurrida, ya que se unen familiares y

conocidos de los asistentes del recorrido para que desde ese lugar se trasladen en un gran contingente a la casa del mayordomo, donde se realizará una fiesta para agasajarlos.

El punto de reunión, el recorrido y la conclusión de la Procesión del Encuentro varía, pues se estipula a partir de la residencia del mayordomo de Santo Ánimas, ya que, si éste pertenece a la parte de abajo del pueblo, el Encuentro se realiza arriba, y viceversa. Los puntos elegidos como el lugar de concentración para realizar la procesión también suelen variar y dependen de la elección del mayordomo, sobre todo los que corresponden a la parte de arriba, pues se decide entre el Jagüey y la Y, aunque en la parte de abajo siempre se designa a los Pilares (véase figura 8).

La distribución de la procesión es la siguiente. Al frente va un grupo de aproximadamente 40 hombres, que en parejas sostienen la cera recolectada sobre sus hombros. La cera cuelga de cerca de 20 varas de cedro, a modo de estandarte, pues han sido amarradas de los pabilos y colocadas de dos en dos. Cada palo llega a agrupar hasta 120 velas, por lo que su peso es considerable; por ello sus portadores son únicamente hombres de entre 18 y 50 años.

Después de la cera, se forman dos filas de personas que cargan los faroles (tanto los del santo como los de la hermandad); principalmente son los faroleros que participaron en el recorrido, aunque también se suman otras personas que asisten exclusivamente al Encuentro. Después de ellos, pero en medio de la procesión, se posiciona una persona (generalmente una mujer familiar del mayordomo) que va regando los pétalos que se recolectaron, para sacralizar el trayecto de la imagen y señalar el paso de la procesión por el pueblo.

Seguido de los faroles, se forman dos miembros de la hermandad, con sus estandartes de metal dorado. En medio de ellos, se ubica la representante de la asociación, con su estandarte de la Virgen del Carmen. Enseguida, se colocan cuatro personas con arreglos florales, que son familiares del mayordomo. Luego de ellos va la mayordoma, quien sostiene un sahumerio con copal y una canasta donde ha concentrado la limosna recolectada. Después de ella, se posicionan los cargadores de la imagen, que, para esta ocasión, vuelven a ser los niños que

participaron en la procesión previa al recorrido. Franqueando a los nichos, se sitúan dos mujeres que sostienen velas encendidas para alumbrar al santo.

Atrás de los cargadores va el campanero, quien hace sonar la campana constantemente para señalar el camino del contingente. Al final se ubica la banda de música, que vuelve a ejecutar marchas fúnebres mientras la procesión transita por las principales avenidas del pueblo. Rematando, se localiza el cohetero, que enciende los cohetes para señalar el punto del Encuentro y el trayecto de la procesión.

Aproximadamente cinco cuabras antes de llegar a la vivienda del mayordomo de Santo Ánimas, la familia de éste forma una comitiva para recibir al santo, que incluye a sus padres, hermanos y cuñados, quienes portan el estandarte de la mayordomía, *chiquihuites* con pétalos de flores y un sahumero. Estas personas aguardan pacientemente hasta que el santo llegue a ese punto y, cuando están frente a la imagen, se detienen para que cada uno pase a sahumarla, besarla y persignarse, mientras se lanzan los pétalos con júbilo.

Después de que han pasado todas las personas que salieron a recibirlo, avanzan todos juntos hacia la vivienda del mayordomo, donde nuevamente se detienen en la entrada para que todas las personas que se encuentran adentro preparando los últimos detalles de la fiesta salgan a recibir a la imagen. Éstos hacen una fila y cada uno se postra ante la imagen para sahumarla, besarla y persignarse. Cuando todos lo hicieron, se disponen a colocar al santo en el altar familiar junto con todos los objetos que resguarda la mayordomía.

Enseguida, todos los asistentes hacen una fila para entrar al altar familiar y sahumar a la imagen, besarla y persignarse. Posteriormente, abrazan a los mayordomos que permanecen en el cuarto del altar, esperando a las personas que acuden ante el santo. Durante este abrazo, los mayordomos y varios asistentes lloran de emoción, pues han cumplido con el recorrido, lo que es interpretado como un gran logro. También se escuchan disculpas por parte del mayordomo a los participantes, por si faltó algo o no solucionaron un problema durante el trayecto.

Luego, todos salen, se acomodan en las mesas y sillas dispuestas para ellos afuera del domicilio donde se ofrece una cena y baile para los asistentes. El platillo que se sirve es mole de pescado, ya que se considera que están en vigilia y no se puede consumir carne roja; pues sería como comerse el cuerpo de los difuntos.

4.2.4.1 La distribución de bienes recolectados

Para la repartición de lo recolectado, primero se concentran los artículos recaudados, en la casa de los mayordomos de Santo Ánimas. Allí se resguardan en un cuarto de la vivienda, separados en: *chiquihuites* para el pan y botes de plástico para la fruta. Aunque algunos productos como el plátano y la caña se colocan sobre el suelo, para no maltratarlos y organizarlos con mayor facilidad.

Previamente, se han adquirido bolsas de plástico transparentes,¹⁰⁵ para formar un total de 100 a 150 paquetes, que serán entregados como retribución a los participantes. Cada bolsa contiene un aproximado de cuatro panes, y tres o cinco piezas de cada fruta (cañas, manzanas, naranjas, plátanos, mandarinas y guayabas). El llenado de bolsas se realiza tarde del 2 de noviembre y recae principalmente en los sobrinos, hermanos y cuñados de los mayordomos, quienes procuran distribuir lo recolectado de forma equitativa. Generalmente son guiados por la hermana mayor del mayordomo o mayordoma, a quien se encomienda supervisar esta tarea.

Empiezan con los productos recaudados el primer día del recorrido y después del Encuentro, incorporan todo lo recolectado ese último día. A continuación, hermanos y sobrinos del mayordomo distribuyen las bolsas entre los asistentes, mientras éstos comen. Se privilegia la repartición a todos los participantes del recorrido, como faroleros, cargadores de Santo Ánimas, campaneros, canasteros y miembros de la hermandad, la asociación y la fiscalía. En caso de existir sobrantes, se redistribuyen entre la familia extensa del mayordomo y los asistentes a la fiesta hasta agotar todos los bienes.

Aparte de la bolsa, se otorga una cera de Santo Ánimas y una botella de licor. Las ceras son muy apreciadas, pues se consideran benditas por el santo.¹⁰⁶ La

¹⁰⁵ Cada bolsa tiene la capacidad de contener 5 kilos.

¹⁰⁶ Los asistentes llevan las ceras a sus casas, las colocan en el altar familiar y las encienden para favorecer la protección de la familia y la cura de enfermedades, o bien, las resguardan para propiciar la buena muerte de sus familiares agonizantes.

botella licor, por su parte, es un objeto de distinción social que genera prestigio tanto al que la da como al que la recibe, puesto que el mayordomo obtiene más reputación entre el colectivo, al desprenderse y compartir este bien suntuario que le fue entregado al ser titular de la mayordomía. A su vez, los participantes que perciben este don son reconocidos socialmente con éste, por su valiosa participación durante el recorrido.

Así, los bienes recolectados son condensados en la bolsa y pasan de bienes ritualizados a convertirse en objetos de retribución comunal. Ya que, a partir de la figura simbólica del Santo Ánimas, se establecen mecanismos de ayuda mutua para la realización del circuito ritual. Lo que a su vez se retribuye con la redistribución equitativa de los bienes recolectados.

La comida del Encuentro es amenizada por música de banda durante aproximadamente una hora. Luego, ésta da paso al sonido para empezar el baile. A los asistentes se les distribuye refrescos, cervezas y licor de manera constante, que se consumen en compañía de familiares y amigos. A diferencia de otras fiestas de la mayordomía, en esta ocasión la mayoría de los participantes se retira del lugar luego de dos horas de convivencia, pues muchos se sienten cansados por el recorrido. Sin embargo, la fiesta sigue con la parentela del mayordomo, que se deleita hasta entrada la madrugada.

4.3. La administración y devoción del culto a las ánimas benditas en Canoa

Se plantea que la devoción a las ánimas benditas en Canoa surgió durante el siglo XVII, a partir de la construcción de la iglesia antigua y como una estrategia de evangelización implantada en la zona. Cabe decir que Wobeser (2015) sugiere que, a partir de 1585, se adoptaron las resoluciones que propagaron la existencia del Purgatorio entre los devotos. En Canoa, por ejemplo, se ha instituido el primer lunes de cada mes como el día propicio para pedir por las ánimas purgantes. Además, se realizan misas de difunto y sufragios que consisten en oraciones y rosarios; en éstos últimos incluso se entona una letanía específica para las ánimas.

Otros elementos que permanecen en la comunidad son: el toque de ánimas, que se realiza en la parroquia para comunicar el tiempo de permanencia de los difuntos entre los vivos. Y el repique de campanillas por el pueblo, que marca el paso del Santo Ánimas por las calles. Ambos se realizan únicamente los días 1 y 2 de noviembre, pues se cree que los muertos están de visita. Aunque pudiera ser que anteriormente esta práctica se relacionara con la costumbre de rogarle a Dios por las almas del Purgatorio, algo muy arraigado en el México colonial según Lomnitz (2006, p. 101).

En cuanto a la principal imagen de devoción, el Santo Ánimas; se trata de una figura netamente de la comunidad, pues se le rinde culto en el espacio doméstico y no en la iglesia; permaneciendo bajo resguardo de la mayordomía vigente y la hermandad de faroleros y alabanceros. Esta característica, como lo señala Zárate (2017) para el caso de los purépechas; sugiere un nexo más intenso y cercano entre los creyentes y la figura religiosa, lo que se manifiesta en acciones como la participación voluntaria, el enaltecimiento del culto y el cumplimiento de responsabilidades establecidas, como la cooperación monetaria.

En este sentido, se comprende que la continuidad del culto a Santo Ánimas estructura las relaciones sociales que se establecen para lograr ese fin común. Para esto, en la población han surgido organizaciones que administran y gestionan las prácticas rituales en torno a las Ánimas Benditas y su devoción. Las personas que las integran se adhieren a ellas bajo el influjo de dos lógicas: 1) un sentimiento de obligación que como personas tienen con el santo y la comunidad, contraído por una habilidad (como cantor o rezandero), un cargo político, milagro o promesa; y 2) la búsqueda de un reconocimiento social por su servicio para la comunidad.

Con respecto a la hermandad y asociación (encargadas del culto a las ánimas benditas) ambas agrupaciones pertenecen al sistema de cargos de la comunidad, aunque es pertinente señalar que sus miembros se encargan de officiar la ritualidad en espacios distintos. La hermandad lo hace en la casa del mayordomo, mientras que la asociación generalmente acude a la iglesia a realizar su rosario. Cada una cuenta con especialistas para administrar la devoción y sirven tanto a Santo Ánimas como a la comunidad en fiestas y celebraciones que conciernen a esta imagen,

como los rosarios mensuales, el recorrido de Día de Muertos y el Día de San Andrés; además de la ritualidad de Semana Santa, específicamente el Jueves y Viernes Santo.

Por su parte, la mayordomía tiene como obligación adecuar un espacio en su vivienda que se vuelve significativo y sacral, al ser el receptáculo de la devoción de los creyentes durante un año. En este sitio, la distinción entre lo público y lo privado se ve trastocada, pues la casa se convierte en una capilla donde se desarrollan los rezos mensuales. Sin embargo, el culto no sólo abarca esos días, pues los pobladores acuden a la casa del mayordomo en cualquier momento para llevar veladoras, copal, flores, *ocoxal*; fotografías de personas enfermas o para rezar. Otras personas acuden incluso de madrugada a solicitar ceras para los agonizantes, que el mayordomo debe proporcionar de forma inmediata.

