



# BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**LOS DÍAS SIN LLUVIA: RITUALES Y ACCIONES DE  
REAJUSTE EN ATLIACA, GUERRERO**

**TESIS**

PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

PRESENTA  
**TONATIUH DELGADO RENDÓN**

COMITÉ TUTORIAL:

**DIRECTORA: DRA. LETICIA VILLALOBOS SAMPAYO  
DRA. ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA  
DRA. ANNE WARREN JOHNSON**



SEPTIEMBRE 2018

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

## AGRADECIMIENTOS

A mi padre, Jesús Delgado Arroyo, a mi madre, Celia Rendón Romero, a mi hermana, Xóchitl Delgado Rendón y a mis sobrinos, Vania Coral. V. Delgado e Iván V. Delgado, por su inconmensurable apoyo, consejos y sonrisas para alentarme en toda la etapa de la maestría.

A la maestra Georgina Nava y al señor Rodolfo Cruz, quienes, con el corazón en la mano, me recibieron en su casa y me permitieron vivir con ellos durante mi estancia en la comunidad. También agradezco mucho el apoyo y comprensión al arquitecto César Cruz Nava, el ingeniero Rubén Cruz Nava, el profesor Saúl Cruz Nava a la doctora Edith Cruz Nava y su esposo, el señor Aquileo Nájera, por hacerme sentir parte de la familia Cruz Nava.

Gracias al profesor Ruperto Nava, un hombre con una gran hospitalidad en su espíritu.

A todos los mayordomos y las mayordomas que han sido responsables de las iglesias de San Salvador y San Francisco, a los encargados de la petición por la lluvia en Oztotempan y en Ateopan, a los músicos, padrinos, cargadores, madrinas, danzantes, cantores, cantoras, *huehueyotl* y cada uno de los acompañantes que han participado en las fiestas y rituales de Atliaca por todo su apoyo. Gracias por las mañanas, tardes y noches de pláticas; por aclararme en todo momento mis dudas y por aceptar mi presencia y participación en sus celebraciones. Gracias también por compartir conmigo la mesa, sus ideas y conocimientos. Sin su comprensión y ayuda no habría sido posible este trabajo. *Niktlasojkamati ueyi*

Mis agradecimientos a comisarios, personal administrativo de las comisarías y gestores sociales por su atención y disposición a ayudarme en todo lo que necesitara durante mi trabajo de campo. *Niktlasojkamati ueyi*

A la doctora Leticia Villalobos Sampayo por sus asesorías, por compartir su conocimiento y experiencia, por su compromiso de orientarme para lograr este trabajo, por sus visitas a la comunidad, que me permitieron ver de otra manera las celebraciones religiosas, por su atenta disposición a leer y comentar mis avances y por sus ánimos para dar siempre lo mejor de mí.

A la doctora Alejandra Gámez Espinosa por sus oportunos comentarios para obtener mejores resultados.

A la doctora Anne W. Johnson por su aceptación a formar parte del Comité Tutorial y por sus pertinentes observaciones para consolidar esta tesis.

Al doctor César E. Moreno Baptista por haber fungido como mi tutor y lector durante mi estancia académica en la Universidad de Caldas, Manizales, y por sus puntuales recomendaciones.

Al doctor Ernesto Licon Valencia, coordinador de la maestría, por todas las facilidades otorgadas durante mi estancia en el Colegio de Antropología Social.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgarme la beca durante el periodo de la maestría.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO 1. PERSPECTIVAS DE ESTUDIO SOBRE LOS RITUALES.....</b>	<b>20</b>
<i>Estado de la cuestión .....</i>	<i>20</i>
Religiones de ayer, religiones de hoy .....	21
Perspectivas desde América Latina .....	24
Propuestas de estudio en México.....	26
<i>Los rituales de petición por la lluvia en comunidades indígenas de Guerrero .....</i>	<i>37</i>
Enfoque mesoamericanista .....	37
Enfoque interno.....	45
Enfoque de los estudios rurales.....	49
Enfoque simbólico .....	51
<i>Coordenadas teórico-conceptuales .....</i>	<i>54</i>
El ritual y las creencias .....	55
Acercamientos al ritual .....	58
Eficacia ritual .....	62
¿Puede un ritual fallar? .....	64
<i>Conceptos complementarios: peregrinación, santuario natural y ofrenda .....</i>	<i>69</i>
<b>CAPÍTULO 2. ASPECTOS GEOGRÁFICOS, HISTÓRICOS Y</b>	
<b>ETNOGRÁFICOS DE ATLIACA.....</b>	<b>77</b>
<i>Aspectos geográficos .....</i>	<i>79</i>
Medio físico .....	82
<i>Aspectos históricos .....</i>	<i>90</i>
Esbozo de los principales registros arqueológicos en Guerrero.....	90

La llegada de los españoles y los reordenamientos internos.....	92
El proceso de evangelización.....	95
La Independencia y la Revolución en el estado suriano .....	96
<i>Aspectos etnográficos</i> .....	98
Comisaría.....	98
Comisaría de Bienes Comunes.....	101
Gestión social y líderes .....	104
Vivienda y tipos de residencia local .....	105
Actividades económicas.....	107
Diversidad y organización religiosa.....	125
<b>CAPÍTULO 3. ETNOGRAFÍA DE LA PETICIÓN POR LA LLUVIA EN ATLIACA, GUERRERO.....</b>	<b>146</b>
<i>Abril 25: apertura del ciclo agrícola y ofrenda en Oztotempan</i> .....	148
<i>Abril 30: encuentro con la mayordomía de San Mateo</i> .....	148
<i>Mayo 1: inicios del proceso ritual de la petición por la lluvia en Oztotempan</i> .....	151
Oztotempan: simbolismo y prestigio de un santuario natural.....	153
Preparativos de la peregrinación: la simultaneidad de las acciones.....	172
Los avisos.....	172
La peregrinación a Oztotempan .....	177
<i>Mayo 2: preparación y depósito de las ofrendas</i> .....	182
La composición de las ofrendas y la <i>xochimesa</i> de Oztotempan .....	184
Los <i>chitatli</i> .....	195
Ofrendas al pozo .....	199
El encuentro de la cruz de Oztotempan en Atliaca .....	201

<i>Mayo 3: peregrinación y ofrendas en Ateopan. Diferencias, similitudes y complementariedades con Oztotempan.....</i>	202
Encuentro en Atliaca.....	208
<i>Mayo 4: el cierre de la petición por la lluvia en Oztotempan-Ateopan.....</i>	211

**CAPÍTULO 4. CUANDO LA LLUVIA SE DETUVO: FALLOS RITUALES Y ACCIONES DE REAJUSTE.....** 213

<i>La noción de ‘delicado’ .....</i>	214
<i>La celebración de las vírgenes de la Asunción .....</i>	217
La bajada de las vírgenes .....	217
Novenario.....	217
La preparación de los totopos o el reparto para todos y todas .....	219
Preparación y puesta de los tendidos .....	221
La procesión a la casa de los mayordomos.....	222
La <i>xochimesa</i> de las vírgenes de la Asunción.....	224
La velada.....	224
El regreso de las vírgenes a la iglesia de San Salvador .....	225
<i>Las ofrendas, las lluvias y los fallos.....</i>	227
<i>Preámbulo: soñar para actuar.....</i>	242
<i>Acciones de reajuste: la reposición de las cruces y la curación de san Salvador....</i>	255
La reposición de las cruces en el pozo de Oztotempan.....	257
<i>La trama de san Salvador en las acciones post peticionarias .....</i>	264
El trabajo y la enfermedad de san Salvador.....	265
Revisión de san Salvador o la confirmación de la enfermedad: un acto de escrutinio ...	268
<i>El proceso de curación de san Salvador .....</i>	274

La procesión a El Calvario.....	277
El espacio y la velada.....	278
Levantada de san Salvador.....	282
<i>El encuentro y el cambio del cendal.....</i>	<i>284</i>
<i>Misa, toritos y vísperas del fin del compromiso.....</i>	<i>287</i>
<i>Regreso pospuesto: la interpretación de las señales .....</i>	<i>288</i>
<i>Y la lluvia volvió.....</i>	<i>292</i>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>295</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>303</b>

Sé todo en cada cosa. Pon cuanto eres en lo mínimo que hagas

Fernando Pessoa

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis es el resultado de una serie de entrecruzamientos entre lo académico y lo personal. Desde la primera vez que incursioné en el tema de la antropología de los rituales, cabe decir, en mi licenciatura, mis inquietudes al respecto poco a poco se expandieron hasta situar mis intereses en la posibilidad de hablar de una antropología de los rituales fallidos. Mucho de lo que hablaré en el texto deriva, precisamente, de mi curiosidad sobre la idea de que los rituales son *locus* de zozobra, a pesar de que con ellos, en muchos casos, se intente ordenar o reordenar una situación crítica. Ese periodo de fisura merece la atención del antropólogo, de la antropóloga, porque se acompaña de la introducción conceptos y preguntas nuevas y/o complementarias al conjunto de estudios y debates en torno al ritual (y la antropología se rehace por problemas más que por exactitudes).

Por lo anterior, me propuse abordar el estudio y análisis de un ritual: la petición por la lluvia en relación a los efectos que se esperan con base en su ejecución y en el marco de un sistema de creencias y prácticas religiosas. Tuve la fortuna de realizar este estudio en Atliaca, una comunidad nahua perteneciente al municipio de Tixtla de Guerrero, en la región Centro del estado de Guerrero. Para muchos atliaquenses, el ritual constituye un acto sagrado, complejo en cuanto a su organización, llevado a cabo, principalmente en dos espacios con una fuerte carga simbólica (el pozo de Oztotempan y el cerro de Ateopan) por un conjunto de actores con roles determinados.

La petición por la lluvia se realiza los días 1 y 2 de mayo en el pozo de Oztotempan, ubicado en la cima de una de las montañas que rodea a Atliaca. La celebración se extiende el día 3 de mayo en el cerro de Ateopan-Ueyi, situado en otra montaña de la misma localidad. Cada año, en Oztotempan se reúnen numerosas comunidades del estado con el propósito de pedir la lluvia para producir cosechas abundantes de maíz, frijol y calabaza, entre otros productos agrícolas. Para muchas de estas comunidades la agricultura de temporal supone el medio primordial de subsistencia, en la medida en que las lluvias estacionales son la única vía de obtener una buena cosecha. Debido a esta situación, que liga los fenómenos naturales a las acciones rituales, la petición tiene una relevancia fundamental para estas comunidades, por lo que la organización y ejecución idónea de las prácticas comprenden momentos delicados.

Como las condiciones materiales de la comunidad de Atliaca son precarias en cuanto a un sistema tecnológico hidráulico, la agricultura de temporal es una de las bases de sustento económico en la reproducción de las unidades domésticas. Al respecto, una de las creencias fundamentales de un amplio sector de la población es que mediante la acción ritual -cuyo éxito o fracaso posibilita la abundancia de las cosechas- se puede atraer la lluvia

Diversas dificultades se presentan cuando esta finalidad no se concreta. Por este hecho, partí de la idea de que el ritual puede derivar, si sus efectos no son los esperados, en momentos críticos en Atliaca, mismos que suponen una movilización de los actores; en este escenario, focalicé la atención para profundizar en las interpretaciones y prácticas que se derivan a raíz de que la petición “no funcionó”, como algunos miembros de la comunidad me lo expresaron.

Este interés académico lo enlacé con mi origen guerrerense, que me impulsó, a pesar de las condiciones de inseguridad y violencia prevaecientes en gran parte del territorio estatal, no sólo en mi trabajo de campo, sino de tiempo atrás, a llevar a cabo una contribución al conocimiento de Guerrero desde la antropología social, y en particular, desde las prácticas rituales de las comunidades indígenas, siendo Atliaca el lugar de adopción en lo personal y en lo académico.

La oportunidad de entablar un diálogo entre uno y otro aspecto se me presentó en la maestría, sobre todo en los cuatro seminarios de investigación conducidos por la Dra. Leticia Villalobos Sampayo, mi directora de tesis. Éstos fueron idóneos para articular un proyecto de investigación, consolidarlo y realizarlo, hasta lograr el presente trabajo, y en el que intento reflejar los ámbitos mencionados. Para ello, quise abordar la complejidad del proceso ritual cuando éste falla; así como las maneras de interpretarlo y afrontarlo.

Lo que pretendí con este problema de investigación fue profundizar en los escenarios donde los actores y creyentes examinaran sus prácticas y creencias en momentos de crisis, es decir, cuando no se ha cumplido el objetivo explícito de la petición (la lluvia) y lo que hacen para resolverlos (las acciones de reajuste). Consideré que, si tomaba seriamente este hecho, encontraría un punto de partida de comportamientos sociales, dinámicas colectivas, interpretaciones de diversa índole; un ejercicio reflexivo de los sujetos sobre sus acciones, es decir, ejerciendo su “capacidad de llevar a cabo su comportamiento, motivos, propósitos, esto es, como agentes sujetos de su acción” (Guber, 2005: 49). No son únicamente las

prácticas rituales lo importante, sino si este actuar humano, en última instancia, depara el objetivo perseguido. Si es importante esto último, se debe analizar, entonces, por qué y bajo qué condiciones tal objetivo no se logró.

Tras lo anterior, mi objeto de investigación lo constituyeron: las acciones de reajuste ante la falta de lluvia y los fallos rituales de la petición por la lluvia. Mi pregunta principal de investigación fue: En la comunidad nahua de Atliaca, ¿qué acciones y procesos socioreligiosos se articulan, desde la perspectiva de los creyentes, en relación a las ‘fallas’ de la petición o a la falta de lluvia?

La hipótesis propuesta que yo planteé en mi proyecto fue que, en el sistema de creencias y prácticas rituales de Atliaca, la ausencia de lluvias estaba asociada a la ruptura del orden ritual, que se vinculaba a la falta de componentes de las ofrendas y al quebranto de las conductas normativas por parte de los encargados. Como veremos a lo largo del texto esta respuesta adquirió otros elementos.

Para esta tesis me tracé como objetivo general: Describir y analizar las acciones de reajuste ritual ante la falta de lluvia en la comunidad de Atliaca, Guerrero. Como particulares: Describir la petición por la lluvia y las prácticas rituales y festivas relacionadas a ella, analizar el papel y la perspectiva de los actores rituales centrales en la petición por la lluvia y describir y analizar cuáles son los elementos significativos de los ‘fallos’ rituales.

Desde el comienzo de la maestría tuve relativa claridad de lo que quería, al menos en términos temáticos; el trabajo de conceptualización fue progresivo, y la estancia en campo fue vital para reajustar (!) el aparato conceptual, desarrollado en el capítulo primero. En éste, inicio con un panorama amplio sobre los rituales de la lluvia en diferentes contextos geográficos, históricos y religiosos, para culminar con una revisión de trabajos realizados en Guerrero sobre las peticiones de lluvia en distintas comunidades indígenas y bajo modalidades particulares. Dentro de este marco situó mi contribución a los estudios rituales del estado. Cabe decir que, a diferencia de otras regiones y comunidades de Guerrero, Atliaca ha sido poco estudiada desde la antropología. La petición por la lluvia celebrada anualmente en el pozo de Oztotempan está presente como una referencia de muchos trabajos para comprender los significados del ritual, pero han enfatizado en las etapas de su organización y su ejecución. Un aporte de este estudio está en el análisis del periodo posterior, sin omitir el previo, a la luz de la problemática de los fallos rituales y las acciones de reajuste. En este

sentido, brinda la posibilidad de una exploración sobre las creencias y prácticas rituales que se generan en una etapa de crisis definida por la falta de lluvia.

Continúo con la lectura teórica de las perspectivas de distintas autoras y autores que me parecieron pertinentes para ensamblar una propuesta interpretativa, explorando, por un lado, un enfoque sobre el ritual como acción, en donde la participación de los individuos y grupos tiene un peso relevante en la ejecución y, por otra parte, una antropología de los fallos rituales. Al respecto, he convenido en utilizar el término ‘fallo’ como un acercamiento a las múltiples configuraciones que se producen cuando no se concretan las finalidades del ritual. Ambos enfoques están planteados como una base para desarrollar mi objeto de estudio; a la par, explico los conceptos y las rutas que seguiré para los intereses de esta tesis, y cuando veo la oportunidad de expandir alguna temática, me aventuro a hacerlo con el afán de provocarme un ejercicio reflexivo sobre mi trabajo como lector de la teoría antropológica.

Con base en la lectura que hago de las etnografías y estudios relativos a las peticiones de lluvias en Guerrero, incorporo tres conceptos complementarios formulados como parte medular en los rituales de petición, presentes también en la realizada en el pozo de Oztotempan.

Atliaca es una comunidad compleja, cambiante y permanente. Esto se ve reflejado en el nivel religioso y ritual, en su historia y en su presente, en su organización social, dinámicas familiares y economía. En el capítulo dos, ofrezco un cuadro sobre estos y otros ámbitos. Concedo un espacio al devenir histórico de Atliaca, tomando como referencia acontecimientos estatales, regionales, municipales y locales. En todo momento intento leer los datos historiográficos en relación a Atliaca para elaborar un esbozo de momentos históricos significativos para la comunidad, sin olvidar los trabajos arqueológicos, el proceso de evangelización, la etapa de la Independencia y la Revolución en el estado de Guerrero.

Los cambios y permanencias los atiendo, principalmente, en el sistema religioso y ritual. Describo el sistema de cargos y su función en las prácticas religiosas. Expongo el papel de las mayordomías y el trabajo al que se comprometen en las respectivas iglesias de la comunidad, las cuales describo con énfasis en la conformación de su espacio y como recinto de las principales imágenes religiosas del lugar. Complementa este punto la enunciación de las fiestas que se celebran en cada una de ellas y el conjunto de actores participantes.

La figura de san Salvador, patrono de la comunidad, es un elemento importante en el sistema de creencias religiosas local. Señalo cuáles son sus orígenes y por qué es tan notable su relación con la agricultura y con la lluvia.

Por otra parte, incluyo un breve análisis sobre la fragmentación religiosa, lo que detona como factor de posturas frente a la petición por la lluvia y las consideraciones sobre su eficacia. Por esto, a lo largo del texto, refiero la división religiosa como un eje para profundizar en temas relativos al lugar de los símbolos y rituales en la configuración del sistema de creencias local. Aunado a esto, describo la importancia de los especialistas rituales y su papel en la petición por la lluvia con relación a las reconfiguraciones de las identidades religiosas productos del conflicto religioso.

La parte organizativa, tanto a nivel político general como en la dinámica familiar y parental, la describo en este capítulo. Resulta interesante la idea de Atliaca como una comunidad en constante lucha por recursos y apoyos económicos o materiales. En este sentido, resalto el papel de los líderes sociales y su gestoría ante las instancias municipales y estatales. Al mismo tiempo, sitúo las funciones de las comisarías como agentes importantes de la dinámica política y organizativa local.

Por otra parte, doy un lugar a la integración y reintegración familiar porque ésta destaca como un punto de apoyo en las labores rituales y religiosas; también enfatizo en un cambio sensible en cuanto a la conformación de las unidades domésticas y la expansión hacia tierras comunales para la construcción de viviendas. Relacionado a este punto, recalco la importancia de la tabiquería como una de las actividades económicas más productivas para la comunidad, a la par de otras, como el comercio en sus diferentes modalidades, la maquila de balones, la fabricación de mezcal, la constante profesionalización de un sector de la población y la prestación de servicios, fuera y dentro de Atliaca.

La agricultura de Atliaca es una actividad condensadora de varias aristas: económicas, rituales, familiares y medioambientales, por citar algunas. Sobre esta importante labor, hago una lectura en la que destaco las acciones peticionarias de la lluvia en relación a la geografía y climatología prevalecientes en el lugar, que dan pie a la predominante agricultura de temporal, característica de la comunidad. Me interesa ofrecer un panorama complejo, en el que dialoguen ambas variables (climatología y petición) y con ello adquiera relevancia todo

el sistema ritual de Atliaca, en específico la parte vinculada a la lluvia y su ausencia, puesto que de esto depende la cosecha abundante o escasa.

Quiero puntualizar que cuando hablo de relevancia del sistema ritual, me refiero al hecho- en principio sorprendente para mí dados los gastos y esfuerzos implicados- de repetir el ritual cuando escasea la lluvia. Luego de enterarme que, en ciertos años, además del que se realiza en mayo, hasta dos veces más se ha repetido la petición, poco a poco comprendí la magnitud de lo que un sector amplio de Atliaca expresa cuando dice “Sólo yendo a Oztotempan va a llover”. Por la importancia de esto, la lluvia cae ampliamente en el capítulo tres, en el que me concentro en la etnografía del ritual de la petición en dos espacios sagrados importantes para Atliaca y otras comunidades cercanas: el pozo de Oztotempan y el cerro de Ateopan. Desgloso la petición de manera temporal; como apertura del ciclo agrícola, inicio con la ofrenda del 25 de abril en Oztotempan. Continúo con el encuentro el día 30 de abril entre los encargados de Oztotempan y la mayordomía de San Mateo, barrio de la capital del estado, Chilpancingo de los Bravo. Prosigo con la descripción de la peregrinación desde Atliaca al santuario natural de Oztotempan el 1 de mayo.

Reflexiono en este capítulo sobre la importancia del pozo no sólo para Atliaca, sino para otras comunidades guerrerenses; analizo el simbolismo y prestigio del santuario natural. Incluyo relatos sobre su importancia y los significados que reviste; hago una exégesis de ellos, e incorporo uno que aumenta la relevancia del pozo como un espacio sagrado único. También elaboro un análisis sobre los usos sociales del espacio en Oztotempan.

El tránsito del día 1 al 2, momento experiencial de mucha intensidad, lo anuncio con la llegada de la peregrinación al espacio sagrado y describo los preparativos de las ofrendas, con énfasis en la *xochimesa*, un tipo especial de ofrenda, y de la cual me ocupo ampliamente con el objetivo de analizar su lugar dentro de la petición y de las explicaciones posteriores sobre los fallos rituales. Asimismo, destaco el depósito de los *chitatli* y de las aves arrojadas al pozo, ofrendas de igual manera relevantes para la conformación de un sistema de signos sobre el temporal.

El regreso en peregrinación a la comunidad sella una primera etapa de la petición. Detallo cómo se da este retorno, los lugares importantes donde se desarrollan las acciones rituales cruciales y las devociones de las que son objeto los símbolos rituales dominantes de la petición.

El 3 de mayo continua la petición por la lluvia en el cerro de Ateopan. Puntualizo las especificidades de este conjunto de acciones, así como los responsables de encabezarla y los espacios donde se desarrollan. Culmino con la descripción del ritual el día 4 de mayo, cierre de la petición, pero también apertura a otro tiempo: el de la incertidumbre por saber cómo se ‘hizo’ el ritual.

La ausencia de lluvia se siente en el cuarto y último capítulo, la contribución más apremiante del texto. En este apartado, y con la ayuda de los tres anteriores, me concentro en el esclarecimiento de mi objeto de estudio. El capítulo está escrito con el entusiasmo de aportar líneas de investigación a la antropología de los rituales hecha en Guerrero, principalmente. En él me enfoco conceptual y etnográficamente en las formas locales en que se conciben y afrontan la falta de lluvia. Para ello, incorporo un análisis sobre la noción de lo delicado, la cual se refiere a las celebraciones importantes durante la temporada de lluvia. Continúo con la etnografía de la fiesta de las vírgenes de la Asunción, celebrada en agosto. La fiesta arrojará material valioso para ahondar en el objeto de estudio. Posteriormente, analizo el papel de las ofrendas en las fiestas y en los rituales, componentes importantes para hablar de los fallos.

Seguido de esto, entro de lleno a dos acciones de reajuste en las que participé durante mi trabajo en campo: la reposición de las cruces en Oztotempan y el proceso ritual de la curación del Cristo de san Salvador. Propongo una clasificación de estas acciones según su repetitividad ante la falta de lluvia.

Por otra parte, la imagen de san Salvador nos guiará por el entramado de su actuar ante la ausencia de lluvia. Su trabajo y su enfermedad (ambas nociones asociadas a la lluvia) serán los ejes claves para detectar su importancia en la agricultura de Atliaca. Con la enfermedad emergerán los sueños, instancias reveladoras de los motivos de la falta de lluvia, por lo que daré importancia al uso social de las experiencias oníricas.

Como resultado de lo anterior, destaco el proceso ritual de la curación de san Salvador como acción eficaz para ‘componer el tiempo’ y enfatizo en el papel del Cristo en las prácticas rituales de la comunidad.

Termino con el apartado de las conclusiones, donde resalto los puntos importantes de esta tesis, los alcances y resultados obtenidos a lo largo del trabajo de campo junto con las reflexiones teórico-metodológicas hechas en los seminarios de investigación. También

propongo líneas de investigación derivadas de las reflexiones hechas en los cuatro capítulos y señalo cómo se cumplieron los objetivos, de qué manera respondí la pregunta principal de investigación y en qué medida la hipótesis resultó idónea.

En lo concerniente a mi trabajo de campo, éste comprendió visitas a la comunidad en los meses de marzo, septiembre y diciembre del año 2016 y el periodo de mayo-octubre del año 2017. Intenté que mis estancias no comprendieran únicamente mi *presencia* en la comunidad. En este sentido me esforcé para que el *campo* no fuera sólo un lugar físico, sino el espacio donde confluyeran las tramas de significados y las prácticas de los actores; las decisiones y mis intenciones como antropólogo y la posibilidad de construcción del conocimiento antropológico. El trabajo de campo comprende un momento metodológico, un proceso que media entre el investigador y los actores sociales; es la instancia medular de la construcción de los datos a partir de la cual se posibilita el conocimiento antropológico y que da pie a la discusión teórica. El *campo* forma parte de un proceso de conocimiento más amplio, cuyo corolario es la etnografía, que no se limita a una descripción de la cultura, sino que apunta a un esfuerzo interpretativo del investigador o la investigadora para mostrar su propuesta de explicación de cómo son y funcionan determinados fenómenos sociales en un contexto histórico, social y cultural específico y cuál es su importancia para los actores sociales. Bajo este criterio, la etnografía intenta aproximarse a la complejidad de las referencias compartidas que subyacen y articulan el conjunto de prácticas, nociones e interpretaciones de los actores con la contribución del investigador desde un plano conceptual y metodológico específico.

El uso de técnicas en cualquier investigación es primordial. Son procedimientos que permiten obtener información significativa en una situación de encuentro, es decir, en el marco de una relación social (Guber, 2005). En primera instancia, recurrí a la observación participante porque me permitió observar sistemáticamente los acontecimientos del entorno social y, por otro lado, participar en algunas actividades significativas en relación al objeto de estudio y con los actores sociales. Me formulé la observación participante como un proceso en el que, lejos de separar una y otro aspecto (observación y participación), los ligara en un solo movimiento: participar para observar y observar para participar (Guber, 2011). La observación participante posibilitó aproximarme al objeto de estudio en los términos de

examinación crítica de los conceptos teóricos expuestos en una realidad concreta, sin omitir las perspectivas y discursos de los actores.

La observación participante la completé con la entrevista etnográfica (Guber, 2011), para autores como Taylor y Bogdan, 1987 y Robles, 2011, “entrevista a profundidad”, que se caracteriza por ser una técnica de investigación cualitativa orientada al reconocimiento de los marcos interpretativos de los sujetos de estudio.

La entrevista etnográfica resultó pertinente para ahondar en el objeto de investigación de esta tesis, ya que viabilizó un acento reflexivo desde donde intenté resaltar los significados que los actores daban a sus prácticas y creencias dentro de los cuales cobraron sentido y relevancia las acciones rituales y religiosas.

En razón del papel destacado en las celebraciones religiosas, pude entrevistar a actores y especialistas rituales claves: encargados y ex encargados de Oztotempan y de Ateopan, mayordomos y ex mayordomos de la iglesia de San Salvador y San Francisco, *huehueyotl* (especialista ritual que se encarga, durante la petición por la lluvia, de arrojar las aves al pozo y de elaborar una ofrenda compleja llamada *xochimesa*), músicos, cargadores, danzantes y acompañantes de las celebraciones. Además, incorporé la visión de atliaquenses que hubieran asistido a diferentes celebraciones religiosas. La perspectiva de este conjunto de actores me permitió complejizar los marcos interpretativos locales por los que se explican las acciones rituales de interés de esta tesis.

Quiero precisar que he omitido los nombres de cada uno de los entrevistados y entrevistadas con la intención de no generar controversias, sobre todo, porque hay grupos antagónicos que se responsabilizan mutuamente por la fragmentación religiosa o por problemas derivados de la organización y acciones rituales. Pude conversar con miembros de ambos grupos y con actores con perspectivas disímiles, hasta opuestas; por esto, omitir los nombres me ha parecido una medida prudente para minimizar las posibles desavenencias.

Cabe decir que las conversaciones suscitadas por encuentros fortuitos con alguno de estos actores resultaron importantes en la medida en que fueron encuentros en los que salían a relucir temas de interés. En la medida de las posibilidades de las personas, no perdía la ocasión de formular algunas preguntas ‘fuertes’ sobre puntos nodales de la investigación. En algunos otros casos estas conversaciones en calles, plazas, tiendas o transporte derivaron en una entrevista a profundidad.

Deseo señalar un aspecto importante en la labor antropológica. En el campo, y con un proyecto a trabajar, suele suceder que desarrollemos actitudes tendientes a querer estar y observarlo todo. Sin embargo, esto no es posible. Y una de las enseñanzas antropológicas de mayor peso es, justamente, reconocer cuándo ya no podemos hacer nada simple y sencillamente porque existen momentos, tareas u otro tipo de actividades restringidas o exclusivas. Uno de estos momentos se me presentó en el proceso ritual de curación de san Salvador, en el cual sólo los hombres encargados de curarlo podían estar presentes. Fui advertido de esto; por ello, lo acaté sin ningún inconveniente. No me inquietó demasiado este hecho, si pensamos que se trata de un trabajo densamente significativo para las personas y mi insistencia habría sido impertinente. Esto me llevó a la consideración de que el estudio de la religión, en su sentido amplio, es una labor compleja, no sólo por el valor que tienen las acciones para los individuos y los colectivos, sino que, el aceptar a alguien ajeno y permitir presenciar, acompañar y ayudar en ciertas labores, es algo muy importante para ambas partes; por esto, en todo momento respeté cada uno de los lugares que me habían otorgado, tanto en el nivel de las acciones y las explicaciones, como en el nivel emotivo y personal.

Intentar comprender los sistemas religiosos no es justificar todo lo que implican, sin embargo, podemos admitir que, en términos globales, advierten una posibilidad humana de entender y habitar el mundo, lo cual no significa que sean intratables para quienes, como yo, se interesan en ellos desde la perspectiva de las ciencias humanas y sociales. En este sentido, para mí fue un ejercicio no sólo académico, sino de aprendizaje personal, porque implicó confrontar mis concepciones y valores personales de manera crítica y situarlos en un espacio, tiempo y marco relacional específico, en donde no sólo adquiriría prioridad alcanzar mis objetivos, sino vislumbrar el hecho humano detrás del “hecho objetivo”, lo que suponía rebasar la barrera del análisis de las dimensiones mensurables científicamente para acceder al “lado interior que la intención confiere a la realidad natural en el caso de los hechos humanos” (Velasco, 48: 1942). En otras palabras: la apuesta es por la comprensión de una situación en particular en la que las prácticas religiosas tienen un lugar significativo, cuyo corolario sería la posibilidad de generarme una importancia subjetiva de formas de concepción diferentes al mío, de pensarlas como posibilidades humanas y no únicamente como realidades susceptibles de ser conocidas a través de la *ciencia*.

Las formas de registro en campo, entendidas como “una especie de cristalización de la relación vista desde el ángulo de quien hace las anotaciones o fija el teleobjetivo de la cámara” (Guber, 2011: 94), están determinadas por las condiciones del contexto socio-cultural. La primera y más necesarias de estas formas es el registro en forma de notas (Guber, 2011), que puede complementarse con las imágenes y los sonidos (registros audiovisuales). No obstante, el registro de imágenes para el caso de Atliaca, y en particular de las prácticas rituales, como la petición por la lluvia, y festivas, como la celebración de las vírgenes de la Asunción, es un asunto restringido, pues implica una prohibición explícita, por lo cual no la contemplé como una forma primaria de registro. No obstante, incluyo fotografías de otros ámbitos con el permiso de las personas a quienes se los solicité. Asimismo, incorporo esquemas de reconstrucción del espacio sagrado, como la disposición de las ofrendas en la capilla de Oztotempan, y las rutas peregrinacionales a Oztotempan y Ateopan.

El registro principal lo hice a partir de las notas de campo, que implicó el cruce de cuatro elementos básicos: los espacios, las actividades, los sujetos y las temporalidades. Esto lo realicé con el objetivo de estudiarlas, relacionarlas e interpretarlas crítica y analíticamente con el objetivo de generar el dato etnográfico relativo a la explicación e interpretación del objeto de investigación.

Un punto fundamental es la forma en que me integré, como acompañante, a la mayordomía de Oztotempan del año 2017. Llegué a Atliaca la noche del 29 de abril del 2017 para asistir a la petición por la lluvia de ese año. Al día siguiente hubo actividades relacionadas con el ritual. Pronto me enteré quiénes eran los encargados de la petición. Los mayordomos tienen como responsabilidad principal organizar un conjunto de actividades previas al ritual, convocar a un número amplio de personas (que pueden ser familiares, conocidos o actores que tienen un papel específico en la petición) para la realización de diferentes labores, así como disponer de su casa a modo de un espacio organizativo de los preparativos de las ofrendas, como sitio de reunión para el inicio y llegada de un conjunto de procesiones y como lugar de convivencia al término de las celebraciones. El espacio doméstico también es importante porque en él se reúnen las donaciones del pueblo para las ofrendas. La lógica de las fiestas y rituales en Atliaca debe mucho a éstas. Sobre todo, en un acontecimiento de la magnitud de la petición, que implica pedir la lluvia no sólo para Atliaca, sino, como muchos miembros de la comunidad me lo han dicho, para todo el mundo.

La ayuda es bien recibida porque representan un apoyo a los encargados. Las comidas, las ofrendas, los adornos, la bebida, son, en cierta medida, producto de los apoyos comunitarios. De hecho, fue un mayordomo quien, al platicar con él en una visita en el mes de septiembre del año 2016, enfatizó esto. Me habló de la importancia de las redes de solidaridad mutua entre los responsables de las celebraciones. Uno ayuda al otro en sus compromisos y viceversa. Debido a esta red de alianzas, me pareció conveniente, además de presenciar las fiestas y los rituales, apoyar, como los demás, con productos para las celebraciones. Por esta razón, decidí regalar a los encargados en turno productos para la ofrenda: velas gruesas y mezcal. Con esta experiencia de donación, pude apoyar en prácticamente todas las fiestas y rituales a los que asistí.

Las estancias en comunidades indígenas no son tarea fácil. Una cuestión fundamental es la lengua, a la que he intentado conocer y aprender. Otra es la expectativa que como antropólogo provoco en la comunidad; tal y como me percibo, no dejo de ser un episodio de extrañamiento en Atliaca para algunos sectores u actores, a pesar de mis visitas frecuentes. Una situación más es el grado de compenetración con los actores religiosos en turno, con quienes he tenido diferentes niveles de interacción y siempre he señalado mi interés académico por conocer las prácticas rituales y festivas de su comunidad. Pero es propio de la dinámica del trabajo de campo la diversidad de escenarios con las que nos enfrentamos antropólogas y antropólogos, además de otras y otros estudiosos de campos disciplinarios cercanos.

Por último, a manera de síntesis, deseo señalar que, previamente, y sobre el terreno de la literatura antropológica relativa a Oztotempan y la petición por la lluvia, me había percatado de un ámbito poco explorado: lo que ocurre cuando no llueve. Gradualmente me hice a la idea de que no podía entender la petición en toda su complejidad si omitía los procesos sociales y rituales derivados de la falta de lluvia, en los cuales otras dinámicas religiosas cobran un papel determinante, lo mismo que otros espacios rituales surgen y adquieren un lugar significativo entre creyentes y actores religiosos. Al formular esto, vislumbré una importante serie de acciones alrededor de la petición, pero también posterior a ella. De esta manera, considero que la etnografía y análisis de las acciones rituales post peticionarias constituyen una aportación a los estudios sobre los rituales en comunidades indígenas de Guerrero y que se tratan con detalle en esta tesis.