Por esta razón, los mayordomos tienen la obligación de acondicionar el cuarto donde se encuentra el altar familiar, colocando bancas, sillas y lonas para que todos los asistentes estén cómodos. Además, se procura asearlo diariamente, pues es una imagen muy venerada que tiene visitas asiduas. También deben estar provistos de refrescos, galletas o algún alimento que puedan ofrecer a los visitantes, sobre todo a los que llevan algo para el santo; asimismo, tienen que disponerse a platicar un rato con los asistentes y agradecerles su devoción con la imagen.

En cuanto al párroco y los sacerdotes, tienen la función de supervisar el culto y normar las actividades de acuerdo con la doctrina católica. Además, citan constantemente a los mayordomos y miembros de la hermandad y asociación, a reuniones que tienen como fin evangelizar y estipular el mensaje que comunicarán a los asistentes del rosario mensual. También insisten en que todos los participantes reciban el sacramento de confesión antes de realizar el recorrido, con el fin de “estar libres de pecado para recibir y recoger a las almas de los difuntos durante el trayecto del Día de Muertos” (Señor de la Rosa, comunicación personal, 14 de octubre de 2019).

Para terminar este apartado, es preciso mencionar que, en la administración y devoción del culto a Santo Ánimas, la reciprocidad juega un papel importante, pues este sentido guía la lógica grupal de la comunidad. Así, la ayuda que se recibe

de algún integrante de la hermandad, asociación o mayordomía para solucionar problemas familiares o económicos, se corresponde apoyando a estas organizaciones que administran el culto a las ánimas benditas en acciones específicas como donar la comida para los asistentes o participando activamente en el recorrido de Día de Muertos. El apoyo mutuo es una regla imperante dentro del sistema de cargos, pero suele ser visible en la ritualidad de Santo Ánimas, por toda la organización que se despliega durante las visitas personalizadas a las viviendas de Canoa.

4.3.1 Rosarios mensuales

Los rosarios mensuales constituyen dos rituales que tienen como objetivo salvar a las ánimas del Purgatorio. La hermandad y la asociación enfatizan que al ofrecer estos rezos y súplicas, se podrá rescatar del purgatorio a las almas de los fallecidos. Por tanto, son una actividad primordial entre las organizaciones que administran el culto a Santo Ánimas.

No obstante, la realización de estos rituales frente a la imagen de Santo Ánimas implica la autorización del mayordomo, por esta razón, el día 30 de noviembre durante la petición de la imagen, los líderes tanto de la hermandad como de la asociación hablan con el mayordomo entrante para solicitarle el permiso de realizar los rezos del mes. En caso de presentarse una negativa, los líderes convocarán a los rezos en sus respectivos domicilios, donde los integrantes de sus organizaciones y asistentes asiduos se reunirán el primer lunes de cada mes.¹⁰⁷

La organización de estos rituales depende en su mayoría del mayordomo y su familia (tanto nuclear como extensa), quienes asumen los gastos de la comida, el arreglo del altar y de la casa para recibir a los asistentes. Por lo regular, estas actividades comienzan el domingo a las 12:00 p.m., cuando el mayordomo cambia las flores secas del altar mientras su esposa y las mujeres de su familia inician con la preparación de los alimentos que se ofrecerán al día siguiente¹⁰⁸. Así, el primer

¹⁰⁷ En 2015 el mayordomo de la imagen de Santo Ánimas se negó a que las hermandades realizaran los rezos mensuales en su vivienda, mientras que en 2018 la Asociación de Ánimas Benditas no pudo realizar el rosario en casa del mayordomo, pues su presidenta se encontraba enferma y no podía desplazarse al lugar, por lo que se realizaron los rezos en su casa y a la casa de la mayordoma acudía una representante a los rezos nocturnos.

¹⁰⁸ Las actividades que realizan frecuentemente consisten en la selección de chiles para el mole en caldo o la preparación del maíz para los tamales, tortillas o atole.

lunes de cada mes, desde muy temprano, los mayordomos nuevamente son apoyados por su parentela para cocinar los alimentos, limpiar la casa, acomodar sillas y repartir el refrigerio que se ofrece después de cada rezo.

Los rezos difieren en horarios, organización, participación y asistencia. La Asociación de Ánimas Benditas de San Miguel Canoa asiste a una misa en la parroquia a las 7:00 a.m. y luego hace el rosario mensual aproximadamente a las 8:00 a.m. en el altar de las ánimas en la parroquia¹⁰⁹. En cambio, el rezo de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros se efectúa a las 7:00 p.m.; aunque en octubre realizan este rito de forma semanal, pues se considera que los difuntos están próximos a visitar el pueblo y necesitan de más oraciones para salir del Purgatorio.

El rezo mensual matutino de la Asociación de Ánimas se realiza en la iglesia y algunas veces en casa del mayordomo,¹¹⁰ según la disposición del titular del cargo. Éste, ritual está constituido por misterios dolorosos,¹¹¹ padres nuestros, avemaría y la entonación de la letanía a las ánimas del Purgatorio (véase anexo I) como punto culminante. Posteriormente sigue la adoración y beso a las imágenes de Santo Ánimas y/o el estandarte de la Virgen del Carmen por parte de los asistentes. Al terminar, la familia del mayordomo suele ofrecer un refrigerio que consiste en pan, atole o café en su vivienda.

Por otro lado, el rezo de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros siempre se realiza frente al altar familiar de la casa del mayordomo de Santo Ánimas. La estructura de este ritual nocturno inicia con el saludo del líder de la hermandad, quien se dirige a los asistentes deseándoles buenas noches. Luego, el mayordomo le entrega un papel que contiene los nombres de las personas fallecidas recientemente.¹¹² Posteriormente, el líder los pronuncia y ofrece el rosario para estas almas y las demás ánimas benditas del Purgatorio. Subsecuente a esto, inicia

¹⁰⁹ En algunas ocasiones se realiza otro rosario en casa del mayordomo a las 9:00 am, frente a la imagen de Santo Ánimas. O bien, el titular del cargo convoca a las integrantes de la asociación a desayunar en su vivienda, después del rosario de la iglesia.

¹¹⁰ Anteriormente el rezo se llevaba a cabo en casa de su presidenta, en el altar familiar donde residía el estandarte de la Virgen del Carmen, objeto sagrado que resguarda la organización. Esto se debe a que algunos mayordomos no permiten que se realicen los rezos en su domicilio por el gasto económico que representa ofrecer el refrigerio.

¹¹¹ Los misterios dolorosos por lo general se enuncian durante los rezos de difunto adulto. Mientras que, en el caso de muerte infantil, se suelen referir los misterios gozosos.

¹¹² Esta lista congrega entre 10 y 25 nombres de personas fallecidas recientemente y por lo regular varía mensualmente, ya que algunos asistentes no acuden constantemente.

el rezo que incluye cinco misterios dolorosos, oraciones de padrenuestro y avemaría; acto seguido, se procede a sahumar el altar y a entonar la letanía.

Al finalizar, los asistentes se forman en una fila para sahumar y besar la imagen de Santo Ánimas, junto con el estandarte de la Virgen del Carmen. Algunos asistentes dejan dinero en un plato que los mayordomos colocan frente a los nichos de Santo Ánimas, mientras otros más llevan veladoras que encienden y colocan frente al altar. Luego, los mayordomos y sus familiares reparten un refrigerio para los asistentes, el cual varía según sus posibilidades económicas; este puede consistir en tamales, pan, mole en caldo, atole, refrescos o agua de sabor.

Varios asistentes degustan los alimentos en el lugar, mientras otros se disponen a partir llevando su comida, pues el rezo termina cerca de las 8:30 p.m. y algunos viven en las secciones alejadas de la casa del mayordomo o en el pueblo vecino de San Isidro Buensuceso, por lo que prefieren retirarse para prevenir percances como asaltos o falta de transporte. Los últimos en retirarse son los mayordomos del año anterior, a quienes los mayordomos actuales atienden con demasía y les otorgan alimentos del refrigerio para llevar y compartir con sus familiares que no asistieron.

El rezo mensual nocturno de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros tiene mayor relevancia en la comunidad, pues esta agrupación ha integrado a personas de diferente edad y género. A diferencia de la Asociación de Ánimas, que tiene como requisito de inserción la vía matrilineal, a la muerte de una de sus integrantes. El horario en que se realizan ambos rituales también influye en la concurrencia de gente, pues para la mayoría de los asistentes es más propicio asistir por las noches, cuando la jornada laboral ha concluido y tienen más tiempo libre, en lugar de en las mañanas, cuando tienen que ir a trabajar, llevar a sus hijos a la escuela o realizar labores domésticas. Pese a esto, el rezo de la Asociación de Ánimas continúa siendo matutino, pues sus integrantes son de la tercera edad y no pueden desplazarse en las noches por las calles oscuras de Canoa.

4.3.2 Ofrendas a Santo Ánimas

Al Santo Ánimas se le ofrenda una serie de alimentos y objetos en contextos rituales específicos. Por ejemplo, antes de realizar los rezos mensuales los exmayordomos

colocan una ofrenda que consiste aproximadamente en 20 piezas de pan de dulce u hojaldras. Los cuales acomodan en el altar, con la ayuda de algunos miembros de su familia, quienes se dan cita en el domicilio del mayordomo vigente desde las 6:30 p.m., para emprender dicha acción. Este alimento es dispuesto simbólicamente para asegurar el sustento del santo, pues se cree que también tiene la necesidad de alimentarse.

La acción de ofrendar a Santo Ánimas puede también ser interpretada como una estrategia de ayuda mutua, pues al día siguiente los mayordomos retiran el pan del altar para consumirlo el resto de la semana. Es una donación que funciona como apoyo para la familia que resguarda la imagen, quienes durante un año asumen el gasto que implica la fiesta y las actividades de la mayordomía. En retribución, los mayordomos vigentes dotan de alimentos y atenciones a los exmayordomos y a su familia después del rezo.

Otro ofrecimiento importante para la imagen de Santo Ánimas es el realizado por comerciantes, principalmente propietarios de tiendas de abarrotes y vendedores que expenden alimentos fuera de las escuelas de Canoa, quienes acuden a la casa del mayordomo de la imagen llevando pan de dulce en cantidades similares a la ofrenda del mayordomo y/o flores conocidas localmente como Acapulco. Las peticiones sobre estos ofrecimientos giran en torno a incrementar sus ventas o tener una buena clientela. Incluso se muestran agradecidos cuando comienzan a notar que el dinero en su negocio fluye y obtienen buenas ganancias. Por lo regular, hacen la promesa de ofrendarle determinado tiempo, que oscila entre seis meses y un año, según sus circunstancias económicas y valoración de lo prometido.

Por otro lado, durante el recorrido de Santo Ánimas se ofrendan una serie de productos que se clasifican de la siguiente manera:

Objetos como ceras y copal: Las ceras representan al ánima de los difuntos y son entregadas para propiciar su descanso y su regreso en paz al mundo de los muertos. Por su parte, el humo de copal es el símbolo de recepción, acogida y alabanza con el que se sacraliza la visita del santo cuando este elemento figura en el altar del mayordomo, pues se utiliza como medio de comunicación entre las personas y la deidad. De hecho, García (2015), ha señalado su importancia como

un vínculo que une a lo celeste y lo terrestre, además de ser un elemento indispensable para que todas las súplicas y peticiones lleguen a esta entidad sagrada.

Por otra parte, al entregar copal en trozo durante el recorrido, se hace un ofrecimiento simbólico del cuerpo de los finados, pues, al igual que la cera que representa el alma de los finados, este elemento alude metafóricamente a los huesos.¹¹³ Los cuales, al quemarse en el sahumerio, se conviertan en materia fragante, pura y sacra, apreciable para la divinidad.

Alimentos: Viandas que consisten en pan, frutas y platillos que se otorgan como retribución al santo por la visita, con el objetivo de que sean consumidos por los participantes para darles más fuerza y puedan culminar la tarea de llevar a las ánimas de los difuntos. Además de bebidas como: botellas de licor, cervezas y refrescos que se convierten en elixires ritualizados y socializados por medio de su repartición; pues al compartirlos se refrenda la jerarquía del mayordomo al que se le entregan y de su familia, pues son los únicos que pueden recibirlas y repartirlas. Estas también se entregan para fortalecer a los asistentes y en el caso de las botellas de licor, también funcionan como capital de prestigio al entregársele a los participantes en la fiesta del encuentro.

Flora: Incluye flores de cempaxúchitl, terciopelo y *ocoxal* verde, pues sus esencias y colores se consideran agradables para los muertos y las entidades sagradas; estos elementos juntos conforman un conjunto aromático y exquisito regalo para Santo Ánimas. Además, sus pétalos son empleados para trazar el camino y sacralizar el tránsito del santo durante la procesión del Encuentro.

Limosna: La limosna, representa un bien económico que simboliza el esfuerzo de los que ofrendan. Estas dádivas tienen como fin comprar los objetos suntuarios del santo o se utiliza para realizar la fiesta de la mayordomía. Durante los dos días que abarca el recorrido, se llega a recolectar entre \$12,000.00 y \$15,000.00.

¹¹³ Dehouve (2013), señala una noción parecida para el caso de los Tlapanecos de Guerrero, donde las cortezas de copal dispuestas en los depósitos rituales representan a los huesos y cuerpo de los finados.

Para concluir este capítulo podríamos recalcar que las creencias en torno a la imagen de Santo Ánimas, estructuran una cosmovisión sobre la muerte al crear un nexo entre vivos y muertos que evita la muerte social de los individuos. Además, el Santo Ánimas articula una serie de atributos que aparte de simbolizarlo como el santo de los muertos, le otorga otras características como: protector y sanador de enfermedades del cuerpo y el alma. Lo que va más allá de la devoción y culto a las ánimas benditas, pues se establece una relación de jerarquía y subordinación donde los individuos anteponen un ofrecimiento a su petición. Esto permite una conjugación de creencias que son imprescindibles en la vida comunitaria de la comunidad, pues generan lazos entre las personas y lo divino.

Consideraciones finales

La antropología permite emprender el estudio de las manifestaciones contemporáneas de la religiosidad popular, a partir de prácticas (o modos de acción) y creencias (representaciones colectivas) que estructuran la realidad. Los rituales manifiestan valores comunes y tienen una función cohesionadora e integradora. La cosmovisión por su parte, influye en el fenómeno religioso y dicta pautas de conducta en el entramado social. Además, está interrelacionada con la realidad cotidiana del hombre, pues, a decir de López Austin (1994), es obra de todos y de nadie a la vez, producto de la razón, pero no de la conciencia, por lo que debe analizarse teniendo en cuenta la totalidad de los elementos vinculados firmemente a ella.

Si apelamos a esta perspectiva, podríamos señalar que la cosmovisión implica una forma de concebir al mundo, que además es primordial para comprender a la sociedad, ya que brinda coherencia a la mayoría de las instituciones sociales que le dan sustento (como es el caso del sistema de cargos). Podría entenderse como una red colectiva de actos mentales que conforman la realidad cotidiana, donde la percepción de sus miembros, de acuerdo con López Austin (2015), es holística debido a que existe una relación causal entre el tiempo y el espacio que genera dimensiones interrelacionadas.

Ahora bien, si la cosmovisión refiere a una determinada percepción del mundo, no debemos olvidar que esta acción es condicionada por la tradición, que le brinda la validez necesaria para guiar el actuar y hacerse presente en la vida social. En este sentido, una de las principales funciones de la cosmovisión, tal y como lo señala Barabas (2017), implicaría ser integradora de los procesos sociales gracias a que tiene la habilidad de expresar tensiones, disputas y conflictos de la sociedad para darles cause y mantener la estructura social.

Por ello, su principal función sería regular la vida social, dado que constituye un sistema normativo que se desarrolla en la vida cotidiana y el sentido común, de manera que la cosmovisión hace posible el funcionamiento de la sociedad según marca la tradición, aunque no debemos olvidar que esto es posible a partir de normas no escritas contenidas en la memoria colectiva y transmitidas oralmente de

generación en generación. Este contexto denota su relevancia en los paradigmas éticos y la vida ritual de la comunidad, pues son los elementos organizativos por excelencia.

En esta investigación la noción de Purgatorio (entendido como un elemento de la cosmovisión) me permitió analizar el conjunto estructurado y coherente moldeado por diversos sistemas ideológicos con el que se intenta aprehender racionalmente el universo para distinguir, entre otras cosas, cómo se objetiva en el colectivo motivado a su vez por los actos mentales que incorporan las redes de intersubjetividad a partir de la comunicación de un destino *post mortem* en este caso.

Así, la noción del purgatorio propicia a que se comprenda el dinamismo de la cosmovisión al ser un fundamento que se ha ido reconfigurando y adaptando a través del tiempo, el cual, al encontrarse vinculado a la formulación del pecado, funciona como un mecanismo de control social que determina la forma de actuar de las personas. Esta idea tiene como base una serie de discursos encaminados a mantener el orden social y evitar el caos, aunque también genera dispositivos de cohesión e integración frente a los peligros que la modernidad representa.

Por consiguiente, el Purgatorio refiere a una concepción del mundo para los canoeros, quienes han ido adaptado el discurso doctrinal implantado en su comunidad a partir del s. XVII, mismo que han moldeado para darle congruencia y validez en la época actual. Pero no debemos olvidar que la concepción sobre este lugar *post mortem* ha sido influida por la imagen que se impuso, lo cual es un factor considerable. Y es ahí que entra en juego la figura religiosa de Santo Ánimas, una representación de las ánimas purgantes que consolidó la asimilación tanto del estado purgante como de un sitio donde se expiaban las culpas.

Tal es el caso de elementos como las llamas (de donde siempre emergen las ánimas) que influyeron en la idea de un seudoinfierno apoyada por la acción de expiación reflejada en las expresiones de sus rostros, además de la salvación que representan los santos plasmados en la iconografía de los cuadros de ánimas, quienes auxilian a estos afligidos personajes a salir del purgatorio. Sin duda, fueron

motivos que acrecentaron el imaginario de socorrerlas para que pudieran expiar sus culpas y ser salvadas.

Pero en este ejercicio interpretativo están en juego múltiples sentidos y emociones que dan pauta a una serie de elementos holísticos, los cuales se vinculan de forma coherente para dar una explicación de la realidad o para impulsar prácticas, creencias o acciones que, a decir de Zárate (2017), no sólo incluye a los elementos religiosos. Así, podemos observar nuevos significados que se le dan a la imagen de Santo Ánimas, que en determinados casos no se vinculan solamente a la noción del purgatorio.

Por ello, debemos tomar en cuenta que existe una reelaboración constante de la cosmovisión que ha dado como resultado una combinación en la relación que se tiene con los muertos, bajo dos perspectivas: la occidental y la mesoamericana. En la primera noción figura la necesidad de ofrecer sufragios por las almas de los difuntos e interceder mediante rezos para lograr una permanencia mínima en el Purgatorio. En la segunda, impera la idea de un intercambio recíproco para generar el sustento (agricultura, trabajo, ventas) y la solicitud de una intercesión favorable (salud, protección, milagros) para los vivos ante las divinidades. En Canoa esta combinación resultó en una composición que tiene en cuenta la idea de que los fallecidos pueden ayudar a los vivos, quienes a su vez deben corresponderles con acciones en su beneficio como los rezos mensuales, las misas y ofrendas. La imagen de las ánimas benditas, en su caso, adquiere los significados de santo de los muertos y protector-sanador de las enfermedades del alma y cuerpo.

Lo anterior a pesar de que las ánimas purgantes no se adscriban a ningún nivel de veneración cristiana, pues no tienen el estatuto de santidad, pero se les rinde culto como tal, lo cual provoca esta disensión constante pero pasiva por parte de la institución que representa la Iglesia Católica, que continuamente supervisa el culto por medio de pláticas y evangelización a los líderes y miembros del sistema de cargos que ejecutan el culto privado y doméstico de Santo Ánimas. Pese a los intentos de regular su culto, la imagen es una de las predilectas de los canoeros por todos los referentes, atributos y eficacia ritual (en una amplia región) que congrega a sus devotos.

Se plantea entonces que la figura de Santo Ánimas es producto de un proceso que reinterpretó a esta imagen propia de la religión católica y le otorgó nuevos contenidos y significados, pero también la cargó de prácticas pertenecientes a las deidades mesoamericanas; además, su apropiación dentro del ámbito popular le facultó del sentido de corresponder a necesidades concretas, que en el caso de Canoa la van resignificando para hacerla fundamental en la organización comunal.

Por ello, al dar respuesta a la interrogante: ¿Qué función social tiene la ritualidad en torno a la imagen de Santo Ánimas y cómo se relaciona con el sistema de cargos y la cosmovisión en San Miguel Canoa? Se ha formulado una respuesta gracias al análisis etnográfico, la cual consiste en identificar a las actividades correspondientes a rezos mensuales, visitas del santo y el recorrido; como prácticas rituales que tienen por función social cohesionar al colectivo y reproducir la organización comunal. Asimismo, el imaginario en torno a Santo Ánimas que propicia una idea posmortem donde expresiones como reconfortar a los deudos y auxiliar a los agonizantes posibilitan la integración de elementos de la cosmovisión y prácticas rituales, mismos que coadyuvan a la reproducción social.

Entre los hallazgos que recoge esta investigación, se muestra en primer lugar que las prácticas rituales relativas a la imagen de Santo Ánimas tienen un trasfondo comunal que se estructura a partir del sistema de cargos. Pues es precisamente esta institución la que se encarga de delinear el recorrido que tiene como fin la visita del santo para congregar simbólicamente a las ánimas de los fenecidos y llevarlas al panteón durante el recorrido del 1 y 2 de noviembre, acción que se representa con la entrega de la cera por parte de los pobladores.

Aunado a esto, la organización comunal también posibilita la realización de los rezos mensuales en el ámbito doméstico (casa del mayordomo), donde se pide por los difuntos y se procura por el descanso y salvación de las ánimas purgantes. En ambos ejemplos es posible observar la cooperación y la solidaridad, lo que constituye una muestra del gran valor que se le otorga a la acción colectiva.

Por otro lado, el Santo Ánimas es concebido como el santo de los muertos al que también se le otorgan atributos de un santo patrón, pues tiene valoraciones como protector y sanador de las enfermedades del alma y cuerpo. Esta asociación

es resultado de la articulación simbólica de la imagen de las ánimas purgantes con la cosmovisión en torno a la muerte, que también está orientada a la reproducción de la solidaridad colectiva a través de las prácticas rituales implícitas.

Y es que, Santo Ánimas es percibido como un santo que cura las enfermedades que afectan el cuerpo y el alma. Entre los padecimientos que el santo ha sanado figuran enfermedades crónicas como el cáncer y afectaciones por causa de caídas graves, sobre todo las suscitadas durante el recorrido que generalmente corresponden a golpes y torceduras. También el alivio del *achicopalamiento* (una enfermedad que se identifica como tristeza o depresión), se atribuye a la imagen.