# CAPÍTULO 1. PERSPECTIVAS DE ESTUDIO SOBRE LOS RITUALES

## *Estado de la cuestión*

La lluvia es un fenómeno climático con una presencia importante en diferentes religiones. Cada una de éstas ha interpretado su importancia según los contextos culturales. Además, se han establecido relaciones con distintas deidades, dioses o potencias sagradas, las cuales se asocian directamente con la producción y distribución de la lluvia.

El estudio que presento comprende el análisis de un ritual de petición por la lluvia en relación con los efectos concretos derivados de su ejecución; por ello, ofrezco un panorama de los trabajos realizados sobre el papel de la lluvia en diferentes rituales en el ámbito de algunas expresiones religiosas antiguas y contemporáneas. Posteriormente, resalto las aportaciones de estudios realizados en América Latina sobre el lugar de la lluvia y su importancia en los ciclos agrícolas. Sobre la base del punto anterior, continuo con los análisis hechos en algunos estados de México y finalizo con los aportes antropológicos para el estado de Guerrero, entidad donde se localiza la comunidad de Atliaca, sitio en el que se lleva a cabo el ritual de la petición por la lluvia. En este último caso, he dividido en cuatro enfoques principales las investigaciones sobre los rituales de la lluvia en comunidades indígenas: el mesoamericanista, el interno, el de los estudios rurales y el simbólico. Cada uno de éstos lo explicaré en el apartado correspondiente.

En todos los casos, subrayo la relación entre la lluvia y las prácticas rituales asociadas a ella, como los cultos a las divinidades pluviales y las ofrendas. Cuando ha sido posible, destaco puntos cruciales sobre los fallos y las formas de conceptualizarlo en los contextos sociorrituales específicos.

En este apartado, me interesa presentar los enfoques, nociones y propuestas de análisis sobre el ritual y la lluvia con la intención de contribuir a los estudios sobre un ámbito de la antropología de los rituales, en particular en el rubro de los trabajos realizados desde Guerrero, y derivar una definición del ritual de la petición por la lluvia para comenzar la introducción de coordenadas teóricas que me permitirán profundizar, de manera conceptual, en mi objeto de estudio.

## Religiones de ayer, religiones de hoy

En el contexto de la religión de la antigua Mesopotamia, W. H. Ph. Romer, señala que entre los Dioses de la naturaleza destaca Adad, dios vinculado a la tormenta, el trueno y las lluvias fecundantes del norte. Paralelo a éste se encuentra Iskur, asociado a las tormentas devastadoras. Existió también un sistema de presagios, entre los que el autor menciona los astrológicos y meteorológicos. En este último, señala Romer, “El número e intensidad de los truenos eran observados, comparándolos a veces con instrumentos musicales y los sonidos emitidos por animales; la misma atención se prestaba a los relámpagos. Los observadores también dedicaban su atención a la lluvia y al día del mes en que se registraba su caída” (Romer, 1973: 175).

En el ámbito de la religión judeo-israelita, podemos encontrar numerosas menciones de la lluvia en los textos que conforman el libro sagrado de los judíos. De acuerdo con G. Widengren “Especialmente llamativo es el hecho de que en el Antiguo Testamento, los textos de lamentación aluden a la falta de lluvia con tanta frecuencia y mencionan tantas veces el agostamiento de las plantas” (Widengren, 1973: 262). El historiador sueco de las religiones remite principalmente a los libros de Joel<sup>1</sup>, Jeremías<sup>2</sup> e Isaías<sup>3</sup>, pero también se pueden encontrar referencias interesantes sobre la lluvia en el Levítico<sup>4</sup> o en el Deuteronomio<sup>5</sup>, por mencionar algunos.

En las religiones helenísticas estudiadas por M.J. Vermaseren, el dios Mitra, se sugiere, nació de una roca, y está provisto de arco, aljaba<sup>6</sup> y puñal. Mitra dispara sus flechas contra las nubes, de las que se derrama milagrosamente la lluvia. Acorde con el autor “En el

---

<sup>1</sup> Según la cita bíblica del libro de Joel: “12 Se secó la vid y pereció la higuera; el granado, y también la palmera y el manzano; se secaron todos los árboles del campo, por lo cual se secó el gozo de los hijos de los hombres” (Joel 1, 12).

<sup>2</sup> De acuerdo con el texto de Jeremías: “3 Por esta causa [la profanación y la contaminación de la tierra con maldad] las aguas han sido detenidas, y faltó la lluvia tardía; y has tenido frente de ramera y no has querido tener vergüenza” (Jer 3, 3).

<sup>3</sup> A partir de Isaías se puede leer: “10 Y quitado es el gozo y la alegría del campo fértil, y en las viñas no cantarán ni gritarán; no pisará vino en los lagares el pisador; he hecho cesar el clamor” (Isa 16, 10).

<sup>4</sup> Con base en el Levítico: “4 Yo os a daré la lluvia en su tiempo, y la tierra rendirá sus productos, y el árbol del campo dará su fruto; 5 y la trilla os durará hasta la vendimia, y la vendimia durará hasta la siembra, y comeréis vuestro pan hasta saciaros y habitaréis seguros en vuestra tierra” (Lv 26, 4).

<sup>5</sup> En el Deuteronomio se lee: “13 Y acontecerá que si obedecéis cuidadosamente mis mandamientos que yo os mando hoy, de amar a Jehová vuestro Dios y de a servirle con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma, 14 yo daré la a lluvia de vuestra tierra a su tiempo, la temprana y la tardía; y recogerás tu grano, y tu vino y tu aceite” (Dt 11, 13-14).

<sup>6</sup> Utensilio para cargar con las flechas.

culto se rememoran sus grandes obras, especialmente su nacimiento, el milagro del agua, el sacrificio del toro y su banquete sagrado” (Vermaseren, 1973: 499). En este caso, Mitra está íntimamente relacionado con el líquido vital; es una de sus acciones lo que da origen al agua, cuya procedencia es, por tanto, divina.

En el judaísmo existen diversas y complejas formas culturales que remiten a una creencia de la constante presencia de Dios ligada a la vida y al ciclo anual. De acuerdo con R. J. Zwi Werboskly (1973), el Pentecostés era una festividad antigua asociada al ciclo agrícola que se transformó en “la fiesta de la entrega de nuestra ley” (Werblosky, 1973: 39).

Sobre el cristianismo, Ana María Alonso (2012) ha realizado un notable estudio sobre la interpretación de las catástrofes y desgracias naturales como un descontento de los dioses ante las acciones humanas. La autora se centra en el análisis de la literatura apologética cristiana de los siglos II-IV para subrayar las formas como se vislumbraba la cólera divina. Una de las ideas centrales es que, desde la antigüedad, se han pensado los desastres naturales a partir de explicaciones religiosas. Un ejemplo de ello es Tertuliano. Según Alonso Venero, el apologista cristiano del siglo III sostenía que, cuando la sociedad se veía afectada por un desastre natural, la culpa era atribuida a los cristianos porque no adoraban a los dioses grecorromanos Así: “La negativa sistemática de los cristianos para reconocer la existencia de los dioses tradicionales del panteón greco-romano no solo supone un delito de impiedad, sino que conlleva además unos efectos inmediatos que se concretan en los desastres naturales, como una clara manifestación de la alteración y ruptura de la *pax deorum*”<sup>7</sup> (Alonso, 2012, 288). Los actos de devoción religiosa buscan conciliar las fuerzas de la naturaleza, por lo que los desastres naturales eran “consecuencia directa del descontento de los dioses o que la alteración del orden político es el resultado de alguna negligencia en el desarrollo de las ceremonias rituales” (Alonso, 2012: 289).

Un planteamiento interesante derivado de las ideas anteriores es que las inquietudes religiosas se acentúan en épocas de crisis. Los desastres y desgracias naturales, en el contexto analizado por la autora, conllevan un desequilibrio social y político por los actos de impiedad de los cristianos hacia los dioses. Lo anterior genera el riesgo, el desorden, causado por el descontento de los dioses, quienes dejan a la sociedad a su “suerte”. La búsqueda de culpables

---

<sup>7</sup> De acuerdo con la autora ésta se puede entender como un tipo “de alianza entre el pueblo romano y la divinidad, la *pax deorum* supone, en esencia, el mantenimiento del orden natural y político” (Alonso, 2012: 288).

o mejor dicho, la construcción religiosa de un culpable o culpables responde a la lógica de formular un sentido sobre las razones de las adversidades.

Atraer la lluvia se convierte en un acto vital, densamente ritual, acompañado de oraciones, súplicas y ruegos. En el contexto del Islam, de acuerdo con Elisa Mesa, el ritual *istisqá* “se celebraba para atraer la lluvia en épocas de sequía” (Mesa, 2009: 295). El *istisqá*, continúa la autora, “se convirtió en uno de los tres tipos de oración canónica al regularse en los primeros años de la predicación de Muhammad, y para llevarlo a cabo era necesario cumplir varios requisitos que contribuían a romper el castigo divino que se consideraba la sequía” (Mesa, 2009: 295). En el mismo ámbito religioso, se habla de “rogativas por la lluvia” sin profundizar al respecto.

La lluvia corresponde a los llamados “fenómenos naturales” (Boyce, 1973: 230), en los que se incluyen, entre otros, la sequía, el trueno o el relámpago. Pero estos mismos acontecimientos se consideran, en las diferentes religiones, obra de seres o fuerzas sobrenaturales. En el Zoroastrismo, por ejemplo, un *yazad* (los *yazad* son seres poderosos encargados de velar por los hombres) o un demonio, son los responsables de estos fenómenos según favorezcan o perjudiquen a los seres humanos. Los *yazad* tienen a su cargo un ámbito particular de la naturaleza, así, por ejemplo, “Vahman-Bahman, que cuida especialmente de los ganados; Spendarmad, *yazad* de la tierra; Tir, el que trae la lluvia; Ashtad, encarnación de la justicia y protector poderoso de los justos. Anahid Ardivisur, *yazad* de las aguas y de la fecundidad, es invocado junto al mar y los ríos; las mujeres le piden que les conceda hijos” (Boyce, 1973: 219).

En el contexto africano, E.G. Parrinder plantea que entre los dahomeyanos: “Los espíritus de la tempestad son frecuentemente los más importantes dioses de la naturaleza, que causan daños con el relámpago y el rayo, pero que también son venerados con gratitud a causa de los tornados tropicales que traen las deseadas lluvias. Los yoruba de Nigeria creen en Shango, que es simultáneamente una divinidad de la tormenta y el cuarto monarca de su antiguo reino” (Parrinder, 1973: 541).

Esto permite plantear un conjunto de ideas sobre la estrecha relación –mediada por una serie de acciones religiosas, entre las que destacan los rituales- entre los seres humanos y las fuerzas sagradas; además de mitos y textos sagrados que sirven como fundamento de la renovación y reactualización de los vínculos entre unos y otros seres. Estas acciones son

llevadas a cabo por un tipo especial de actores religiosos quienes cuentan con el reconocimiento social de su papel como mediador entre las fuerzas sagradas y la comunidad humana.

La asociación entre naturaleza, seres que habitan o controlan un aspecto de ella y su invocación para hacerse presentes en la vida humana, asoma como una constante en los ejemplos expuestos. No obstante, las formas en que esto ocurre difiere de una tradición religiosa a otra. Ya sea mediante rituales, oraciones u otro tipo de acto religioso, los seres humanos buscan los beneficios o tratan de evitar los perjuicios de estas fuerzas. En palabras de C. Blacker, los hombres tratan de “obtener de los seres espirituales superiores una clase de conocimientos que, de por sí, son inaccesibles al hombre, pero que resultaran muy beneficiosos para la comunidad. Conocer, por ejemplo, cómo va a ser la próxima cosecha, cuándo caerán las lluvias, qué clase de pestes y epidemias amenazan en el futuro al bienestar de un poblado” (Blacker, 1973: 516).

### **Perspectivas desde América Latina**

En América Latina también se han desarrollado muchos trabajos relativos a los rituales, mitos y prácticas agrícolas relacionados con la lluvia.

Sobre las ofrendas a las divinidades y su relación con la lluvia, Olinda Celestino ha notado su simbolismo en Los Andes peruanos. En su artículo “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales” (1997) señala que los periodos críticos, antes de la llegada de las lluvias, están relacionados a la ira divina y a la violencia ritual. En el contexto ritual, sobresale la creación de marcos que permiten la expresión pública de la violencia y de la sexualidad. Ambas expresiones se hacen posibles a través de las atribuciones de significados que los actores y sujetos participantes construyen a partir del acto ritual. Esto lo podemos observar en el chiriaje, que son “combates festivo-rituales efectuados a fin de asegurar el ciclo productivo, una cosecha abundante, así como también la procreación y el incremento del ganado” (Celestino, 1997: 14). En las ofrendas, elemento fundamental del ritual, se dimensiona el contacto con los seres sagrados y, como lo deja ver la autora, éste adquiere diferentes posibilidades de expresión.

En el trabajo de Dora Ponce, *La predicción del clima en la cuenca Jatun Mayu* (2001) se observan, a la par de un sentido ritual y cosmológico sobre los fenómenos naturales, un sentido empírico-pragmático complementario al anterior. Sobre la predicción del clima, la

autora comenta que se basa en la conjunción entre la observación y la interpretación de diversos “estados fenológicos de plantas silvestres, comportamiento de aves e insectos, fenómenos astronómicos y físicos para determinar las características del clima venidero” (Ponce, 2001: 83). En el binomio observar-interpretar se encuentran los calendarios agrícolas y pecuarios. Y las fiestas son momentos de “ritualidad y diálogo con el entorno natural y espiritual” (Ponce, 2001: 83).

El clima, considerado como ser vivo caprichoso y susceptible de entender, se convierte en un miembro de la comunidad; por tanto, se le reserva un trato incluido en un proceso cultural de predicción. Las observaciones sobre los elementos naturales, junto con la interpretación que se hace de ellos, son dos actos de este proceso; ambos permiten contar con los criterios sobre el clima venidero, materializado “en una serie de decisiones que inciden en la planificación y coordinación de actividades productivas, socioeconómicas y culturales” (Ponce, 2001: 90).

Paralelo al ámbito espiritual, nos encontramos con la práctica empírica. Ponce señala las formas en que los campesinos hacen de la observación directa de las flores y de los animales una actividad racional que permite señalar si los signos naturales son favorables o no, basada en la conjunción entre la cosmovisión andina y la práctica empírica de observación de los elementos de la naturaleza. En esta articulación se define el sentido de la predicción del clima desde la perspectiva de los campesinos. Así, la predicción es un saber cultural que pone de relieve la relación hombre-naturaleza con las actividades productivas a través de premisas que sirven como fundamento para señalar qué tipo de clima tendrá el año en cuestión.

A la par que los rituales y la práctica empírica, los mitos son una fuente inagotable de estudio sobre la lluvia y los fenómenos naturales. Juan Van Kessel y Dioniso Condori, a partir de su texto *Helada, granizada y viento en la agronomía andina; los hermanos chicotillo en mito y rito* (2004), sostienen que el mito “ayuda mucho a explicar el comportamiento no-mecánico; imprevisible y reacio de los fenómenos naturales” (Van Kessel y Condori, 2004: 5). El mito supone, bajo este planteamiento, una búsqueda de respuestas y un trato idóneo con los fenómenos naturales. En el caso analizado, señalan que “el mito de los tres chicotes da sentido a los fenómenos del clima; niega la causalidad y la fatalidad” (Van Kessel y Condori, 2004: 5). Y el periodo de lluvias es una etapa sagrada que

requiere prohibiciones para no perturbar el orden; cuando cae granizo, por causa de un pecado, se recurre a una serie de rituales y ceremonias a los Achuchilas (considerados los abuelos del granizo).

Los autores ofrecen un rico trabajo sobre las definiciones míticas, asociadas a los rituales, de los fenómenos meteorológicos y destacan las interpretaciones que hacen los agricultores sobre la Naturaleza: “Cuando amanece el primero de Agosto nublado es buen año para el campesino. Planifica para invertir más semillas en el sembrío de tubérculos, gramíneas y cereales” (Van Kessel y Condori, 2004: 24)<sup>8</sup>.

El tema de las ofrendas también ha sido abordado por otros autores. En Cusco, Perú, Jesús Washington Rozas analiza en su tesis de maestría titulada *El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca* (2007) una serie de rituales andinos, entre los que destaca los ritos agrícolas, incluido el de lluvia.

Una de las cuestiones de mayor interés son las técnicas de observación de los agricultores para conocer y desarrollar estrategias que les permitan evitar los riesgos del “comportamiento del clima” (Washington, 2007: 48). Éste se complementa con la información que arroja la conducta de ciertos animales, principalmente aves, que son las que anuncian la presencia de la lluvia según su vuelo o graznido.

Para Rozas, las ofrendas se hacen a las deidades como una forma de establecer una reciprocidad entre los seres humanos y las deidades. Según el autor la ofrenda es una “especie de negocio entre las deidades que deben ser nutridas para tener a cambio una buena cosecha” (Rozas, 2007: 93). Si ésta no se efectúa, el hombre se expone a las desgracias del clima y a las enfermedades; por tanto, los rituales se ejecutan para hacer frente a la incertidumbre, el desorden y la dispersión.

## **Propuestas de estudio en México**

En el panorama actual de México sobre prácticas religiosas y rituales indígenas, la petición de lluvia ocupa un lugar importante. Sobre estas cuestiones, los aportes de Johanna Broda resultan interesantes. En numerosos trabajos (2001, 2003, 2009 y 2013) señala la actualidad de los rituales agrícolas y la petición de lluvias celebrada en distintas fechas por las

---

<sup>8</sup> En lo que respecta al significado del mes de agosto para Atliaca, éste comprende un ‘tiempo delicado’. Este aspecto será objeto de análisis en el capítulo 4 por su importancia para la agricultura.

comunidades indígenas de México. En “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” (2001), la autora ahonda en el complejo simbolismo de la cruz y lo analiza a la luz de diferentes celebraciones comunitarias. Para Broda, la cruz no denota –o no únicamente- aspectos relacionados con la teología y liturgia católica, sino un complejo simbolismo de la cosmovisión y ritual prehispánico: “El simbolismo de los ritos que se efectúan con estas cruces se centra en la siembra del maíz y la petición de del agua; además procura atraer el viento benéfico al tiempo que conjurar a los vientos dañinos” (Broda, 2001: 197).

En los rituales de la Santa Cruz, por lo general, no participan los sacerdotes de las comunidades. El peso de la organización y ejecución de las acciones está a cargo de las autoridades religiosas locales, como las mayordomías y los especialistas rituales. Por ello el ritual, para la autora, resulta ser el “medio a través del cual la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza. El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la ‘cosmovisión’ y los actores humanos” (Broda, 2001: 226-227).

En los trabajos de Broda podemos observar que la ritualidad tiene un sentido profundo en las actividades agrícolas de las comunidades indígenas en tanto constituyen un eje cardinal de las prácticas rituales, pero también es preciso atender los procesos de transformación continua de la cultura indígena, en la que “antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con numerosas formas y contenidos” (Broda, 2001: 19).

Sobre el simbolismo de la cruz se advierte un terreno de exploración antropológica fecundo. Para María Enriqueta Ramos y María Sara Molinari, (estudiosas de los pueblos indígenas de Oaxaca): “La cruz, ya conocida por muchos pueblos con sus propias significaciones, se convirtió en el símbolo más importante de la religión cristiana y fue aceptada por los indígenas mesoamericanos como símil del árbol de la vida que representaba para ellos, la vida, el cosmos, el crecimiento, la generación y la regeneración” (Ramos y Molinari, 1985: 20-21). La cruz es un símbolo dominante en las comunidades indígenas; es “protectora de la colectividad y del individuo, de las enfermedades y de los males causados por sentimientos negativos, y nulificadora de los poderes maléficos de humanos y sobrenaturales” (Ramos y Molinari, 1985: 21-22). Ambas señalan que: “Algunos autores opinan que esta fiesta está asociada con el calendario agrícola prehispánico. Mucha gente

escoge esta fecha para iniciar el ciclo de actividades agrícolas creyendo que así obtendrá buenas cosechas” (Ramos y Molinari, 1985: 22).

Las buenas cosechas se traducen en abundancia de alimentos, aunque no es el único ámbito a destacar, ya que, como argumenta María Luisa Acevedo, la necesidad básica de procurarse alimentos de los seres humanos, no obedece sólo al tipo de medio natural en donde habita o la organización social del grupo, sino a procesos de orden religioso “es decir, está colocado en un nivel metafísico que sitúan sobrenaturales que poseen el poder de permitir la existencia del hombre prodigándoles no sólo el inmerso don de la vida, sino el alimento y el favor de la salud del cuerpo y del alma” (Acevedo, 1985: 29). Para que esto ocurra, los seres humanos deben propiciarlo. Entre los mixes de Oaxaca, señala la autora:

existe un acto especial para propiciar a la Diosa del Agua [...]. A esta diosa se le pide, a principios de mayo, que prodigue el agua para que la semilla germine y la planta de maíz pueda beber el agua que necesita para su crecimiento, pero si esto no ocurre, la tradición prescribe que debe hacerse una reclamación y entonces se le increpa por su incapacidad y porque esa incapacidad condena al pueblo a padecer hambres (Acevedo, 1985: 36-37).

Son notables dos aspectos, el primero es la situación de dependencia del ser humano con los dioses, de quienes espera recibir los favores y peticiones que solicita mediante un complejo ritual que vincula a unos y otros. Pero la petición a los ‘sobrenaturales’, como los llama Acevedo, implica algo más. De acuerdo con la autora: “La falta de maíz es una calamidad que amenaza la existencia de los hombres que son quienes se alimentan con él; son la expresión del descontento de los sobrenaturales y por ello producen hondas penas” (Acevedo, 1985: 38-39). Este aspecto debe clarificarse en el contexto sociocultural en el que se analicen las prácticas rituales. Por ejemplo, entre los purépechas de Michoacán, Elisabeth Motte-Florac (2008) ha observado que, para evitar calamidades, como lo pudiera ser la ausencia de lluvia que acarrea sequía o pone en riesgo la cosecha:

el hombre puede tratar de limitarlas llevando una vida libre de ‘pecado’, intentando curarlos o, si a pesar de todo ocurren, dedicándose a alejarlos rápidamente mediante acciones colectivas o individuales, o de ambos tipos [...]. A las fiestas (que implican el principio de las cargas), ofrendas y

rezos deben corresponder lluvias, ausencia de catástrofes naturales, clima agradable” (Motte-Florac, 2008: s/p)<sup>9</sup>.

Es preciso resaltar la correspondencia creada entre la noción de “pecado” y la de “calamidad”. Para los purépechas, parte de las razones de los eventos estrepitosos para la colectividad tienen su razón de ser la “culpabilidad colectiva”, pero también individual. Como resalta la autora: “Lluvias diluvianas que inundan las milpas y se llevan los cultivos, tormentas de viento que levantan la tierra y arrancan las matas, retrasos en la llegada de la temporada de lluvias... Esas catástrofes son inevitablemente “coraje de Dios”, “castigo de Dios” (Motte-Florac, 2008: s/p).

Motte-Florac examina uno de los tópicos que a mi juicio son importantes explorar, es decir, las situaciones críticas que afectan a la sociedad a partir de una concatenación simbólica entre la agencia de los dioses y la de los seres humanos. En este caso el vínculo entre los hombres y las entidades sagradas no corresponde a un acto propiciatorio eficaz, lo que instaura un quebrantamiento del orden social y natural producto de la responsabilidad humana. ¿Cómo se expresan estos actos en las culturas?, es una de las cuestiones de interés que pueden retomarse en otros contextos<sup>10</sup>.

Para el caso de las poblaciones nahuas, investigadores como Alessandro Lupo han destacado con detalle la vida ritual y religiosa de las comunidades en cuestión. En “La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla” (2001) el autor nos ofrece un estudio pormenorizado de las prácticas y creencias de la comunidad de Santiago Yancuictlalpam, perteneciente al municipio de Cuetzalán del Progreso. Lo que a mi juicio es notable en este trabajo es la intensa y compleja vida ritual, donde los “seres extrahumanos”, como los llama al autor, tienen un lugar preponderante, pero no están exentos de tribulaciones, ya que en casi todos estos seres “figuran una cierta ambivalencia moral, que perfectamente les confiere la capacidad de realizar desafueros o prevaricaciones; una falibilidad frecuente, por lo que pueden ser engañados o cometer errores” (Lupo, 2001: 352). Siguiendo la línea

---

<sup>9</sup> Las citas textuales se obtuvieron del texto en línea *Aire y lluvia. Antropología del clima en México*, coordinado por Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz. En la versión electrónica no aparecen numeradas las páginas, razón por la cual no fue posible referenciarlas.

<sup>10</sup> Cabe señalar, como lo hemos visto en el contexto del cristianismo, principalmente, que el tema del castigo divino, las acciones humanas, en específico los rituales, y las desgracias naturales, forman parte de las valoraciones culturales sobre el papel de los dioses en la sociedad.

argumentativa del autor citado, podemos decir que los “seres extrahumanos” son susceptibles de fallar, lo que atempera la idea de poder sin límites de un Dios (cercana a la visión monoteísta) y lo hace próximo a la condición humana.

El autor profundiza en la “praxis ritual nahua” (Lupo, 2001: 349) por medio de la cual los indígenas intentan “preservar una relación correcta, esencial para conjurar los acontecimientos nefastos y propiciar los faustos” (Lupo, 2001: 367). El autor subraya el aspecto utilitario de los rituales, en los cuales el conocimiento, la prevención, el conjuro, la solicitud o el control de la voluntad e iniciativa de los seres extrahumanos, son los vínculos que se establecen entre los seres humanos y los extrahumanos, resaltando la escasez de los nahuas (técnicas y conceptuales) para hacer frente y resolver “la extrema penuria en que se encuentran” (Lupo, 2001: 376). De esta forma, la praxis ritual supliría la ausencia de otros recursos para afrontar las situaciones críticas. En cierta medida, este planteamiento puede tomarse como un punto de partida para el análisis de la realidad social de las comunidades en donde aún se realizan, con intenso trabajo, emotividad y devoción, peticiones de lluvias u otro tipo de rituales en donde, si se ejecutan correctamente, como observa el investigador, los sujetos “pretenden conformar y fortalecer los vínculos que los ligan con sus protectores celestiales” (Lupo, 2001: 376).

Queda por mencionar un tema importante para el citado autor, que es el de la coexistencia en un mismo contexto social de dos modelos de creencias y prácticas religiosas.

Por un lado, está el hispano-católico y por otro el indígena. De acuerdo con Lupo, cada modelo, en la voz de los grupos asociados a ellos, el clero y las autoridades religiosas tradicionales, respectivamente, defienden y afirman sus propios modelos. No obstante, para el investigador “los nahuas son sujetos conscientes y activos de la reformulación de su cosmovisión... que si bien no siempre consigue resolver las dificultades de la existencia, al menos permiten enmarcarlas dentro de un cuadro cognoscitivo coherente” (Lupo, 2001: 384).

En el ámbito de Puebla, otros trabajos han resaltado con profundidad el tema de los rituales agrícolas. Es el caso de Alejandra Gámez. En su texto *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)* (2012) nos brinda un estudio completo de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, en el sureste de la ciudad de Puebla.

Para este trabajo, la investigadora parte del concepto de “religión indígena”, a la que define como “construcciones religiosas nuevas, son configuraciones singulares, propias y

dinámicas” (Gámez, 2012: 55). En esta idea se enfatizan las diferencias entre los procesos históricos en las comunidades indígenas de México a raíz de la evangelización. La autora señala que “las respuestas simbólicas y sociales fueron distintas según las condiciones históricas específicas. Es por esta razón que hoy observamos un mosaico complejo de religiones indias” (Gámez, 2012: 55).

Dentro de este panorama, configurado con base en las respuestas por parte de las comunidades, destacan los rituales para pedir la lluvia. En estos rituales, se resalta el papel de aquellos quienes ejecutan el ritual, a quienes se les conoce, en el contexto de estudio, como “curanderos o brujos”. Éstos son reconocidos por la capacidad de vincularse con la entidad que se cree da el agua. En la cueva donde el acto se ejecuta, se realizan plegarias en la lengua originaria y se coloca ofrendas “para la gran víbora que habita en las profundidades de la caverna, ella se comunica con el curandero, a quien le indica el tipo de alimento y objetos quiere para conceder al pueblo agua de lluvia” (Gámez, 2012: 303).

Un aspecto relevante, y que da cuenta de las transformaciones de las prácticas rituales, es la consideración de que éstas están articuladas en un contexto social más amplio y dinámico debido a “La presencia de diversos grupos religiosos en la comunidad ha motivado que estos rituales ya no se realicen con continuidad cada año” (Gámez, 2012: 305). Una razón de esto es que, quienes se encargaban de organizarlos podían ser miembros de otros grupos religiosos.

Sobre este punto es importante resaltar la censura de la que en muchas ocasiones son objeto ésta y otras prácticas rituales en las comunidades indígenas, pero, como sostiene la autora, hay que tener en cuenta lo que significan las prácticas rituales para los propios sujetos, es decir, “A pesar de considerar la petición de lluvia en el cerro relacionada con el ‘mal’ muchos sanmarqueños reconocen su efectividad y señalan que cuando se realizaban estos rituales sí llovía” (Gámez, 2012: 306). Desde mi punto de vista, lo que comenta la autora supone que son aquellas personas que ejecutan los rituales, y los creyentes que participan en los mismos, los que dan un sentido al propio acto, al que se le reconoce una finalidad, significativa en términos sociales, al plantear el ritual como una manera efectiva de hacer llover.

Otro estudio que destaca la importancia del culto asociado a la fertilidad, al agua y a la lluvia es el libro *Territorio devocional. Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de*

*Juárez* (2015) de Leticia Villalobos Sampayo. En este texto se aborda de manera detallada las expresiones de culto, enfatizando en los procesos de peregrinaje, al Cristo Negro, cuyo simbolismo comprende “el agua, la fertilidad, la salud, la concepción del tiempo y el Señor que habita en el cerro, proveedor de riquezas materiales y espirituales” (Villalobos, 2015: 15).

La autora llama la atención sobre la implicación social de los rituales en honor al Cristo; señala, por ejemplo, que estos son intentos de los campesinos por regular y controlar los cambios climáticos. Al respecto, destaca que:

Existe una situación generalizada de riesgo cuando la siembra es de temporal porque depende de los factores climáticos y de las condiciones naturales para obtener una cosecha. En ese contexto, la comprensión del papel de los rituales y de las instituciones en relación con la religión, especialmente con la devoción al Cristo, cobra relevancia porque la imagen sagrada desempeña una función al ser capaz de regular el desarrollo óptimo de la estación de lluvias (Villalobos, 2015: 20).

Este planteamiento resulta fundamental en la medida en que resalta, desde las lógicas simbólicas locales, el sentido de los rituales, destacando la articulación entre la imagen sagrada, la devoción y los procesos naturales, de tal manera que una de las representaciones sustanciales es que: “Prevalece la idea del santuario de Tlacotepec como centro eficaz de petición de lluvias cuando está por terminar el periodo idóneo para la siembra de maíz de temporal” (Villalobos, 2015: 16).

Otra aportación interesante del estudio está en lo que la autora reflexiona sobre la noción de territorio devocional. Sobre ésta, la autora señala que:

El territorio devocional no se acota con las prácticas rituales en los edificios eclesiásticos, sino que se expande mediante la apropiación de lugares adjuntos (naturales y edificados) y la significación de ciertos espacios del trayecto concebidos desde lógicas que expresan representaciones de diversos sistemas religiosos: la asociación de la cosmovisión con el cuerpo humano, la salud de personas y animales, los ciclos agrícolas y los fenómenos naturales y astronómicos; por ello son sitios sagrados (Villalobos, 2015: 21).

A partir de esta idea, el conjunto de prácticas religiosas, incluidas los rituales agrícolas adquieren, además de significados contextuales, una ubicación espacial múltiple, producto

de la heterogeneidad de los espacios sagrados en donde se desarrollan los cultos y los rituales. Éstos, también, afianzan en los vínculos históricos entre las comunidades y los distintos lugares para ellas relevantes.

El mosaico aquí dibujado sobre la lluvia, su importancia en las religiones y las acciones rituales asociadas a ella es complejo, variado y cambiante. Sin embargo, un motivo que es permanente es que la lluvia es un tema de índole religiosa, con fibras rituales de profunda historia, de mitos que subrayan su procedencia divina, sagrada o sobrenatural, pero con reajustes en el panorama contemporáneo de las comunidades, cuyos actores rituales y creyentes son los que otorgan el tipo de exégesis requerida para ahondar en los detalles íntimos de las celebraciones, en los significados más hondos y más notorios y en las consideraciones sobre el devenir de los procesos rituales de los que forman parte las peticiones de lluvias.

Dada la diversidad de los estudios y las propuestas de análisis de los sistemas religiosos, prácticas rituales, cultos y ceremonias en comunidades indígenas se requiere de matices, ya que se trata de espacios socioculturales en donde la presencia de diferentes sistemas de creencias es un factor fundamental para su abordaje.

En lo relativo a las sociedades indígenas de México, uno de estos factores fue (y es bajo nuevos esquemas) la evangelización. Este proceso comprende un cambio en las estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas de las sociedades a raíz de la imposición de un régimen de vida diferente, en el que la religión, en particular en su vertiente católica apostólica para el caso de México, jugó (y juega) un papel determinante.

La presencia del catolicismo derivó en una articulación compleja de cultos, rituales y nociones de diferente orden discursivo. Para autores como Miguel Alberto Bartolomé esta dinámica articulación alude a: “Procesos de reinterpretación o resignificación simbólica” (Bartolomé, 2005: 41) que dan cuenta de los complejos sistemas religiosos de las comunidades indígenas, en donde destaca una doble direccionalidad en cuanto a las funciones, naturaleza y tipo de relación diferenciada entre las deidades indígenas y el Dios cristiano. Para el autor “las deidades cristianas son reinterpretadas en términos indígenas, como las deidades indígenas reformuladas en términos cristianos” (Bartolomé, 2005: 33). Debido a la presencia en las comunidades indígenas de grupos religiosos cristianos, tanto católicos como protestantes, no es posible afirmar que estos procesos de reinterpretación sean

concluyentes, sino que son permanentes y variados, lo que implica que las “negociaciones simbólicas” entre los sistemas religiosos -indígenas y cristianos- estén en constante tensión, pugna o reacomodo.

En los sistemas religiosos indígenas se privilegia un principio de reciprocidad entre los seres humanos y sus deidades “derivado de la construcción de un sistema de intercambio y relaciones equilibradas, que está ausente en los monoteísmos y su deidad totalizadora” (Bartolomé, 2005: 16). Estos sistemas de reciprocidad tienen una expresión neurálgica en los rituales. Sin embargo, debido a su relevancia, también son escenarios de pugnas entre los sistemas religiosos en cuestión, en particular entre las diferencias y el lugar del ritual como práctica cardinal<sup>11</sup>.

Pero un punto importante derivado de lo anterior es que son diversas las formas en que se propician a las entidades, y no es únicamente a Dios, en su acepción cristiana, a quien se le pide auxilio, hablando específicamente de las comunidades indígenas. La Iglesia católica, en contraste, no admite, según sus reglas de fe, determinado tipo de prácticas y cultos por considerarlos “supersticiosas”. Lawrence S. Cunningham (2014) señala cómo, en el Concilio de Trento XXV se estableció una creencia oficial y otra no oficial. El autor apunta: “Debe eliminarse todo tipo de superstición relacionada con la invocación de los santos, la veneración de las reliquias y el uso de imágenes sagradas. Lamentaba, además, la tendencia a convertir los días de fiesta en motivo para la embriaguez o la sensualidad” (Cunningham, 2014: 122)<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Mary Douglas (1998) hizo notar cómo el ritual plantea divergencias entre actores religiosos diferentes (entre el creyente irlandés y el sacerdote) en cuanto a práctica religiosa legítima y vio en ello: “una disconformidad entre la necesidad de los sacerdotes, maestros y profesores, y las de aquellos a los que predicán, enseñan y adoctrinan” (Douglas, 1998: 22). El ritual, en la perspectiva de Douglas, aparece como el paradigma de la discordancia entre grupos diferentes, y más si atendemos esta frase lapidaria: “Dios se ha vuelto contra el ritual” (Douglas, 1988: 29). Desde la jerarquía clerical, apunta la antropóloga británica, se requiere un “nivel superior de práctica religiosa” (Douglas, 1998: 18), mismo que desdeña las formas simbólicas externas, como el ritual. De tal suerte que éste, frente a una “interiorización de la experiencia religiosa” (Douglas, 1998: 21), no comprende una conducta válida religiosa a ojos del clero “antiritualista” (Douglas, 1998: 17).