También tiene virtudes de protección para evitar asaltos, robos, heridas, violaciones o asesinatos, situaciones que los canoeros sortean en su cotidianeidad. Por lo que la función auxiliadora de las ánimas benditas se mantiene en este ícono religioso y se activa con la invocación; que de resultar favorable, activa una serie de acciones de agradecimiento entre las que destaca la participación ya sea como mayordomo, miembro de la hermandad/asociación o participante del recorrido y procesiones.

De esta manera, la relación del santo con los muertos, su papel como sanador de enfermedades y la protección que brinda a los devotos sustentan la eficacia de esta imagen. Este tipo de situaciones a su vez, favorecen el acercamiento y apropiación continua de ese ícono sagrado por parte de los habitantes de la comunidad, quienes crean redes sociales a partir de estas creencias, por lo que Santo Ánimas se convierte en la figura central de un “engranaje de la organización o significativo comunitario” (Gómez-Arzápalo, 2008, 2009) que se consolida a través del sistema de cargos, donde las relaciones de parentesco y la residencia se visibilizan. Al igual que los vínculos de intercambio de bienes materiales y simbólicos entre los creyentes y la divinidad, así como las expresiones de ayuda mutua que hacen posible el recorrido del 1 y 2 de noviembre que además, fortalecen las redes de solidaridad comunitaria.

De este modo, se comprueba mi hipótesis, pues resalto la función social que tiene la imagen, al cohesionar al colectivo y reproducir la organización social a través de prácticas rituales donde Santo Ánimas se convierte en el símbolo

dominante. Mis objetivos abonaron a comprender el proceso comunitario y la organización familiar que detonan la devoción y por ende, la ritualidad en torno a las ánimas benditas. Hecha esta salvedad, no queda más que mencionar que este trabajo culmina, pero se abren nuevos debates y líneas de investigación que pueden estudiarse a partir del análisis de estas expresiones religiosas populares.

Por último, enfatizo que Santo Ánimas ha evolucionado: de ser una representación grupal de las ánimas purgantes, ahora es nombrada de forma singular. Se ha constituido como una figura central, un santo que conlleva el proceso comunitario de la fiesta religiosa, que a su vez implica una organización minuciosa, redes de apoyo y la participación de la comunidad.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953). *Formas de gobierno indígena*. Mexico: Imprenta Universitaria.
- Allende, Arnulfo (2017). Huellas de supervivencia y risas del pasado en la zona arqueológica de la Manzanilla. *Cuetlaxcoapan*, 1 (11), pp. 12-15.
- Allué, Marta (1992). La antropología social de la muerte. En *Antropología de la medicina* (especial), pp. 31-38.
- Álvarez, Kati (2011). *Prácticas funerarias en los Waodani*. Ecuador: FLACSO, Universidad Politécnica Salesiana.
- Arhem, Kaj (1984). Vida y muerte en la Amazonía colombiana: Un relato etnográfico macuna. En *Antrópos*, 79 (1-3), pp. 171-189.
- Ariès, Philippe (2000). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado, primera edición.
- Ariès, Philippe (2007). *Morir en occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Báez, Lourdes (2008). Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En Lourdes Báez y Catalina Rodríguez, *Morir para vivir en Mesoamérica* (pp. 57-84). México: Consejo Veracruzano de Arte Popular /INAH.
- Baéz-Jorge, Félix (1998). *Entre los naguales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia (2003). *Diálogos con el territorio*, México: INAH.
- Barabas, Alicia [2006 1ª Ed.] (2017). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH/Porrúa.
- Barou, Jaques (2010). La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones. En *Revista Trace*, 58 (diciembre), pp. 125-133.

- Bartolomé, Miguel (2005). El elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca. En *Diario de campo. Cuadernos de Etnología*, 3 (3), pp. 3-59.
- Berger, Peter (1971). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós (Religión y construcción del mundo).
- Bermúdez, Diego (1985). *Theatro Angelopolitano o Historia de la Ciudad de Puebla*. México: Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla.
- Bermúdez, Natalia (2018). Muertos vivientes. Una etnografía sobre la proliferación de iconografías en torno a los jóvenes muertos violentamente en sectores populares de Córdoba (Argentina). En *Sociedad y Religión*, 49 (28), pp. 49-72.
- Blixen, Olaf (1994). La introducción de la muerte entre los hombres según la metodología sudamericana. En *Moana: Estudios de Antropología*, 4 (4), pp. 1-73.
- Boehm, Brigitte (1986). *Formas del Estado en el México Prehispánico*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Bravo, Carlos (1994). Territorio y espacio sagrado. En Carlos Garma y Roberto Shadow (Coords). *Las peregrinaciones religiosas una aproximación*. México. UAM-Iztapalapa.
- Broda, Johanna (1996). Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.). *Temas mesoamericanos* (pp. 427-469). México: INAH-Conaculta.
- Broda, Johanna (2001). La etnografía 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*. México: CONACYT-FCE, pp. 165-237.
- Broda, Johanna (2004). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En Johanna Broda y Catharine Good

- (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. México: CONACULTA, INAH, UNAM-IIA, pp. 61-82.
- Broda, Johanna. (2004b). Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa. En Nanda Leonardini, David Rodríguez y Freddy Caballinas (comp.). *Imagen de la muerte*. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades. Argentina: Museo de Arqueología y Antropología, Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 245-261.
- Buxó, María de Jesús (1989). Introducción. En Carlos Álvarez, María de Jesús Buxó y Salvador Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, tomo II, Barcelona: Antropos, pp. 6-20.
- Caillois, Roger (1963). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Calavia, Oscar (2009). ¿Qué os Santos poden fazer pela Antropología? En *Religión y Sociedad*, 29 (2), pp. 198-218.
- Cantón, Manuela (2001). *La razón hechizada*. España: Ariel.
- Carrasco, Pedro (1961). The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Prespanish Background and Colonial Development. En *American Anthropologist*, 63, pp. 483-497.
- Carrasco, Pedro (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP.
- Carreón, Jaime (2005). La mayordomía de San Jerónimo Amanalco, Texcoco: Una revisión sobre la fiesta indígena. En Efraín Cortés et al., *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México.*, México: INAH, pp. 227-258.
- Caso, Alfonso (1956). Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco. En *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 16(1), pp. 7-53.
- Cerezo, María, García, Raquel, Gracia, Yaram y Castillo, Joaquin (2003). *Canoa, un pueblo al pie de la montaña*. México: BUAP.

- Chance, John (1985). Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. En *American Ethnologist*, 2(1), pp. - 26.
- Chapman, Anne (2007). *El universo mítico de los Tolupán-Jicaques (Honduras)*. Honduras: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, segunda edición.
- Codoceo, Ricardo (2018). La importancia de la mediería agrícola como mecanismo de cooperación al interior de la economía mapuche rural contemporánea en el contexto de la comunidad Valentín Marín de Nueva Imperial, IX Región, Chile. En *Cultura-hombre-sociedad*, (Septiembre), pp. 1-32.
- Coe, Michael (1965). A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands. En *South Eastern Journal of Anthropology*, 21, pp. 97-144.
- Cosso, Pablo (2018). Sacralizaciones de difuntos en la ciudad de Salta: Natalia Loza y “La tumba de los padres misioneros”. En *Sociedad y Religión*, 49, (28), pp. 13-48.
- Croq, Laurence (2010). La muerte en París (siglos XVII y XVIII). *Revista Trace*, 58 (diciembre), pp. 40-50.
- Cuchet, Guillaume (2014). Muertes útiles en el purgatorio. Concepto teológico, representaciones y prácticas. En *Terreno. Antropología y Ciencias humanas*, 62 (Marzo), pp. 82-99.
- De la Torre, Renée (2013). La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). En Ponto Uribe. Revistado núcleo de antropología urbana da USP, 12(2013), pp. 1-24.
- De la Torre, Renée y Salas, Anel (2020). Altares vemos, creencias no sabemos: Los altares como sustento material de la religiosidad vivida. En *Encartes*, 3 (5), pp. 207-226.
- Dehouve, Danièle (2001). *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México: Ciesas.

- Dehouve, Daniëlle (2013). El depósito ritual tlapaneco. En Johanna Broda, Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. México: Instituto Veracruzano de la cultura, pp. 127-169.
- Díaz, Rodrigo (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. España: Anthropos.
- Díaz, Rodrigo (2006). *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*. México, D.F.: UAM/Fundación Rockefeller.
- Esteban, Mari Luz (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. En *Papeles del CEIC*, 12 (junio), pp. 1-21.
- Fernández, Manuel (2007). *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*. España: Síntesis.
- Foster, George (1985). *Cultura y Conquista. La herencia española de América*. México: Universidad Veracruzana.
- Galinier, Jaques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: CEMCA.
- Galinier, Jaques (2001). Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CNCA/FCE, pp. 453-484.
- Gámez, Alejandra (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México:BUAP/UNAM/CONACyT.
- Gámez, Alejandra y Licona, Ernesto (2003). El Valle Puebla-Tlaxcala. En Elio Masferrer, Elizabeth Díaz y Jaime Mondragón (eds.). *Etnografía del Estado de Puebla: Puebla Centro*. México: Gobierno del Estado de Puebla. Pp. 14-39.
- Gámez, Alejandra y Ramírez, Rosalba (2020). Borrachera espiritual. La muerte y la agricultura en la ritualidad y la cosmovisión en San Pedro Cholula, Puebla, México. En *Revista TEFROS*, 18 (1), pp. 41-170.

- García, Agustín (2005). *Los aztecas en el centro de Veracruz*. México: UNAM.
- García, Miguel (2015). Efluvios mensajeros. El copal y el yauhtli en los sahumerios del Templo Mayor. En *Arqueología Mexicana*. Fragancias y hedores en Mesoamérica, 135 (septiembre-octubre), 2015.
- Geddes, Patrick [1915 1ª Ed.] (2009). *Ciudades en evolución, Reino Unido: Oviedo*.
- Geertz, Clifford (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (1978). Cultura Popular y Religión en el Anáhuac. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Giménez, Gilberto (1999). Territorio, Cultura e Identidades, la región socio-cultural. En *Estudios sobre las culturas contemporáneas. Época II*, 5(9), pp. 25-57.
- Giménez, Gilberto (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. En *Trayectorias*, 2 (17), pp. 8-24.
- Gómez, Arturo (2004). El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana. En Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 177-196). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez-Arzápaló, Ramiro (2009). Imágenes de Santos en el contexto de la Religiosidad Popular. En Johanna Broda y Alejandra Gámez Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. México: BUAP, pp. 283-295.
- Gómez-Arzápaló, Ramiro (2008). Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México. En *Gazeta de Antropología*, 24 (1), pp. 1-12.
- Gómez-Arzápaló, Ramiro (2014). Los brazos y piernas del santo. La función social de los mayordomos desde la reflexión antropológica. En Gómez Arzápaló, Ramiro, Serrano, Jesús, Emiliano, Alejandro y Cruz, Miriam (comps.), *Pastoral urbana y mayordomías. Estudios interdisciplinarios*. México: Ediciones Paulinas, pp. 21-36.

- Good, Catharine (2005). Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona. En David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: UIA, pp. 275-294.
- Good, Catharine (1996). El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, 26, pp. 275-287.
- Good, Catharine (2004). La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero. En Johanna Broda y Catharine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH-UNAM, pp. 127-149.
- Good, Catharine (2004b). Trabajando Juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En Johanna, Johanna, y Good, Catharine (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 153-176). México: Conaculta/INAH/UNAM-IIH.
- Harris, Marvin, (1973). *Raza y trabajo en América*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Henderson, John (1981). *The World of Ancient Maya*. New York: Cornell University Press.
- Hernández, María (2005). Las fiestas en San Pedro Cholula: El culto a los Santos en la región lacustre del alto Lerma. En Efraín Cortés et al., *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México.*, México: INAH, pp. 117-1
- Hertz, Robert (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza editorial.
- Hervieu-Leger, (1999). *El Peregrino y El Convertido*. México: Ediciones del Helénico.
- Jiménez, Manuel (1991). Cambio social y la función del sistema de cargos. En Alicia Castellanos y Gilberto López, *Etnia y sociedad en Oaxaca*. México: Conaculta/INAH
- Juárez, Alicia (2008). Reseña. En *An. Antrop.*, 42 (2008). pp. 253-259.

- Klor de Alva, Jorge (1982). "Spiritual conflict and accommodation in New Spain: toward a typology of Aztec responses to Christianity". En George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (eds.) *The Inca and Aztec States, 1400-1800, anthropology and history*, Nueva York: Academic Press.
- Korsbaek, Leif (2009) El comunismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. En *Nueva Época*, 22 (59), pp. 102-123.
- Le Goff, Jacques (1981). *El Nacimiento del Purgatorio*. España: Taurus.
- Leach, Edmund (1976). Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Leach, Edmund (1977). *Sistemas políticos de la alta Birmania*. España: Anagrama.
- Licona, Ernesto, Castillo Ana y Brietzke Anna (2017). Territorio y redistribución de bienes ofrendados el Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla. En *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas*, 24 (69), pp. 207-228.
- Licona, Ernesto, Figueroa, Mariana, García, David y Urizar, Laura (2013). Ruralidad y conurbación: Lugares, movilidad y trabajo. En Ernesto Licona, Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez. *San Miguel Canoa, Pueblo urbano*. Puebla: BUAP/FFyL.
- Licona, Ernesto, Gámez, Alejandra y Villalobos, Leticia (2016). *Hacia una definición sociocultural territorial del Valle Puebla-Tlaxcala*. Puebla: BUAP/FFyL.
- Licona, Ernesto, Gámez, Alejandra, y Ramírez, Rosalba (2013). *San Miguel Canoa, Pueblo urbano*. Puebla: BUAP/FFyL.
- Lomnitz, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (1998). Los Mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana. México: IIA/UNAM.

- López Austin, Alfredo (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA, FCE, pp. 47-65.
- López Austin, Alfredo (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: FCE, Colmex, FHA, BUAP, pp. 17-51
- López, Ignacio (2017). La nueva ruralidad y la nueva gobernanza en México: una propuesta de categorización territorial operativa para los nuevos territorios rurales. En *Sociológica*, 32 (92), pp. 217-238.
- López, Paola (2017). “Recordad, almas dormidas”: una descripción de la práctica ritual de los animeros de las parroquias de Guanando y la Providencia, Ecuador. En *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios sobre la muerte*, 6 (11), pp. 25-34.
- Lorente, David (2008). Una discusión sobre el estudio del ritual como “espejo” privilegiado de la cultura. En *Iberforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 3 (6), pp. 1-14.
- Lorente, David (2011) *La Razzia Cósmica. Una concepción nahua sobre el clima deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*. México: CIESAS/IBERO.
- Losonczy, Anne-Marie (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. En *Revista colombiana de Antropología*, 37 (enero-diciembre), pp. 6-23.
- Maldonado, Druzo (2004). El culto a los muertos en Coatetelco Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica). En Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 177-196). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México.

- Malinowski, Bronislaw (1948). *Magia, ciencia y religión*. España: Ariel.
- Mancilla, Alma, y Chapa, Héctor (2001). Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México. En *Ciencia Ergo Sum*, 8 (2), pp. 150-161.
- Marín, Miguel (1999). *Puebla Neocolonial, 1777-1831. Casta, ocupación y matrimonio en la segunda ciudad de la Nueva España*. México: El Colegio de Jalisco/BUAP/ICSH.
- Martínez, Fernando (1996). *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Toledo: Diputación Provincial.
- Martínez, Roberto (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. En *Cuicuico*, 13(38), pp. 177-199.
- Medina, Andrés (1995). Los sistemas de cargos en la cuenca de México. Una primera aproximación a su trasfondo histórico. En *Alteridades. Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*. 5 (1).
- Mendoza Luján, José Erik (2005). *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*. México: INAH.
- Mendoza Luján, José Erik (2009). *Epistemología de la muerte. Propuesta para una teoría tanantropológica*. México: Académica Española.
- Millán, Saúl (2005). Los cargos en el sistema. En Hilario Topete, Leif Korsbaek y María Sepúlveda (Ed.) *La Organización social y el ceremonial*. México: INAH, pp. 217-238.
- Miranda, Jorge (1968). La función de la mayordomía en Tepexoyuca Ocoyoacac, Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Moreno, Manuel (1971). La organización política y social de los aztecas. México: INAH.
- Morera, Jaime (1999). *Las pinturas coloniales de Ánimas del Purgatorio. Iconografía de una creencia*. (Tesis de maestría en historia). UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.

- Muñoz, Diego (1984). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, Tomo I. México: René Acuña/IIA/UNAM.
- Nutini, Hugo y Issac, Barry (1989). *Los Pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: CNC-INI.
- Olivé, Julio (1985). Estado, formación socioeconómica y periodificación de Mesoamerica. En Jesús Monjarás, Rosa Brambila y Emma Pérez (eds.), *Mesoamérica y el centro de México*. México: INAH, pp. 81-114.
- Olvera, Alejandra (2008). *Dos visiones de la historia del Purgatorio: Historiográfica y Dogmática*. (Tesis de licenciatura en historia). UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Orobitg, Gemma (2014). La Fotografía en el trabajo de campo: Palabra e imagen en la investigación etnográfica. EN
- Pop-Bratu, Anca (1992). *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà : le purgatoire. Émergence et développement (vers 1350 – Vers 1500)*. (Thesis doctorale École des hautes études en sciences sociales) Université de Lille III, France.
- Portal, Mariana (1996). Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana. En Iztapalapa, 39, pp. 25-42.
- Portal, Mariana (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*. México: UAM/CONACULTA.
- Price, Bárbara (1974). The Burden of the Cargo: Ethnographical Models and Archaeological Inference. En Norman Hammond (ed.), *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*. Texas: University of Texas Press, pp. 445-465.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. España: Planeta Agostini.
- Raffestin, Claude (2011). Por una geografía del poder. México: El Colegio de Michoacán.

- Rappaport, Roy [1999 1ª Ed.] (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. España: Cambridge.
- Rendón, Juan (2003). *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*. Tomo I. México: Cultura Indígena/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Roastas, Susana y Droogeres, André (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina. En *Alteridades*, 5 (9), pp. 81-91.
- Robichaux, David (2005). Principios patrilineales en un sistema bilateral del Parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano. En David Robichaux, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: UIA, pp. 167-275.
- Robles, Bernardo (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropofísico. En *Cuicuilco*, 52, pp. 39-49.
- Rodríguez, Danilo (2010). Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía. En *UNI-PLURI/VERSIDAD*, 10 (3), pp. 1-11.
- Rodríguez, María (2001). *Usos y Costumbres en la Nueva España*. Michoacán: Colmich-Colegio Mexiquense.
- Rodríguez, María Teresa (2003). *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica Veracruz*. México: Ediciones Ciesas.
- Romero, Alejandro (1998). *Los temazcales de San Isidro Buensuceso. Cultura, medicina y tradición de un pueblo de Tlaxcala*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Romero, Oswaldo (2002). *La Malinche. Poder y religión en la región del Volcán*. México: Universidad de Tlaxcala.
- Rosaldo, Renato (1988). *Poetics Today*, 9:2. EUA: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.

- Ruíz, Ethelia (2012). Introducción. En: Ethelia Ruiz, Claudio Barrera y Florencio Barrera. *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*. México: FCE, pp. 9-17.
- Ruz, Mario (2003). Una Muerte Auxiliada. Cofradías y Hermandades en el mundo Maya Colonial. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 24 (94), pp. 19-58.
- Sancén, Fernando (2009). Dinamismo de la cosmovisión a partir de la praxis. En Fernando Sancén(Coord). *Aportaciones al estudio de la cosmovisión. Aportes de investigación*. México: UAM-Xochimilco.
- Santamaría, Francisco [1959 1ª Ed,] (2000). *Diccionario de mexicanismos*. México: Porrúa.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Seguy, Isabelle (2010). La muerte de los pequeñitos: entre el dogma y las creencias populares. Francia, de finales de la Antigüedad a la época moderna. *Revista Trace*, 58 (diciembre), pp. 29-39.
- Sepúlveda, María Teresa (2005). *Los lienzos de San Juan Cuauhtla, Puebla*. México: CONACULTA/INAH.
- Servín, Gabriela (2015). Religión, cultos y prácticas en torno a la idea y devoción de la muerte. En Carlos Garma y María del Rosario Ramírez, *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 331-346). México:UAM.
- Sigüenza, Martín. y Collantes, José. (2014). La devoción a las Ánimas del Purgatorio en Cádiz. Dos hermandades para su estudio. En *Trocadero*, 26 (2014), pp. 1-25.
- Sigüenza, Raquel (2014). San Gregorio y el sacrificio eucarístico como forma de redención para las Ánimas del Purgatorio. En Francisco Javier Campos, *El mundo de los difuntos. Culto cofradía y tradiciones* (pp. 69-84). España: Ediciones Escorialenses.

- Tamayo, Rafael (2017). Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia. En *Historia y Sociedad*, 32 (Enero-Junio), pp. 259-284
- Taylor, Steven. y Bogdan, Robert (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Tax, Sol (1935). The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. En *American Antropologist*, 39, pp. 423-444.
- Thomas, Louis-Vincent (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. México: Paidós.
- Thomas, Louis-Vincent [1975 1ª Ed.] (2017). *Antropología de la muerte*. México: FCE.
- Torres, Lillian (2013). Continuidades y transformaciones históricas en las faldas de un volcán. En Ernesto Licona, Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez, *San Miguel Canoa, pueblo urbano*. Puebla: BUAP/FFyL.
- Turner, Víctor (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. México: S. XXI.
- Turner, Víctor (1988). *El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Valdivia, María (2010). Pueblos Mixes: Sistemas jurídicos, competencias y normas. México: UNAM/IIA
- Van Gennep, Arnold [1909 1ª Ed.] (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vidal, Gardenia (2013). Asociacionismo, catolicismo y género. Córdoba, finales del siglo XIX, primeras décadas del siglo XX. En *Prohistoria*, 20, (02), pp. 45-66.
- Villalobos, Leticia (2013). “Cuando las chichitas de la Malinche se repartieron”: Lucha por la tierra en San Miguel Canoa. En Ernesto Licona, Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez, *San Miguel Canoa, pueblo urbano*. Puebla: BUAP/FFyL.
- Villar, Diego, y Bossert, Federico (2014). Máscaras y muertos entre los chané. En *Separata*, XIV (19), pp. 12-33.

- Vogt, Evon (1966). Some Implication of Zinacantan Social Structure for the Study of tue Ancient Maya. En John Grahan (ed.) Ancien Mesoamerica. Selected Readings. California: Peek Publications, pp. 176-188.
- Wobeser, Gisela (2015). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México: IIH/UNAM.
- Wobeser, Gisela (2016). *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. México: IIA/UNAM.
- Wolf, Eric (1981). Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central. En J. Llobera (comp.). *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona: Anagrama, pp. 81-98.
- Zambrano, Joaquín (2014). Ánimas benditas del Purgatorio. Culto, cofradía y manifestaciones artísticas en la provincia de Granada. En *Universidad de Granada*, recuperado de: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:yr84i9BGSusJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5044106.pdf+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=mx>
- Zárate, José Eduardo (2017). *La celebración de la infancia. El culto al niño Jesús en el área purépecha*. México: Colmich.
- Zerón, Miguel (1945). *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII. Crónica de Puebla*. México: Editorial Patria.