<sup>12</sup> Una manera de dar cuenta de ellos es el testimonio recogido por Marion Oettinger, en su trabajo de campo en comunidades indígenas de Guerrero, que retoma Danièle Dehove: “« [...] Los inspectores celebraban una fiesta del tipo mayordomía. Veneraban una imagen llamada *iya wha* (agua que brota) en lengua tlapaneca, que no tiene ningún equivalente católico o español [...] Cuando en 1960 llegaron los sacerdotes de la Misión, se espantaron al ver este tipo de culto y en cuanto se recobraron de la sorpresa, prohibieron la veneración de este « santo » del inspector y trasladaron la imagen a la ciudad de México » (Oettinger citado en Dehove, 1992: 5).

En el modelo cristiano el sacramento y la liturgia oficial son dos de los elementos que marcan la vida de la Iglesia y de los creyentes; son sus formas genuinas de devoción. En cambio, para los sistemas religiosos indígenas, las expresiones tienen una trayectoria diferente, acentos culturales diversificados y una multiplicidad de órdenes sagrados que encajan (relativamente acordes) dentro del cuerpo doctrinario del canon cristiano. El elemento clave es la pluralidad de referentes rituales y sagrados en las comunidades indígenas. Bartolomé ha destacado cómo la experiencia de lo sagrado está situada histórica y culturalmente, y no se reduce a una categoría que conduce a la determinación de esencias inmutables en su contenido, independientes del panorama social donde se desarrollen. De aquí que el autor proponga que “los referentes de la sacralidad y el culto son múltiples” (Bartolomé, 2005: 44) y no solamente los establecidos por una determinada doctrina religiosa. Además, como puntualiza Leticia Villalobos, los referentes sagrados también pueden aludir a una relación de poder asimétrica entre las sociedades. De acuerdo con la autora: “La incertidumbre social y cultural da origen a un sentido religioso caracterizado por una fuerte dependencia de los poderes sobrenaturales, que sustituyen simbólicamente lo que la sociedad dominante niega en la realidad: atención a la salud, medios de supervivencia, satisfacción institucional de las necesidades básicas, etcétera” (Villalobos, 2015: 37). En este sentido, los rituales juegan un papel importante en las sociedades con carencias de servicios básicos, cuestión que implica, como lo deja ver la autora, relaciones asimétricas y de dominio entre sociedades, siendo las indígenas quienes “suplen” las desatenciones institucionales en el marco sus sistemas simbólicos. Y en el caso de la ausencia de agua, los rituales de petición por la lluvia, con todo el aparato ritual en el que están inmersos, son estrategias para afrontar dicha problemática

Esta sustitución simbólica sobre aspectos de la realidad social permite conocer la manera en que sociológicamente operan las religiones al articular las experiencias humanas con un dominio sagrado. La religión crea un espacio saturado de eficacia, tanto en lo individual como en lo colectivo, para atemperar las condiciones de vida en las que se manifiestan incertidumbres. Bajo la forma de sustitución, es posible hacer una lectura crítica de cómo la ambivalencia social, las limitaciones y las inseguridades, que son llevadas al dominio de la religión, se transforman en interpelaciones a las desigualdades e inequidades sociales.

Por último, es importante señalar que los sistemas religiosos fomentan la constante querrela por el convencimiento y adscripción de los creyentes a partir de la “posesión de una verdad”. De acuerdo con Alessandro Lupo, en los sistemas religiosos: “se producen reacciones para propugnar la superioridad de las ‘verdades’ que cada uno siente como suyas” (Lupo, 2001: 384). Este rasgo, que todos los sistemas religiosos comparten, legitima su sistema ritual. El hecho de que se planteen verdades implica, además de un cuerpo sistemático de doctrinas en las que se sostienen, como lo es la teología cristiana, la construcción, variada por la naturaleza histórica y cultural de las religiones, de “una experiencia de la vida que reconoce en ella un trayecto dotado de sentido” (Gondrin, 2010: 13). Lo interesante de los sistemas religiosos es que el tránsito en ese trayecto particular que postula, se cristaliza en prácticas, ceremonias, grupos de especialistas, mitos e imaginarios basados en la cultura e historia de cada sociedad. Así, por ejemplo, mientras en el cristianismo existe un sólido grupo de hombres y mujeres que se encargan del análisis metódico de las creencias, en las religiones indígenas los especialistas rituales, bajo diferentes figuras como curanderos, chamanes, rezanderos, cantores o hechicero, por nombrar algunos, son quienes poseen conocimientos y habilidades en cuestiones rituales, o más ampliamente, religiosas. Y son los responsables de elaborar un cuerpo sistemático de creencias y prácticas, legitimadas culturalmente, que transmiten a otras generaciones.

Existen, pues, en los sistemas religiosos indígenas, una serie de disposiciones en los que una diversidad de prácticas, cultos y creencias sostienen un “horizonte de sentido” (Henríquez, 2015: 42) específico desde el cual se interpretan las experiencias, individuales y colectivas, el entorno natural y los fenómenos de la naturaleza, fundamentalmente. No son, desde esta perspectiva, universos significativos cerrados, o totalmente cerrados, ya que guardan relación con una memoria colectiva que cohabita con nuevos desafíos de la época contemporánea y desde los cuales se plantea resignificar las identidades locales “mediante nuevos procesos de adaptación” (Serafino, 2016: 28).

En vista de este panorama, en contextos indígenas los sistemas religiosos comprenden, de manera diferenciada, un conjunto de procesos de resignificación simbólica derivado fundamentalmente de la experiencia evangelizadora y la articulación de símbolos, conceptos y prácticas bajo diferentes modalidades de imbricación, no siempre armónicas o inarmónicas en su totalidad, sino dinámicas y cambiantes según el contexto sociocultural, mismos que

conformaron, y conforman, nuevos ámbitos de significados y prácticas de los que emergen variadas formas de interpretar y expandir las relaciones con seres sagrados que no se limitan a una esfera de devoción, sino que opera en distintos planos, temporales y espaciales, y en la que el ritual constituye un elemento nodal de las manifestaciones hacia la pluralidad de referentes sagrados.

## ***Los rituales de petición por la lluvia en comunidades indígenas de Guerrero***

Los estudios etnográficos sobre la petición por la lluvia en Guerrero se han desarrollado a lo largo del siglo XX y lo que va del siglo XXI. No es solamente esta práctica ritual la que ha sido objeto de investigaciones antropológicas en el estado, pero me centraré únicamente en trabajos que enfatizan la petición de lluvias como un elemento importante en el sistema religioso de las comunidades indígenas contemporáneas, y que considero pertinentes exponer para los intereses de esta investigación.

Existen una diversidad notable de enfoques sobre el tema. Con base en la revisión bibliográfica, destaco la perspectiva mesoamericanista, la interna, la de los estudios rurales y la simbólica. Cabe señalar que esta tipología no agota la pluralidad de orientaciones en el estudio; la intención primordial es ubicar, en términos generales, algunas perspectivas que me parecen sugerentes y contribuyen al conocimiento antropológico sobre los rituales de petición por la lluvia en Guerrero. Esta caracterización tampoco implica que las autoras y los autores tratados no muestren matices o incorporen otro tipo de visiones complementarias, aun estando considerados en un mismo enfoque, pero, insisto, el propósito es dibujar un panorama sobre distintas formas de problematizar un fenómeno.

### **Enfoque mesoamericanista**

Esta perspectiva tiene como uno de sus elementos de análisis más importantes, en el marco de las dinámicas sociales y religiosas, el ritual en las sociedades mesoamericanas, coloniales y contemporáneas. A su vez, problematiza el mundo simbólico de las prácticas y las creencias como factor clave de la transmisión de conocimiento sobre el mundo y la naturaleza en el que habitan los seres humanos y un conjunto de entidades o fuerzas con las que interactúan de forma continua, y con las que se vincula a través de expresiones rituales.

En el marco de este enfoque destaca el trabajo de María Teresa Sepúlveda, quien en 1973, en el Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, escribió “Petición de lluvia en Ostotempa”<sup>13</sup>, estudio pionero sobre el ritual en Atliaca. En él, la autora ofrece una descripción detallada de la organización y el sistema de cargos de Atliaca. La autora alude, al referirse a la petición, a un rito prehispánico relacionado con el aseguramiento mágico de la fertilidad de la tierra y el control estacional. Sitúa la petición en Oztotempan como una “persistencia de los ritos prehispánicos” (Sepúlveda, [1973] 1994: 68). Recoge testimonios sobre los significados culturales de Oztotempan, destacando las interpretaciones del pozo como centro del mundo, como un lugar de abundancia, como hábitat de gigantes y en donde están depositados los ídolos de piedra y de madera que los habitantes arrojaron al llegar los evangelizadores agustinos a la localidad.

A decir de la autora, en la época colonial se produjo un proceso de sustitución de las deidades prehispánicas por las católicas. La cruz fue uno de los símbolos a los que las sociedades indígenas mostraron apego. Al respecto, Sepúlveda ofrece una interpretación del símbolo de la cruz desde la perspectiva indígena como “el símbolo del árbol de la vida, eje de unión entre la tierra y el cielo” (Sepúlveda, [1973] 1994: 70) para resaltar los procesos históricos de transformación religiosa a la llegada de la religión católica.

Destacar la petición de la lluvia como un acto organizado, cuyo propósito es lograr una buena estación de lluvias a través de las ofrendas, es un punto clave del trabajo de Sepúlveda. El ritual, destaca la estudiosa, se rige por un orden preestablecido que, si falla en el menor detalle, “la ceremonia no tendría efecto” (Sepúlveda, [1973] 1994: 76). La eficacia, en esta perspectiva, se concreta al seguir un orden y “Si las lluvias tardan en caer, creen que de seguro algo en la ceremonia no se hizo como era debido y que es necesario repetirla en una fecha que ha de fijar los cantores y *huehueyotes*” (Sepúlveda, [1973] 1994: 80). En este sentido, la petición de lluvia está vinculada a una creencia que admite un procedimiento ritual rígido para lograr sus efectos, mismo que se estructura en los propios términos del sistema religioso de la comunidad.

---

<sup>13</sup> En este trabajo opto por la z en lugar de s, utilizada por la mayoría de investigadores e investigadoras. La palabra Oztotempan se compone de Ozto, que significa cueva o montaña, y tempan, cuyo significado es cima. Una aproximación a su sentido lingüístico sería: en la cima o en las orillas de la montaña.

Otra de las autoras que ha dedicado un esfuerzo importante en el estudio y análisis de la vida ritual en comunidades indígenas de Guerrero, en particular las de la región del Alto Balsas, es Catharine Good (2001, 2004, 2013).

En “Oztotempan: el ombligo del mundo” (2001), la autora nos ofrece un acercamiento a las acciones rituales de algunas comunidades nahuas de la cuenca del río Balsas y el sentido que para los sujetos tienen dichas acciones. En la etnografía hay una interesante articulación entre el dato etnográfico y el trabajo interpretativo, en las que destacan temas relacionados al culto agrícola, el pozo de Oztotempan, la eficacia ritual y la interrelación entre diversos elementos presentes en los rituales, como las ofrendas, los sacrificios, las danzas, las peregrinaciones y los cantos.

Good interpreta Oztotempan como el centro y ombligo del mundo; un paraíso agrícola, donde la abundancia de agua, flores y plantas verdes, así como las personas, aves y animales que viven en el fondo del pozo, revelan una realidad paralela, pero opuesta en términos de la escasez de agua en un territorio semiárido<sup>14</sup>.

Oztotempan, para la autora, también es la casa de los vientos; los zopilotes son una de sus manifestaciones; es necesario que coman; son además dioses. La ofrenda a los zopilotes “sirve para atraer la lluvia porque el viento jala las nubes para que descarguen el agua donde están los sembradíos” (Good, 2001: 386).

El ritual asegura el correcto funcionamiento del cosmos. Esto implica que “en la concepción de los nahuas las ofrendas, los sacrificios, las danzas y los cantos ofrecidos, son factores causales dentro del cosmos. Todos estos elementos tienen que interactuar sistemáticamente, coordinadamente, para que siga funcionando el orden natural” (Good, 2001: 390). Dentro de los factores causales claves en los rituales, destacan las ofrendas. Éstas son objeto de análisis de Good en su trabajo “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas” (2013). El interés de Good es resaltar el aspecto casuístico de las ofrendas en el marco del ritual, así como subrayar su eficacia cosmológica y sociológica. El argumento central de la autora es que, desde el punto de vista de los nahuas de las comunidades de San Agustín Oapan y Ameyaltepec, ambas de la cuenca del río Balsas en Guerrero, lo que ofrendan en

---

<sup>14</sup> La descripción del medio físico de Atliaca será detallado en el capítulo 2. Aquí vale la pena introducir la idea de Oztotempan como lo señala Good porque me permite perfilar la importancia de las peticiones de lluvias en una comunidad con carencia de sistemas de riego, cauces de ríos y tecnologías agrícolas complejas.

cada ocasión es fuerza o *chicahualiztli*, noción que alude a la energía vital. Un elemento fundamental de esta perspectiva es que la energía fluye entre los seres vivos y una gama extensa de otros seres (muertos, santos, cruces, tierra, sol y estrellas).

Ofrendar, sostiene la investigadora, es una obligación ética hacia los seres poderosos, quienes, a su vez, dependen de la acción humana, pues necesitan recibir fuerza de los sujetos a través de las fiestas, las peregrinaciones y las ofrendas para vigorizarse.

Existen diversas formas de ofrendar; destacan las materiales y las inmateriales. Entre las primeras están las comidas, que requieren de un trabajo intenso; también las ofrendas de objetos personales, como los tributos de pelo, la ropa, joyería o listones que son puestos en las imágenes, en particular en los santos y en las vírgenes; además de las ofrendas de flores, hojas verdes, arcos y cadenas.

Sobre el elemento inmaterial la autora sugiere los olores y los sonidos. Éste último es ejemplificado por el tronido de los cohetes, el repique de las campanas y la música, que también llegan a los seres no corpóreos. Para Good, estos elementos inmateriales conforman una categoría especial dentro de las ofrendas, y su presencia resulta indispensable en la eficacia cósmica; se incluyen también la danza, el desvelo, el peregrinaje, la presencia en las diferentes celebraciones y las palabras dichas en oraciones, rosarios, peticiones y plegarias.

Tanto los aspectos materiales e inmateriales responden a una intencionalidad que Catharine Good observa con detenimiento en las diferentes ofrendas. La composición cuidadosa de los objetos que la conforman configura un orden que “es muy relevante para sus contenidos simbólicos y representativos del cosmos e influye en su eficacia” (Good, 2013: 72).

La antropóloga se distancia de los enfoques que entienden las ofrendas y los rituales como sacrificios (en el sentido de contratos) y aquellos que los consideran como representaciones metafóricas o simbólicas, ámbito éste último que desarrollará Danièle Dehouve en su análisis de los depósitos rituales y que exploraré posteriormente.

Lo que me interesa destacar de esta parte es cómo la acción ritual “es ejecutiva y obtiene resultados al generar, crear y reafirmar relaciones sociales; los intercambios y la reciprocidad, como amor y respeto, constituyen las personas, los pueblos y el grupo étnico en sentido relacional y dinámico” (Good, 2013: 77). La noción de acción ejecutiva realza la posibilidad que, desde el ritual, tienen los actores y participantes de movilizar un conjunto

heterogéneo de seres y entidades que establecen interacciones encaminadas a un propósito definido. Esta aproximación, desde mi punto de vista, debe mucho al trabajo etnográfico que ha configurado la propuesta teórica de la autora. El enfoque es rico si atendemos a la fina vinculación que teje entre los elementos rituales como agentes de la eficacia.

Por otra parte, la interpretación de Oztotempan como “omblijo del mundo” fomenta el diálogo sobre las formas en que se concibe el pozo desde las distintas comunidades que año con año se dan cita en él. Sin embargo, y junto con otras sugerentes aproximaciones que han hecho otros estudiosos y estudiosas del tema, como Françoise Neff (1994), Andrés Medina (2008) o Alicia M. Babaras (2003), es posible la profundización conceptual de Oztotempan no solo como “omblijo o centro del mundo”, sino como santuario natural, concepto que incluye la evocación de “centro”, además de las características de espacio sagrado, centro de peregrinaje y de prácticas rituales. Este conjunto heteróclito de elementos define a Oztotempan como un eje articulador de diversos niveles de significación, tanto individuales como colectivos.

Otra de las estudiosas destacadas en los estudios sobre rituales en comunidades indígenas de Guerrero, en particular para el caso de La Montaña, es Danièle Dehouve. En 2007 publicó *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, en el que analiza los depósitos rituales en diferentes comunidades tlapanecas de la Montaña de Guerrero.

La autora parte de que “es preciso buscar los principios estructurales de funcionamiento social que reglamentan los modos de actuar y de pensar. He propuesto ver en la unidad de los campos político y religioso en las poblaciones indígenas un principio de este tipo; una versión mesoamericana del poder sagrado que atraviesa los siglos y se adapta” (Dehouve, 2007: 29)

Un primer elemento importante del enfoque de Dehouve es que remite el concepto de ofrenda a su origen cristiano y lo vincula a las formas en que los europeos clasifican los fenómenos religiosos de otras culturas. La autora, por el contrario, propone el concepto de depósito ritual y lo define como el “acto de depositar en el suelo una multitud de objetos ceremoniales de distinta clase a la que se añaden flores, se le sacrifican animales y exponen comida preparada, frutos y bebidas” (Dehouve, 2007: 15).

A pesar de las diferencias conceptuales, tanto Catharine Good como Danièle Dehouve, resaltan el tema de la eficacia, ya sea de las ofrendas, en su dimensión casuística,

o en los depósitos rituales, a través de su representación. La eficacia ritual, nos sugiere Good, se determina cuando los objetivos y los resultados de la acción son óptimos. Para Dehouve, uno de los elementos para el análisis de la eficacia es a través de los depósitos rituales. De acuerdo con su planteamiento, explica que: “las reglas de la eficacia ritual, el hombre que quiere que se cumplan sus deseos tiene que representarlos [en los depósitos rituales]. De esta manera, si quiere una lluvia abundante y buenas cosechas, representa al dueño del Cerro, ajku, coronado de nubes y adornado de plantas” (Dehouve, 2007: 211). De lo anterior se deriva que “todos los depósitos rituales siguen un modelo único, porque la eficacia ritual exige que las informaciones sean repetidas en su totalidad, y el mundo, recreado entero” (Dehouve, 2007: 214-215). En esta idea la eficacia comprende su materialidad y, por otra parte, se configura a partir de equivalencias simbólicas: “[...] para provocar la lluvia (A) el hombre establece una equivalencia entre la lluvia y el humo del copal (B), lo que le permite quemar humo de copal para hacer llover” (Dehouve, 2007: 271). El ritual, comenta la autora, no nota las semejanzas, las produce. Hay que enfatizar esta capacidad creada en los rituales, en la medida en que cada uno produce, mediante los recursos simbólicos del complejo social y religioso donde se desarrolla, los procedimientos adecuados y la serie de semejanzas; son éstas las que aluden a la propia eficacia ritual.

En *El depósito ritual: un ritual figurativo* (2013) Dehouve amplía algunas perspectivas sobre el tema en cuestión. En este texto, insiste en las correspondencias simbólicas entre actos diferentes, por ejemplo, salpicar sangre sobre el depósito “es un gesto que supuestamente incrementa la eficacia ritual, al mostrar que la lluvia caerá sobre la tierra como la sangre sobre las hojas ceremoniales” (Dehouve, 2013: 608). Tanto los objetos como los gestos se atribuyen de eficacia cuando unos y otros se articulan y generan un nuevo ámbito de sentido en un contexto ritual específico. Este acoplamiento subraya la capacidad de los rituales de hacer algo, de provocar un cambio de estado. A partir de esta idea, podemos atender los deseos de los sujetos, como los llama la propia autora, en relación a los objetivos de un ritual.

Otro punto importante del estudio de Dehouve es el aspecto ambivalente del ritual en las comunidades indígenas. Esta dualidad se manifiesta en la doble acepción de las potencias naturales: “El señor de los cerros y de la lluvia promueve la fertilidad, pero al mismo tiempo suscita la destrucción, si las precipitaciones toman la forma de tormentas y granizos”

(Dehouve, 2013: 624). A partir de este reconocimiento podemos entender por qué: “En los rituales con una finalidad prioritaria de obtención, se busca la cercanía y la identificación del hombre con la potencia, por consecuencia ambos tienen que compartir la misma comida y bebida; según las costumbres propias de cada lugar, el hombre tiene que consumir una parte del pollo sacrificado a la potencia o beber la coca-cola que se le ofreció” (Dehouve, 2013: 628). Me parece idóneo comentar la importancia de la comida y la bebida como ofrenda, no sólo porque ésta fortalece el vínculo entre los seres sagrados y los participantes, sino también en la medida en que, en la ofrenda, para el caso de Atliaca, se hacen notorios los descuidos y los fallos en su preparación, lo cual, que a la postre desata una de las formas más acentuadas para la discusión sobre la falta de lluvias.

El enfoque que presenta Dehouve tiene elementos importantes en el estudio de las prácticas rituales indígenas contemporáneas. Por un lado, aporta al entendimiento de éstas mediante recursos creativos como la metáfora o las representaciones en los depósitos rituales. Por otro lado, la aproximación al ritual como acto performativo y secuencial, cuyo propósito es actuar sobre la realidad, supone una visión teórica que destaca la finalidad. Esta articulación destaca las formas en que son entendidos y practicados los rituales y cómo los elementos en juego (por ejemplo: los depósitos, los sacrificios o los comportamientos rituales) interactúan para configurar marcos conceptuales que los propios actores elaboran.

Sobre la petición de lluvias en La Montaña, los trabajos de Françoise Neff (1994, 2008) son relevantes. En su artículo “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero” (2008)<sup>15</sup> sostiene que los rituales con mayor densidad simbólica para los grupos étnicos predominantes en La Montaña (nahuas, me’phaa –tlapanecos- y ñu savi –mixtecos) tienen como finalidad la apertura y el cierre de las épocas de lluvias y sequías, respectivamente.

No obstante, hay que considerar que cada actividad ritual se desarrolla según su propia lógica local. Así, por ejemplo, aunque en los casos estudiados se resalte la petición por la lluvia u otros cultos agrícolas, ni los elementos ni los significados atribuidos son los

---

<sup>15</sup> Las citas textuales de este artículo, el de Samuel L. Vilella y Aline Hémond y Marina Goloubinoff, que más adelante se comentarán, se obtuvieron del texto en línea *Aire y lluvia. Antropología del clima en México*, coordinado por Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz. En la versión electrónica no aparecen numeradas las páginas, razón por la cual no fue posible referenciarlas. Se puede consultar en la siguiente dirección electrónica: <https://books.openedition.org/cemca/1239?lang=es>

mismos. Al plantear este problema, la autora señala: “Las manifestaciones rituales, en su multiplicidad, están atravesadas por elementos recurrentes bajo formas variadas” (Neff, 1994: 7) e insiste en que la ceremonia de petición por la lluvia representa “una fiesta central del ciclo anual en la montaña de Guerrero. Sin embargo, las reglas según las cuales se desarrolla en cada población constituyen la identidad de cada grupo particular” (Neff, 1994: 7). El signo decisivo en la propuesta de Neff es formular una diferenciación de lo compartido. El acento de cada aspecto y actividad lo que resalta la identidad; el juego hecho con los elementos comunes del ritual ese el punto clave de su diferencia frente a otros.

También considera la petición de lluvia como fiesta, no como ritual. Sin embargo, en su estudio del 2008, ya citado, habla de la petición de lluvia como un ritual, y enfatiza en la idea de dos tiempos integrados en uno solo: el húmedo ayudará a crecer la semilla; el seco permitirá conservarlas para el siguiente año.

Además, explora los significados y roles de los elementos del entorno natural. Este énfasis corresponde a su perspectiva del ritual como una especie de trabajo compartido entre los seres humanos y la naturaleza. Los cerros, por ejemplo, “guardan en sus entrañas las aguas que deben circular de nuevo para que se reinicie el ciclo de las lluvias. La importancia de los cerros también varía con su altura y la profundidad de los pozos que dan acceso a su interior” (Neff, 2008: s/p).

Por su parte, los vientos viajan por la tierra y en el subsuelo; viven en hoyos profundos, en las cuevas que cubren los cerros. Los vientos comen, son voraces con todo tipo de ofrendas. Representan un peligro para los humanos que se acercan a la orilla de los pozos donde viven, porque los atrae con su fuerza.

El estudio aporta la idea de la asociación del ritual con otros protagonistas naturales, que se convierten en parte integral del mismo. La Naturaleza no está dissociada del devenir humano, sino que ambas participan en los ciclos vitales. Si un elemento no se coordina con el resto, si falla su interrelación, el proceso no continúa: “No se pueden pensar la sequía y la lluvia como dos términos antitéticos sino como la señal del desplazamiento en distintos niveles del mundo de los meteoros. El rayo y el arco iris aseguran el paso y el traslado de un nivel al otro. Los rituales permiten vigilar los desequilibrios que podrían alterar el flujo de los desplazamientos” (Neff, 2008: s/p).

## **Enfoque interno**

El punto de partida de este enfoque es la mirada, análisis y exposición de las prácticas rituales, basado en la adscripción al grupo indígena del que se habla. Los autores de estos estudios muestran una visión crítica sobre la irrupción del catolicismo en las comunidades indígenas frente a lo que consideran una tradición ancestral. Destacan el ritual como un escenario social ligado a los antepasados, pero no omiten, a pesar de la mirada crítica, la influencia permanente del catolicismo. La importancia de este enfoque permite conocer los modos como los miembros de una comunidad se posicionan frente a sus creencias y prácticas en el panorama de los cambios sociales y cómo se inserta en ellos el significado de la petición por la lluvia. Además, posibilita un diálogo entre perspectivas, como las académicas y las internas. Las primeras con enfoques y marcos conceptuales situados o producidos desde una institución educativa; las segundas con un marco de referencia basado en el bagaje vivencial junto con un capital cultural depositado en lógicas de producción y reproducción de las prácticas rituales.

Durante el periodo de 1980-1987, Ramón Calles Travieso, investigador de origen nahua y cronista de la comunidad de Acatlán, recopiló material sobre el *Atltzatzilistli* o la petición de agua en ese lugar. El autor parte de un análisis interno del fenómeno social en cuestión y enfatiza en que se trata de “ritos de nuestros antepasados” (Calles, 1994: 99). Con ello muestra una visión crítica hacia la adoración de cruces, santos, vírgenes y otros dioses como una imposición de los conquistadores españoles que intentaron borrar las creencias, rituales y adoraciones antiguas.

Para las comunidades indígenas esta forma de vida ritual continúa siendo parte integral de su visión del mundo en donde la tradición domina al catolicismo, y nada tiene que ver con una versión “salvaje” de las comunidades: “Lo anterior no se menciona para ver a la comunidad como rincón salvaje, idólatra o folclórico, ni mucho menos lejano e inexistente o atrasado. Acatlán está integrado al mundo exterior mediante lazos fuertes de comercialización, producción y consumo” (Calles, 1994: 100). Por medio de estos lazos se articula la petición por la lluvia realizada los primeros días de mayo. Calles enumera una serie de prácticas asociadas a ellas, tales como las ofrendas, el sacrificio de animales, la ceremonia de repartición de la comida, el ceremonial a los vientos, la preparación de la tierra, el ceremonial de petición de lluvias, representada en la pelea de jaguares, y la ceremonia del

*tomoxóchitl* o de fertilidad. La petición está imbricada en “un sistema ordenado de creencias; ahí el hombre aparece bajo las fuerzas de la naturaleza, su actividad se proyecta en la dinámica de los procesos naturales, donde se inicia la necesidad inherente a las formas de vida y organización de las comunidades agrícolas” (Calles, 1994: 104).

Para Calles es importante enfatizar en que los rituales son un contrapeso a la religión católica. La petición encuentra su lugar en la permanencia de un pasado que ha sabido afrontar los embates de una religión ajena, en un presente donde el agua y la tierra no son únicamente recursos, sino entes dotados de significados que trascienden el ámbito pragmático. Con esta voluntad firme plantea que: “El agua, la fertilidad, el viento y el fuego no reciben del exterior la investidura divina; son en sí mismos sagrados, por ser necesarios” (Calles, 1994: 104).

En 1985 otro estudio sobre la petición de lluvia surgió de la pluma de Donaciano Gutiérrez Gutiérrez. Su texto *Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero*, aborda la problemática de las actividades económicas de esa etnia, principalmente aquellas que están relacionadas con la agricultura. En este rubro el autor realza las condiciones geográficas y sociales precarias de la actividad agrícola, en la que dominan los procedimientos de la tumba y quema<sup>16</sup>.

Gutiérrez nos brinda un interesante cuadro conceptual en el que están vinculadas las condiciones medio-ambientales, las técnicas de producción y las dinámicas familiares con las ceremonias relacionadas con la producción agrícola. Para el autor, la petición es un ritual ligado a la fertilidad de la tierra y el control estacional, y las condiciones materiales de producción (técnicas, calidad del suelo y carencia de tecnologías) “hacen que las ceremonias conserven su objetivo general: alimentar la esperanza de que sus peticiones darán buenas lluvias y abundantes cosechas” (Gutiérrez, [1985] 1994: 111).

A partir de este escenario, se comprende por qué la petición está asociada a una realidad económica, social y cultural marcada por la inseguridad y la pobreza. Es en este contexto que las ofrendas rituales son, para las comunidades e individuos, indispensables para la continuidad de la vida. Esta relación entre lo ritual y lo vital ilumina una de las aristas fundamentales de la petición: La búsqueda cíclica de una probable abundancia y bienestar.

---

<sup>16</sup> Procedimiento que consiste, básicamente, en la quema de los árboles y matorrales secos donde se va a sembrar.

Este vínculo supone la existencia de seres sagrados quienes pueden posibilitar tales peticiones.

En 1990 se publica *El mito y la realidad del Atzatzilistlii en Oztotempan*, del ingeniero agrónomo Félix Flores. Como en el caso de Ramón Calles, el autor es originario de la comunidad de la cual escribe. El texto, de corte descriptivo, permite aproximarnos al estudio de las prácticas rituales de la comunidad de Atliaca.

Una de las mayores contribuciones del estudio de Flores es la detallada descripción de las acciones rituales y la organización de los actores centrales de las festividades de la comunidad. La cercanía del testimonio, que evidencia un trabajo de largo aliento, se trasluce en todo del texto. Resultan importantes las razones que ofrece Flores sobre los factores internos y factores externos inmiscuidos en la pérdida de las costumbres de la comunidad, en específico del *Atzatzilistlii*. Entre los internos destaca: la religión, la educación, el acaparamiento de alimentos ofrendados, la bebida embriagante, la pobreza e individualismo y la falta de apoyo. Entre los externos, la migración, los visitantes y los medios de comunicación. Para el caso de la religión, por ejemplo, queda claro que existe una mirada crítica al papel del sacerdote y los estudiantes. Según Flores: “Los mismos católicos, por la influencia de los sacerdotes y ‘estudiantes’ creen que ya no es necesario practicar la gran ceremonia de *Atzatzilistlii*. Incluso la mayoría ya no coopera para que se realice en mayo, solamente que las lluvias no lleguen o se alejan en pleno temporal, hasta entonces entran en razón de cooperar” (Flores, 1990: 28)<sup>17</sup>.

El escrito aporta ideas sobre la eficacia del *Atzatzilistlii*, analizable bajo dos aspectos básicos: la actuación de hombres y mujeres que participan en la celebración y la presentación íntegra de la ofrenda.

Como Sepúlveda (1974), Flores apela a una correcta ejecución según las normas del ritual; la ofrenda tiene un lugar relevante en esta consideración. Para el ingeniero agrónomo una ofrenda comprende un “servicio que se hace por agradecimiento o amor” (Flores, 1990: 85). Este servicio puede ser material o inmaterial. Entre los primeros se encuentran: las flores, las velas o la comida; entre los segundos los cantos, la música o la danza.

---

<sup>17</sup> El autor aclara en sus textos que el español no es su lengua originaria; comenta que no domina cabalmente las reglas gramaticales y sintácticas de dicha lengua. Por mi parte, he respetado las citas tal y como aparecen en sus libros.

Otra manera de pensar la eficacia de la petición es a través de los rezos. Aunque Flores reconoce que éstos son una herencia de la evangelización, señala que “forman parte de los ritos esenciales para efectuar la ceremonia. Pues se dice, que si un cantor no reza totalmente las alabanzas y misterios correspondientes, no se hace efectiva la rogación” (Flores, 1990: 93). Toda operación ritual debe realizarse de manera íntegra, de inicio a fin, de acuerdo a las circunstancias y exigencias rituales. Una ofrenda incompleta o un rezo fragmentado no pueden ser eficaces porque revelan un estado que no propicia un “ambiente de bienestar, [ni] crea un canal de conexión entre lo humano y o divino, entre lo terrenal y lo oculto” (Flores, 1990: 93).

Flores da una importancia considerable al seguimiento de las reglas rituales “a fin de conseguir los propósitos fijados” (Flores, 1990: 123). De un total de 12 prescripciones, destacan: el ayuno estricto y reglamentado, la conservación de la armonía interior, individual y en la pareja matrimonial, la pureza de los productos a ofrendar ante los Dioses de Oztotempan, la ofrenda completa e integral y la entrega de la ofrenda dentro del pozo, que debe ser discreta, secreta y única.

Tal es el peso de estos factores que, de acuerdo con el autor: “Un conocedor de la ceremonia sabe que la efectividad de la rogación ante las divinidades de las lluvias, sólo tiene cabida cuando esta se realiza con fé, devoción, de buena voluntad y se ofrenda a la hora señalada” (Flores, 1990: 152).

Las observaciones precedentes apuntan a que la preparación de los encargados, aunada a la responsabilidad social que implica las diferentes y numerosas actividades del *Atzatzilístlii*, así como la presentación idónea de la ofrenda, tienen un peso mayúsculo en el logro de lo que Flores llama “el propósito anhelado” (Flores, 1990: 155).

El trabajo de Flores aporta una variedad de cuestiones importantes para aproximarnos al sentido del *Atzatzilístlii*. Como anticipé, se trata de un testimonio que intenta mostrar la riqueza de una tradición ancestral, que “no tiene por qué morir o perder su esencia” (Flores, 1990: 304), sin embargo, considero que no podemos desvincular los procesos globales en los que están insertos las sociedades contemporáneas. Las culturas tradicionales no se disuelven ni cambian radicalmente con el contacto con la modernidad, sino que se transforman a partir de los referentes simbólicos y culturales dinámicos de ambos modelos sociales.

## **Enfoque de los estudios rurales**

Aquí destaco un estudio publicado en el libro *El maíz nativo de México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales* (2016) coordinado por Ignacio López Moreno e Ivonne Vizcarra Bordi.

El enfoque que sustentan los trabajos fomenta la defensa del maíz nativo de México. Introduce argumentos de distinto carácter, desde el mítico hasta la diversidad biológica del maíz, pero en los que se trata de dimensionar la importancia de la planta como un recurso de primer orden en la soberanía alimentaria nacional.

En lo que respecta a Guerrero, hay un artículo de interés para complementar este estado de la cuestión. Se trata del estudio de Josefina Munguía, Fabiana Sánchez e Ivonne Vizcarra titulado “No hay maíz nativo sin agricultura campesina: respuesta a las variaciones y cambios del clima. El caso Ahuihuiyuco, Guerrero” (2016). El trabajo es una propuesta interesante de dialogo entre la problemática del cambio climático y las estrategias campesinas frente a él.

Las autoras aportan conceptos claves, como la variabilidad climática, es decir, “las variaciones naturales del clima, y la hacen referencia a fluctuaciones en los valores normales” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 220). Cuando se habla de cambio climático se entienden “los cambios en el estado del clima identificable en la variabilidad de sus propiedades, que persisten durante largo tiempo, es decir, todo cambio del clima derivado de la variabilidad natural o de la actividad humana” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 221). Lo importante de estos conceptos es que son aplicados al contexto agrícola. Bajo este panorama sostienen que “la agricultura de temporal [es] una de las actividades más afectadas ante la variación de temperatura, precipitación, humedad, heladas, sequías, lluvias torrenciales e inundaciones” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 221). Con ambas variables analíticas (variabilidad y agricultura) proceden a ensayar su planteamiento en Ahuihuiyuco, localidad rural del municipio de Chilapa de Álvarez en la Región Centro de Guerrero. En dicha comunidad resalta el hecho de que, como Atliaca, la agricultura de temporal es la de mayor importancia, en donde las condiciones del clima, como el periodo de lluvias, la precipitación pluvial y la temperatura, fundamentalmente, son tópicos de interés para los agricultores. En este entorno, los campesinos han desarrollado una relación con el “sistema milpa” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 223), en donde el maíz criollo, el frijol y la calabaza son los productos básicos.

A la par, los agricultores son portadores de un conocimiento sobre los suelos, el tipo de semillas más idóneas para sembrar, las técnicas agrícolas tradicionales y, en general, del entorno biofísico en el que viven. Con base en éste son capaces de “descifrar los cambios ambientales” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 220); entre los más reconocidos están: El incremento de la temperatura, la precipitación (como el evento más impredecible, que se traduce en la pérdida de la “normalidad” del clima), la sequía y la prolongación de humedad. Para los campesinos, señalan las estudiosas, la sequía es la falta de lluvia por 15 o más días consecutivos entre los meses de julio y septiembre. Otro cambio importante es el reconocimiento de la disminución en la recarga de los acuíferos y los cambios de clima que ocasionan cambios en la vegetación.

Estas modificaciones han contribuido a la emergencia de nuevas estrategias, fundamentalmente de orden técnico. En consecuencia: “Las y los campesinos responden a la variabilidad del clima modificando sus prácticas agrícolas a través de estrategias técnicas de mitigación y adaptación climática, que minimizan los riesgos para mantener la producción de maíz que asegure la alimentación familiar” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 229).

Sobre el tema de las estrategias, la contribución de las autoras es significativa porque muestran el enlace entre acciones técnicas y acciones rituales como dos modalidades de acción frente a las irregularidades y fenómenos climáticos. Con esta propuesta la problemática de las variaciones climáticas en sociedades dependientes de la agricultura de temporal se complejiza y sienta las bases para una reflexión sobre el lugar y el sentido de la técnica asociadas con el ritual en las comunidades donde los ciclos pluviales son aún relevantes por su importancia en la agricultura.

Las autoras resaltan, sobre las estrategias técnicas, como prácticas de mitigación y de adaptación, estercolar las parcelas y cambiar las fechas de siembra, respectivamente. La primera implica un “proceso del conocimiento empírico” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 230), en tanto supone el uso de abono orgánico y fertilizantes de origen químico. La segunda supone “claves estratégicas para reducir las incertidumbres” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 231).

Referente a las acciones rituales, expresan que la comunidad “celebra ceremonias en honor a deidades católicas y de la naturaleza, como es la petición y el agradecimiento de lluvia y buena cosecha” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 206: 231-232).

Enfatizo en ambas modalidades porque, como tendré oportunidad de mostrar en esta tesis, las estrategias rituales son relevantes no sólo como acciones peticionarias, sino que suponen una incertidumbre en cuanto a sus resultados, lo cual produce un escenario de negociación emergente en el marco de nuevas estrategias de acción.

Finalizo con un planteamiento importante: “Estas respuestas campesinas tienen la peculiaridad de estar en constante experimentación, modificándose conforme a los resultados obtenidos. Aunque la agricultura parece una actividad rutinaria, nunca un ciclo agrícola es igual al siguiente” (Munguía, Sánchez y Vizcarra, 2006: 232). Se advierte, por tanto, que la agricultura es una práctica social y cultural múltiple y heterogénea, en donde confluyen aspectos diversos; los técnicos y los rituales sobresalen como dos ejes nodales para dar cuenta del impacto de los cambios climáticos en los productos de la siembra.

### **Enfoque simbólico**

Las propuestas de este enfoque descansan en la formulación de procesos de simbolización y significación entre los elementos que forman parte de los rituales, así como en la conformación de los códigos culturales locales que hacen posible la comprensión de tales procesos. Uno de los acentos de esta perspectiva está en la generación de representaciones, imaginarios y metáforas sobre la práctica ritual y sus efectos; además, establece vínculos entre las distintas acciones rituales y resalta sus funciones expresivas, de tal forma que destaca las manifestaciones externas y los significados que las acompañan en un contexto social determinado.

En el 2008, Samuel Villela escribió “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero” (2008). En este trabajo, el autor se concentra en la práctica ritual agrícola de la petición de lluvias en distintas comunidades de La Montaña, entre las que destacan: Petlacala, Zitlala, Ayahualco, Copanatoyac y el pozo de Oztotempan. El autor hace un mapeo general de las celebraciones agrícolas, subrayando los elementos de orden simbólico, las fechas, los lugares de culto, los actores religiosos y la eficacia simbólica de los rituales.

Para él, las peticiones de lluvias son “el evento del ciclo ritual donde se pueden observar más nítidamente la presencia de elementos simbólicos derivados de los elementos naturales que intervienen en el ciclo agrícola” (Villela, 2008: s/p).

Los espacios rituales son importantes pues se configuran como espacios liminales donde se establece la comunicación entre los seres humanos y las entidades sagradas “que controlan las lluvias, el trueno, los vientos, la tormenta, la tromba y el granizo” (Villela, 2008: s/p).

De Oztotempan, sólo menciona que se trata de un espacio donde se congregan numerosas comunidades de los alrededores y que el culto se realiza en el pozo ubicado en la cima de este cerro.

El estudio de Villela ofrece un análisis sobre la eficacia ritual que vale la pena abordar. De acuerdo con él, la eficacia se traduce “en que una serie de acciones rituales que complementan los procesos productivos cumplen el papel, supuestamente, de producir un efecto deseado” (Villela, 2008). Dicho efecto, para la petición de lluvias, es la buena cosecha, lo que constituiría el elemento de prueba de la eficacia del ritual. Concluye que: “la recurrente caída de lluvia -así sea una pequeña brizna- en todas las peticiones de lluvia que me ha tocado observar, se configuran como elementos de prueba para constatar la eficacia del rito” (Villela, 2008: s/p). De esta forma, la petición implica un efecto esperado mediante las acciones rituales consideradas adecuadas.

Otros estudios, como los de Aline Hémond y Marina Goloubinoff, realzan la importancia para las comunidades nahuas de la cuenca del río Balsas de la alternancia estacional, la seca y la húmeda. En su artículo “El ‘Via Crucis del agua’. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero” (2008) las autoras subrayan que las estaciones, lejos de ser vistas como antagónicas, son complementarias; una surge de la otra y viceversa. El juego de alternancias implica que tanto el sol y el agua son principios vitales para el crecimiento idóneo de los cultivos, principalmente del maíz.

Las autoras brindan un análisis sobre los simbolismos de los elementos naturales y los diversos momentos festivos. Entre ellos la resurrección de Cristo como metáfora del renacimiento de la vegetación y el sudor copioso provocado por el intenso calor en la procesión del Viernes Santo como metáfora de la sangre que Cristo exudó durante la Pasión. Pero, añaden las autoras, la sangre se derrama para la fertilidad. También exaltan los rituales de petición por la lluvia realizado los tres primeros días de mayo. El tercer día se festeja a la Santa Cruz, símbolo asociado a los cinco puntos cardinales (el centro más los otros cuatro: norte, sur, este y oeste, y los cuatro vientos asociados).

Hémond y Goloubinoff llaman la atención sobre los animales vinculados con las lluvias y sus representaciones simbólicas; como el zopilote, al cual en algunas comunidades se le hace ofrenda. El vuelo de estas aves es un signo premonitorio sobre las lluvias venideras: “Si el primero que se acerca a la ofrenda es un zopilote con cabeza roja, ello presagia buenas lluvias. Por el contrario, si tiene la cabeza negra, se dice que las precipitaciones del año corren el riesgo de ser mediocres o malas” (Hémond y Goloubinoff, 2008: s/p).

Otros vínculos simbólicos sobre el agua es el de Oztotempan. Las autoras señalan que es considerado el “ombligo del mundo”, representa un *axis mundi* que conecta el inframundo con el cielo para luego caer en la tierra.

Sobre las ofrendas en Oztotempan, son destacables las maneras en que caen al pozo, porque, igual que el vuelo de los zopilotes, son un signo premonitorio de las lluvias: “Si el pollo cae directamente al fondo, ello es un signo de buenas lluvias. Si, por el contrario, da contra las paredes o se produce un accidente durante su caída, se trata de un mal augurio para las lluvias futuras” (Hémond y Goloubinoff, 2008: s/p).

La cita anterior aporta un importante modelo interpretativo sobre la eficacia ritual que establece relaciones entre los elementos, por ejemplo, entre el pollo y su caída o la trayectoria de la ofrenda y la lluvia que caerá de acuerdo a la caída aquélla. Estas formas de relación metafóricas y analógicas, como lo ha presentado Danièle Dehouve (2013), reservan una enorme variedad de elementos y vínculos que establecen formas de asociación simbólica sobre la eficacia de la petición.

La conclusión de las autoras tiene la virtud de incorporar otro tipo de variables sobre el tema de la eficacia ritual, como el clima y los fenómenos meteorológicos. De acuerdo con Hémond y Goloubinoff, los nahuas son conscientes de que el mal manejo de los recursos, como la tala de árboles, ha ocasionado la sobreexplotación del entorno natural. Los medios de comunicación facilitan el conocimiento de los sucesos globales, como las catástrofes naturales o las guerras, de tal modo que estos acontecimientos se complementan con las formas simbólicas y religiosas de tratar los temas relacionados con las sequías o las malas lluvias. Así, tanto los sucesos planetarios como los actos locales o regionales de los nahuas tienen consecuencias sobre el entorno inmediato y el éxito o no de los rituales.

## ***Coordenadas teórico-conceptuales***

El ritual posee la extraña característica de ser extremadamente concreto, pero complejo y polisémico en cuanto a sus definiciones. Lo primero posibilita la descripción y análisis de aquello que lo hace observable (o relativamente observable, según sea el caso). Es decir, facilita mucho la comprensión, al hablar del ritual, aludir a algún o algunos en específico. Lo segundo deriva de que el ritual ha sido estudiado desde una variedad de enfoques y disciplinas, lo que ha producido una gama significativa de maneras de entenderlo y explicarlo dentro y fuera de la antropología. Al mismo tiempo, esta heterogeneidad de perspectivas ha visto en el ritual un enclave en el cual diferentes ámbitos de la vida social y cultural interactúan. En este sentido, comparto el punto de vista de Barry Stephenson (2015), quien señala que el ritual abarca múltiples aristas, desde las dimensiones biológicas, políticas, psicológicas, ecológicas, económicas y religiosas, por lo que es importante precisar el lugar o los lugares desde donde se le estudia, analiza e interpreta. El autor señala que, para evitar interpretaciones reductivas, es preciso: “to offer detailed descriptions of ritual events, from their preparation, through enactment, and aftermath, while also situating rites in their sociohistorical contexts” (Stephenson, 2015: 61). Lo notable de esta idea es que, a la par de las conceptualizaciones, nos enfrenta con las descripciones de los rituales; ambas cuestiones, necesarias puntualizar en los estudios sobre rituales.

Encontrar las definiciones no es una labor difícil; lo complicado es articular una propuesta basada en alguna (o algunas) de ellas y subrayar los puntos cruciales para el investigador. Me inscribo en la perspectiva de Stephenson para quien las conceptualizaciones, lejos de ser esenciales, son útiles, pero limitadas. Y, sin omitir las dificultades epistemológicas y políticas de la noción de ritual que ha subrayado Catherine Bell (1997), para quien las definiciones y clasificaciones “are forms of violence and dominance” (Bell, citada en Stephenson, 2015: 74), una aproximación conceptual brinda, como punto de partida, un entendimiento básico de lo que intentamos comprender como estudiosos de un tema, fenómeno o proceso sociocultural particular.

En lo que a mí concierne, me llama la atención, en el panorama de la antropología de las religiones, la idea del ritual como uno de los elementos integrantes de los sistemas religiosos de las sociedades. No considero que sea la única expresión religiosa o que el ritual sea solamente una cuestión *de la religión*. Trabajos como los de Martine Segalen (1998), por

ejemplo, sugieren la existencia de expresiones rituales en las sociedades modernas y contemporáneas, en donde eventos deportivos como el fútbol, acontecimientos sociales como las bodas o prácticas juveniles como las novatadas universitarias, adquieren una dimensión simbólica ritual (Segalen, 1998).

Como dominio de un tipo de acción particular, el ritual convoca una compleja articulación de valores, creencias, sentidos e intenciones que tiene en los sistemas religiosos una fuente de análisis importante, por lo que me ha parecido idóneo señalar qué entiendo por ritual y qué elementos son importantes subrayar sobre la proposición teórica anterior, por ello seguiré una definición que me permita interpretar el proceso ritual y sus efectos en una comunidad en particular, teniendo en mente, como lo anticipé, la concreción y al mismo tiempo la polisemia e implicaciones de orden epistemológico de dicha noción. Para tal caso, me apoyaré en los presupuestos de Barry Stephenson (2015), Rodrigo Díaz (1998) y Martine Segalen (2005), fundamentalmente. En tales perspectivas encuentro un punto de apoyo importante para los fines que persigo en esta investigación.

Parto de la idea de que con la ejecución de cierto tipo de rituales se plantea el logro de fines concretos. Ante este planteamiento, complemento mi propuesta con la incorporación de elementos conceptuales que abordan la problemática del análisis y definición de los rituales cuyo desenlace ha sido distinto al planteado en sus fines explícitos, noción que retomo de Victor Turner (1980), argumentando que cada ritual tiene sus “fines explícitos” (Turner, 1980: 35). Derivado de esta lectura, mi fijación está en cómo, con base en el presupuesto de que mediante la acción ritual se busca un fin o una serie de fines específicos, éstos no se concretan. Para efectos posteriores, esto me permitirá expandir el dominio del ritual hacia otras acciones, y no en una conclusión o un cierre de la acción ritual, sino una reformulación, principalmente de orden simbólica, de los fines explícitos mediante la negociación de otro conjunto de prácticas rituales para lograr dichos fines, a las que he llamado acciones de reajuste. Para ello, las aportaciones de Ute Hüsken (2007), Karin Polit (2007), Jan Weinholt (2007), Emily M. Ahern (1979) y Barry Stephenson (2015) han sido fundamentales para explorar este punto nodal en el estudio de los rituales.

### **El ritual y las creencias**

Manuela Cantón (2009) ha destacado el vínculo entre ritual y religión de la siguiente manera: “si un determinado ritual es realizado con el propósito de sanar a un enfermo, debe existir

una creencia previa que postule el control sobrenatural de la enfermedad y la curación, así como de la posibilidad de que la actividad ritual humana ejerza una influencia y propicie esa acción sobrenatural” (Cantón, 2009: 18-19). La autora subraya que la religión está integrada por estos dos elementos fundamentales (creencias y prácticas). Según su apreciación, las religiones constituyen “sistemas de creencias y también de prácticas inspiradas en esas creencias” (Cantón, 2009: 18), las cuales están basadas en “la existencia de un mundo poblado de fuerzas invisibles, dioses, espíritus y otras entidades sobrenaturales. Poderes, a menudo, caracterizados como seres, que trascienden el poder humano y los procesos de la naturaleza” (Cantón, 2009: 19).

Las creencias, bajo la óptica de la autora, fungirían como una condición para que el ritual se realice. Sobre este complejo ámbito, concuerdo con Luis Villoro (2013), para quien las creencias orientan las acciones. De acuerdo con el filósofo, las creencias comprenden “expectativas, formulables a modo de hipótesis, que regulan nuestras acciones ante el mundo” (Villoro, 2013: 32). La noción de hipótesis otorga un matiz distintivo a la propuesta del autor, pues mantiene un sentido de incertidumbre con respecto a las expectativas generadas por las acciones. Me parece pertinente destacar que, para los participantes del ritual, o para un sector de quienes intervienen en él, siguiendo el ejemplo de Cantón, se trata de tomar parte de una acción que tiene una finalidad. La creencia, en su modalidad de expectativa, resulta un elemento importante en lo relativo al sujeto, porque es éste quien las enuncia y las encarna desde un contexto social, histórico y religioso específico, lugares donde encuentra su articulación y coherencia, de tal manera que las creencias están en una “interacción constante con diversas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local” (Vázquez, 2013: 235).

Las creencias, para continuar con el planteamiento de Villoro, ubican a los sujetos en una determinada configuración de sus acciones, esto es: la creencia “opera como una guía de mis posibles acciones que me pone en situación, me ‘dispone’ a responder de determinadas maneras y no de otras, en las más diversas circunstancias” (Villoro, 2013: 33).

Las expectativas y posibles acciones para los sujetos varían según los sistemas religiosos. Antoni Defez (2005) ha mostrado una manera que pone en escena la creencia en relación a una serie de expectativas, lo que destacaría la proposición inicial de Manuela Cantón, a quien sigo en su propuesta de enfatizar en las creencias y las prácticas como dos

importantes elementos dentro de los sistemas religiosos<sup>18</sup>. De acuerdo con Defez la creencia no se restringe a una mera aprehensión del mundo, sino que comprende, también: “una expresión de un[a] actitud vital, por ejemplo, la actitud de confianza hacia algo o alguien” (Defez, 2005: 22). El autor destaca el modo en que creer religioso implica “comportarse de cierta manera, participar en ciertos rituales, esperar una recompensa final, confiar en que la justicia acabará imperando, creer que alguien nos escucha, protege y perdona, o vivir en el sentimiento de una absoluta dependencia hacia algo sagrado” (Defez, 2005: 22). La creencia, bajo esta idea, posibilitaría un conjunto de respuestas a circunstancias concretas, derivadas de los comportamientos y expectativas de quienes participan en un sistema religioso particular.

El vínculo entre creencia y ritual no es una tarea fácil de desentrañar. Lo que intento señalar es la posibilidad de articular, no de manera mecánica, una “serie de expectativas” (Villoro, 2013: 32) y un determinado *hacer* respecto de aquéllas. Es decir, se trataría de plantear el vínculo entre creencia y acción como un poder actuar respecto de algo específico. En esta medida, el ejemplo de Cantón es ilustrativo en tanto la creencia en el poder sobrenatural de la curación posibilita la ejecución del ritual.

Al respecto, es importante tener en cuenta lo que Rodrigo Díaz (1998) señala sobre el particular, esto es: que no es aceptable “que todas las acciones deban ser explicadas por las creencias” (Díaz, 1998: 60), y ofrece el ejemplo de los deseos como motores para la acción. Lo que argumenta el autor es que una creencia es el punto de arranque de un “estado disposicional” (Díaz, 1998: 60), es decir, un estado para “actuar de ciertos modos y no de otros: el objeto de la creencia –digamos un espíritu ancestral- determina, circunscribe, delimita o acota en cada circunstancia particular el ámbito de respuestas posibles, por ejemplo, un ritual que lo propicie para curar una aflicción” (Díaz, 1998: 60-61). La creencia, de esta manera, fundamenta una posible manera de actuar de cierta forma, lo cual le brinda su sentido, de tal manera que, con la acción, no se olvide lo que se busca.

---

<sup>18</sup>Sin embargo, considero que los elementos que integran los sistemas religiosos no se limitan a estos dos, pero para efectos de este apartado, subrayo la relación entre creencias y práctica. Sobre el tema, autores como Francois Houtart (1997) amplían este panorama. Para el autor son cuatro elementos los constitutivos de los sistemas religiosos: “las significaciones religiosas, las expresiones religiosas, la ética con referencia religiosa y las organizaciones religiosas” (Hourtart, 1997: 35).

Los aportes que noto importantes de esta manera de conceptualizar las creencias me permiten vincular creencias con acciones, no como un reflejo de éstas con base en las primeras, sino considerando sus posibles *traducciones*, y dentro de éstas, los rituales. Esto supone un espectro heterogéneo de lo que implica la creencia, puesto que éstas “pueden determinar diversos ámbitos de respuestas posibles” (Díaz, 1998: 64), y de esta última idea se desprende que: “La tarea del etnólogo es, precisamente, indagar qué posibilidades de acción quedan abiertas cuando se sostiene un particular sistema de creencias” (Díaz, 1998: 65). A partir de lo que los sujetos señalan como sus creencias se vuelve viable analizar sus acciones. Esta concepción enfatiza, pues, no sólo en el acto de creer, “sólo cognoscible para el sujeto, sino en la disposición a tener ciertos comportamientos comprobables por cualquiera” (Villoro, 2010: 31), sino que insisten en la posibilidad de ejecución de ciertas acciones.

De acuerdo con esta aproximación, una creencia comprendería la puesta en marcha de un complejo de acciones y prácticas que puede expresarse de diversas maneras, por ejemplo, mediante “un compromiso, un cierto trabajo sobre uno mismo, por tanto, una forma de culto o de práctica, que puede limitarse a una plegaria silenciosa, una lectura o una mirada sobre la vida” (Gondrin, 2010: 51). De tal modo, las prácticas insertas en los sistemas religiosos comprenden un poder actuar respecto a una creencia o conjunto de creencias particulares; el lazo entre unas y otras permite saber, tal vez no con absoluta claridad o sin que ello implique la única manera de hacerlo, qué es lo que se busca o se espera con esas acciones.

Así, la creencia comprende un fundamento, no el único, para la movilización, un motor de la acción emanado de una aspiración que puede encontrarse en los distintos componentes de los propios sistemas religiosos, los cuales, como lo destaca Danièle Hervieu-Léger (2005), se convierten en un “sistema de significados [que pretende]... dar un sentido total al mundo y reordenar la multiplicidad infinita de las experiencias humanas” (Hervieu-Léger, 2005: 30).

### **Acercamientos al ritual**

De acuerdo con los planteamientos anteriores, el ritual emerge como una categoría de análisis que alude a un tipo de acción, o conjunto de acciones, orientadas y ejecutadas con base en

una serie de creencias, que pueden ser parte de un sistema religioso. Esta acción, sin embargo, demarca otro tipo de escenarios en los contextos socioculturales en los que se desarrolla.

Un ritual configura una estructura en cuanto a su acción como tal. Barry Stephenson (2015) arguye, siguiendo a Roy Rappaport, que existen dos características básicas del ritual. Una implica que: “there is no ritual if it not performed” (Stephenson, 2015: 42); es decir, el ritual requiere que sea ejecutado, es *algo* que se hace por determinados sujetos en un contexto particular definido bajo circunstancias y mecanismos que posibilitan “su construcción, ejecución y reinención” (Trejo, 2014: 37). Esta ejecución está emparentada con la estructura de las propiedades formales del ritual, la segunda característica. Stephenson señala que: “Since the substance or content of ritual varies widely across cultures, ritual’s uniqueness lies in the conjunction of these formal properties rather than any particular content” (Stephenson, 2015: 41). La mirada hacia las propiedades formales auxilia en la identificación del tipo de acción que denominamos con el término ritual, pero la dificultad reside en establecer dichas propiedades. Al respecto, el autor evalúa la noción de ritual como un concepto general y abstracto, pero del que deriva las aproximaciones a lo que los rituales comparten. Para Stephenson: “The notion of *ritual* is a more general and abstract attempt to identify what particular rites or groups of rites have in common” (Stephenson, 2015: 75). Para el propio autor un ritual, en su acepción formal, “entails a sequence or sequences of actions rendered special within a community or tradition by virtue of their elevation and stylization, generally named and set off from ordinary behavior by virtue of their being localized in special places and performed at special times” (Stephenson, 2015: 75).

Visto de esta manera, mi lectura sobre el ritual es que éste es un tipo de acción circunscrita dentro de un determinado contexto, singular en cuanto a su conformación y destacado frente al conjunto de acciones que ahí se desarrollan. Otro sentido complementario el anterior son los cuatro aspectos del ritual que el autor enumera: la secuencia de las acciones realizadas en el marco de una comunidad o una tradición, su distinción del comportamiento ordinario, la localización en espacios especiales y su ejecución en tiempos especiales. Otras autoras, como Segalen, incorporan a las acciones una dimensión simbólica. El ritual, para la etnóloga francesa, es “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso de 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” (Segalen, 2005: 30). A la par de estas ideas, la autora añade que el ritual “se sitúa en definitiva en el acto de creer en su efecto, a través de prácticas de simbolización” (Segalen, 2005: 25).

El punto a destacar no son las propiedades formales *per se*, cuestión importante pero no única, sino cómo la articulación de éstas pone en juego un tipo específico de expectativas, comportamientos, reglas, prácticas y valores fundamentales para los grupos y los individuos, para quienes el ritual, siguiendo a Rodrigo Díaz (1998), construye una pluralidad de horizontes en los que:

se expresan los intereses y las emociones de los actores, sus intenciones y deseos; donde se vuelcan los movimientos de los cuerpos disciplinados, los dispositivos del poder y de las prácticas estructuradas, pero también esos horizontes –de suyo incompletos porque ofrecen visiones parciales– son elaborados por y elaboran las experiencias y vivencias, permiten la reflexividad y la creatividad (Díaz, 1998: 179).

Vale la pena destacar que el ritual es en todo momento reflexivo porque convoca la acción de sujetos concretos; agentes rituales cuya posición social particular nutre, comparte, contradice, opone o confronta la heterogeneidad de miradas sobre el ritual que viven y piensan. La reflexividad<sup>19</sup> (Guber, 2005) y la creatividad en el ritual ofrece rutas de exploración que abonan a sus aspectos formales para volverlo objeto empírico a través del reconocimiento de los espacios, tiempos, actores, símbolos y lenguaje que se despliegan en el contexto ritual, a la vez que experiencia subjetiva, fragmentada, posible sólo en *ese* tiempo y lugar; junto a *esos* comportamientos, frente a *esos* lenguajes, objetos y bienes del grupo.

Siguiendo a Stephenson (2015), quien ha enfatizado en la multidimensionalidad del ritual, destaco tres acepciones interrelacionadas sobre la noción en la amplia literatura sobre el tema.

En la primera lectura, destaca el autor, “ritual is conceived as a kind or variety of action. When a people act in a specific way, they are said to be engaging in ritual. Here, ritual

---

<sup>19</sup> Sigo a Rosana Guber, para quien la reflexividad sería “la capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción” (Guber, 2005: 49).

theory proceeds by stipulating ritual's unique, formal features" (Stephenson, 2015: 70). Esta postura enfatiza en las propiedades formales de los rituales, los que, a ojos de la teoría formal, dan una particularidad a la acción ritual frente a otras. Con dicho enfoque se vuelve oportuno identificar los elementos que distinguen a la acción ritual de otras, tales como los espacios, las temporalidades, los símbolos, gestos y expresiones artísticas o lúdicas que se despliegan, los actores o agentes que participan en alguna acción en específico y los comportamientos exigidos a grupos e individuos.

En la segunda acepción, sugiere el autor,

ritual appears in scholarship as a cultural domain, arena, stage, or field, in and out of which people act and are acted upon. In this approach, ritual is both related to and different from other cultural domains the likes of play, theater, and sports. In thinking about historical and cultural dynamics, ritual is sometimes presented as an ideal type, a modality of interaction and engagement with the world" (Stephenson, 2015: 70).

Esta segunda lectura aporta la idea del ritual como un dominio o un campo en el que se desarrollan determinado tipo de interacciones, mismas que refieren a las dinámicas culturales e históricas de los grupos en individuos. Aquí cabe la apreciación de que el ritual puede estar vinculado a un sistema religioso particular, en el que encuentra su fundamento como forma de vinculación entre el ser humano y una realidad concebida como sobrenatural o sagrada, con la que se interactúa con base en las definiciones de los medios religiosos derivados de procesos históricos y reformulados según las transformaciones contemporáneas a nivel local, regional, nacional o mundial.

En la tercera lectura, comenta el autor, "ritual is sometimes conceived as an actor in its own right. Ritual as a medium has force, power, efficacy, or agency. Examining ritual's various functions, trying to understand how ritual accomplishes its works, has received a good deal of attention" (Stephenson, 2015: 70-71). El punto a enfatizar es la idea del ritual como un medio activo, cuya eficacia y agencia comprende las maneras en que el ritual *funciona o trabaja*, nociones íntimamente emparentadas con el contexto cultural y el tipo de ritual que se analiza.

Acordes con estas perspectivas, las propiedades estructurales, articuladas con las intenciones, los entendimientos, las prácticas y las dinámicas históricas desarrolladas en un

contexto cultural específico, y su peso como medio eficaz, darían al ritual una particularización y limitación. Michael Stausberg ha hecho notar que: “this idea of ritual (in a manner similar to its emic equivalents in other cultures) draws together a cluster of interrelated actions, beliefs, and values: order, precepts, laws, prescriptions; customs, morals, habits; actions, performance, work; worship, honoring, assembling; secret knowledge, memorization, intentions; marking off, separating, elevating” (Stausberg, citado en Stephenson, 2015: 71).

Comenté que las definiciones están emparentadas con los lugares desde donde se observa una situación o un proceso particular. He querido destacar, para los efectos de este estudio, algunos puntos que pueden dar luz sobre lo que decimos cuando hablamos de ritual. Desde mi perspectiva, el ritual configura un ámbito demarcado de la vida sociocultural que interrelaciona diferentes dominios. Como señalé, la estructura, la acción, las dinámicas, intenciones e interacciones contextuales y la eficacia son elementos que deseo enfatizar en la aproximación conceptual de dicha noción. *El ritual, con base en los planteamientos anteriores, lo defino como una acción (o serie de acciones) relacionadas con un conjunto de creencias en el marco de un sistema religioso; ejecutada en espacios y tiempos determinados bajo la dirección de personas con técnicas y saberes específicos (los especialistas rituales) y en donde se integran un conjunto de objetos y comportamientos que forman parte de la acción ritual, a la que se le adjudica una serie de efectos con base en su ejecución.* Me detendré en el análisis de este último ítem, ya que de éste se desprenderán las propuestas interpretativas del objeto de estudio.

### **Eficacia ritual**

Al retomar la perspectiva de Stephenson nos podemos percatar que el ritual, desde la tercera lectura teórica que propone, se concibe como un medio, y como tal, se le atribuye eficacia, en otros términos, se plantea que con su ejecución se logra algún resultado o fin particular. A decir del autor: “Ritual theorists also approach ritual as not merely decorous or expressive, but of real consequence and practical efficacy” (Stephenson, 2015: 55).

A partir de la idea de que hay rituales con cuya ejecución se persiguen determinados resultados, la eficacia se asocia a un estado de transformación, un antes y un después, en formas, por lo general, claramente perceptibles o verificables. Así, la noción de eficacia

denota la producción de un resultado. Por ejemplo, de un ritual de curación, se espera que el sujeto se cure. De un ritual de fertilidad humana que los sujetos puedan procrear.

Con cada tipo de ritual se ensambla un modo de interrelacionar los elementos de la acción con base en los sistemas de creencias, los elementos utilizados como medios, la puesta en marcha de las propiedades formales y las intenciones de los sujetos. Es el propio ritual, así, el dominio desde el cual se ensambla su eficacia.

Si los resultados son parte crucial de los rituales, resulta adecuado explorar cómo se logran. En este sentido retomo las propuestas de Victor Turner (1980), quien nos ofrece una visión en la que los símbolos instrumentales son agentes para la consecución de los fines. A diferencia de los símbolos dominantes, aquellos en los que los grupos representan valores e ideales fundamentales, y que funcionan como soporte de identificación, los instrumentales son vistos como medios. Según Turner: “cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para consecución de los fines” (Turner, 1980: 35). Los símbolos instrumentales, según Turner, pueden ser objetos, actos, gestos u otro tipo de relaciones, a los que se les ha atribuido la función de medio.

Sobre este importante punto, Stephenson nos advierte que los logros del ritual dependerán de quien responda a tal cuestionamiento. En este sentido, preguntas como “¿De qué maneras es eficaz el ritual?”, “¿Es el ritual realmente un medio para transformar?” o “¿Un ritual puede fallar?” cobran relevancia. Si se trata de advertir que un ritual *funciona*, señala el autor, existen diferentes enfoques para analizarlo. Stephenson (2015) propone cuatro: El ritual funciona dado el consenso social de que es así. El énfasis de esta aproximación está en un acuerdo entre los participantes de que el ritual *hace algo*<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Cercana a esta perspectiva podemos incluir la propuesta de Claude Lévi-Strauss plasmada en “El hechicero y su magia”. En este texto, el filósofo y antropólogo francés señaló cómo la eficacia en la magia implica, en primer lugar, la creencia en ella, y derivó tres ejes fundamentales de este vínculo. El primero alude a la creencia del hechicero en sus propias técnicas mágicas: el hechicero cree que lo que hace tiene un efecto. El segundo principio es el complemento del primero: la víctima o el enfermo que cuida el hechicero comparte la creencia de éste en cuanto a su poder. El tercer principio alude a la confianza y exigencias de la colectividad en cuyo seno se define el vínculo entre el hechicero y aquellos a quienes hechiza. Este último punto trata del margen culturalmente sancionado del reconocimiento del poder del hechicero. En estos tres ejes, la situación mágica, concluye Lévi-Strauss, es un “fenómeno de consenso” (Lévi-Strauss, 195: 196). Y dentro del aspecto de consenso de la magia, importante por cuanto expresa un tipo de vínculo social, “el mago y su público imaginativa y corporalmente crean y participan en una red de conexiones. Dentro del pensamiento mágico, los vínculos no solamente son simbólicos o representativos, sino eficaces y performativos” (Johnson, 2015: 72).

La segunda forma es que la acción ritual y los efectos que se le atribuyen reorientan nuestras categorías mentales y los procesos de pensamiento en niveles neurológicos profundos.

La tercera manera de dar cuenta de cómo *funciona* el ritual es considerar que las acciones rituales se componen de diferentes elementos de distinto orden, en los que destaca el simbólico, que al conjuntarse conforman una estructura de significado. En este rubro encontraríamos la propuesta de Turner sobre los símbolos instrumentales y su eficacia dentro de un contexto ritual específico. Dentro de este planteamiento resulta primordial determinar qué circunstancias dan pie a las celebraciones rituales y qué fines persiguen.

La cuarta perspectiva enfatiza el ámbito de las fases performativas y dramáticas de los rituales y cómo las transiciones entre éstas representan momentos de crisis y resolución.

Estas perspectivas no son mutuamente excluyentes; pueden interrelacionarse nociones para dar cuenta de la complejidad del objeto. Es preciso señalar, como menciona Ute Hüsken, que los diversos modos de eficacia implican las formas en que un ritual puede fallar: “Diverse modes of efficacy refer to diverse ways a ritual can fail. In many cases the postulated efficacy of ritual is ‘proven’ by declaring certain phenomena the outcome or a ritual performance” (Hüsken, 2007: 352).

Yo subrayo la importancia de articular el primer, el tercer y el cuarto enfoque, dado que supone el vínculo entre los sujetos ejecutantes de los rituales, y mediante el consenso social, de cómo *funciona* y deriva su eficacia basada en el conjunto de elementos que implican las acciones rituales para que *logren su efecto* con base en las ‘pruebas’ como resultados de las acciones o, como la denominan Sally Falk Moore y Barbara G. Myerhoff, “operational efficacy” (Moore y Myerhoff citadas en Hüsken, 2006: 351), quienes aluden a los efectos detectables empíricamente del ritual.

Estas aproximaciones resultan adecuadas para el análisis de qué hace que un ritual *funcione* o, por el contrario, *no funcione*.