Videos:

- Tlaneskayotl (14 de enero de 2011). *San Miguel Canoa el Documental 1* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=QrUZc8tHZgY>.
- Tlaneskayotl (14 de enero de 2011). *San Miguel Canoa el Documental 2* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=QrUZc8tHZgY>.

Censos, documentos y leyes:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2010). Censo General de Población y Vivienda 2010, México, INEGI.

Gobierno del Estado de Puebla (23 de marzo de 2001). Ley Orgánica Municipal. [Ley 5 de 2011]. DO: [Periódico Oficial del Estado].

Prensa:

Ayala, A. (13 de agosto de 2014). La lucha por el poder político de las juntas auxiliares. Ladobe. Recuperado de: <https://ladobe.com.mx/2014/08/la-lucha-por-el-poder-politico-de-las-juntas-auxiliares/>

Meza, K (27 de enero de 2019). ¡Ahora sí! Permiten en Pobladores votos en Canoa. *El Sol de Puebla*. Recuperado de: <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/ahora-si-permiten-pobladores-votos-en-canoa-puebla-2978547.html>.

Miguel, A. (2 de diciembre de 2018). Integraran una policía comunitaria en Canoa. *El Sol de Puebla*. Recuperado de: <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/integraran-una-policia-comunitaria-en-canoa-2746703.html>

Blog y página web

Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México (27 de septiembre de 2019). Recuperado de: <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21114a.html>

Enciclopedia Católica Online (16 de abril de 2020). Recuperado de: https://ec.aciprensa.com/wiki/P%C3%A1gina_principal

McCauley, Dan (5 de febrero de 2012). La Ánima Sola en el arte devocional mexicano. Los amigos del Arte Popular. Promoting Appreciation of Mexican Folk Art. Recuperado de:<https://www.ladap.org/anima-sola-mexican-devotional-art/>

Parque Nacional La Malinche o Matlalcuéyatl (2 de octubre de 2019). Recuperado de: <https://www.gob.mx/semarnat/es/articulos/parque-nacional-la-malinche-o-matlalcueyatl?idiom=es>

Parque Nacional Malinche (27 de septiembre de 2019). Recuperado de: <http://cge-tlaxcala.gob.mx/docs/malinche.pdf>

Anexo I Letanía y cánticos de Santo Ánimas

Letanía de Santo Ánimas

General

Señor ten piedad de ellos.
Señor ten piedad de ellos.
Jesucristo ten piedad de ellos
Jesucristo ten piedad de ellos
Señor ten piedad de ellos
Señor ten piedad de ellos
Jesucristo óyenos
Jesucristo óyenos
Jesucristo escúchanos
Jesucristo escúchanos
Dios padre celestial
Ten piedad de ellos¹¹⁴
Dios hijo redentor del mundo
Dios espíritu santo
Santísima trinidad eres un solo Dios
Santa María reina de los ángeles
Ruega por ellos

(Advocación a san Miguel Arcángel)

San Miguel Arcángel
Ruega por ellos
San Miguel lleno de la sabiduría de Dios
San Miguel espejo de humildad
San Miguel modelo de obediencia
San Miguel porta el estandarte de la santísima trinidad
San miguel adorador perpetuo del divino verbo
San Miguel Socorro segurísimo
San Miguel consuelo de las almas que sufren en el purgatorio
San Miguel consuelo de los agonizantes
San Miguel encargado de recibir las almas después de la muerte

(Advocación a La Virgen del Carmen)

Virgen del Carmen reina del cielo
Ruega por ellos
Virgen del Carmen hija muy obediente
Virgen del Carmen Virgen purísima
Virgen del Carmen esposa abnegada
Virgen del Carmen Madre llenísima
Virgen del Carmen modelo perpetuo de virtud
Virgen del Carmen ancla segura de esperanza
Virgen del Carmen refugio del dolor
Virgen del Carmen dispensadora de los dones de Dios
Virgen del Carmen Defensora contra nuestros enemigos
Virgen del Carmen ayuda nuestra en el peligro
Virgen del Carmen camino que nos lleva a Jesús
Virgen del Carmen nuestra luz en las tinieblas
Virgen del Carmen consuelo nuestro en la hora de la muerte
Virgen del Carmen abogada de los pecadores más abandonados
Virgen del Carmen consuelo de los agonizantes
Virgen del Carmen para los que sufren en el Purgatorio

Cordero de Dios que quita los pecados del mundo
Perdónalos Señor
Cordero de Dios que quita y borra todos los pecados del mundo
Escúchanos señor
Cordero de Dios que quita los pecados del mundo
Ten piedad y misericordia de ellos
Ruega señora por ellos para cuando antes alcancen el descanso

¹¹⁴ Se utilizan cursivas y negritas para señalar la respuesta de la letanía

Cánticos de Santo Ánimas

Canto 1

*Por tu limpia concepción,
de Jesús María,
recibe estas almas
Señor San Camilo*

*Tesoros infinitos
De caridad inmensa
Pues quieren nuestras almas*

*Por tu limpia concepción,
de Jesús María,
recibe estas almas
Señor San Camilo.*

Canto 2

*San Francisco divino
Del cielo escogido
Rogar por las almas
Por Dios te lo pido
Por Dios te lo pido
Por Dios te lo pido*

*En el monte Carmelo
Lloraban la pasión
Mi padre San Francisco
Con mucha devoción
Con mucha devoción
Con Mucha devoción.*

*San Francisco divino
Del cielo escogido
Rogar por las almas
Por Dios te lo pido
Por Dios te lo pido
Por Dios te lo pido.*

Canto 3

*Hoy mortales piadosos
Ayudarnos a alcanzar
Que Dios los saque de penas
Y los lleves a descansar
Que Dios los saque de pena y los lleves a
descansar.*

*A nuestros ruegos piadosos
Te pedimos Dios
Que lleves a estas almas
A la eterna mansión
Que lleves a estas almas
A la eterna mansión.*

*Hoy mortales piadosos
Ayudarnos a alcanzar
Que Dios los saque de penas
Y los lleves a descansar
Que Dios los saque de pena y los lleves a
descansar.*

Canto 4

*Pues eres nuestro consuelo
Y medianera con Dios
Ruega señora por ellos
Virgen del Monte Carmelo*

*A que las almas tienen
Tengan divino consuelo
Ruega señora por ellos
Virgen del Monte Carmelo*

*Pues eres nuestro consuelo
Y medianera con Dios
Ruega señora por ellos
Virgen del Monte Carmelo.*

Canto 5

*Señor San Jerónimo
De Dios fuiste enviado
Para aliviar las almas
Que están en pecado*

*Señor San Jerónimo
Ruégale a San Pedro
Que les abra la puerta
Para entrar al Cielo*

*Señor San Jerónimo
De Dios fuiste enviado
Para aliviar las almas
Que están en pecado*

Anexo II Fotografías



Imagen de Santo Ánimas,
(réplica). Talla en madera,
muestra una coloración de
las llamas en tonalidades
rojas. Elaborada en
Amozoc, Pue. (2017).
San Miguel Canoa, Puebla.
1 noviembre de 2021
ANA ISABEL CASTILLO
ESPINOSA.



Imagen de Santo Ánimas
(réplica). Talla en madera
con detalles más precisos en
los rostros de las ánimas y la
coloración de las llamas.
Elaborada en Amozoc, Pue.
(2020).
San Miguel Canoa, Puebla.
1 noviembre de 2020
ANA ISABEL CASTILLO
ESPINOSA



Retablo de las Ánimas del Purgatorio. Elaborado en el s. XIX por Santiago Brabo. Se ubica al lado izquierdo del templo de la parroquia de San Miguel Canoa. San Miguel Canoa, Puebla.
1 de noviembre 2020.
ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



**Miembros de la
Hermandad de
Escaleros.**
Sra. Ángela,
mayordoma de Santo
Ánimas en 2019.
San Miguel Canoa,
Puebla.
2 noviembre de 2019
ANA ISABEL
CASTILLO ESPINOSA
ANA ISABEL
CASTILLO ESPINOSA

Don Tomás y su
esposa Ofelia.
Mayordomos en 2020-
2021. En 2020 los
rezos mensuales y el
recorrido anual fueron
suspendidos debido a
la pandemia de Covid-
19.
San Miguel Canoa,
Puebla.
15 de octubre 2020,
ANA ISABEL
CASTILLO ESPINOSA,





Doña Hortensia, miembro de la Asociación de Ánimas Benditas y Doña Ana, integrante de la Hermandad de Faroleros y Alabanceros.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA





La ofrenda en el atrio, en espera del párroco para su bendición.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2017

ANA ISABEL CASTILLO

ESPINOSA

ANA ISABEL CASTILLO
ESPINOSA

Procesión de la ofrenda rumbo al templo parroquial en 2020.

San Miguel Canoa,
Puebla.

2 noviembre de 2020

ANA ISABEL
CASTILLO ESPINOSA



Ofrenda a las ánimas benditas del purgatorio en el templo parroquial.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2020

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



El recorrido de Santo Ánimas



Altar de un ex miembro del sistema de cargos y recepción de la imagen de Santo Ánimas.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 de noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

Familia de la Sección Cuarta sale a persignarse y ofrecer limosna a la imagen de Santo Ánimas.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



La familia a cargo de la Capilla Divino Salvador (Sección Novena), recibe a la imagen de Santo Ánimas.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



El campanero anuncia la llegada de la imagen de Santo Ánimas, por las calles de la Sección Cuarta.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



Los faroleros aguardan la salida de los caseros y el arribo de Santo Ánimas en el acceso de una vivienda de la Sección Décima.

San Miguel Canoa, Puebla.

2 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA

Activa participación de la juventud canoera durante el recorrido de Santo Ánimas en 2019.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA





El joven Fernando participa de forma constante en el recorrido desempeñando las tareas de canastero, cargador, campanero y ayatero.

San Miguel Canoa, Puebla.

2 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



El ayatero, el cargador y el canastero trasladan la imagen por las calles más apartadas de la Sección Tercera.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA

Sr. Clemente (mayordomo en 2019), recibe botellas de refresco y agua, durante la visita a un miembro del sistema de cargos.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



Sra. Ángela (mayordoma en 2019), recibe la cera durante una visita general de Santo Ánimas, en la Sección Séptima.

San Miguel Canoa, Puebla.

2 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



La procesión del Encuentro en el sitio conocido como “Y”, se prepara para partir hacia la



Los participantes más jóvenes se encargan de llevar al Santo Ánimas a los lugares más apartados de la población, pues se desplazan con mayor rapidez entre las barrancas.

San Miguel Canoa, Puebla.

2 noviembre de 2019

ANA ISABEL

CASTILLO ESPINOSA

Los participantes suelen utilizar los descansos del recorrido para socializar.

San Miguel Canoa, Puebla.

2 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA



Mujeres conversan durante un descanso del recorrido de Santo Ánimas.

San Miguel Canoa, Puebla.

2 noviembre de 2019

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA





***Miembros de la
mayordomía de
Santo Ánimas
cenan en la casa
del mayordomo
después del
recorrido.***
San Miguel Canoa,
Puebla.
2 noviembre de
2019
ANA ISABEL
CASTILLO



El Santo Ánimas llega a la casa del mayordomo entrante después de la misa de cambio de mayordomías.

San Miguel Canoa, Puebla.