### **¿Puede un ritual fallar?**

En esta red de elementos subjetivos (las interpretaciones y valoraciones de los participantes), materiales (todos aquellos productos, herramientas y objetos), pragmáticos (los medios simbólicos como punto de interacción con una realidad sagrada) y representativos (las vinculaciones metafóricas que se establecen entre diferentes elementos), desde donde intento

explicar la eficacia y funcionamiento de un ritual, destacaría lo que Jan Weinhold (2007) llama *failure*<sup>21</sup> y *mistakes*<sup>22</sup> en los rituales. Para el autor, dar cuenta de unos y otros implica atender las experiencias y teorías subjetivas de los participantes a partir del propio entendimiento que poseen del ritual. Concedo importancia a este aspecto porque, como señalé con Stephenson, las respuestas sobre cómo *funciona* el ritual proceden desde un discurso particular. En ese ámbito central de mi enfoque, comparto la idea de Ute Hüsken (2007) quien, como Weinhold (2007), realza la heterogeneidad de las voces de los actores en cuanto a los errores, pero atendiendo a los grupos en cuestión, en este caso de quienes “cometen” el error. Según la autora:

Labelling certain ritual behaviour as a ‘mistake’ is a negative judgement of the action in question. If this judgement is shared by the majority of the participants (or if it is voiced by more influential participants), it tends to remain undisputed and is thus seemingly beyond doubt. However, in the present case study this evaluative process involves negotiations between groups or individuals who are not unanimous as to what behaviour is perceived as ‘normal’ or as a ‘deviation’: the ritual actions are only evaluated as a ‘mistake’ by some of the participants, whereas the members of the ‘mistaken’ group insist on the rightfulness of their actions (Hüsken, 2007: 273).

Lo que se evalúe como fallo o error tendrá diferentes lecturas según el intérprete o el actor que lo señala. La pregunta de Weinhold sobre “Who or what is responsible for mistakes according to the participants theories?” (Weinhold, 2007: 63) supone las lecturas (o las respuestas) sobre los errores que han impedido el logro de los fines.

Sobre esta perspectiva, acentúo que, si el punto de vista sobre los errores o los fallos prima, cualquier situación, y desde cualquier posición discursiva, podría ser interpretada como tal (lo que para unos sería un error, para otros no lo sería), pero si hay un punto común desde el cual partir para la interpretación, no dejaría de haber fallos, pero no todo podría ser considerado como tal. Para ello, sin embargo, sería necesario que todos los involucrados en la ejecución de cada una de las fases o secuencias del ritual conocieran ese punto en común (que podría ser un conjunto de normas compartidos para desarrollar dichas fases). Si es el

---

<sup>21</sup> El término inglés ‘failure’ tiene varias acepciones, como “fracaso”, “malogro”, “fallo” o “quiebra”. Utilizaré el de “fallo” porque me parece más acertado, considerando la parte etnográfica que posteriormente abordaré. El verbo ‘fail’, por su parte, refiere a que una acción no surtió efecto.

<sup>22</sup> El término ‘mistake’ destaca por sus variadas acepciones, pero uno que prevalece es el de “error”.

caso, el fallo sería el rompimiento o desviación de un procedimiento formal y normado en el marco de la ejecución de las acciones. Tal procedimiento sería el punto de inflexión desde el cual se haría posible hablar de fallos del ritual. En otras palabras, el fallo haría que un ritual no fuera eficaz. Siguiendo en esta línea a Hüsken, advierto la relación de las reglas, expectativas, normas y modelos que se configuran en los rituales y desde los cuales se interpretan y juzgan los fallos: “Only if such deviation from explicit or implicit rules, values, expectations, norms or models is judged negatively do we find ourselves in the field of ‘distortion’, ‘mistake’, ‘flaw’, ‘error’, ‘slip’, ‘failure’, etc” (Hüsken, 2007: 308).

Estas perspectivas me permiten señalar que los rituales pueden fallar en cuanto al logro de sus fines. Como tal, el ritual, siguiendo a Michael David Kaulana Ing, “is a contingent affair” (Kaulana, 2012: 237), lo que comprendería que los resultados de los rituales no siempre se cumplen. Este incumplimiento no se da por sí mismo, sino que, dando una vuelta de tuerca a la propuesta de Turner (1988) sobre los fines explícitos del ritual, propongo que, en la medida en que un ritual implica una serie de resultados específicos, éste configura un espectro de fallos específicos, articulados sobre un contexto sociocultural determinado: tomando en cuenta, de manera apremiante, sus procesos históricos religiosos; las acciones y los medios mediante los cuales se buscan los resultados específicos; las propiedades estructurales de la acción ritual y las intenciones, motivaciones y significados que los actores dan a sus prácticas. Los fallos, como los fines, están enmarcados en los rituales particulares. Es decir, sin la precisión de lo que se busca con el ritual no es evidente la clarificación de lo que no lo hace *funcionar*. El quiebre de la relación entre el fin y el resultado es como Emily M. Ahern propone estudiar la eficacia: “The problema of efficacy arises when people intend ritual acts to produce certain effects and, in actuality, their acts produces other effects” (Ahern, 1979: 1). Esta desvinculación tácita deriva en una formulación de cómo explicar y atender dicho quiebre. La misma autora sostiene: “So Jean Buxton argues that Mandarian rain ritual is intended to ‘effect change at the physical level’ (1973: 358). The rain is addressed and instructed to fall; if it does not, reason for its failure to act are sought, remedied if posible or left at ‘Creator [a higher spirit with control over Rain] has refused (1973: 360)” (Ahern, 1979: 4). Si la lluvia no cae (aquí interpreto el fallo en cuanto al incumplimiento del fin del ritual mandarín), en primer lugar, con base en Weinhold (2007), se generan las consideraciones subjetivas de los participantes al respecto: un fallo o

error no se limita a su reconocimiento, sino comprende las razones de su aparición. En segundo lugar, con Ahern (1979), se procura, si es posible, remediar el fallo, que puede ser a través de la repetición de la totalidad del ritual, una parte de él (aquella en donde se detectó dicho fallo), como lo ha hecho notar Hüsken (2007: 344), o con la ejecución de un nuevo tipo de ritual, como lo destacó Turner en el análisis de los dramas sociales ante las situaciones de crisis, y a las que llamó acciones reparadoras, es decir:

mecanismos de ajuste y de reparación... formales o informales, institucionalizados o, *ad hoc*, ejecutados por líderes o miembros estructuralmente representativos del sistema social alterado. [...]. Pueden abarcar desde una advertencia personal y mediación o arbitraje personales hasta la puesta en acción de la maquinaria jurídica formal y legal, para resolver ciertos tipos de crisis o legitimar de otros modos de resolución hasta la puesta en escena de un ritual público” (Turner, 2008: 51).

Conviene puntualizar que la noción de dramas sociales, como herramienta conceptual, concede primacía a las situaciones de conflicto político, dentro de las cuales las acciones reparadoras intentan atemperar o resolver las rupturas (brechas) entre grupos, instituciones e individuos dentro de un mismo sistema de relaciones sociales (Turner, 2008). Pero lo que quiero subrayar es el hecho de que, ante una crisis, los grupos e individuos se organizan para determinar, bajo criterios derivados del sistema sociocultural, las acciones convenientes. La puntualización que yo hago es: ante los fallos rituales se generan acciones de reajuste sobre la consecución posterior de los fines del ritual.

Centrarse en los fallos rituales brinda la posibilidad de plantearse cómo es pensada la acción ritual en relación a sus efectos, bajo dos aristas cruciales: las razones de estos fallos propuestas por los actores rituales y creyentes y las acciones de reajuste como instancias de negociación colectiva sobre la base de otros mecanismos sociales para resolver una situación de crisis.

Bajo esta perspectiva, el ritual conforma un campo de acción desde el cual se postulan efectos, diversas intenciones de los actores celebrantes y procesos de negociación sobre la base de los fallos, insertos en los contextos sociorituales específicos y desde los cuales los fallos o los errores son evaluados como relevantes o no. Así, en la línea de Hüsken: “rituals, as models of human interaction in the social world, always bear some kind or risk. The risk are situated on diverse levels of the ritual” (Hüsken, 2007: 360).

El fallo, debo subrayar, es congruente con lo que se articula en la compleja interacción de los niveles del ritual, a los que alude Hüsken (2007). Éstos niveles comprenden “the process, the result, the sequence of ritual elements, the participants, the reaction or resonance of the participants, the context, the preconditions, the rules, the underlying ritual system, its retrospective (discursive) evaluation, or other issues” (Hüsken, 2007: 360-361).

En buena medida, los contextos de ejecución, los individuos y los grupos participantes, el tipo de ritual, los elementos estructurales y los procedimientos formales de ejecución son la base primaria del análisis de los fallos rituales. Esto significa que la puesta en escena de los elementos mencionados es una de las formas en que se evalúa la eficacia ritual, y sobre esta base, es como se hace posible calificar las acciones rituales como exitosas o no, como eficaces o fallidas.

Pero, ¿cómo se produce el fallo? Retomo nuevamente el ejemplo del ritual de curación descrito por Manuela Cantón (2009), ahora desde la interrogante: si no hay curación, ¿qué sucede? A decir de Karin Polit (2007): “Most Garhwali people believe that a property performed ritual can not fail. Therefore, if a ritual fails to produce the expected results, they often explain this in terms of human error” (Polit, 2007: 200). El ritual fallido, a partir de esta propuesta, lo entiendo como aquel ritual, según las circunstancias particulares de su ejecución, que no ha producido los resultados esperados, perspectiva que deriva de Polit, cuando expresa: “If the expected results do not occur, the ritual is retrospectively defined as ‘failure’” (Polit, 2007: 201). La autora agrega un punto importante: lo concerniente a los “‘technical’ factors” (Polit, 2007: 200); aquellos factores relacionados con los actores humanos que, en el panorama de la ejecución concreta, no posibilitan el logro esperado.

Para este estudio retomo la propuesta de Hüsken, sobre los diversos niveles del ritual, y de Polit sobre el ritual fallido. Los planteamientos resultan pertinentes en la medida en que son complementarios. Por un lado, Hüsken me permite ver más allá de la propia ejecución del ritual integrando el contexto sociocultural, mismo que resulta idóneo en tanto ofrece la oportunidad de incorporar procesos de distinto perfil (como pudieran ser históricos o míticos) en la articulación de los fallos. Y de Polit, resulta notable el peso que tiene la agencia humana en la ejecución, la cual deriva en las negociaciones y explicaciones de los fallos. El entrecruce de estas perspectivas subraya que los rituales son modos de acción ejecutadas en contextos particulares y con finalidades específicas.

Del panorama sobre los rituales de petición por la lluvia estudiados en Guerrero, y de las coordenadas teóricas expuestas, concibo la petición como un conjunto de acciones rituales de carácter práctico y simbólico enmarcadas en un ordenamiento formal y en una serie de reglas, dentro de los cuales determinados símbolos, relaciones, comportamiento y formas adecuadas de ejecución adquieren una relevancia crucial para los fines del ritual (la caída de lluvia), y que son desarrolladas en una secuencia de actos en espacios y temporalidades específicas por un conjunto de actores especializados en determinadas labores, pero cuyos resultados son contingentes en lo relativo a su finalidad explícita, lo que da pie a la configuración de una serie de fallos y acciones de reajuste, negociadas según los criterios locales, en razón de evitar una crisis social derivada de la falta de lluvia.

Para enriquecer la definición anterior, es importante señalar que, dada la complejidad de la ejecución del ritual de la petición, otros conceptos gravitan y lo complementan. Para el caso que presento, estas nociones son: peregrinación, santuario natural y ofrenda.

## **Conceptos complementarios: peregrinación, santuario natural y ofrenda**

Tanto las peregrinaciones como los espacios sagrados y las ofrendas son tres aspectos importantes en las prácticas rituales indígenas. Es adecuado profundizar en estas nociones porque forman parte de la petición por la lluvia en Atliaca.

Las peregrinaciones están asociadas a los desplazamientos, movimientos, dinámicas de traslado y de retorno de los grupos, comunidades y sujetos peregrinos a un determinado santuario, iglesia o espacio de culto. Carlos Bravo (1994) diferencia las peregrinaciones de las procesiones en que las primeras llevan a los peregrinos fuera de su espacio habitual hacia un lugar sagrado, y las segundas son desplazamientos, también con una carga de sacralidad, realizados dentro de un espacio propio hacia un recinto sagrado.

De las peregrinaciones, a la par de los desplazamientos de un lugar a otro, emergen circulaciones emotivas, traslaciones interiores, cambios de estados anímicos en los peregrinos, ya sean individuales o colectivos, que en palabras de Bravo, al retomar las propuestas de Victor y Edith Turner, son de tipo moral y espiritual. De esta manera, las

peregrinaciones “buscan llegar a un sitio sagrado, a un espacio hierofánico<sup>23</sup>; centro o núcleo donde se hallan los símbolos sagrados más poderosos” (Bravo, 1994: 40).

Las peregrinaciones son formas de “apropiación de un espacio” (Villalobos, 2015: 21) y formas de construcción de “lugares y marcas de particularidad sacralidad” (Barabas, 2003: 27). Apropiación y construcción configuran procesos socioculturales en los que se enfatiza la significación de los hechos del mundo; la peregrinación, entendida como este proceso de significación sagrada de los lugares, implica “un trayecto por diferentes espacios y territorios simbolizados y arriba a un santuario o centro sagrado” (Barabas, 2003: 27).

Por sagrado, voy a retomar la perspectiva de Miguel Bartolomé, en el sentido de que implica un “ámbito del orden por excelencia, un ‘reservorio’ al que se recurre buscando su reinstauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren” (Bartolomé, 2005: 19). Aun cuando sea una noción polisémica, lo sagrado responde a un vínculo específico de los seres humanos con el mundo en el que habitan, misma que pone en juego la producción y reproducción de diversas expresiones, tanto en el orden del pensamiento como en el de la acción. Lo sagrado puede interpretarse como un campo de fuerzas antagónicas: las de los seres humanos y la de las que habitan en el dominio sagrado, cuya interacción se objetiva en rituales, plegarias, peregrinaciones, ayunos, ofrendas y todas las prácticas que una sociedad ha formulado para ello, lo cual comprende que lo sagrado se enmarca en un contexto definido (social y cultural) y se instala en un lugar espacial y temporalmente.

La peregrinación, con base en lo anterior, es una manera en que los sujetos, comunidades y grupos se ubican en un espacio y tiempo sagrado; expresión religiosa en la que se movilizan símbolos, se ponen en marcha sistemas de organización y entran en contacto grupos, comunidades y sujetos peregrinos; representan modalidades expresivas religiosas en donde el sentido ritual y espacial conforman dos de los ejes fundamentales de dichas manifestaciones.

Sobre los espacios sagrados, Mircea Eliade (1981), señala que éstos son espacios fuertes, significativos, cualitativamente diferentes a los otros pues poseen una estructura y una forma que lo hacen resaltar de la extensión espacial amorfa. Como una de sus características principales, el espacio sagrado comprende una hierofanía, es decir, el signo de una manifestación de lo sagrado. Es por esta irrupción que se destaca de la homogeneidad

---

<sup>23</sup> Término que desarrolla Mircea Eliade como la manifestación de lo sagrado.

que lo circunda. Aunque no es precisa la manifestación como tal, el espacio sagrado, por cualquier otro signo portador de significación religiosa, destaca del resto. Tal significación “introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión” (Eliade, 1981: 20). El espacio sagrado es equiparable, también, a una “fundación del mundo” (Eliade, 1981: 16) que instaure, para los seres humanos, un punto fijo, un eje nodal para toda orientación subsecuente, el comienzo de un hacer sobre y en el espacio. En otras palabras, un Centro, que también se asocia a un Mundo, esto es, “un territorio habitado y organizado” (Eliade, 1981: 21). Un lugar sagrado, teniendo en cuenta estas categorías, “constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio” (Eliade, 1981: 25). Esta definición comprende la exclusión de todo aquello que no está en el Centro, y por ello, no está cargado de una fuerza sagrada. Mientras sea indiferente o neutro a toda “legitimación sobrenatural” (Wunenburger, 2006: 51), el espacio no puede concebirse como Centro. Se requiere, como lo hace notar Alicia M. Barabas (2003), una dimensión fáctica y una dimensión simbólica para constituir el espacio sagrado. La dimensión fáctica está dada por la existencia de un territorio, es decir, de un “espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo” (Barabas, 2003: 23). El sentido simbólico alude a un espacio significado, “en el que se pueden incluir la multiplicidad de sentidos” (Barabas, 2003: 49). Este polo, es preciso subrayarlo, implica la formulación de significados, sentidos y valorizaciones que se elaboran y relaboran en una cultura específica sobre las cuestiones que interesan significar. El lenguaje simbólico, como sostiene John Beattie (1974), es una manera en cómo los seres humanos expresan o manifiestan algo que es valorado como importante en un contexto particular.

Si seguimos estos planteamientos, los Centros son espacios cuya trascendencia la podemos resaltar con base en la atribución de sentidos que los grupos e individuos le han otorgado hasta hacerlos puntos de “densificación significativa” (Barabas, 2003: 68) de donde surgen “poderes terapéuticos, mágicos y de afectividad, confianza y respeto. Esos centros cósmicos son lugares de contacto con lo sagrado y por lo tanto categorías de entendimiento” (Barabas, 2003: 68).

Dadas las atribuciones simbólicas de las que son objeto los Centros, autoras como Ligia Rivera (2012) ha destacado que “cumple la función mítica de relacionar a dioses y seres humanos a su alrededor, fija el punto de unión de las partes constitutivas del mundo, pues desde ahí se organiza el cosmos entero” (Rivera, 2012: 9). De esta forma los Centros

adquieren una importante dimensión: permiten el acceso al mundo de los seres sagrados y la presencia de éstos entre los humanos.

Por su parte, Juan María Díez Taboada (1995) subraya que, una vez que se ha reconocido en un espacio la manifestación de una divinidad, ser, potencia o fuerza sobrenatural, extraordinaria o numinosa, es decir, que se ha producido una teofanía o una hierofanía, se convierte en un lugar separado, apartado, delimitado y protegido para evitar una profanación, es decir, un acto que lo despojaría de su sacralidad. A decir del mismo autor, un lugar inviolable y venerable definen lo que es un santuario; además el reconocimiento de una presencia sagrada diferencia al santuario espacial, temporal, objetual y culturalmente de otros espacios.

De manera que un santuario es “un lugar santo, en el cual el hombre se encuentra con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad” (Díez, 1995: 13). De acuerdo con el autor, dos son las dimensiones fundamentales del santuario, por un lado, la religiosidad y la fe, y por otro, la vivencia de lo trascendente. Ambos elementos, imbricados en una sola experiencia en el creyente, “afecta del todo al hombre y lo transforma, tanto en su dimensión espiritual como cultural” (Díez, 1995: 13). El santuario implica una respuesta, o conjunto de respuestas, por parte de los seres humanos por medio de un conjunto de prácticas, cuya expresión más acabada está en la visita a esos lugares en donde los individuos, los colectivos o las comunidades enteras realizan determinados rituales. Con base en estas ideas podemos decir que, al reconocimiento de una fuerza sagrada se le otorga una valoración cultural que resalta con especial notoriedad los tiempos y los lugares donde lo sagrado ha irrumpido. Los santuarios, a través de procesos sociales complejos, cuyo elemento articulador es el principio de significación sagrada del espacio, se vuelven centros de devoción, de fe y de prácticas rituales, hasta llegar a ser “espacios cargados de un gran simbolismo; condensan el *ethos* religioso de diferentes comunidades de varias regiones geográficas” (Villalobos, 2015: 15)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Los santuarios son espacios de confluencia étnica, pero no siempre se llega a reconocer la pluralidad de identidades, como anota José Velasco Toro al analizar en detalle en santuario del Cristo de Otatitlán: “Desde una perspectiva general se aprecia que en Otatitlán se está frente a un contexto de simultaneidad multicultural en torno a un fenómeno religioso. Sin embargo, la convergencia de diversas identidades distinguibles por unos y por otros, no significa un encuentro de la pluralidad” (Velasco, 2010: 200). La nota que introduce Velasco nos advierte sobre la posible “trampa” funcionalista, en la que destaca con especial énfasis el carácter integrador de los fenómenos colectivos. Al contrario, estamos frente a una expresión religiosa compleja que no es motivo *per se* de cohesión y armonía, sino que, como lo destaca el autor, acentúa la distinción de las identidades en el marco de la multiculturalidad. Los santuarios, si cabe la paradoja, son y no son centros integradores; cohesionan en los momentos álgidos de los rituales, pero ello no supone la desaparición absoluta de las categorías sociales

Es de especial interés detenerse en lo que Díez Taboada denomina “santuarios naturales”. La idea principal que da sustento a esta noción es que el entorno natural deja de ser entidad pasiva para convertirse en realidad divergente; lugares fascinantes que no dejan indiferentes a los sentidos. La experiencia humana se vive también en estos espacios donde no ha intervenido el hombre (o lo ha hecho a propósito de éstos) y en donde el fulgor del lugar remite a otros propósitos, apegados al mito, a los dioses o al misterio.

El lenguaje simbólico es una pieza importante en el estudio de la relación hombre-naturaleza, puesto que constituye una apertura a la significación; hace a lo indecible, aproximable, cercano, humano al fin. Jean-Jacques Wunenburger (2006) ha observado en el comportamiento y lenguajes simbólicos ámbitos importantes: “Es así como, al cumplir actos simbólicos, el hombre se pone en relación al cosmos y con la historia, de los que puede extraer motivaciones para desprenderse de sus solas acciones vitales y sus conductas adaptativas” (Wunenburger, 2006: 32). El ser humano, mediante las lecturas de la naturaleza, crea una significación inédita según los códigos culturales desde donde se engrana dicho proceso de significación. Para seguir a Saúl Millán (2003), el accidente natural se convierte en “significante de un cúmulo de significados” (Millán, 2003: 145).

De acuerdo con estos planteamientos, una de las formas en que los seres humanos se apropian de los escenarios naturales se da con base en un juego de significación sobre la extrañeza del entorno (las cuevas, las montañas, las grutas, los valles, las selvas, los bosques o el mar). Todos estos elementos naturales son para el individuo, los grupos y las comunidades, entidades propicias para la fundación y creación de santuarios naturales. Díez menciona que: “El paisaje ayuda a transmitir un mensaje sagrado, hierofánico, comunicado al hombre de modo silencioso e inarticulado” (Díez, 1995: 15). Así, el surgimiento de un santuario natural está favorecido “por las manifestaciones naturales, excepcionales o desmesuradas” (Wunenburger, 2006: 25). Lo grandioso e imprevisible en el espacio, para hablar de lo santuarios, despiertan el sentido de lo inhabitual frente a la regularidad de los ciclos o de los fenómenos.

Alicia M. Barabas añade que los santuarios “son generalmente los lugares donde moran los dueños o entidades poderosas y ambivalentes de la naturaleza que controlan el

---

y autodenominaciones de los grupos. Como veremos más adelante, los santuarios y las prácticas religiosas son factores de diferenciación en cuanto a la concepción de las prácticas rituales.

clima, los recursos y los bienes, en ocasiones consustanciados con los santos católicos” (Barabas, 2003: 69). La intersección de entidades prehispánicas y católicas en un mismo santuario comprende la instauración del cristianismo en las sociedades indígenas, y con ello la implantación de todo un ejército simbólico de santos, imágenes, objetos y prácticas en los espacios de culto prehispánicos. Los antiguos santuarios, como lo deja ver Leticia Villalobos, fueron objeto de suplantación en términos de cultos y deidades: “La llegada de peregrinos, el primer viernes de Cuaresma, es una actividad sagrada que forma parte de los circuitos cristológicos del sistema de fiestas de Cuaresma, los cuales fueron instaurados, en su mayoría, durante la época colonial sobre antiguos centros religiosos mesoamericanos” (Villalobos, 2012: 183). Es decir, que los santuarios prehispánicos fueron transfigurados gracias a la introducción de nuevas deidades. De acuerdo con Sergio Sánchez (2012), durante el Virreinato de la Nueva España: “El concepto de lugar sagrado persistió, pero ahora las divinidades pertenecían a un panteón religioso impuesto” (Sánchez, 2012: 137). La presencia de divinidades prehispánicas y católicas, lo mismo que de nociones asociadas a lo sagrado, dan una complejidad mayor al análisis de los santuarios, que se convierten en centros de devoción con referentes sagrados múltiples: lugares, hechos y objetos, todos ellos interpretados como religiosos “y que permanecen como centro del atractivo que experimenta unos devotos que se hacen peregrinos ocasionales o habituales” (Díez, 1995: 16). A manera de un imán, el santuario atrae por su fuerza, cuyo equivalente magnético es su polo sagrado, por medio del cual establece “prácticas sociales para relacionarse con la naturaleza. Prácticas que son actualizadas y legitimadas mediante actos rituales, ceremonias, procesiones y peregrinaciones, que dan orden espacial y temporal a la vida del grupo” (Bravo, 1994: 42).

El santuario natural es producto de una legitimación sagrada y del reconocimiento de una fuerza que lo hace distinto a otros espacios y que deja signos de este suceso extraordinario en *ese* lugar determinado y no otro. La concepción de punto de referencia absoluto como Centro del Mundo y la presencia de una fuerza sagrada (una imagen, una reliquia, una formación natural, como piedras amontonadas, cuevas, pozos o cerros) atrae la participación de devotos en peregrinaciones llegadas desde distintos lugares geográficos que acuden a solicitar bienestar material y/o espiritual, ayuda o socorro. En otros términos: el conjunto de coordenadas aquí expuestas vuelve al santuario un lugar “multisignificativo y multifuncional porque por medio de él se crean diversas construcciones de sentido, redes de significado y

ámbitos de interacción, con grados de eficacia e intensidad, que dependen de los actos rituales y de la fe de los devotos” (Villalobos, 2015: 42).

### **La ofrenda**

Las ofrendas son un elemento fundamental de los rituales. Una acepción básica, pero apropiada, es concebirla como aquello que se da para recibir algo. Esta idea simple, al profundizar en los resortes que la sostienen, resulta compleja. En primer lugar, ¿quién o quiénes participan en esta relación dar-recibir? ¿Qué se da y qué se recibe?

La primera pregunta se responde bajo la perspectiva de la ofrenda como acción de intercambio. Roger Caillois (1984), a quien sigo en este planteamiento, ha puesto el acento en este punto. Según su idea, la ofrenda constituye una forma mediante la cual los seres humanos dan algo a lo sagrado. El principio rector es el desprendimiento de un don, de un bien, de un placer, y su introducción en dicho dominio. Las ofrendas son una forma de dar sentido a las relaciones de *cambio o permanencia* que los seres humanos buscan mediante sus dones frente a lo sagrado. Cambio que se expresa en la búsqueda de éxito; permanencia de un estado de continuidad frente a las amenazas o en la evitación de un castigo. La eficacia de lo sagrado, en términos de Caillois, está pensada como una atribución de beneficios que los humanos buscan a su favor, *algo* a lo que puede acceder a través de *algo* que da.

El segundo cuestionamiento descansa sobre la base de la heterogeneidad de los intercambios en un contexto social, individual, histórico y religioso, pero en términos concretos, para seguir a Jean Duvignaud (1997): “Se da lo que se tiene” (Duvignaud, 1997: 135). Se espera todo aquello que para un individuo o un grupo solamente puede ser otorgado por algo diferente a ellos. En este sentido, la ofrenda es un “medio de significar una relación” (Duvignaud, 1997: 135). Comparto la idea del autor en la medida en que la ofrenda supone la materialización de un vínculo mediante la presentación y entrega de un conjunto de dones, que pueden ser bienes materiales o inmateriales, al dominio de lo sagrado. Las ofrendas, en tanto vinculantes, “representan llaves que abren las puertas, pero también la oración y la plegaria a los dioses, el estruendo de cohetes, la música, el aroma de las flores o las danzas en días especiales...son acciones que reúnen temporalmente ambos mundos” (Rivera, 2012: 10).

Quiero añadir que la ofrenda requiere de un tratamiento “reservado” (Caillois, 1984). Es decir, implica un orden y una medida, por lo cual comprende, además de un vínculo o relación, un principio organizador entre los dominios humano y sagrado en el terreno de un hacer, por lo cual todos los componentes de una ofrenda encuentran su sitio y su límite en un ordenamiento, que es fijación, creación de formas y contenidos, separación de cosas, espacios, actores y tiempos. Al ser creación, la ofrenda establece límites, traza fronteras entre las cosas, los tiempos, entre tiempos y cosas o entre tiempos y espacios. Así, el orden es la imposibilidad de hacer las ofrendas de cualquier forma; por ello, participan en los rituales como un medio de significar un vínculo con base en criterios de ordenación, cantidad y calidad de los componentes, ya que estos últimos son una forma de lograr su eficacia cuando se otorgan al dominio de lo sagrado. La ofrenda, de este modo, supone una dimensión agentiva en el sentido de que no son únicamente “simbólicas en el sentido de «significativas», [sino que] su «significado» surgía del efecto real –causal- que surtía tal acto” (Gell, 2016: 179).

## **CAPÍTULO 2. ASPECTOS GEOGRÁFICOS, HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS DE ATLIACA**

En este apartado ofrezco algunos datos geográficos relevantes sobre Atliaca. Señalo su ubicación en el estado de Guerrero y en su municipio. Brindo un cuadro general sobre aspectos fisiográficos y climatológicos de interés, que me servirá para enfatizar en la importancia de la petición por la lluvia en relación a la agricultura de temporal.

Incluyo dos mapas para complementar la lectura anterior y destaco el conjunto de coordenadas como un elemento a considerar cuando hablamos de sociedades con poca o nula presencia de tecnologías de riego.

En el ámbito histórico, hago una síntesis de ciertos momentos históricos en Guerrero y su repercusión en Atliaca. Comienzo con una exploración de los registros arqueológicos en el estado; destaco las investigaciones sobre la cultura *coixca* que, de acuerdo a diferentes investigaciones, tuvo presencia en Atliaca. Continuo con la llegada de los españoles al estado suriano y analizo cómo se reestructuraron las dinámicas sociales de las regiones y municipios de Guerrero. Posteriormente, resalto los efectos de la evangelización en distintos territorios guerrerenses y las órdenes que, según algunos estudios históricos, estuvieron presentes en Atliaca. Por último, sitúo la participación de la comunidad en los movimientos de Independencia y Revolución en la entidad junto con el cambio de *status* de cabecera municipal a comunidad.

El aspecto etnográfico introduce varios elementos de primer orden en lo relativo a las formas de organización interna de la comunidad. Comienzo con el orden político: describo las funciones principales de la Comisaría y de la Comisaría de Bienes Comunales. Seguido de esto, dedico un apartado a la vivienda y el tipo de residencia local. En éste señalo las dificultades de las unidades domésticas en cuanto a la distribución del agua.

Continúo con la descripción de algunas actividades económicas fundamentales. En éstas incluyo la agricultura, pero dirijo mi atención más allá del peso económico y planteo su importancia en el ritual de petición por la lluvia, así como el uso del maíz en diferentes ámbitos de la vida cotidiana; propongo un cuadro donde relaciono las temporadas húmedas y secas con fiestas y rituales, pero al cual agrego una tercera, que llamo ‘Tiempos delicados’, vinculada con la inestabilidad de los meses posteriores a la ejecución de la petición (mayo-agosto).

Destaco otras actividades como la tabiquería, la maquila de balones, la fabricación del mezcal y los servicios que prestan los profesionistas.

Prosigo con la descripción de la diversidad y organización religiosa. Reparo en los grupos religiosos con presencia en la comunidad. Me detengo en las diferentes mayordomías y explico sus principales funciones, así como las iglesias que custodian, las fiestas celebradas, la temporalidad de su cargo y los lazos de compadrazgo generados entre los actores religiosos. Por último, llamo la atención sobre las reorganizaciones internas causadas por un conflicto religioso, donde el papel del sacerdote católico y la restitución de símbolos rituales ha motivado la escisión de grupos.

## *Aspectos geográficos*

Atliaca, cuyo nombre en náhuatl significa “Lugar de agua escondida”<sup>25</sup>, es una localidad perteneciente al municipio de Tixtla de Guerrero, en la región Centro del estado de Guerrero. En cuanto a población se refiere, es la más grande dentro del municipio. Según las cifras del Censo de Población de Vivienda 2010 elaborado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Atliaca tenía, para el año en cuestión, 5,997 habitantes (cifra que se ha modificado, pero que, al no contar con otro soporte estadístico, sirve como base). Lo mismo ocurre con el rubro de la lengua. En Atliaca el náhuatl es considerado como primera lengua, a pesar de que existe una brecha generacional en cuanto a su uso. Sin embargo, adultos, jóvenes y niños, tanto mujeres como hombres, en muchos sectores de la población aún lo hablan. Su transmisión, en gran medida, depende de los padres hacia los hijos, y de éstos a los suyos.

En la comunidad al náhuatl se le conoce como ‘mexicano’. Junto con Acatempan, localidad vecina, mantiene un uso cotidiano de la lengua.

---

<sup>25</sup> Un relato recogido por Félix Flores señala: “Durante mucho tiempo de permanencia llegaron a construir [lo primeros pobladores de Atliaca] un recinto sagrado, precisamente alrededor del pozo [presumiblemente Oztotempan]; de tal manera, que el manantial quedó protegido con muros de piedras, dándole cauces a su alrededor” (Flores, 1990: 23). El descubrimiento del pozo, escondido entre la voluptuosa exuberancia de la vegetación, alude a la etimología de la palabra Atliaca, derivada de Atl-llancan, “que puede significar en náhuatl “Lugar del agua escondida” (Flores, 1990: 23).

## MAPA DE LA REGIÓN CENTRO DE GUERRERO



De acuerdo a los datos oficiales del estado, la Región Centro de Guerrero está conformada por 13 municipios, entre ellos Tixtla de Guerrero.

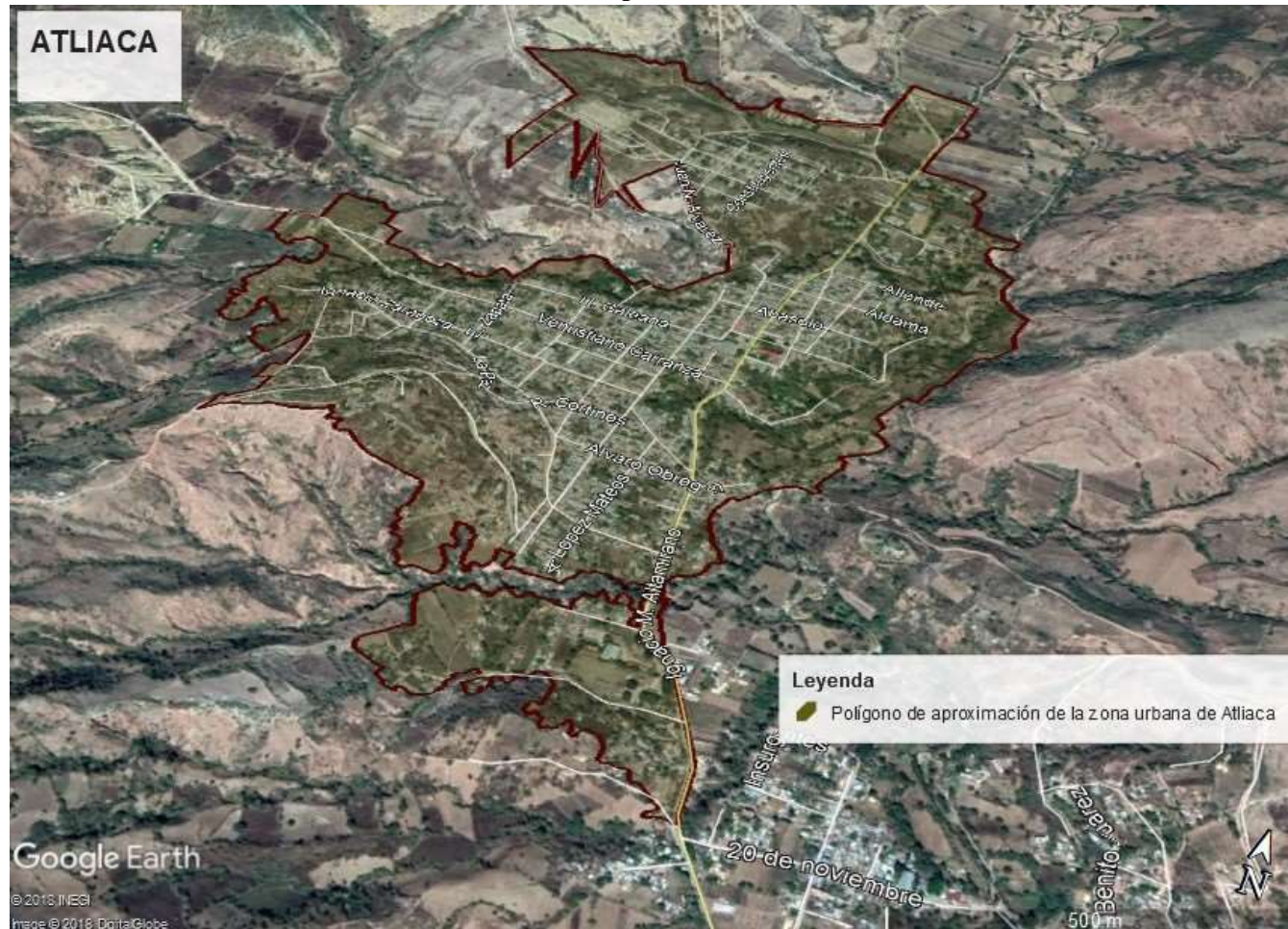
## UBICACIÓN DE TIXTLA DE GUERRERO EN LA REGIÓN CENTRO<sup>26</sup>



Según cifras del INEGI, el municipio de Tixtla de Guerrero contaba, en el año 2010, con 36 localidades, incluida Atliaca.

<sup>26</sup> Ambos mapas son tomados de la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal

## Distribución espacial urbana de Atliaca<sup>27</sup>



En la última década, la expansión demográfica de Atliaca se ha extendido considerablemente, a pesar de que la comunidad vecina de Acatempan era considerada como parte de la comunidad, y ahora se concibe como separada de ésta. El polígono muestra un acercamiento a la actual zona urbana con mayor densidad poblacional.

<sup>27</sup> Elaborado con Google Earth Pro y con el apoyo de Cynthia Olalde Corona

## Medio físico

De acuerdo con los datos del *Anuario geográfico y estadístico de Guerrero 2017*, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Guerrero tiene cinco subprovincias fisiográficas<sup>28</sup> importantes: Cordillera Costeras del Sur, perteneciente a la provincia fisiográfica XII Sierra Madre del Sur; atraviesa prácticamente la parte central del estado y ocupa municipios del centro (Chilpancingo de los Bravo y Tixtla de Guerrero, por ejemplo), de la parte oriental (Coyuca de Catalán) y occidental del estado (Malinaltepec y Tlapa de Comonfort). La segunda subprovincia es la conformada por Costas del Sur, que va desde La Unión, sur-oriente del estado, hasta Ometepec, sur-occidente del mismo. La tercera es la Depresión del Balsas, ubicada en la parte norte de Guerrero, en colindancia con los estados de Michoacán de Ocampo y México; abarca municipios como Tlapehuala, Arcelia y Taxco de Alarcón. La cuarta subprovincia, Sierras y Valles Guerrerenses, perteneciente a la provincia X Eje Neovolcánico, donde se ubica la quinta y última subprovincia del estado, Sierras del Sur de Puebla, abarca la parte nor-occidental de Guerrero; en estas subprovincias se ubican, entre otros, municipios como Teloloapan, Iguala de la Independencia y Tepecuacuilco de Trujano.

La relevancia de esta división fisiográfica está en la variedad de las topofomas<sup>29</sup>, que incluyen: sierra, lomerío, meseta, valle, cañón y llanura. Atliaca se encuentra en la subprovincia fisiográfica de la Cordillera Costera del Sur. En ésta la sierra es el sistema de topofomas dominante, seguido del valle, el cañón, el lomerío y la llanura. En Atliaca domina una litología<sup>30</sup> sedimentaria<sup>31</sup>, con presencia, en sus cercanías, de rocas ígneas extrusivas<sup>32</sup>.

Sobre los climas en Atliaca destacan dos: el semicálido húmedo con lluvias en verano y el cálido subhúmedo con lluvias en verano.

---

<sup>28</sup> La fisiografía se ocupa de “las formas del relieve, identificadas y definidas a partir del análisis integral de la información topográfica, geológica, hidrológica y edafológica, para formar unidades relativamente homogéneas” (Recuperado de: <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/mapas/fisiografia/>).

<sup>29</sup> Conjunto de formas del terreno asociadas según algún patrón o patrones estructurales y/o degradativos (Diccionario de datos fisiográficos, INEGI, 2000).

<sup>30</sup> Parte de la geología que se encarga del estudio de las rocas.

<sup>31</sup> Las rocas sedimentarias tienen como característica su formación por la precipitación y acumulación de minerales, restos vegetales y animales que se forman en rocas duras.

<sup>32</sup> Aquellas rocas formadas por solidificación de material rocoso, caliente y móvil, comúnmente llamado magma.

Cabe mencionar que en Guerrero existen cuatro estaciones meteorológicas: Acapulco, Santo Domingo, Chilpancingo y Aratichangio. Con base en ellas se miden las temperaturas y precipitaciones anuales. Según éstas, los meses de mayor precipitación en el estado son: junio, julio, agosto, septiembre y octubre. Por ser Chilpancingo la estación meteorológica más próxima a Atliaca, retomo el siguiente cuadro que nos da un esquema general de las precipitaciones.

Precipitación total mensual*													
Estación	Periodo	Mes											
		Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre
Chilpancingo	2016	20.4	2.0	81.4	9.2	172.2	199.9	128.2	128.2	227.8	49.0	31.2	0.0
Promedio	De 1960 a 2016	26.5	26.6	32.9	38.1	72.1	156.5	193.8	159.3	174.0	78.0	29.4	19.7
Año más seco	1982	0.0	13.0	0.0	5.0	34.3	113.3	66.2	109.5	97.0	39.3	10.2	0.9
Año más lluvioso	1979	151.0	121.8	243.8	248.8	231.7	172.1	187.4	144.7	119.9	150.3	148.6	146.5
Fuente: Anuario estadístico de Guerrero 2017													
* Las cantidades están expresadas en milímetros													

Al situarnos en el año 2016, observamos que el periodo de noviembre a abril constituye la etapa de menores precipitaciones pluviales; el periodo mayo-octubre lo opuesto. Este ciclo de precipitaciones, omitiendo el año más seco y el más lluvioso, mantiene una homogeneidad en el largo periodo que va de 1960 al 2014.

Esta información, valiosa por cuanto nos permite vislumbrar un panorama sobre la importancia de las lluvias para las comunidades indígenas de Guerrero, particularmente para la agricultura de temporal, se complementa con la hidrografía del estado. Guerrero cuenta con tres Regiones Hidrológicas<sup>33</sup>: la Región Hidrológica 18 (Balsas), la Región Hidrológica 19 (Costa Grande de Guerrero) y la Región Hidrológica 20 (Costa Chica de Guerrero). A esta división interna se sobrepone la agrupación de las Regiones Hidrológico-Administrativas; Guerrero, de manera parcial, hace parte de las Regiones Hidrológico-Administrativas IV Balsas y V Pacífico Sur, cuyas sedes de los Organismos de Cuenca se ubican, respectivamente, en Cuernavaca, Morelos y Oaxaca.

<sup>33</sup> “Área territorial conformada en función de sus características morfológicas, orográficas e hidrológicas, en la cual se considera a la cuenca como la unidad básica para la gestión de los recursos hídricos; normalmente está integrada por una o varias cuencas y sus límites son en general distintos en relación con la división política por estados y municipios. Una o varias regiones hidrológicas integran una región hidrológico-administrativa” (Recuperado de: <http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-cultura-general/1326-regiones-hidrologicas>).

Hay una riqueza hidrológica notable en el estado. No obstante, no hay cauces de ríos próximos a Atliaca<sup>34</sup>, que en términos formales haría parte de la Región Hidrológica 18, cuyas cuencas, en particular del Balsas<sup>35</sup>, se ubican al norte. Al no contar con una fuente hídrica importante<sup>36</sup>, cobran mayor relevancia las lluvias estacionales, porque éstas nutren los manantiales que surten de agua a la comunidad, por un lado; por otro, son las que dan sustento a la agricultura de temporal durante el ciclo anual pluvial. Cabe señalar, sin embargo, que en Guerrero, de acuerdo a los aportes de Danièle Dehouve (1994), ha existido, cuando menos hasta la fecha de su estudio, una difundida cultura del riego: “El cultivo del lecho y arenales de algunos ríos de Guerrero fue muy difundido en el pasado y lo sigue siendo, en la actualidad, en el curso medio del Balsas” (Dehouve, 1994: 42). Con estas apreciaciones me interesa resaltar cómo, ante las condiciones hidrográficas en su conjunto para Atliaca, la petición por la lluvia deviene en una estrategia de carácter ritual para afrontar la carencia de cuerpos abundantes de agua para los cultivos. Por este hecho, el carácter central de la petición se afianza, ya que ante la precariedad de un sistema de riego, numerosos beneficios para la agricultura no se producen. Teresa Rojas (2014) enumera algunos de éstos, correspondientes a las culturas del México precolonial, pero que nos pueden dar luz sobre su importancia en las labores del campo. La autora nos dice que el riego permitía:

la intensificación y el logro de más de una siembra anual en la misma parcela; la obtención de al menos una cosecha en regiones con lluvias escasas o irregulares; el cultivo de especies que requieren más humedad (cacao, chile, hortalizas), con la consecuente ampliación de la diversidad; el adelanto de la siembra antes del inicio de la temporada de lluvias en regiones con heladas; la estabilización del ciclo de temporal mediante riego de auxilio, en periodo de sequía o interrupción de lluvias; el uso de variedades de plantas de ciclos más largos (tardías) que son más rendidoras (Rojas, 2014: 29).

---

<sup>34</sup> Salvo algunas barrancas en los terrenos donde se ubican las tabiquerías (retomaré este punto en el apartado “Actividades económicas”).

<sup>35</sup> La repercusión del río Balsas para Guerrero es notable. Rosa María Reyna (2006) al respecto comenta: “La enorme importancia del río Balsas y sus tributarios ya había sido destacada por Armillas (*op. cit.*) como uno de los factores determinantes en el desarrollo de sistemas agrícolas eficientes en tiempos cercanos a la Conquista. No se debe soslayar tampoco la variada e importante fauna acuática como fuente de alimentos, pues en sus corrientes habitan crustáceos, moluscos y peces, así como una gran diversidad de insectos” (Reyna, 2006: 36). No sobra reiterar que la cercanía de afluentes de ríos, como lo destaca la autora, es un elemento de primer orden para el desarrollo de sistemas de agricultura en las comunidades, mismos de los que carece Atliaca.

<sup>36</sup> Además de las lagunas de Tixtla: las de Almolonga, Omeapa y Tixtla (Cough y Hernández, 2008).

Todos estos elementos, de estar presentes en Atliaca, nos presentaría un cuadro distinto, en el que sería un tema de exploración bastante sugerente el lugar de la petición en paralelo a todas estas oportunidades que brinda un sistema adecuado de riego. El caso es diferente. Por ello considero importante mostrar las precarias coordenadas tecnológicas y materiales de Atliaca en relación a este punto, porque es así como la petición adquiere una posición central como una manera de obtener un bien material imprescindible. Aunado a esto, es menester destacar los tipos de suelos dominantes en Atliaca, lo cual nos dará un panorama más completo de las características geográficas de la comunidad. Para la zona, destacan dos: el luvisol<sup>37</sup> y el leptosol<sup>38</sup>. Los suelos, uno más productivo para la agricultura que el otro, se conectan con la vegetación y la agricultura, pero también con el uso potencial para esta última actividad. Al respecto conviene destacar la investigación de José Manuel Jiménez. El autor señala:

Los tipos de suelo que podemos encontrar [en Atliaca] es arcilla con capas distintas, donde se presenta una diversa vegetación, además de ser suelos susceptibles a la erosión. La humedad que guarda este tipo de suelos va de los seis meses; por ello la actividad agrícola está supeditada al temporal de lluvias, que se generan cada año; y donde la siembra en la comunidad alcanza un 80% de su área total (Jiménez, 2012: 7).

Para Atliaca, este rubro es de especial interés porque marca el dominio de la agricultura manual estacional, y con ello la lluvia se vuelve un fenómeno preponderante en la organización de las actividades productivas y rituales de la comunidad. Con este vínculo hemos de construir coordenadas significativas que nos ayudan a enfatizar el valor social, ritual y material de la petición por la lluvia, tema del capítulo tercero, pero que es importante destacar aquí dadas las condiciones naturales definitorias del ámbito geográfico y climático de Atliaca, donde sobresale la imbricación entre la agricultura de temporal, el ciclo anual

---

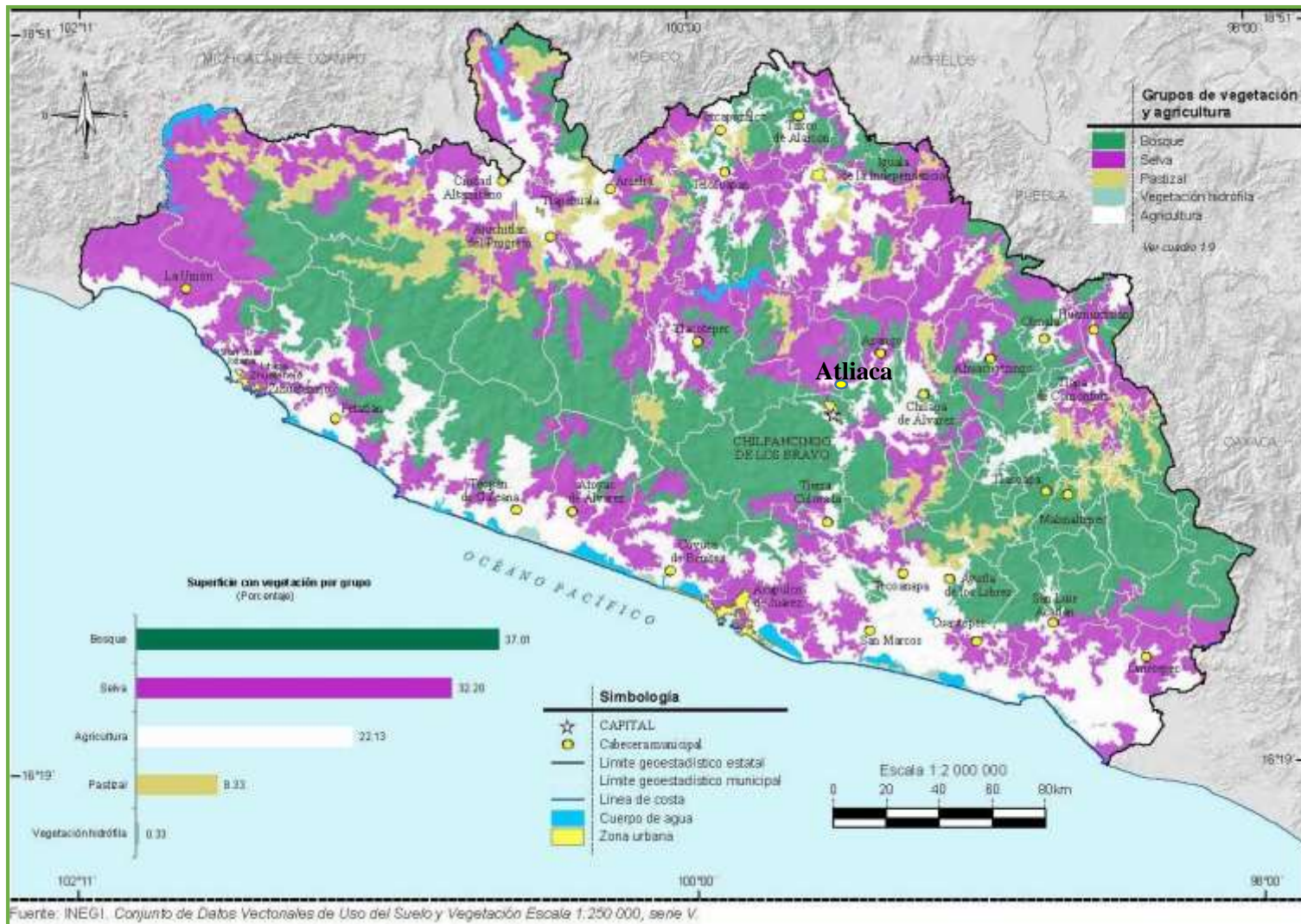
<sup>37</sup> Tipo de suelo con acumulación de arcilla. Abundan en zonas templadas y tropicales lluviosas. La vegetación que acompaña este tipo de suelo es el bosque o la selva. Con frecuencia sus tonalidades van del rojo o amarillo, hasta el pardo. Se usa principalmente para la agricultura con resultados moderados.

<sup>38</sup> “Suelos muy delgados, pedregosos y poco desarrollados que pueden contener una gran cantidad de material calcáreo. Estos suelos se encuentran en todos los tipos climáticos (secos, templados, húmedos), y son particularmente comunes en las zonas montañosas y en planicies calizas superficiales, como las de la Península de Yucatán. Su potencial agrícola está limitado por su poca profundidad y alta pedregosidad, lo que los hace difíciles de trabajar. Aunado a ello, el calcio que contienen puede inmovilizar los nutrientes minerales, por lo que su uso agrícola es limitado si no se utilizan técnicas apropiadas, por ello, es preferible mantenerlos con la vegetación original” ([http://apps1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe\\_12/pdf/Cap3\\_suelos.pdf](http://apps1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_12/pdf/Cap3_suelos.pdf)).

pluvial y la carencia de tecnología agrícola adecuada, lo que otorgan un papel fundamental a las acciones rituales peticionarias.

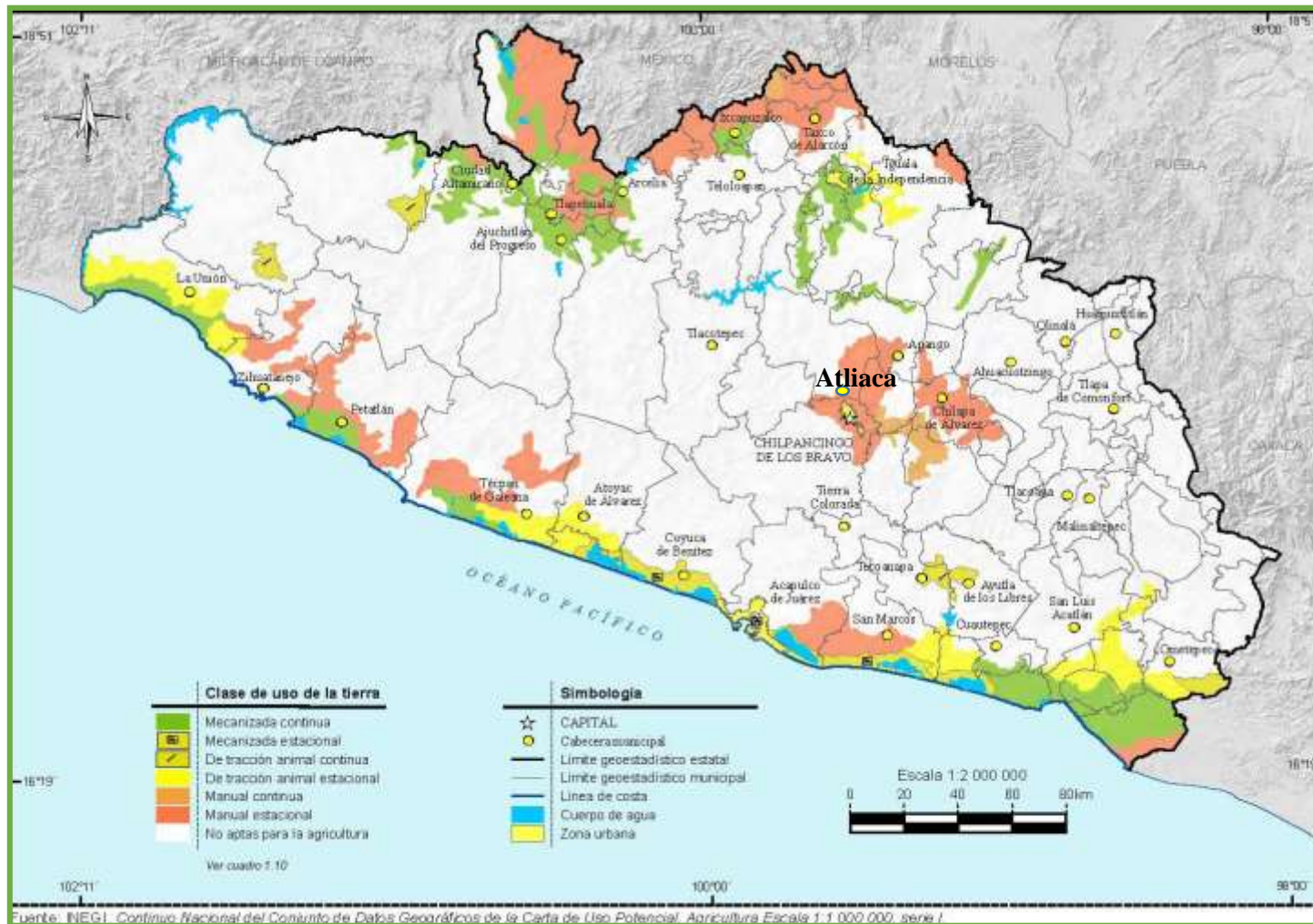
En los siguientes mapas se observan estos rubros para el estado de Guerrero, pero he etiquetado, para lograr la construcción de datos concernientes a Atliaca, la zona donde la comunidad se ubica. Con ello realzo del tipo de áreas vegetales y el uso de los suelos para la agricultura que dominan en el área circundante y próxima, por un lado; por otro, el uso potencial para la agricultura.

## Tipo de vegetación y de agricultura en Guerrero para el año 2017



Elaboración propia con base en INEGI. Conjunto de datos Vectorial de Uso del Suelo y Vegetación. Anuario Estadístico de Guerrero 2017

## Uso potencial agrícola para Guerrero para el año 2017



Elaboración propia con base en INEGI. Continuo Nacional del Conjunto de Datos Geográficos de la Carta de Uso Potencial, Agricultura.

Anuario Estadístico de Guerrero 2017

Una descripción del medio se enriquece con la flora y fauna local. En Atliaca, hay una gran variedad de plantas y animales<sup>39</sup>. Entre la primera destaca árboles como el amate, el huizache, el encino amarillo y negro, la jacaranda, el pochote, el tepehuaje, el casahuate y palo prieto. En algunos terrenos, también se encuentran: pino, ocote, roble y cedro. Estos y otros árboles, lo mismo que algunas especies de hongos comestibles, se encuentran en las partes encumbradas de Atliaca, por ejemplo, en Oztotempan, por lo cual se sitúa como un espacio de extraordinaria abundancia.

Entre los árboles frutales sobresalen: el limón dulce y agrio, la guayaba, el nanche, el mango, el níspero, la toronja, la lima agria, la ciruela, el guamúchil y el guaje.

Por otra parte, cabe decir que los quelites, una especie de hierba comestible que crece de forma silvestre y abunda en los terrenos donde se siembra en la temporada de lluvias, forman parte de la dieta cotidiana.

La fauna es variada, pero los animales de mayor importancia, por su contribución a las labores domésticas y de campo, están conformados por el ganado vacuno, en particular los toros utilizados para labrar con la yunta los terrenos, y el equino, como medio de transporte y de carga. Otros animales, como ganado porcino, son para la venta o el consumo humano.

Las aves de corral, en concreto las gallinas y los guajolotes, son parte de la dieta, pero también destacan como alimento ritual en las celebraciones religiosas o civiles, como la conclusión de estudios o fiestas de aniversarios.

### **Simbolismo de los animales**

Vale la pena detenerse en los significados que ciertos animales tienen para algunos habitantes de la comunidad. Por ejemplo, las apariciones de algunos reptiles y roedores se interpretan como signos fatales. En este caso, sobre la muerte de los familiares, existe la creencia de que, si se agarra una culebra en la propia casa, quienes mueren son los hijos o hermanos y hermanas. Otros animales, como el conejo, también se les vincula con la muerte: si uno de estos roedores se para enfrente de la persona es señal de que alguien va a morir. Cuando algunos pájaros brincan enfrente de alguien, significa que esa persona va a beber.

---

<sup>39</sup> Me baso en mi observación participante y en lo escrito al respecto por Marvin Guerrero (2014) en su texto “Tradiciones y Costumbres en Atliaca”.

Sobre la sangre de los animales también resalta la del toro, misma que se bebe entre los jóvenes y adultos, preponderantemente, en el sacrificio del mamífero realizado en la fiesta patronal de Atliaca (5to viernes de Cuaresma). Algunos hombres consideran que beber la sangre los hace valientes, adquieren valor, y con ello, la fuerza del toro.

Por otro lado, tejones y mapaches son dos roedores de los cuales los campesinos deben cuidarse porque son quienes se comen o maltratan las plantas y frutos sembrados.

Por último, a algunos animales también se les relaciona con los nahuales, personas con la capacidad de transformarse en algunos de éstos (marranos, perros o tecolotes, por ejemplo). De los nahuales se cree que espantan a la gente y le causan daño. De acuerdo con algunos testimonios, si uno se encuentra un nahual en la noche<sup>40</sup>, dominio en el que actúan, es menester hablarle fuerte al animal y decirle que uno que sabe de quién se trata para que así se avergüence y se aleje sin hacer mal.

## ***Aspectos históricos***

### **Esbozo de los principales registros arqueológicos en Guerrero<sup>41</sup>**

Gracias al trabajo del arqueólogo Paul Schmidt en el estado de Guerrero, sabemos de importantes complejos arqueológicos como el de Capacha, que data del periodo Preclásico y cuya producción cerámica con vasijas típicas se han localizado cerca de las desembocaduras del río Balsas. El mismo autor subraya la presencia del estilo olmeca en el estado, expresado en las esculturas ubicadas en San Miguel Amuco y Teopantecuanitlán. También ha destacado la existencia de figuras de barro y piedra en las regiones de Tierra Caliente, Centro y La Montaña.

Durante el periodo Clásico Temprano, una importante muestra de los vínculos entre Guerrero y Teotihuacan pueden analizarse por medio de las máscaras de piedra estilo teotihuacano, encontradas en ambos sitios. Y sobre el Clásico Tardío, otra significativa expresión de la riqueza arqueológica de Guerrero se expone mediante la denominada cultura mezcala, sobre todo a partir de figuras de piedra pulida. Las investigaciones de Schmidt sostienen: “En ese estilo se tallaron figurillas antropomorfas y máscaras; animales: jaguares, ranas, monos y pájaros; representaciones de templos; herramientas: hachas, cinceles,

---

<sup>40</sup> Esta es una de las razones por las cuales la noche tiene un sentido de peligro y amenaza para las personas.

<sup>41</sup> Agradezco a Silvia Reyes Morales por sus recomendaciones bibliográficas para elaborar este apartado.

punzones y pulidores; cuentas de piedra verde y orejeras” (Schmidt, 2006: 33). La cultura mezcala, vale la pena señalar, ha sido objeto de estudio. Uno de éstos es el realizado por Rosa María Reyna Robles (2006) quien señala: “La región Mezcala se encuentra enclavada principalmente en la parte central y norte del actual estado de Guerrero y, en general, al oriente coincide bastante bien con la Provincia arqueológica del río Mezcala de Covarrubias” (Reyna, 2006: 27).

Sobre el periodo Posclásico, siguiendo a Schmidt (2006), cabe destacar un nuevo tipo de cerámica llamado Yestla-Naranjo, nombre que deriva del lugar donde se encontró primero, cerca de Tlacotepec, municipio General Heliodoro Castillo.

Por último, conviene resaltar la presencia de un grupo hablante de un dialecto nahua llamado *coixca*, porque, como veremos al acercarnos al contexto de Atliaca, y según las investigaciones de otros estudiosos, este grupo se extendió en la región Centro del estado, incluido Atliaca, aspecto que retoma Marvin Guerrero (2014), uno de los pocos investigadores que ha abordado la historia de Atliaca. De acuerdo a sus pesquisas, Atliaca, junto con una amplia extensión geográfica, que abarca municipios de la actual región Norte del estado (Taxco de Alarcón, Iguala de la Independencia, Tepecuacuilco de Trujano), la región Centro (Tixtla de Guerrero<sup>42</sup>, Chilapa de Álvarez, Mochitlán y Quechultenango) y de La Montaña (Olinalá), fueron influenciadas por la cultura olmeca. Complementa su indagación señalado que, hacia el siglo XI, llegaron a la región grupos nahuas y tarascos. El primer grupo ocupó la parte central, mientras que el segundo la parte occidental. Los nahuas hablaban la lengua *coixca* y conocían la religión de los mexicas: “Los coixca se extendieron por toda la parte central del territorio guerrerense ocupando los poblados de Atliaca, Apango, Tixtla, Chilapa, Mochitlán, Zumpango del Río, hoy Eduardo Neri, Iguala, Tepecuacuilco entre otros” (Guerrero, 2014: 31). Otros estudios, como los de Brígida Von Mentz (2017) señalan, al respecto de los *coixcas*, que en el siglo XVI: “Tepecuacuilco, Iguala, Cocula, Tlaxmalac, Huitzucó, Mayanalan, Ohuapan y muchos otros en Tixtla se consideraban reinos coixcas (con sus sujetos y estancias entreveradas de otras etnias” (Von Mentz, 2017: 28). Los coixcas constituyeron un reino, entre los señoríos chontales de la región Norte del estado

---

<sup>42</sup> Es importante no olvidar que Atliaca, en la división política actual, pertenece al municipio de Tixtla de Guerrero.

de Guerrero y conformaban, junto con chontales, matlatzincas y colonos mexicas una “zona multilingüe” (Von Mentz, 2017: 27).

Lourdes R. Couoh y María Gabriela Hernández (2008), de la misma forma, refieren la influencia cohuixca en la zona; grupo que inició su inserción en Guerrero por el norte del estado, pero que se asentó en “los municipios de Cocula, Iguala, Tepecoacuilco, Huiztuco, Atenango del Río, Copalillo, Eduardo Neri, Chilpancingo, Tixtla, Zitlala, Atlixac, Mochitlán y Quechultenango” (Cuouh y Hernández, 2008: 34).

Por otra parte, la presencia mexicana en el estado también tuvo gran importancia, sobre todo en los reacomodos y las conquistas internas: “El imperio mexicano inició la conquista de Guerrero en el siglo XV y los hablantes de náhuatl o ‘mexicanos’ se dispersaron en la mayor parte de su territorio” (Dehouve, 1994: 31). Esta idea la comparte con Georgina Alfaro (1998), quien señala que en 1433 y 1440 se inician las incursiones mexicas a territorio guerrerense. Las conquistas por parte de Izcóatl, dirigente de la “Triple Alianza”, llegaron hasta Iguala, Tepecoacuilco y Zacualpan. A la muerte de Izcóatl se produjeron levantamientos en los pueblos chontales, mismos que apaciguó Moctezuma Ilhuicamina quien, tras someter Tepecoacuilco, “prosiguió sus conquistas, ocupando ‘Tlalcozahuitlán’ y fundando Chilapa en 1458. Y para consolidar sus dominios, ordenó la construcción de fortalezas en Quechultenango, Tixtla y en Chilpancingo” (Guerrero, 2014: 31).

### **La llegada de los españoles y los reordenamientos internos**

Existe un antes y un después en la historia de México en relación a la llegada de los españoles. Las culturas conquistadas se vieron expuestas a cambios importantes en su conformación en diversos grados y bajo diferentes modalidades en muchos de los rubros cruciales de cualquier sociedad: la economía, la política, la religión y la vida cotidiana, por ejemplo. Hay que señalar, no obstante, que los grupos sometidos encontraron diversas estrategias de resistencia que varían según los casos y los procesos internos de cada sociedad, como señala Miguel Ángel Gutiérrez (2008):

Si nos atenemos a las prácticas culturales de los pueblos originarios de Guerrero podemos decir que un conjunto de hábitos, costumbres, modos de pensar y actuar como cultura propia ancestral, lo que algunos estudiosos llaman la matriz indígena, están presentes. Cuestión de resistencias o limitaciones

en el proceso de colonización y conversión, habría que considerarlo a la luz de situaciones concretas (Gutiérrez, 2008: 149).

Guerrero es un espacio complejo en cuanto a la ruptura cultural suscitada con la llegada española. En atención a lo señalado por Gutiérrez, Guerrero se presenta como un escenario sociohistórico múltiple, diverso, que requiere de estudios que puntalicen la complejidad de los procesos. De acuerdo a Carlos Illiades (2000): “Los españoles conquistaron pronto el territorio suriano. Para 1523 ya lo habían sometido casi en su totalidad. El primer poblado que fundaron fue Zacatula, en aquel mismo año. Lugares como Atoyac, Tecpan, Coyuca de Catalán, Pungrabato y Tlapa, entre otros, fueron producto de la congregación de pueblos indios del siglo XVI” (Illiades, 2000: 20-21).

Sobre el siglo XVI, se tienen noticias que Atliaca formaba parte del camino real de Acapulco a Veracruz, una de las rutas de mayor importancia comercial y económica en el estado en dicha centuria, junto con los de Taxco, Zacatula y Acamalutla. Para 1600 el programa de congregaciones<sup>43</sup>, iniciado por Gaspar de Zúñiga, conde de Monterrey afectó la parte central del estado, situación en la que Atliaca se vio inmiscuida como una comunidad prestadora de servicios en el camino real. Danièle Dehouve (1994) quien ha puntualizado este aspecto:

Toda la parte central de Guerrero se vio afectada por este programa de congregaciones: por ejemplo, Tlacoautitlán que contaba con 41 estancias terminó con 11; Huitzucó pasó de 15 a ninguna. Así ocurrió, también, en los alrededores de Taxco. Sin embargo, en algunos casos, los indios regresaban a sus antiguos pueblos unos años después. Tal fue el caso, en 1613, de las estancias congregadas en Huitzucó o, en 1625, de Yecapixtla congregado en Tixtla. Otros volvieron a sus estancias ubicadas en el camino real para establecer una ‘venta’, es decir, una posada para los viajeros (como sucedió en 1686, en Polula, congregado en Tepecuacuilco y, en 1672, Taxmalacac Teocuatitlán congregado en Mezquitlán. En los altos de la Sierra Madre del Sur, los indios tlapanecos que vivían muy dispersos huyeron de su congregación en Totomixtlahuaca. Por su parte, los pueblos ‘balseros’, que trasladaban a los viajeros en balsas para cruzar el río del mismo nombre, escaparon de la congregación y se

---

<sup>43</sup> Se trataban de nuevos modelos de organización indígena basado en “empadronar a la población en función de las categorías jurídicas otorgadas a los asentamientos. El ‘pueblo’ estaba construido alrededor de una plaza mayor, una casa de comunidad y una capilla o iglesia. Muchas veces era ‘cabecera’, es decir, que entregaba directamente su tributo al funcionario español llamado alcalde mayor. El pueblo ‘sujeto’ reconocía la autoridad de la cabecera. En último lugar se encontraba la ‘estancia’, que era la unidad subalterna perteneciente a un pueblo sujeto o una cabecera” (Dehouve, 1994: 81).

quedaron en su lugar en razón de los servicios que prestaban, mientras Atliaca, ubicada en el camino real logró por el mismo motivo quedarse en su lugar” (Dehouve, 1994: 83).

Otros datos, que Georgina Alfaro aporta, nos hablan de la presencia española en La Montaña: “La llegada de los españoles como nuevos conquistadores a la región causó una reorganización en la dinámica cultural de los pueblos de ‘La Montaña’, porque éstos, rebasando la visión mexicana, se extendieron más allá de la dominación mesoamericana alcanzando fronteras inimaginables para sus antecesores” (Alfaro, 1998: 48). La reorganización afectó, en grados diversos, los aspectos integrativos de las sociedades indígenas. Política, economía y religión, por mencionar tres de esos aspectos fundamentales, transformaron sus mecanismos funcionales y simbólicos de manera interna y externa. Sobre lo político, por ejemplo, una vez acaecido el dominio español en la región sur: “la conquista española empezó a organizar jurídica y administrativamente a la región sur en 1533 [y] se empezaron a establecer los corregimientos y las Alcaldías Mayores. La Alcaldía Mayor fue un medio a través del cual, la Corona pretendió ejercer vigilancia sobre encomenderos a fin de restringir su poder gigantesco” (Guerrero, 2014: 33).