1 de enero de 2020

ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA

Anexo III Figuras

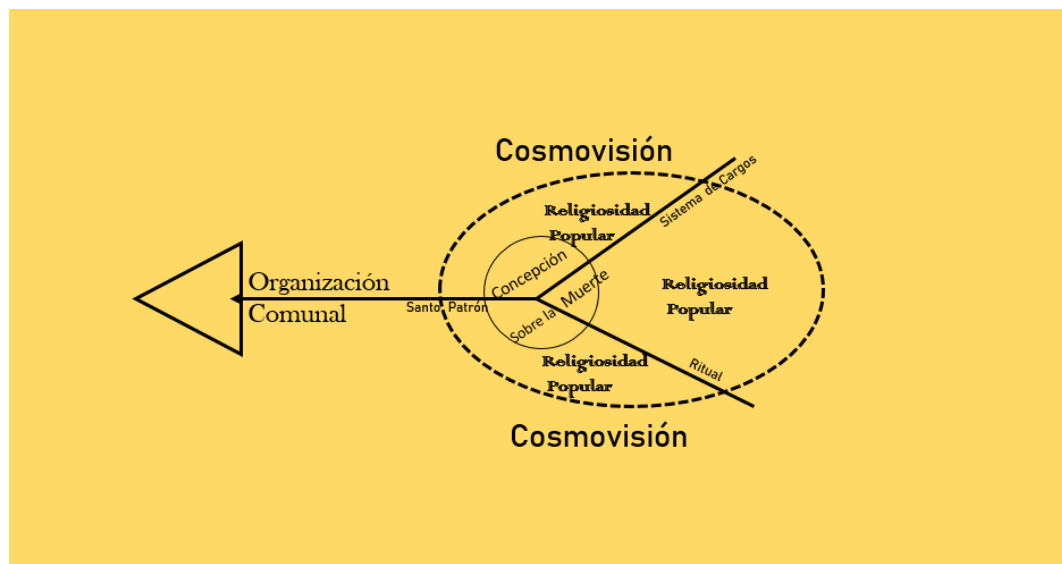


Figura 1: **Detalle del modelo de análisis simbólico funcional.** Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

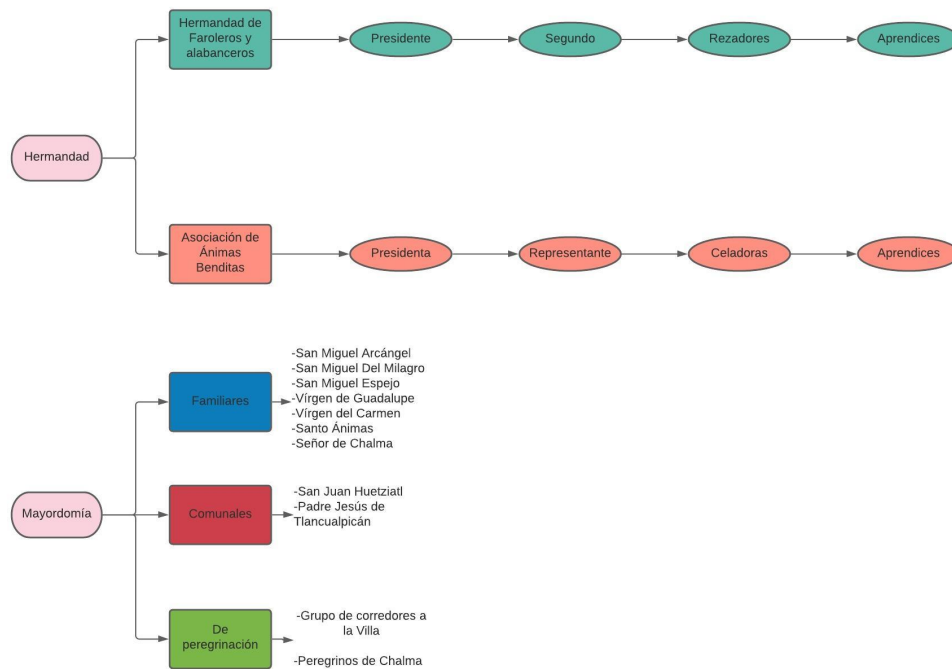
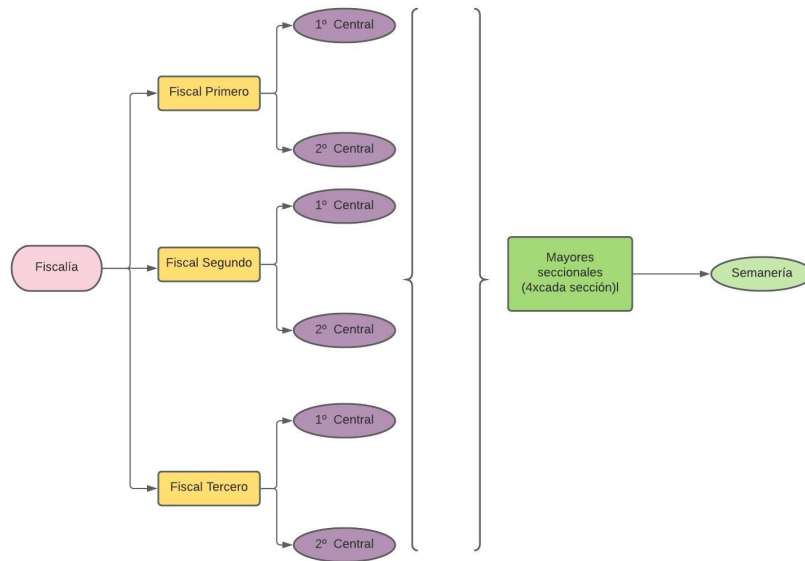


Figura 2: **Esquema que representa el sistema de cargos religioso en San Miguel Canoa.**
Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

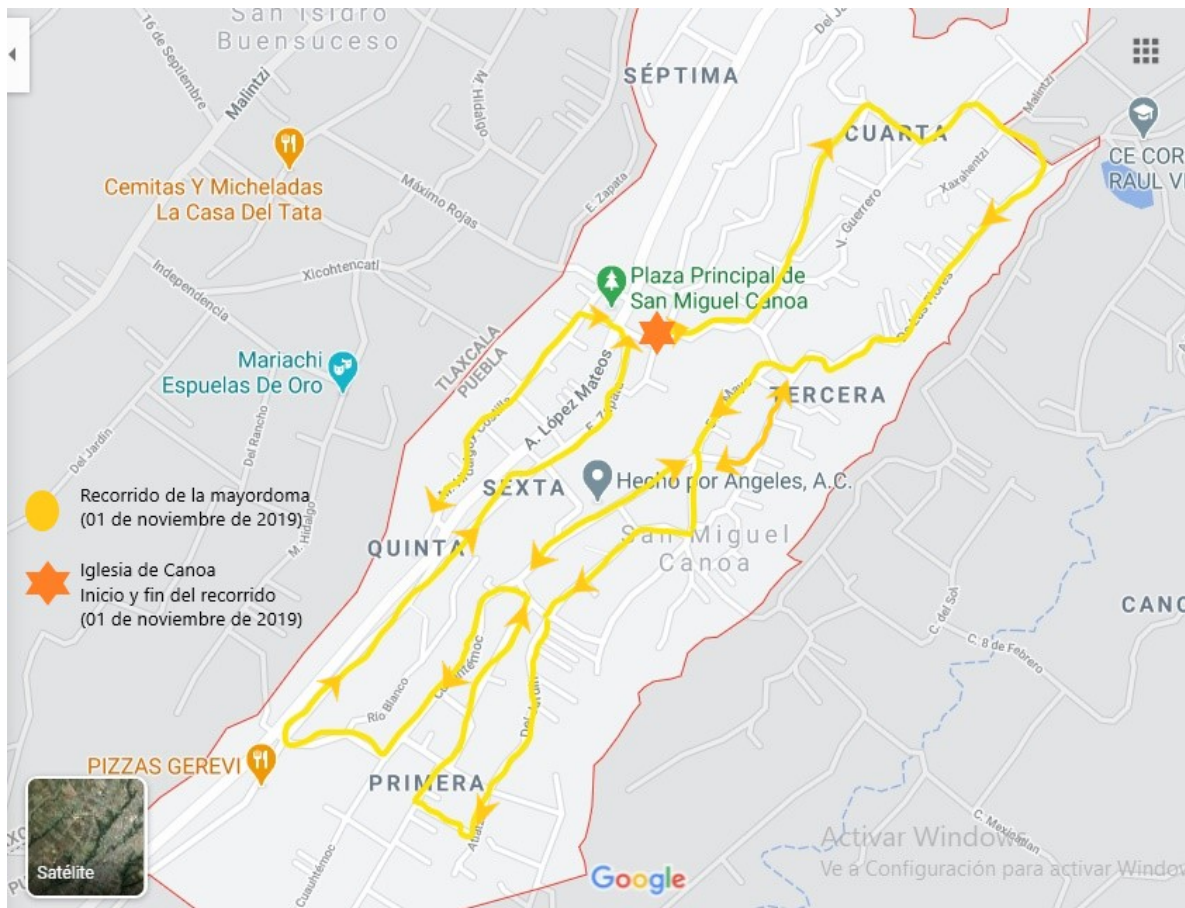


Figura 4: **Mapa del recorrido de Santo Ánimas encabezado por la mayordoma el 1 de noviembre de 2019.** Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

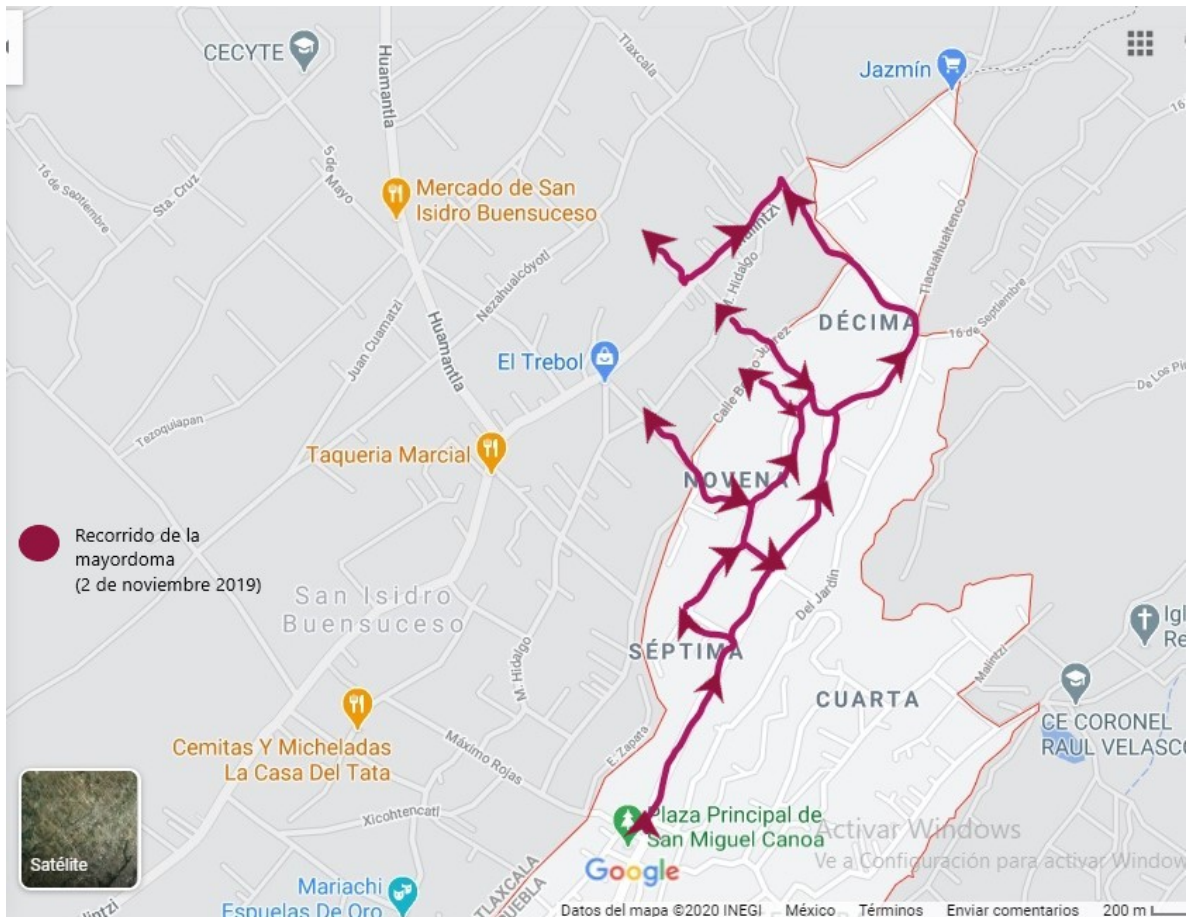


Figura 5: **Mapa del recorrido de Santo Ánimas encabezado por el mayordomo el 2 de noviembre de 2019.** Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