Con la creación de la Alcaldía Mayor de Acapulco, cuya presencia supuso notables relaciones de mando en el estado, se crearon otras alcaldías, por ejemplo, la de Tixtla:

El Alcalde Mayor de Tixtla no fue nombrado por el virrey, sino que su designación provino del gobernador castellano y teniente general de Acapulco. Su jurisdicción comprendió dieciocho pueblos, entre los que se encontraban Atliaca, Apango, Zumpango del Río, Chilpancingo, Petaquillas y Mochitlán. En toda esta región habitaban 146 familias de españoles, mestizos y mulatos y 404 familias de indios (Guerrero, 2014: 34).

Peter Gerhard (1986), por su parte, consigna datos importantes sobre la relación Tixtla-Atliaca. Desde la época de la Corona se menciona a ésta última como estancia de Tixtla. El autor señala:

La relación de 1570 de nombres de 28 estancias bajo Tixtla (Tixtlan; 1950: Tixtla de Guerrero, ciudad), algunas próximas y el resto agrupadas a bastante distancia al sur, separadas de su cabecera por una intrusión de Muxhitlan. Para 1582 había sido reducidas a 18. En 1603 todos sus habitantes debían trasladarse a Tixtla, pero los de dos estancias, Apango y Atliaca, fueron autorizados a regresar a sus lugares de origen (Gerhard, 1986: 327).

## **El proceso de evangelización**

El aspecto religioso indígena, a partir de la llegada de las órdenes religiosas a Guerrero que instauraron la evangelización, y en cuya dimensión conceptual caben numerosos epítetos previos (“conquista espiritual”, “evangelización”, “conversión” o “misión”) y posteriores (“sincretismo religioso”, “síntesis” o “reelaboraciones simbólicas”) complejamente se trastocó, sin omitir que se trató de una marcada injerencia y en circunstancias de desigualdad. Esto comprende una relación asimétrica de un sistema de creencias y prácticas rituales (el cristiano, en su modalidad católico-apostólica) sobre otro (el sistema de cultos y rituales indígenas). Una de las características significativas contemporáneas de este proceso asimétrico de contacto interreligioso es la complejidad y variedad de lógicas religiosas de los grupos indígenas, emergidas en parte gracias a la influencia cultural particular, en el entendido que la cultura, en términos amplios, la comprendo como un proceso dinámico de producción y reproducción de dispositivos de asignación, readaptación y reinterpretación constante de sentidos.

Según las aportaciones historiográficas, la actividad evangelizadora en el estado sureño, a decir de Rafael Alarcón (1998), comenzó en el siglo XVI. En 1529 llegó a Iguala y Teloloapan, ambos municipios de la región Norte del estado de Guerrero, fray Toribio de Benavente, Motolinía, fraile franciscano y misionero, para explorar la geografía del lugar.

En los municipios de Chilapa de Álvarez y Tlapa de Comonfort, el primero en la región Centro, el segundo en La Montaña, llegaron fray Jerónimo de Esteban y fray Jorge de Ávila para emprender el proceso de evangelización y la construcción de edificios religiosos. De acuerdo con Alarcón:

En 1534 se funda el convento de Chilapa y en 1535 el de Tlapa, como los primeros templos agustinos en territorio guerrerense. Más tarde, de acuerdo al éxito que tuvieron y cuando Nueva España había recibido más misioneros, esta labor continuó extendiéndose a otros lugares como Tepecuacuilco en 1545, Alcozauca en 1576 y Atlixac en 1581-1583. No obstante, encontramos que fue en Chilapa y Tlapa donde el número de monasterios aumentaría a seis, y el número de sus residentes misioneros a 20, mientras que su influencia llegaba hasta Tlalcozautitlán, Huamúxtitlán, Olinalá, Tixtla, Tonal y Zilacoyoapan (Alarcón, 1998: 211).

Esta apreciación la suscribe también Eliseo Francisco Padilla (2016), quien señala que fueron la agustina y la franciscana las principales órdenes religiosas que evangelizaron el actual territorio de Guerrero. Sin embargo, señala que fueron los agustinos los primeros en llegar:

La tarea evangelizadora en el actual territorio guerrerense la efectuaron principalmente religiosos franciscanos y agustinos, así como el clero secular. Los primeros en llegar fueron los agustinos quienes hicieron tres incursiones en Guerrero: la primera, a La Montaña con la fundación de los prioratos de Chilapa y Tlapa; después, las visitas en el norte del estado dependientes de los conventos del sur del Estado de México, y finalmente las incursiones desde Michoacán con los prioratos de Pungarabato y Ajuchitlán (Padilla, 2016: 563).

A decir del propio Alarcón: “De esta forma, tuvieron lugar las primeras misiones en la parte oriental del territorio guerrerense durante la primera mitad del siglo XVI por los frailes agustinos, cuya labor en la segunda mitad del siglo vería declinar su actividad cuando gran parte de la amplia superficie cubierta pasó a ser administrada por el clero secular” (Alarcón, 1998: 211).

Georgina Alfaro también apunta que los agustinos fue una de las órdenes con mayor presencia en el estado. A decir de la autora, en la Montaña: “El obispado de Puebla-Tlaxcala pareció ser, a los ojos del Colegio Apostólico, el sitio adecuado para la primera fundación agustina en la Nueva España, asignándoles para ello los pueblos de Chilapa y Tlapa con algunos de sus vecinos” (Alfaro, 1998: 65).

Siguiendo esta línea, Guerrero menciona: “Participaron en la catequización [del estado] frailes agustinos, dominicos, franciscanos y dieguinos. Éstos, a su vez, se dividieron y se establecieron en parroquias como por ejemplo Tixtla, Chilapa y Tlapa” (Guerrero, 2014: 34). Y no duda en señalar: “Posteriormente en 1646 se funda en el poblado de Atliaca la primera capilla, hecha de adobe con techo de tejas. Es probable que la injerencia de los frailes agustinos influyera para congregarlos en un nuevo pueblo, obligándolos a abandonar los cerros en los cuales se encontraban” (Guerrero, 2014: 35).

## La Independencia y la Revolución en el estado suriano

La agitada historia política del estado suriano destaca en el periodo de la Independencia y la Revolución como un bastión de movimientos insurgentes. A la revuelta de Dolores se

sumaron Francisco Hernández en Taxco, Luis Pinzón en Acapulco, los hermanos Bravo en Chilpancingo y Francisco Moctezuma en Chilapa. Para darnos una idea de toda la agitación independentista que tuvo destacadas escenas en Guerrero, retomo las pesquisas de Martha Ortega (1989):

Después de dejar a los Avila a cargo de El Veladero, Morelos se dirigió hacia el norte. En Chichihualco los Bravo y los Galeana derrotaron una avanzada del ejército realista que permitió la entrada de Morelos en Chilpancingo, sin ninguna resistencia. Inmediatamente, los insurgentes tomaron Tixtla. Fuentes intentó sorprender a los Galeana y los Bravo, que habían quedado a cargo de esa población mientras que Morelos había regresado a Chilpancingo. Este acudió en auxilio de sus hombres, la derrota infligida al jefe realista puso en sus manos a Chilapa. De esta manera, el comercio con Acapulco quedó bloqueado, pues no era posible que se comunicara con la ciudad de México (Ortega, 1989: 26-27).

Cuando hablamos de Atliaca nos vienen a la mente los nombres de Tixtla o Chilapa (el primero, por ser su cabecera municipal; el segundo por su cercanía). ¿Qué sucedió con la comunidad en el periodo de gestación de la Independencia? Marvin Guerrero (2014) sugiere que Juan Álvarez, militar y político oriundo del actual municipio de Atoyac de Álvarez, contó con el apoyo de pueblos indígenas (incluido Atliaca) al levantarse en armas contra Antonio de Santa Ana, por su incumplimiento de crear el Departamento del Sur. Apoyado en documentos históricos, el autor comparte:

Debido al apoyo que los indígenas de Atliaca prestaron a Juan Álvarez en los hechos de armas que secundó; el 23 de mayo de 1874, siendo gobernador del Estado su hijo Diego Álvarez, en la ciudad de Chilpancingo y en decreto No. 33, declara Cabecera Municipal al poblado de Atliaca, teniendo bajo su jurisdicción los siguientes pueblos: San Francisco Ozomatlán, San Agustín Oapan, Tecuiciapa, San Marcos, Ocancingo y San Juan Tetelcingo (Guerrero, 2014: 40).

En Atliaca, algunas personas me relataron que, en efecto, en algún periodo de su historia, la comunidad había sido cabecera municipal. Existen varias versiones al respecto de cómo perdió este estatuto; de acuerdo con los documentos históricos resguardados en la Comisaría, hasta el periodo 1918-1919 Atliaca todavía fungía como municipio. En el año siguiente (1920), las cajas donde están depositados los documentos correspondientes a trámites o

peticiones señala, en lugar de “Presidente municipal constitucional del H. Ayuntamiento de Atliaca”, como venía registrado anteriormente, “Comisario municipal. Suplente”, lo cual sugiere que a partir de 1920 Atliaca deja de ser municipio y se convierte, como hasta ahora lo es, en localidad<sup>44</sup>.

Esta información se puede afianzar con las investigaciones de Aline Hémond (2015) quien señala cómo Atliaca fungió como cabecera municipal. La autora destaca:

Varios de los pueblos nahuas, ribereños del Balsas del municipio de Eduardo Nerí, formaban parte de la zona administrada por Atliaca hasta 1919, cuando esta comunidad era cabecera. Hasta los años 1930, los artesanos balseiros solían pasar cerca de Atliaca cuando bajaban a la Costa Pacífica para hacer trueque de sus producciones de alfarería y cestería por sal marina. Así, encontramos en las peregrinaciones religiosas actuales huellas de la historia geopolítica y de las rutas de comercio (Hémond, 2015: s/p).

Estas pinceladas, aunque anchas sobre el lienzo de la historia de Atliaca, dan un cauce a las vicisitudes de su devenir, desde su poblamiento inicial, que dejó sentir las influencias y reacomodos internos, pasando por las marcas trazadas por el dominio español en la región, que establecieron huellas duraderas, complejas y actuales, hasta llegar a épocas de agitación política, económica y social, trazo que deja un sabor de boca de lucha del pueblo de Atliaca.

## *Aspectos etnográficos*

### **Comisaría**

La autoridad política representativa de Atliaca recae en la Comisaría, órgano regulador del orden social de la comunidad. Ésta se por tres instancias: la Comisaría, el Comisariado de

---

<sup>44</sup> Algunos habitantes me comentaron que durante el periodo revolucionario y posrevolucionario llegaban a la comunidad ejércitos zapatistas, villistas y carrancistas, principalmente, quienes demandaban la manutención al presidente municipal en ejercicio. El municipio carecía de la capacidad económica para solventar los gastos exigidos, así es que renunció la posesión de la municipalidad y se la ofreció a Apango, cabecera municipal actual de Mártir de Cuilapan. Otra versión de este hecho cuenta que si el presidente se negaba dar la manutención era ahorcado, y por esto nadie quería fungir como tal, por lo que Atliaca perdió su estatuto como municipio.

En el caso de cómo ganó la municipalidad, un relato que escuché fue que Benito Juárez la otorgó a Atliaca, gracias a la participación de los habitantes en la batalla del Cerro de las Campanas, en Querétaro. En ambos casos, el que consigna Marvin Guerrero y el que aporta la historia oral, se subraya la actuación de los atliaquenses en movimientos político-sociales.

Bienes Comunes y el Registro Civil. En resumen, atiende los problemas sociales y suministra servicios.

La Comisaría está conformada por un comisario titular, un suplente y dos vocales. El secretario cuenta como trabajador, no como miembro de la estructura. El suplente y los vocales pueden ser elegidos de los diferentes grupos de los líderes políticos o gestores sociales que trabajan en Atliaca. Estos últimos pertenecen a los partidos políticos con mayor fuerza en la comunidad.

Una de las responsabilidades más urgentes y más demandadas por la comunidad al comisario en turno es la de cuidar y vigilar el ‘corral de concejo’, una demarcación que se hace en los terrenos y con la cual se protege la siembra de los campesinos ante las amenazas de los animales, a los que se aísla para que no pasen a las tierras que han sido sembradas. Otra cuestión importante para la Comisaría es la resolución de situaciones de conflicto entre familiares (como la violencia doméstica), entre vecinos (pleitos y rencillas personales) o del orden público y privado (como el suministro de agua, atropellamientos, asesinatos, suicidios, defunciones; en los tres últimos casos la Comisaría da parte al Ministerio Público Municipal o Estatal para su esclarecimiento, o en su caso, deslinde de responsabilidades).

La Comisaría también se encarga de la regularización del tianguis de los días lunes en lo relativo a los cobros de una cuota diferenciada, según el espacio que ocupen, a los comerciantes que colocan sus puestos en la plaza central de la comunidad. El dinero recaudado se ocupa para los compromisos ‘grandes’ del pueblo, como la fiesta patronal del 5to viernes y para diferentes gastos o apoyos para adquirir adornos en fiestas cívicas y escolares.

El comisario y el secretario particular reciben una ‘recompensa’ por parte del Ayuntamiento Municipal. El comisario no necesariamente tiene que dedicarse a la política o ser político, lo que cuenta, para tal caso, es el comportamiento mostrado en la comunidad, el servicio que le ha brindado y el trato dado a las personas. La gente valora este conjunto de actitudes en lo relativo a su elección. El rubro de la atención a los problemas de la comunidad es notable. Esto implica, primordialmente, una constante presencia en la Comisaría, puesto que ha habido casos en que el comisario, por atender su trabajo personal, se ausenta y desatiende los asuntos públicos. Por ello, el comisario, en algunas ocasiones, se ha dedicado

exclusivamente al trabajo en la Comisaría con lo cual ha desatendido sus labores individuales.

Los conflictos religiosos no son competencia del comisario. Para esto existe una instancia de orden estatal, la Secretaría de Asuntos Religiosos, encargada de resolver las situaciones problemáticas entre grupos religiosos. No obstante, en ciertos casos, la participación del comisario en este tipo de circunstancias ha llevado a la confrontación entre diferentes facciones por su propia inclinación hacia determinado grupo.

El cargo de comisario es de un año, sin embargo, ha sucedido, como en el caso del periodo 2017-2018, que se reelija. Este hecho destaca un punto nodal de la configuración política de Atliaca, y con las formas locales de elección de los representantes de cargos políticos significativos.

La manera convencional de elección es mediante las plantillas, cada una de la cual representa a un partido político específico. Comúnmente son tres las que buscan el cargo: La Amarilla, que representa al Partido de la Revolución Democrática (PRD), La Azul del Partido Acción Nacional (PAN) y La Roja del Partido Revolucionario Institucional (PRI). La elección se hace mediante el voto secreto, a la cual asisten representantes del Ayuntamiento de Tixtla de Guerrero para legitimar el proceso de elección.

Las fuerzas políticas de mayor peso son las del PRI y las del PRD. Se dan casos en que la Comisaría esté compuesta por miembros de partidos distintos. En este rubro destacan los líderes de cada planilla o facción partidista, porque son quienes proponen la conformación de las planillas. Además, tienen relación estrecha con líderes políticos municipales o estatales, lo que genera una red de apoyo en lo concerniente al respaldo a un candidato o líder político en particular.

Las relaciones políticas con el municipio, la gestión y el apoyo de recursos dependen del partido que represente el comisario y el presidente municipal. En Atliaca, quienes fueron líderes políticos aseguran que las situaciones de tensión entre el pueblo y el municipio se resolvían mediante la toma del Ayuntamiento, como una estrategia de presión para obtener apoyo en cuanto a las necesidades de la comunidad. Otro tipo de relación política entre la comunidad y el Ayuntamiento se da a través de los regidores. La estructura de la administración política de Tixtla demanda la presencia regidores (funcionarios encargados de coadyuvar a la administración de los servicios públicos municipales) para cada uno de los

rubros estipulados en la Ley Orgánica del Municipio Libre del Estado de Guerrero<sup>45</sup>, mismos que pueden ser elegidos por mayoría relativa y por representación proporcional. En Atliaca haber sido comisario municipal respalda la oportunidad de llegar a ser regidor y establecer vínculos políticos de mayor fuerza.

Otra forma de elección puede ser mediante el voto directo en asamblea comunitaria, en la cual las instancias políticas municipales oficiales no tienen incidencia y el proceso político está en manos del pueblo a través de su participación pública en la elección de sus representantes. A esta manera de deliberación se ha llamado, en circunstancias de agitación política de la comunidad, elección mediante ‘usos y costumbres’<sup>46</sup>

Como señalé, el cargo del comisario es de un año, pero en circunstancias excepcionales puede ser extendido. Por ejemplo, cuando no se completa la mesa electoral para su elección, instancia legitimadora del proceso de nombramiento. Esto puede ocurrir, como en el caso del año 2017, debido a la falta de *quorum* para la conformación de dicha mesa. Ésta regula las votaciones, y ante su ausencia la votación no se llevó a cabo; entonces la gente decidió, a expensas de las autoridades municipales, que exigían la elección por voto, la reelección por un año más del comisario en turno. Se levantó un acta con la firma de las personas que estuvieron de acuerdo y se mandó a Tixtla para informar la reelección del comisario. Esto causó inconformidad, pero, dado que la participación había sido escasa, el resultado no se pudo interpelar.

El comisario se suple en caso de deceso, aunque también por un descontento social de la gestión.

## **Comisaría de Bienes Comunales**

El Comisariado se compone de un presidente, quien funge como titular de la Comisaría de Bienes Comunales, un secretario y un tesorero. El presidente en turno, como en el caso

---

<sup>45</sup> Estos rubros son: Desarrollo Urbano y Obras Públicas, Educación y Juventud, Comercio y Abasto Popular, Salud Pública y Asistencia Social, Desarrollo Rural, Participación Social de la Mujer, Atención y Participación Social de Migrantes, Medio Ambiente y Recursos Naturales, Asuntos Indígenas y Cultura, Recreación y Espectáculos. No obstante, en la estructura política del Ayuntamiento de Tixtla para el periodo 2015-2018 aparecen los siguientes ramos: Participación Social y Equidad de Género, Desarrollo Urbano y Obras Públicas, Educación y Juventud, Desarrollo Económico y Proyectos, Asuntos Indígenas, Desarrollo Rural, Salud Pública y Asistencia Social y Desarrollo Social.

<sup>46</sup> Retomo el caso de la elección para presidente municipal para el periodo 2012-2013, en el cual, debido a un retraso en la convocatoria de parte del municipio para la elección del comisario, los contendientes propusieron traer a la escena política de la comunidad el mecanismo de elección mediante ‘usos y costumbres’.

anterior, puede no ser político de formación, pero que ha sido convencido de competir por el cargo, muchas veces sin conocer la dinámica de trabajo.

Al Comisariado lo acompaña un consejo de vigilancia, encabezado por un presidente, seguido del primer secretario y segundo secretario. Ellos son quienes deben revisar los linderos para informar sobre alguna anomalía al titular, quien se cerciora los problemas detectados.

El cargo de comisariado dura tres años. Esto debido a la carga de trabajo que supone atender todos los asuntos. En un año, por ejemplo, no se recorre la totalidad del territorio de Atliaca, cuestión de primer orden para cuidar los linderos con las comunidades aledañas. Asimismo, la cantidad de problemas internos relacionados con disputas entre familiares o vecinos por la posesión o ampliación de un terreno particular, comprende la extensión temporal del cargo. Sin embargo, sí se puede reelegir, mientras hayan pasado al menos tres años desde el término de su trabajo en la Comisaría de Bienes Comunales.

Entre las principales funciones del Comisariado de Bienes Comunales, como también se le conoce a esta institución, está la de cuidar los límites territoriales que comprenden los Bienes Comunales de Atliaca, atender los problemas relacionados con las demarcaciones del territorio con los municipios colindantes (al norte con Apango, Zototitlan y Huitziltepec, al oriente con Hueytlalpan y Almolonga, al sur con Tixtla de Guerrero y Ojitos de Agua y al poniente con Zumpango del Río), la escrituración y transferencias de los terrenos de un titular a otro (como en el caso de la herencias)<sup>47</sup>. También promueve la reforestación, en particular, de la zona magueyera de la que se extrae el maguey para la elaboración de mezcal y establece las demarcaciones entre terrenos al interior de la comunidad. Es importante aclarar que en Atliaca, el régimen de la tierra es propiedad comunal; esto implica que la tierra se trabaja en común, todos pueden utilizarla. A su vez, esto explica que los terrenos no se circunden. Pero para saber los límites de éstos se deja un lindero de aproximadamente un metro entre un terreno y otro, lo que no implica que esta medida se acate cabalmente y suscite los conflictos entre los habitantes por las afectaciones provocadas al no dejar un paso libre para transitar. La posesión de un terreno, desde este punto de vista, incluye la relación entre personas que hacen usufructo de las tierras de Atliaca.

---

<sup>47</sup> Tanto mujeres como hombres pueden recibir los terrenos como herencia.

El Comisariado de Bienes Comunales cuenta con un padrón de comuneros registrados, un grupo de personas de la comunidad, hombres y mujeres, quienes tienen los derechos certificados en la Comisaría de Bienes Comunales sobre sus terrenos y tienen voz y voto en los asuntos relativos a las tierras comunales; por ejemplo, en las decisiones concernientes a los límites territoriales de la comunidad<sup>48</sup>. En asambleas convocadas por el comisario deliberan estas cuestiones y mediante la firma de cada uno de los comuneros registrados en un acta de asamblea se legitiman las resoluciones tomadas. Quienes no están registrados en el padrón no tienen derecho a voto en las disposiciones acatadas.

El Comisariado recibe una cuota mensual de \$6000.00 por concepto de la renta de placas de dos combis transportistas de la ruta Atliaca-Tixtla y una de la ruta Atliaca-Chilpancingo<sup>49</sup>, dinero que se utiliza para los gastos de viaje si tienen que realizar algún trámite ante alguna institución estatal en Chilpancingo. Por otra parte, el Comisariado recibe mezcal procesado de los terrenos que la propia Comisaría maneja. Esta modalidad comprende el pago en determinados litros de mezcal de parte de quien trabaja en la destilación de la bebida a los representantes de la Comisaría. Para este caso el titular determina los terrenos en donde se puede cortar el maguey para su posterior transformación. Las medidas de reforestación de estos terrenos no han tenido el efecto esperado, en gran parte, por su discontinuidad y poco o nulo interés gubernamental y local.

Los miembros del comisariado no reciben una compensación por parte del Ayuntamiento Municipal, por lo que su atención a los asuntos colectivos está mediada por las labores particulares del titular, quien una vez ha atendido su propio trabajo, se ocupa en su cargo; esto implica que no todos los días atiende la Comisaría de Bienes Comunales o, en otras palabras, que las personas con algún asunto a resolver busquen al presidente en su casa.

El Registro Civil, básicamente, asienta los nacimientos de niños y niñas y el fallecimiento de personas acaecidos en la comunidad.

---

<sup>48</sup> Durante mi estancia en Atliaca, de acuerdo con el Comisariado de Bienes Comunales en turno, persistía un conflicto sobre límites territoriales con Huitziltepec, mismo que lleva años sin resolverse satisfactoriamente para ambas partes. Sin embargo, y ante la escalada violenta del conflicto en el primer tercio del siglo XX, el gobierno federal intervino y cedió los derechos de posesión a Atliaca, argumento que aún sostienen los encargados de la Comisaría ante el disgusto de los habitantes de Huitziltepec. Aun así, el conflicto renace con el cambio trienal del comisariado porque los habitantes de Huitziltepec aducen que en el 2005 el comisariado aceptó que la porción de terreno en disputa no pertenecía a Atliaca, sino a ellos.

<sup>49</sup> Al momento de este estudio, hacía falta el vehículo.

## **Gestión social y líderes**

En Atliaca han operado diferentes programas federales, gestionados por diversas instituciones. En el año 2017 el Fondo Nacional de Habitaciones Populares (FONAHPO) promovía la construcción de cuartos para las viviendas. Otros programas, como los que brinda la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), son muy demandados porque apoya con agroincentivos. Principalmente estos apoyos se dan en forma de fertilizantes y agroquímicos para fumigar. El uso de abono orgánico es mínimo. La mayor parte de campesinos usa insecticidas y productos químicos para proteger su tierra de plagas.

Hay casos donde los apoyos antes mencionados son otorgados a personas que no siembran y que posteriormente los venden. Esta situación genera descontento entre los campesinos, quienes constantemente se quejan de los precios en que son vendidos. El control, por parte de la institución encargada de dar estos apoyos, no contempla la distribución según la condición actual de quien lo recibe; es decir, si realmente lo utiliza para la siembra o, como sucede, lucra con él ante las necesidades de los campesinos y campesinas.

Otros programas se gestionan en la Secretaría de la Mujer; con ellos se busca apoyar a madres solteras con despensas o incentivos económicos.

Para estos y otros programas existen en la comunidad gestores sociales, quienes se encargan de reunir la documentación necesaria y realizar los trámites correspondientes ante las instituciones en turno. Muchos de los servicios públicos con los que actualmente cuenta Atliaca se deben a las gestiones de los líderes locales: por ejemplo, los del servicio de luz, la construcción del centro de salud, los permisos definitivos de transporte local, la ampliación de las tomas de agua o la pavimentación.

En algunos casos la gestoría social implica el abandono parcial del propio trabajo. Sin embargo, muchos gestores reciben alguna retribución económica por parte de las personas que les solicitan apoyo, la cual cubre, principalmente, cuotas para viáticos en las situaciones en las que se deba tramitar algún documento en el municipio o en la capital del estado.

En algunos de estos líderes, tanto activos como inactivos, la idea de “Primero mi pueblo”, permea como un factor de movilización ante las instituciones y órdenes gubernamentales correspondientes. Quienes en su momento hicieron alguna gestión consideran que lo más importante fue “sembrar la semilla” (Comunicación personal, 1 de

julio de 2017) para acceder a recursos y proyectos de impacto social en la comunidad. “Al final de cuentas eso es: Dejar algo” (Comunicación personal, 1 de julio de 2017).

La labor social de estos actores sociales también incluye la petición, en caso de fallecimiento, de un ataúd ante el presidente municipal. Esta labor social, en palabras de uno de ellos, se condensa en: “No estar en contra de nadie, ni hablar de nadie” (Comunicación personal, 3 de julio de 2017). Sin embargo, a pesar de los apoyos que se pudieran recibir, no siempre se toman en cuenta. Según un gestor social: “Los campesinos no nos dejamos ayudar” (Comunicación personal, 3 de julio de 2017). Desde su punto de vista, esto sucede porque no se valora el trabajo que realizan personas que no son originarias de la comunidad<sup>50</sup>.

Para quienes han sido o son gestores, una idea que opera para realizar su labor es la de ganar cierta autonomía en relación al trabajo de las autoridades reconocidas, tal y como me lo dijo un gestor:

Yo hago esto para que vean los señores que no nada más siendo autoridad puede uno gestionar, siendo comisario o comisariado o regidor vas a poder gestionar a tu gente. La simple y sencilla razón es que te nazca. No sé si sea de nacimiento, pero a veces, a los que ponemos como regidores o como comisarios o comisariado, no pasan de ahí. Muchas veces nuestras autoridades, y eso no nada más a nivel local, a nivel nacional, ponemos a alguien, y ni siquiera sabe pa'qué está ahí (Comunicación personal, 6 de julio de 2017).

También operan en la comunidad programas como Pensión para Adultos Mayores y PROSPERA Programa de Inclusión Social, ejecutados por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL); ambos son un importante apoyo económico para las familias.

### **Vivienda y tipos de residencia local**

Atliaca tiene una zona urbana que comprende 3 barrios (barrio de San Francisco, barrio de Chalma y barrio del Centro), y 3 colonias importantes (colonia Modesto Lozano, colonia Ajacayán y colonia Luis Donald Colosio). Además de esta estructura espacial, Atliaca se divide en cuatro secciones: primera, segunda, tercera y cuarta.

---

<sup>50</sup> Existen excepciones notables, como el caso de un ingeniero que apoyó, en la década de los setentas y ochentas, las labores en el campo. Según testimonios, enseñó técnicas agrícolas a los campesinos. Quienes fueron apoyados lo recuerdan como un agente comprometido con la comunidad.

El proceso de creación de colonias, y por ende de expansión de las viviendas en los Bienes Comunales de Atliaca, puede deberse a nuevas modalidades de relaciones parentales que implica una doble de residencia, virilocal o matrilocal, en la cual los hijos y las hijas casados habitan la casa paterna o materna, según quién de los dos sea reconocido como propietario de la unidad doméstica. Aunado a esta residencia, se suman los hijos e hijas solteros o solteras; comprende una aglomeración en el hogar. La alternativa involucra que, si se tiene un terreno, el hijo o la hija que se junta o se desposa, puede construir su propia casa.

Sobre la vivienda, es importante señalar que hay variedad en sus materiales de construcción. Algunas están hechas de adobe, otras de tabique, algunas en obra negra y otras más están revocadas con acabados y estructuras más modernas hechas de block. Muchas son de dos pisos, otras más, durante mi estancia, estaban en proceso de construcción. Los techos, en su mayoría, son de teja, lámina o concreto. En éstos, o en los costados de las casas, se pueden observar, en varias viviendas, discos de los sistemas de televisión por cable de paga más populares que exalta el poder económico de las familias. Algunas casas están pintadas, otras no. En muchas se puede ver la lámina de “Piso Firme”, programa federal que opera la SEDESOL, que tienen como objetivo sustituir el piso de tierra por uno de concreto.

En los hogares también se pueden observar aves (pollos, gallinas y guajolotes) transitando por las piezas de las unidades domésticas. Algunas viviendas tienen corrales donde se instalan caballos o burros, los cuales forman parte de las labores agrícolas, en particular, como bestias de carga de leña, hoja seca de maíz u otro tipo de plantas.

Cabe destacar que cuando se hace el colado de una nueva casa se mata un guajolote en el centro de la construcción, de tal manera que la sangre se riegue ahí; en las cuatro esquinas se sacrifican pollos, lo que significa alimentar a la casa, pero también, para darle de comer al malo, es decir, al Diablo. Con el sacrificio y la sangre, se dice, se le calma para que ya no espante<sup>51</sup> a los que habitarán el nuevo hogar.

La mayoría de viviendas cuenta con agua entubada. En caso contrario, los miembros de las familias acarrear el agua desde las pilas ubicadas en determinados puntos de la comunidad hacia sus casas<sup>52</sup>. No todos los depósitos son funcionales, y algunas casas,

---

<sup>51</sup> El espanto puede darse cuando se escucha que alguien camina en el techo y arrastra la varilla, pega a la puerta o los tabiques o se oye que está haciendo la mezcla.

<sup>52</sup> Conté cinco pilas funcionales y dos no funcionales.

incluso, cuentan con almacenamiento particular en piletas, bidones o tinacos ubicados en las azoteas.

Dos manantiales nutren las pilas colectivas. Uno es el cerro del Amoxtepetl, que abastece las casas del barrio de San Francisco; el otro es el de Zoquiapa, que provee a los hogares del barrio del Centro. El agua entubada en la comunidad llega por secciones; generalmente una vez por semana. Del suministro de agua, se encargan de cobrar el servicio<sup>53</sup> dos comités, uno para el barrio de San Francisco y otro para el del Centro<sup>54</sup>. Este último barrio posee mayor número de usuarios; en el otro es más habitual el acarreo de las pilas.

Datos que aporta Juan Manuel Jiménez Vaca (2012), señalan, para el caso del Amoxtepetl, que: “el agua se conduce a gravedad por una tubería de pvc de 3” de diámetro a dos tanques de mampostería con una capacidad de 30.00 m<sup>3</sup> cada uno. De los tanques el agua llega a la localidad por una tubería de pvc 6” de diámetro y una longitud de 500.0 m. Aunado a estos dos tanques existe otro tanque de mampostería de 20.00 m<sup>3</sup> que suministra exclusivamente a los hidrantes” (Jiménez, 2012: 5).

Y para el segundo: “el agua se conduce a gravedad por una tubería de de pvc de 4” de diámetro y una longitud de 80.0 m., a un cárcamo de bombeo equipado con una bomba de 20 HP” (Jiménez, 2012: 5).

Otro dato sobresaliente es que, según el autor, la red de agua potable contaba con 593 tomas y la cobertura era del 95%, pero sólo un 34.94% de viviendas contaba con una toma de agua en el interior de la unidad, lo cual implicaba que el resto tomara el agua de las pilas públicas. Asimismo, cabe resaltar que muchas casas tienen letrinas por no contar con un sistema de drenaje de aguas negras. De la misma manera, un número importante de casas descargan las aguas residuales de uso doméstico a la vía pública.

### **Actividades económicas**

En Atliaca se han diversificado las alternativas laborales al trabajo exclusivo en el campo, en específico, la proliferación y concentración de un gran número de hombres que trabajan en las tabiquerías de la comunidad, el comercio en sus distintas facetas, el incremento de

---

<sup>53</sup> Durante mi estancia la cuota era de \$40.00 mensuales por el servicio.

<sup>54</sup> Según estimaciones del comisario en turno, el suministro de Zoquiapa eran, aproximadamente, para 800 usuarios, mientras que del Amoxtepetl de alrededor de 400.

profesionistas con carreras técnicas y estudios universitarios, incluyendo posgrados, la maquila de balones, el empleo en la red de transporte local y la elaboración de mezcal.

Por otro lado, el contexto de precariedad social de Atliaca, como el desempleo, obliga a la búsqueda de una oportunidad laboral fuera de la comunidad, en particular, en zonas de Guerrero, como Atoyac, para el trabajo cafetalero; la Ciudad de México, en fábricas o empresas de construcción; en Jalisco, para el corte de caña, o la migración hacia los Estados Unidos.

### **Tabiquerías**

El trabajo en las tabiquerías ha disminuido la emigración dentro y fuera del estado y del país. Las numerosas tabiquerías se ubican, en su mayoría, al sur de Atliaca, rumbo a Tixtla de Guerrero. En muchos terrenos existen barrancas, por donde hay escurrimiento de agua, lo que permite la realización de esta actividad en tiempo de secas, porque en temporada de lluvias, cuando éstas son muy abundantes, las tabiquerías se enfrentan al hecho de que poco o nada se puede trabajar y los trabajadores complementan sus labores con el trabajo en campo.

Los dueños de estos terrenos y los trabajadores (jóvenes y adultos) son, en gran parte, del pueblo. En el trabajo de la tabiquería también pueden incluirse mujeres y niños. Se da el caso en que las esposas o los hijos llevan el almuerzo a sus maridos o a sus padres, y se quedan a ayudarlo. No reciben pago alguno, sino que auxilian al varón a agilizar su labor. Estimaciones de un tabiquero para el año 2017 señalaban los siguientes precios: Millar de tabique: \$1400.00; tabicón: aproximadamente \$2800.00. Los trabajadores que echan barro para la elaboración del tabique ganaban \$170.00 al día y a los que lo hacían les pagaban \$400.00 el millar.

### **Agricultura**

En Atliaca, la temporada de siembra representa una actividad productiva importante. Pero también destaca su lugar dentro de las acciones rituales. Esta relación tiene como uno de sus principales fundamentos en que la agricultura de la comunidad depende del ciclo anual de lluvias y de la presencia, para algunos sectores de la comunidad, del vínculo con los antepasados o los ‘abuelitos’, como también se les llama a quienes vieron en la petición una faceta significativa de las expresiones religiosas locales, que pueden rastrearse, de acuerdo a

estudios etnohistóricos y antropológicos<sup>55</sup>, hasta mucho antes de los procesos de evangelización del siglo XVI con la llegada de los españoles, y en los que se puede advertir la importancia social y simbólica de los cultos agrícolas asociados a la fertilidad, la lluvia, el maíz y la observación de la naturaleza.

En Atliaca no todos los habitantes siembran, en la medida en que, como señalé, las actividades económicas se han diversificado. Principalmente quienes lo hacen es para autoconsumo; pero hay casos en que se venden productos almacenados de cosechas pasadas, fundamentalmente maíz, a las personas con escasa o nula producción. Son ventas particulares, hechas en las casas, generalmente entre vecinos o conocidos.