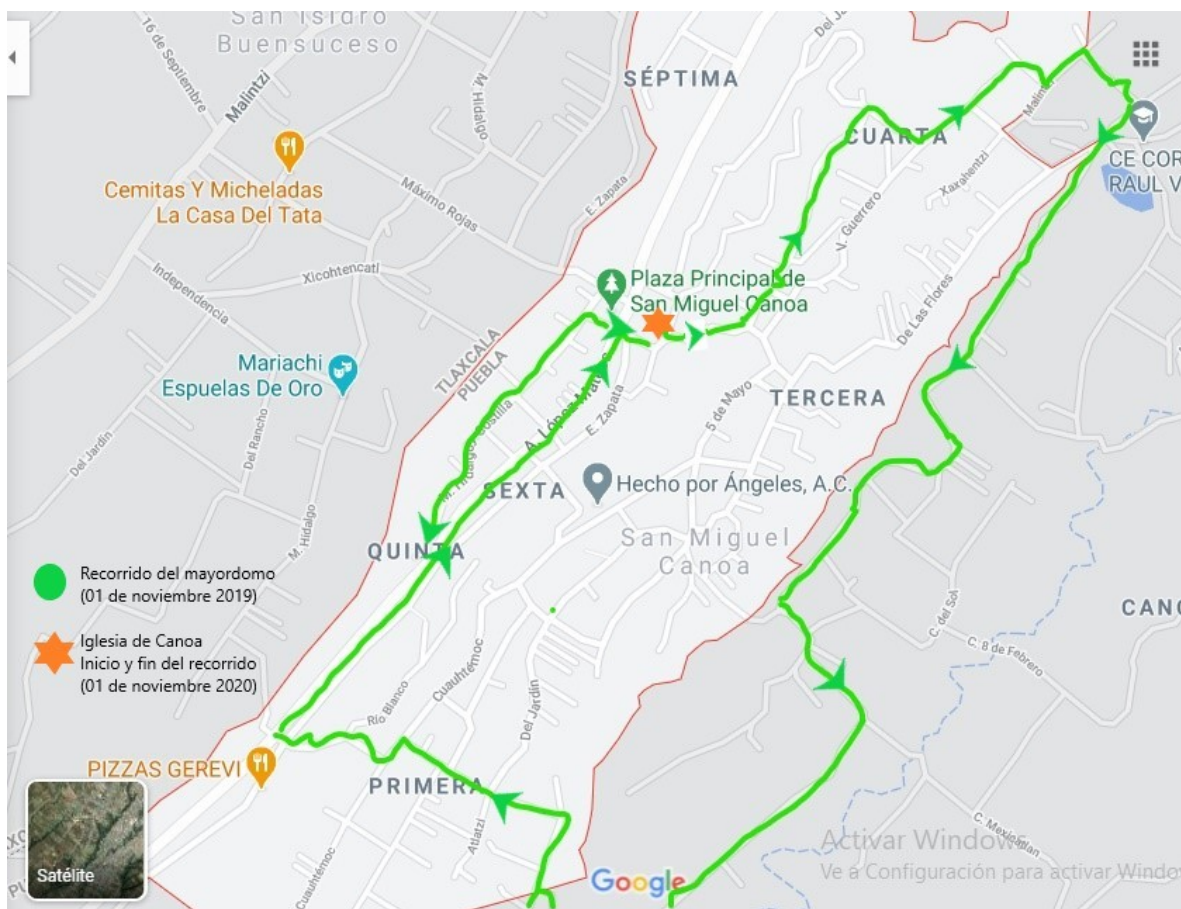


Figura 6: **Mapa del recorrido de Santo Ánimas encabezado por el mayordomo el 1 de noviembre de 2019.** Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

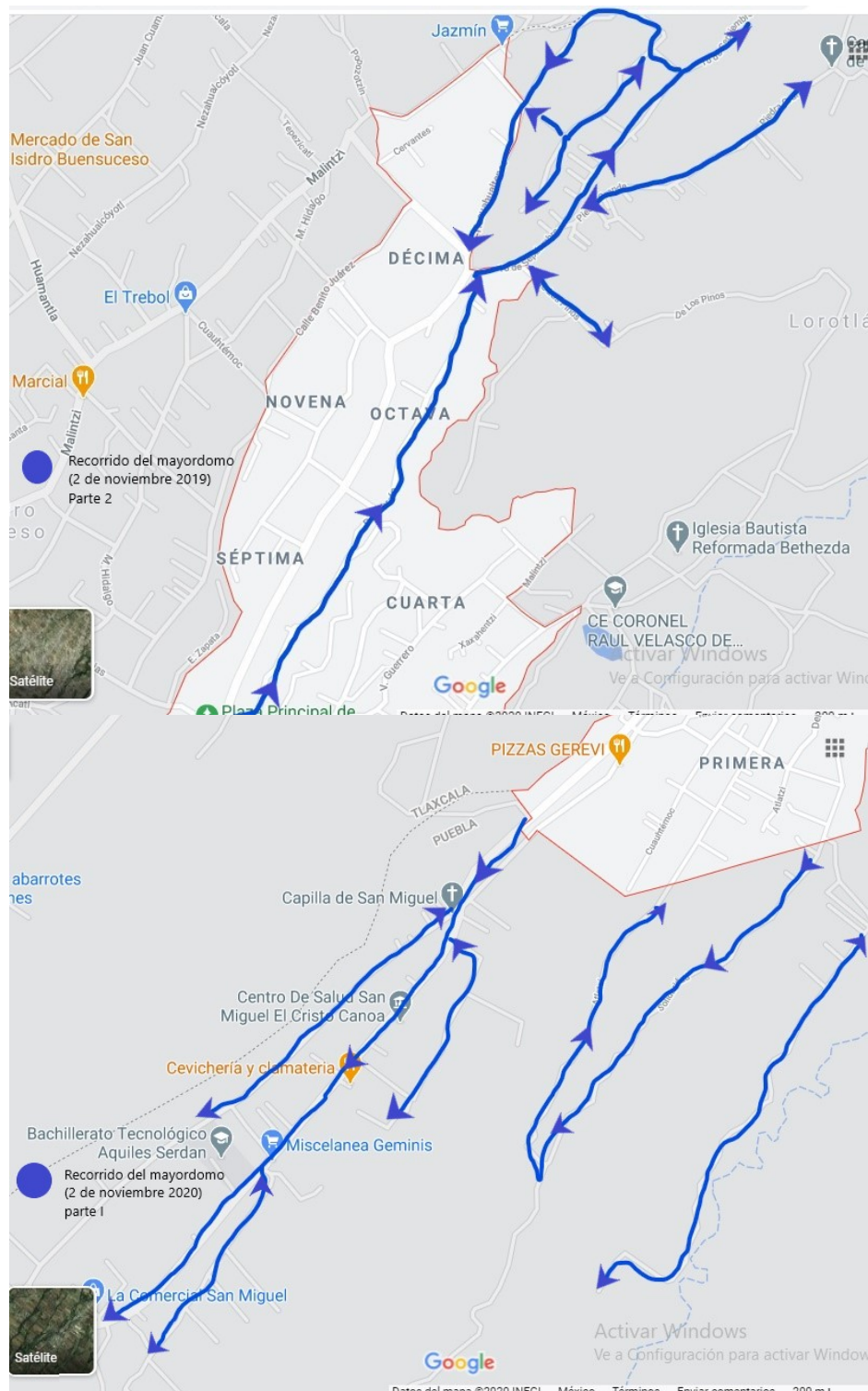


Figura 7: **Mapa del recorrido de Santo Ángeles encabezado por la mayordoma el 2 de noviembre de 2019.** Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.

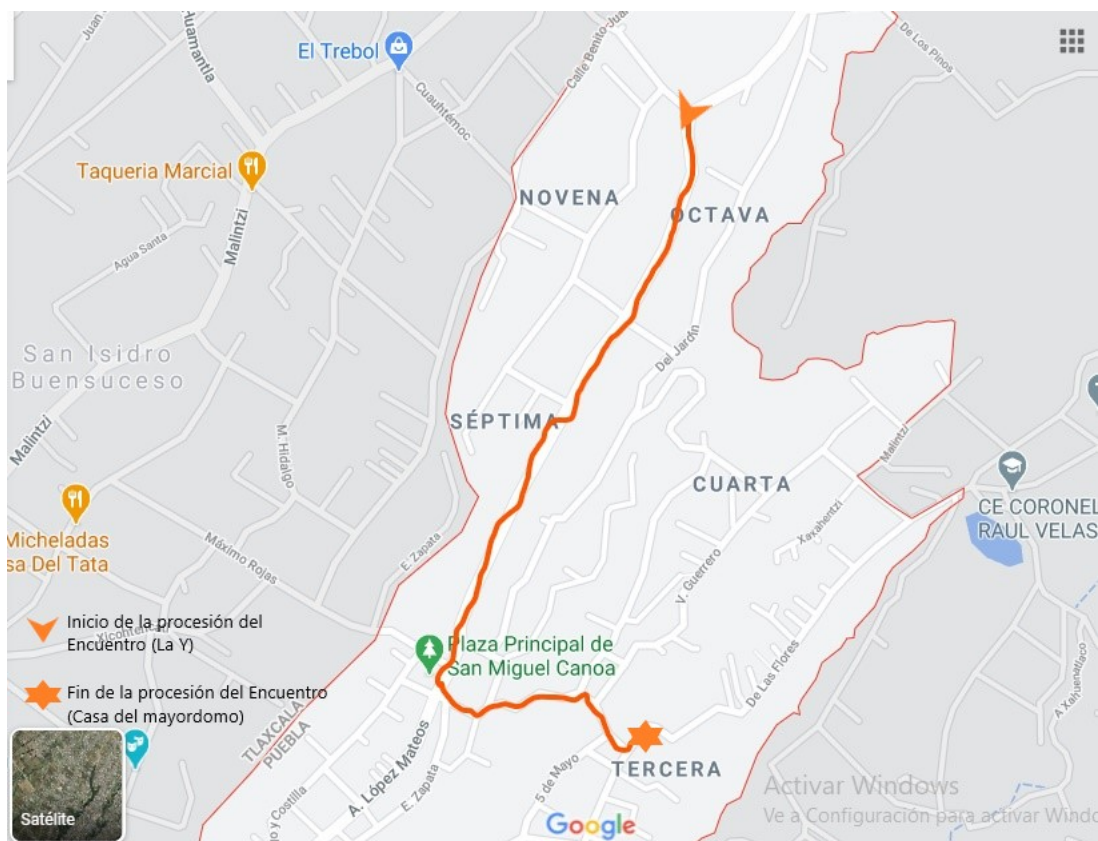


Figura 8: **Mapa de la Procesión del Encuentro de la mayordomía 2019.** Elaboración: ANA ISABEL CASTILLO ESPINOSA.