La agricultura de temporal significa que es la temporada húmeda (de mayo a octubre), la que supone el inicio de la siembra, generalmente en el mes de junio. Sin embargo, en la comunidad se reconocen ciclos pluviales irregulares, en los que la lluvia o bien se adelanta (abril) o tarda en retirarse (hasta diciembre).

Si comparamos las cifras que ofrece la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) junto con el Sistema Meteorológico Nacional (SMN) sobre las precipitaciones pluviales de los años 2015, 2016 y 2017 para el estado de Guerrero, podemos percatarnos de las diferencias en cuanto a la cantidad de lluvia para estos años; lo que nos brinda un panorama de los ciclos pluviales, incluido el año de mi estudio.

---

<sup>55</sup> Cf. el capítulo 1, en específico “Enfoque mesoamericanista”, incluido en “Los rituales de petición por la lluvia en comunidades indígenas de Guerrero”.

<b>Precipitación pluvial* anual de Guerrero . Cuadro comparativo**</b>			
<b>MES</b>	<b>AÑOS</b>		
	<b>2015</b>	<b>2016</b>	<b>2017</b>
Enero	0.3	22.1	0.2
Febrero	3.0	1.0	0.2
Marzo	42.1	52.5	2.1
Abril	2.6	9.9	3.2
Mayo	111.9	45.4	90.2
Junio	142.0	172.2	223.9
Julio	147.6	185.1	162.6
Agosto	149.6	189.8	230.4
Septiembre	234.2	239.0	369.4
Octubre	127.6	36.7	71.7
Noviembre	31.9	31.1	6.7
Diciembre	10.5	0.6	0.4
<b>Anual</b>	<b>1000.3</b>	<b>985.5</b>	<b>1161.1</b>
<p>* Las cantidades están expresadas en mm.  **Elaboración propia con base en Comisión Nacional del Agua y Servicio Metereológico Nacional.</p>			

Algunos datos interesantes son que del 2015 al 2016, en el periodo de junio-septiembre aumentaron, en todos los meses, las precipitaciones pluviales. En el 2017, excepto julio, también incrementaron en relación a los dos años posteriores.

Las precipitaciones de mayo muestran cifras sustancialmente diferentes: el 2016 fue de menor intensidad. Diciembre también resulta un mes notable, ya que la caída de las lluvias en el 2015 fue superior, por una considerable cantidad, a los años 2016 y 2017.

Octubre, por su parte, es un mes relevante por su irregularidad. Del 2015 al 2016 hubo una caída significativa de las precipitaciones; pero en el 2017, aunque no logró las cifras del 2016, se recuperó. Esta característica la comparte con marzo, sobre todo si miramos que en el 2016 cayó más lluvia que en mayo.

Agosto y septiembre, por otro lado, fueron los meses, en los tres años, en los que las precipitaciones fueron de mayor cantidad. Resulta interesante tener presente este dato para posteriores efectos, ya que agosto del 2017 fue el mes donde la lluvia se detuvo en Atliaca, a pesar de que, como se puede ver en la tabla, fue el segundo mes, después de septiembre, en el que las precipitaciones fueron mayores.

Debemos considerar que los datos nos muestran una mirada a la climatología de Guerrero, y a pesar de que contempla la entidad y no los municipios ni mucho menos las localidades, es importante porque podemos percatarnos de que el periodo de mayo a octubre, sin omitir las irregularidades, es el de mayor cantidad de precipitaciones.

De igual manera, en Atliaca este periodo es reconocido como el húmedo, en el cual la agricultura cobra relevancia y en donde el maíz, junto con el frijol y la calabaza, constituyen los productos más sembrados. Otros, como el garbanzo, la flor de *tempoalxochitl*<sup>56</sup> (la flor ritual de adorno de las celebraciones), el chile o la sandía, también son opciones para los campesinos, pero en menor escala.

También hay que contemplar el factor del cambio climático. Como se puede observar, he enfatizado en la agricultura de temporal como la modalidad agrícola predominante en Atliaca, de aquí que la lluvia sea necesaria para la producción. Sin embargo, uno de los efectos del cambio climático son las alteraciones en las formas como llueve, lo que incide en la calidad y cantidad de la cosecha anual. Muchos atliaquenses se percatan de que el clima se ha modificado y achacan las irregularidades a dicho fenómeno. Pero además destacan las concepciones religiosas sobre el entorno natural, sus fallas y alteraciones. Ambos factores (el climático y el religioso) se entretajan un proceso cuyos impactos son a nivel global, pero que también se conciben desde el propio sistema de creencias.

Por otro lado, y debido a la topografía de los campos, es extendida la práctica de la siembra en *tlacolol*, es decir, en terrenos inclinados donde no puede entrar la yunta ni el tractor, por lo que se utilizan herramientas como el azadón, el pico o la tarecua (especie de machete) para la labor agrícola.

En términos generales, lo que a continuación anoto, son las principales fases del proceso de la siembra hasta la cosecha. Algunos campesinos creen que el 16 de julio el último día para sembrar<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Convento en utilizar la grafía normalizada de la palabra según el Gran Diccionario Náhuatl, mismo que puede consultarse en la página electrónica <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>

<sup>57</sup> No pude percatarme de un acuerdo sobre el porqué de esta fecha. Algunos campesinos me dijeron que es porque la lluvia se va a pasar, otros más que es sólo la creencia; algunos más hicieron referencia a que es el día de la virgen del Carmen.

- a. Se quema el pajón y toda la hierba del terreno (abril-mayo)
- b. Se revuelve la tierra para que cuando llueva se hidrate (mayo)
- c. Se hacen los surcos y se siembra (junio-julio)
- d. Se fumiga para que el pajón no crezca mientras germina la semilla (julio)
- e. Cuando está crecida la semilla, se abona dos veces (julio)
- f. Se vigila que los animales no se coman los cultivos (junio-septiembre)
- g. Cosecha (noviembre-diciembre)

En los terrenos más planos se siembra con ayuda de la yunta o de tractor, dependiendo la extensión y los recursos particulares.

Una cuestión notable es el sistema de rotación anual de los terrenos para sembrar. En un año sólo se siembra en una parte de los terrenos comunales, ubicados en el sur, para que el año siguiente se trasladen a los terrenos en donde no se sembró, situados en el norte. Con este sistema, la tierra descansa durante un año para poder ser utilizada al siguiente. Debido al uso de fertilizantes y fumigantes, lo mismo que eventuales sequías, la tierra progresivamente se desgasta. Esta modalidad, sin embargo, permite a los atliaquenses mantener la tierra lo más productiva posible, a pesar de los aspectos señalados.

Este sistema de rotación incluye el traslado del ganado a la tierra demarcada con el corral de concejo, es decir, aquellas tierras no utilizadas durante el año, para evitar que se coman o maltraten los cultivos.

Sobre el maíz es importante hablar sobre sus diversos tipos y colores. Destacan: el pozolero, el criollo, el costeño y el mejorado. Este último introducido en la comunidad hace aproximadamente diez años, a partir de la fecha de este estudio; su principal característica es que requiere menos cantidad de agua. Además de su rápido desarrollo, resistencia al viento y menor tamaño que el maíz criollo, más delicado en cuanto a su cuidado. Entre los colores del maíz están: el amarillo, el azul, el blanco y el rojo (imagen 1).

Con el maíz se elaboran una variedad de productos para el consumo cotidiano y para uso ritual: tortillas, atole, tamales, pozole, elopozole<sup>58</sup> y totopos<sup>59</sup>. Asimismo, forma parte de

---

<sup>58</sup> Una variedad de pozole que consiste en combinar los granos de maíz con otros productos, que pueden ser pedazos de calabaza. Se elabora cuando hay los primeros brotes de maíz, alrededor de septiembre.

<sup>59</sup> Una especie de tortillas deshidratadas elaboradas y repartidas en la fiesta de las vírgenes de la Asunción en el mes de agosto.

las ofrendas habituales en los altares domésticos, donde - junto a diferentes imágenes religiosas, como la figura de Jesús crucificado y la virgen María, velas, flores de *cempoalxochitl*, adornos de papel- se colocan granos de maíz, mazorcas y comida<sup>60</sup>. Tanto el maíz como el frijol son semillas que se obsequian durante los días de la petición por la lluvia en Oztotempan y Ateopan, utilizadas posteriormente para sembrar. También se relata que alrededor del pozo de Oztotempan se han encontrado granos de maíz, lo que forma parte de las representaciones del pozo como un espacio sagrado<sup>61</sup>. De esta manera, el maíz y el frijol, suponen un alimento básico, pero también son semillas vinculadas a los rituales, en donde se pide la buena cosecha.

Un aspecto importante del maíz es que su uso no se limita al consumo humano, sino que es utilizado para elaborar herramientas de trabajo, como desgranadoras y depósitos para guardar las hojas secas del maíz, llamadas *totomochtli*<sup>62</sup>, una vez recogida la cosecha, en noviembre-diciembre. Pero también el maíz es usado como alimento para los animales.

En Atliaca a la mazorca sin granos se le conoce como olote. Éste último se utiliza como combustible para quemar lumbre, prender el comal y elaborar herramientas, en particular, las desgranadoras.

El proceso de fabricación de una desgranadora comprende colocar olotes del mismo tamaño en forma circular que se amarran con una reata; de tal manera que quedan bien prensadas. La mazorca se raspa con fuerza contra la herramienta para quitar el grano, mismo que queda entre los huecos de los olotes o cae al suelo (imágenes 2 y 3).

Desgranar es un trabajo mixto. Tanto mujeres como hombres, incluyendo a niños y niñas, se dedican a quitar el grano de la mazorca; esta labor incluye seleccionar las mazorcas buenas de las dañadas o poco desarrolladas y almacenarlo en grandes bidones de aluminio para su uso durante todo el año según las necesidades de cada familia.

Por otra parte, con las varas secas del maíz se construyen depósitos de almacenaje de la cáscara de la mazorca, llamadas también hojas secas o *totomochtli*. Para su elaboración, las varas, de aproximadamente 1.5 metros, se amarran con mecate o hilos resistentes, de tal

---

<sup>60</sup> En las celebraciones, tanto religiosas como no religiosas, es común que antes de que se sirva a los comensales, se ponga en el altar doméstico un plato de comida y un vaso de refresco o de mezcal, según sea el caso.

<sup>61</sup> Estos puntos serán profundizados en el capítulo 3.

<sup>62</sup> Escribo la palabra según el *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

suerte que puedan expandirse y enrollarse como una estera o un petate. Luego de este proceso, las varas se colocan en forma vertical y adquieren la forma de un cilindro flexible en cuyo interior se colocan lazos que servirán para atar la paca.

Una vez hecho los preparativos anteriores, ya puede colocarse la hoja en el interior del depósito; las personas brincan con calzado sobre ellas para que la hoja baje hasta el fondo. La intención es generar paquetes muy compactos. Cuando las hojas están lo suficientemente comprimidas, y gracias a la flexibilidad del depósito, los lazos de éste se desatan para extraer las pacas, que se amarran para almacenarse en las unidades domésticas. Paulatinamente se les da a los animales (imagen 4).

Otro uso del maíz es para consumo de animales de traspatio, principalmente pollos y animales que acompañan las labores agrícolas, en particular ganado bovino y caballar. El *popoyotic*<sup>63</sup> (mazorca podrida por la entrada de agua), las tortillas duras, el maíz picado y el *totomochтли* se les da a los animales. En el caso de las tortillas, éstas se dejan secar al sol, se extienden en alguna superficie plana y cuando ya están tiesas se utilizan como alimento para los toros y los caballos. Cuando no hay cosecha, o ha sido paupérrima, no hay ni para los animales, por lo cual se debe comprar pastura (imágenes 5 y 6).

Por otra parte, sembrar es una actividad costosa y mixta. Los peones (hombres que descargan los bultos de abono y fertilizante o barbechan) y las peonas (mujeres que abonan) cobraron, para el año 2017, aproximadamente \$160.00 y \$ 80.00 al día, respectivamente. El uso de la yunta para arar costaba entre \$600.00 y \$700.00 al día; el tractor entre \$1300.00 y \$1500.00 por hectárea. Y en caso de que el abono y el fertilizante, obtenidos por mediación de los gestores, no alcanzara, se tenía que comprar para completar.

Debido a esto, hay quienes optan por transformar la agricultura en una actividad que involucra a varios miembros de los grupos domésticos. En algunos casos padres e hijos, e incluso los padres de uno de los cónyuges, participan en las labores del campo. Por esto, no es una actividad exclusivamente masculina, ni tampoco específica de un grupo de edad. Aunque esto no es una pauta socialmente definida, ya que en algunos casos es sólo el hombre, acompañado de peones, quien labora en el campo. Sin embargo, no se puede excluir la

---

<sup>63</sup> Sigo la escritura de la palabra según el *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

participación de la mujer, porque, aunque no está presente directamente en el campo, se encarga de hacer llegar el almuerzo al esposo o llevarle alguna herramienta de trabajo.

El maíz, como he tratado de subrayar, guarda una relación estrecha con el ritual y la economía local. Su carencia es una amenaza no solo para los humanos, sino también para los animales; de aquí la importancia de resaltar las maneras como se emplea en Atliaca en las modalidades descritas. Además, vale la pena enfatizar en la capacidad creativa de los campesinos para el aprovechamiento de los componentes y estados de la planta para la construcción de herramientas u objetos útiles.

Es importante subrayar que, aun cuando haya diferentes procesos rituales y festivos en Atliaca, los especialistas, actores religiosos y acompañantes son, en su gran mayoría, campesinos y campesinas. Es decisivo el hecho de que, a pesar de que al complejo de imágenes (santos, vírgenes, cruces y Cristo) se les otorgue una dimensión sagrada, lo vital es que este conjunto de agentes sagrados, en el sentido de que *actúan y hacen algo* según la lógica de marco cultural definido (Gell, 2016), tenga efectos en la vida material de la comunidad, que se concreta en la abundancia de granos de maíz y otras semillas almacenadas para el uso anual. El trabajo religioso (los ayunos, las veladas, los rosarios o los ofrendamientos, que describiré en las próximas páginas), vívido y álgido en sí mismo, no está desligado de una finalidad práctica: propiciar o re-propiciar la lluvia. Por ello, el complejo de imágenes y símbolos rituales es crucial en la vida de los campesinos. Su relevancia se aprecia en el calendario festivo y ritual anual, porque san Salvador, las vírgenes, las cruces o Dios, se hacen notar mediante la lluvia<sup>64</sup>. Es decir, las imágenes y los símbolos no son únicamente representaciones de ideas abstractas o de algo que está ausente, sino que condensan el soporte material por medio de la cual atienden (porque ven, escuchan y actúan, es decir, se les atribuye agencia) las peticiones que hacen creyentes y devotos. En gran parte, el ser escuchados y atendidos constituyen la razón de ser de los rituales, las ofrendas de alimentos, las peregrinaciones a los santuarios o las acciones de reajuste ritual.

Resta introducir una propuesta y adelantar puntos importantes de esta tesis sobre la base de las temporadas (seca y húmeda) y las fiestas y rituales asociados a ellas. La opción que presento, sin embargo, va más allá de la dicotomía época seca-época húmeda, y se

---

<sup>64</sup> Sólo planteo el tema de la lluvia por ser el aspecto de mayor interés en mi estudio, pero no es posible descartar otro tipo de efectos, por ejemplo, en la salud (cuando se pide curación) el trabajo (cuando se pide encontrarlo o conservarlo) o en la familia (cuando se pide protección o bienestar para ella).

establece sobre la irregularidad de los ciclos pluviales. En la concepción de muchos campesinos sobre este período de intermitencia o ausencia total de las lluvias se habla de ‘Tiempos delicados’, que ponen en vilo la cosecha, y con ello buena parte de la reproducción material de la comunidad.

En el siguiente esquema enuncio el tipo de temporada, su temporalidad y las fiestas y rituales asociadas a ellas. Sobre la petición, quiero resaltar que podemos acatarla desde su versión de ritual cíclico, de culto agrícola o fertilidad de la tierra. Sin duda, aspectos que la definen, pero no la problematizan más allá. Por esto, considero viable aproximarnos a ella en su versión de *suspense*, es decir, mediante la irrupción de los ‘Tiempos delicados’ que sitúan el proceso ritual desde su organización, pasando por su ejecución, hasta las expectativas de sus efectos reales. Las preguntas sobre esta importante etapa complementarán aquéllas sobre el cumplimiento, el logro, el carácter tranquilizador y armónico-cósmico, según las maneras de pensar y vivir el ritual, y darán pie a las cuestiones sobre los fallos, los desequilibrios y los momentos críticos, que trazan trayectorias en el pensar y el actuar de los actores sociales. Con éstas se vislumbran las partes creadoras de interpretaciones, de lenguajes y de maniobras alrededor de la imposibilidad de la cosecha.

De esta forma, los ‘Tiempos delicados’, comprenden un periodo caracterizado por la insuficiencia, ausencia, fuerza desmedida o intermitencia de las lluvias; es decir, una etapa que dificulta el crecimiento de los cultivos, pero también visibiliza los límites de la agencia humana, en la medida que sienta las bases para la producción de un complejo sistema de fallos y acciones de reajuste que genera movilizaciones y acciones post-peticionarias muy particulares.

<b>Tipo de temporadas, rituales y fiestas</b>		
<b>Temporada</b>	<b>Meses</b>	<b>Rituales y fiestas importantes</b>
Seca	noviembre-abril	1 y 2 de noviembre: día de Todos Santos
		12 de diciembre: virgen de Guadalupe
		24 de diciembre: celebración del Niño Jesús
		Marzo-abril: fiesta patronal en honor a san Salvador (fecha variable)
		25 de abril: día de san Marcos, ofrenda en Oztotempan
Húmeda	mayo-octubre	1 y 2 de mayo: petición por la lluvia Oztotempan
		3 de mayo: petición por la lluvia en Ateopan
		1 de julio: cambio de cendal de san Salvador
		6 de agosto: fiesta de la transfiguración de Cristo en honor a san Salvador
		13-15 de agosto: fiesta de las vírgenes de la Asunción
		13 y 14 de septiembre: Xilocruz
		4 de octubre: fiesta en honor a san Francisco
<i>Tiempos delicados</i>	mayo-agosto	Repetición de la petición (fecha indeterminada)
		Curación de san Salvador (fecha indeterminada)
		Otras acciones de reajuste emergentes, según las negociaciones específicas de cada proceso ritual (fecha indeterminada)

Es posible complejizar más este cuadro, al señalar, por ejemplo, las irregularidades pluviales en los meses secos o las épocas de sequía absoluta. Sin embargo, son los ‘Tiempos delicados’ en donde con mayor notabilidad se logra una problematización y profundización de los rituales cíclicos agrícolas, sobre todo si atendemos las acciones de reajuste ante la falta de lluvia. Además, esta etapa concentra los meses en los cuales la lluvia es más que necesaria, porque las plantas están en pleno crecimiento.

## Imagen 1

### *Los colores de la vida*



Mazorcas blancas y amarillas. El maíz es el alimento base de muchas familias en Atliaca. Además de los vivos colores mostrados en la imagen, se pueden encontrar el azul y el rojo.

Por su parte, el maíz pozolero es una fuente importante de venta, tanto al interior de Atliaca como fuera de ella. No sobra decir que el maíz, junto con la flor de *cempoalxochitl* y el frijol, conforman una tríada de semillas y plantas usadas en las fiestas y rituales como alimento, ofrenda y adorno.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón

Atliaca, Guerrero. Septiembre de 2016

Imagen 2  
*Desgranadora*



Imagen 3  
*Olotes y reata*



Las partes del maíz son utilizadas para elaborar herramientas de trabajo que son manejadas en diferentes labores. La desgranadora es uno de los artefactos de uso común en Atliaca. Se construye con los olotes compactados y amarrados con una reata. Facilita el desgrane de la mazorca una vez recogida de los campos y llevada a los hogares de los y las campesinas.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón  
Atliaca, Guerrero. Septiembre de 2016

## Imagen 4

### *Depósito para totomochtli*



Forma parte de los artefactos del maíz el recipiente en donde se almacena el *totomochtli*, fundamentales porque son usadas como alimento para los animales que acompañan las labores en el campo. Para su elaboración, se recogen las varas del maíz que se amarran para formar un cilindro flexible donde se guardan las hojas secas.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón  
Atliaca, Guerrero. Septiembre de 2016

Imagen 5

*Popoyotic*



Imagen 6

*Tortillas duras*



Tanto el *popoyotic* como las tortillas duras también son utilizadas como alimento para los animales. En el caso del *popoyotic*, dado su estado, no es apto para el consumo humano; representa una mazorca no lograda.

En uno y otro caso (que podemos decir son las condiciones extremas del maíz diferenciadas notablemente en su transformación en relación a la imagen 1, 2 y 3) lo interesante es que en todas sus fases, el maíz es aprovechado en diferentes ámbitos de la vida cotidiana de Atliaca, desde alimento (humano y no humano), ofrenda y herramientas de trabajo.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón  
Atliaca, Guerrero. Septiembre de 2016

## **Maquila de balones**

Otra de las actividades económicas destacadas es la hechura de balones de fútbol. El material para coserlos lo traen empresarios del municipio de Chichihualco; consta del hilo, la cámara y el pegamento; lo proporcionan a gente que sabe coser. Las personas únicamente aportan la mano de obra. Esta actividad se realiza, sobre todo, en periodos de poca actividad agrícola.

El material se distribuye con determinadas familias que, a su vez, lo reparten entre otras para la manufactura. Cada uno se pagaba, en el 2017, entre \$11 y \$12. Es una empresa familiar que ha desplazado la artesanía de palma, sobre todo la de petates. El cosido de los balones es a mano, labor no recomendada a niños ni adultos. A los primeros por la inexperiencia y el peligro, a los segundos porque se les dificulta ver los puntos donde se cose.

## **Comercio**

Otra actividad, de mucho impacto en términos económicos, es el comercio y los servicios en sus diferentes variedades. Hay una gran cantidad de tiendas de abarrotes, casas particulares donde se vende comida, cena y mezcal; puestos de fruta, dulces y antojitos, papelerías, venta de pan en bicicletas, casas con bocinas para anunciar diversos mensajes a la comunidad, centros que ofrecen servicio de Internet, servicio de transporte local (combis y taxis) y foráneo (sobre todo a Tixtla y Chilpancingo), tortillerías y molinos, ferreterías, carpintería y el tianguis semanal de los días lunes (ubicado en el centro), al cual asisten comerciantes de otras partes del estado, principalmente de Tixtla. Estos últimos ofrecen una cantidad variada de productos, como ropa de mujer y hombre para todas las edades, en la que destacan los rebozos, prenda de uso extendido y cotidiano entre mujeres jóvenes y adultas, calzado (zapatos, sandalias, tenis y huaraches), trastos de peltre y plástico, telas, juguetes, discos musicales, películas, pomadas, productos medicinales, objetos de arreglo personal, flores, productos cárnicos (res, pescado y pollo) y frutas y legumbres cultivados en la región.

## **El mezcal**

La elaboración de mezcal es otra actividad significativa. Las fábricas productoras de Atliaca, generalmente, lo venden en la comunidad, o los fabriqueros, como se les denomina a quienes conocen el laborioso oficio de producir mezcal, lo comercian en sus propias casas. El mezcal

se guarda en garrafas de plástico y es de ahí donde se despacha, dependiendo la cantidad pedida.

Hablar del mezcal en Atliaca no es únicamente aludir una actividad económica importante (su venta, dicho sea de paso, se incrementa en las celebraciones religiosas ‘fuertes’, como la fiesta patronal del 5to viernes o la petición por la lluvia), sino a cuestiones sociales, como los problemas que atañen a la ingesta excesiva de la bebida, por un lado. Por otro, a la dimensión simbólica asociada a él. Se dice, por ejemplo, que el mezcal es como una persona, porque puede ver y oír a quien lo consume. Ante esto, es menester no confiarse en que su ingesta no provocará ningún efecto (esto sería perderle el respeto), sino beberlo con precaución. Pero hay otra idea destacada que merece la atención de los atliaquenses: el daño que se puede hacer a una persona por medio del mezcal. Cuando preguntaba cómo saber cuál es un buen mezcal, las respuestas coincidían, en su mayoría, en que tenía que dejar unas ‘burbujas’ en la superficie; así se identificaba un mezcal bueno. Pero me advertían que en él también se echaba ‘cochinada’ para dañar. La ‘gente mala’ (los brujos) es quien pone algo para hacer maldad. La razón de que sea el mezcal, o la comida en general, donde se ponga la ‘cochinada’, es que ambas se ingieren; así se provoca el daño. Hay que fijarse, me decían, en que el mezcal o la bebida no tenga ‘un animalito’, ‘una hormiguita’ o ‘basurita’. La ‘gente mala jode’ porque odia a la persona o, como un mayordomo me lo dijo: “no aguantan lo que tienen y te la pasan” (Comunicación personal, 18 de agosto de 2017). Por esta razón, quien ofrece mezcal toma una copita para generar la confianza de que no puso nada en la bebida.

Una cuestión notable es que el mezcal es una bebida importante en las celebraciones<sup>65</sup> de Atliaca. Como muchos hombres me lo han dicho, entre ellos un orador: es una bebida de respeto, pues el mezcal “es una persona viva: escucha lo que decimos” (comunicación personal, 15 de abril de 2017), por eso no es adecuado decir que se trata de una “agüita que no nos va a hacer nada” (comunicación personal, 15 de abril de 2017), porque si se hace, lo puede a uno (o a una) trastornar: un estado de emborrachamiento que no permite controlarse. Otras acepciones, implican que, si no se le da el debido respeto, el mezcal desnuda a las personas. Esta valoración, según algunos miembros de la comunidad, conlleva que los hombres (no he llegado a conocer que también suceda a mujeres) se bajen el pantalón y se

---

<sup>65</sup> En mayo de 2017, el litro de mezcal tenía un costo, con algunos productores, de \$90.00 por litro. Considerando que son cantidades grandes de mezcal las que se dan en las fiestas y en los rituales, la bebida constituye uno de los productos más caros para la mayordomía en turno.

exhiba así por la comunidad. Al faltarle el respeto, éste exhibe a los hombres. Por tal motivo, si uno no quiere pasar por estos inconvenientes, debe beberse con moderación.

A la par de estas creencias sobre el mezcal, hay otras con diferentes aristas. Una lo concibe, al tomarlo en ayunas, como un purificador del cuerpo. La cantidad de alcohol del mezcal (según algunos hombres es de 50° hasta 90°) ayuda a limpiar el cuerpo.

Por otra parte, en términos rituales, el mezcal adquiere otras interpretaciones. Su ingesta puede simbolizar la concreción de un compromiso entre actores religiosos, por ejemplo, entre los encargados de Oztotempan y el *huehueyotl*<sup>66</sup>. En este caso, la visita, que presencié en 2012, por parte de los mayordomos a este importante actor ritual, se realizó bajo una ceremonia particular. Para el punto que me interesa destacar, tomar mezcal, acompañado de una comida, almuerzo o cena, según la hora del día en que se realiza la visita, selló el compromiso del *huehueyotl* para participar en la petición. Luego de una seria conversación – en la cual los encargados le hacían ver su importancia en la petición- se tomó mezcal como muestra de su aceptación.

También se toma mezcal al término de un compromiso religioso, noción que comprende, como veremos, la responsabilidad individual y colectiva que adquieren los actores religiosos, sean mayordomos, padrinos, danzantes o *huehueyotl*, por nombrar algunos, al aceptar su participación íntegra en una o varias celebraciones. El fin de un compromiso, como puede ser un rezo de presentación de la ofrenda en la iglesia, se acompaña de ingesta de mezcal. Ante este hecho, una de las interpretaciones es que, terminada la responsabilidad adquirida, “ya se es libre” (comunicación personal, 14 de abril de 2017), como me lo comentó un cantor<sup>67</sup>, por tanto, se puede tomar la bebida; mientras el acto ritual se ejecuta no es posible probarla. De esta manera, el mezcal cierra un ciclo de actos rituales y crea otro escenario para la convivencia y reunión, caracterizado por el cumplimiento de las responsabilidades religiosas.

A la par de la fabricación de mezcal, oficios como la albañilería, también representan una actividad importante, vinculada con la producción de tabique en la comunidad.

---

<sup>66</sup> Sigo la escritura de la palabra según el *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

<sup>67</sup> Cantor o cantora se refiere al hombre o la mujer que dirige un rosario en alguna celebración particular. Se hacen acompañar de un grupo de mujeres a quienes se les denomina cantoras.

## **Profesionistas**

Los profesionistas, por su parte, trabajan fuera o dentro de Atliaca, son principalmente profesores de educación básica, primaria y secundaria, ingenieros, médicos y arquitectos, algunas de las profesiones con mayor impacto. A ello, hay que añadir que, para el caso de la formación de profesores, una opción importante para los hombres (debido a que se trata de un internado masculino) es la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, ubicada en la localidad de Ayotzinapa, en el municipio de Tixtla, y que ha contado con numerosos estudiantes atliaquenses.

También se dan los casos de personas que se emplean en el Ayuntamiento de Tixtla o en negocios particulares del municipio.

## **Diversidad y organización religiosa**

Es cierto que los atliaquenses reconocen el catolicismo como la ‘religión mayoritaria’, y por ello, las fiestas de santos y de vírgenes son importantes para el sistema de cargos y las de mayor visibilidad en cuanto a sus expresiones públicas. Sin embargo, no son las únicas, y dentro del catolicismo tampoco hay una homogeneidad en las formas de practicarlo.

Dentro del panorama de la diversidad, es importante señalar la presencia de la Iglesia Nacional Presbiteriana “El buen Pastor”, asentada en la comunidad aproximadamente en la década de los años cincuenta del siglo XX. Debido a las diferencias doctrinarias, los miembros de esta iglesia no participan en las celebraciones festivas de la comunidad ni tampoco en la petición por la lluvia. Pero se les reconoce un comportamiento recto, sobre todo en lo relativo al no consumo de bebidas embriagantes.

En Atliaca algunos afirman que en 1995 un conflicto entre católicos y protestantes (algunos señalan que Testigos de Jehová ;otros, a Presbiterianos) se desató cuando personas no reconocidas como católicas tiraron algunas cruces de Oztotempan al fondo del pozo, lo que ocasionó reacciones de los devotos católicos y se obligó al responsable a reponer la totalidad de cruces que había arrojado<sup>68</sup>. Al respecto, Aline Hémond (2015) relata:

---

<sup>68</sup> Juan Sánchez sugiere que la reacción de los protestantes se debió a que los católicos habían incendiado el templo de los primeros. El mismo autor sugiere que este hecho pudo haber influido fuertemente en el sector católico y participante de la petición para tomar medidas restrictivas y de vigilancia hacia todo extraño. La nota completa se puede consultar en <https://suracapulco.mx/archivoelsur/archivos/153043>.

Un conflicto muy agudo estalló en 1995 entre los evangelistas y los ‘idólatras’ del pueblo. Un grupo de evangelistas, para poner de manifiesto la vacuidad de las creencias tradicionales sobre este ‘sitio sagrado’, arrojó las cruces de Atliaca y de otros pueblos peregrinos de los alrededores al fondo del precipicio. Este acto sacrílego provocó una reacción muy fuerte por parte de las autoridades políticas comunitarias, quienes prohibieron el acceso al cerro y que los visitantes forasteros sacaran fotos: ‘no respetaron el cerro’, comentan varios creyentes ‘tradicionalistas’. Desde esta fecha, el lugar queda bajo vigilancia, con un sistema continuo de rondas, día y noche (Hémond, 2015: s/p).

Ciertamente no sólo los grupos identificados como no católicos critican o desprestigian las creencias (Hémond, 2015), sino que, a partir de un conflicto religioso entre católicos, una parte de ellos ha dejado de creer en la efectividad de las acciones rituales, en gran medida por el desplazamiento de símbolos rituales y la influencia de discursos religiosos que optan por un comportamiento individual apegado a los preceptos bíblicos. Más adelante abordaré con detenimiento los efectos sociales de este conflicto.

Por otra parte, Hémond ha identificado otras expresiones, como la espiritualidad *new age* y neo-azteca por parte de algunos jóvenes. Éstos, mujeres y hombres, participan en la danza conocida en Atliaca como “Los apaches”, la cual acude año con año a la petición por la lluvia.

Asimismo, vale la pena mencionar que el Instituto Lingüístico de Verano (SIL, por sus siglas en inglés)<sup>69</sup>, ha tenido presencia en la comunidad, cuyo resultado ha sido la edición de un manual de lengua náhuatl bajo la asesoría de David Mason P. y Mollie Elaine Nelson de Mason en conjunto con colaboradores de Atliaca.

A mi llegada a la comunidad, en el año 2011, destacaba un grupo que se reconocía como judío, autodenominado “Pueblo Israel”, cuya sede se localizaba en el municipio de Tepecoacuilco de Trujano, pero con presencia en la comunidad en las reuniones los días viernes y sábados. La asociación contaba con pocos adeptos, aun así, realizaban sus ceremonias en una casa particular. Como sucedía con los grupos protestantes, prácticas rituales como la petición no eran parte de su sistema de creencias.

El elemento a destacar es que en Atliaca la diversidad religiosa y de fracciones de un mismo grupo supone el descrédito de la petición como una práctica ritual ajena pero, sobre

---

<sup>69</sup> Fundado por el misionero cristiano de origen estadounidense William Cameron Townsend. La tarea principal del ILV en México es el trabajo con lenguas indígenas, en el que destaca la traducción de textos bíblicos a las lenguas en cuestión.

todo, no funcional. Sin embargo, la misma práctica es el soporte de las acciones de un sector de la comunidad en la que encuentra una razón de ser para la ejecución del ritual: la eficacia de la petición para atraer las lluvias.

De esta manera, el panorama de la diversidad religiosa nos advierte sobre la participación sectorizada en el ritual, y no de éste como un elemento de unión entre grupos. La pertenencia a una u otra expresión religiosa conlleva a una posición en cuanto al lugar de la petición en el propio sistema de creencias.

### **Mayordomías y encargados**

En Atliaca las mayordomías son parte integral de las acciones religiosas. Éstas se integran en un sistema de cargos de duración relativa. Tal sistema, como otras instituciones y prácticas sociales, es un concepto que ayuda a la identificación de un determinado campo de acción de los sujetos. Quienes han estudiado el tema, como Leif Korsbaek (1995), Hilario Topete (2005) o Mario Ortega y Fátima Mora (2014), lo identifican como un tipo de organización compleja, heterogénea y que comprende la intersección de diversos ámbitos de la vida social, en el que destaca el económico, el político y el religioso.

Para Korsbaek (1995), el sistema de cargos consiste en:

un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, después de lo cual se retiran a su vida normal por un periodo de tiempo más largo... Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad (Korsbaek, 1995: 176).

Esta definición aporta elementos importantes. En primer lugar, destaca el tópico de los oficios temporales (fundamentalmente políticos o religiosos) para entender el servicio brindado a la comunidad por los encargados de los puestos jerárquicos en una y otra esfera. Éstas, como propone el autor, están íntimamente ligadas, sin embargo, autores como Mario Ortega y Fabiola Mora (2014), señalan que no existe un vínculo necesario entre ambas, lo que supone que lo político y lo religioso pueden desenvolverse como esferas autónomas o más o menos interrelacionadas, según el sistema de cargos que se trate.

Aunado a lo anterior, está el tema de la gratuidad del servicio y del gasto que deriva de ostentar una posición en el sistema de cargos. Mario Ortega y Fabiola Mora (2014), sobre el ámbito religioso, señalan que:

los cargos son un servicio a la comunidad que se ofrenda de manera gratuita y hasta con una inversión económica por parte de los cargueros. El cargo es un servicio exclusivamente religioso que se puede tener durante un año o ser vitalicio, en el que la tarea es dedicarse de tiempo completo a organizar la fiesta. Se despliegan diversas actividades como solicitar cooperaciones, comprar comida, adornos, contratar a los músicos y sufragar la cohetería (Ortega y Mora, 2014: 55).

Los cargueros, según los autores, pueden ser nombrados “mayordomos, patrocinadores, cofrades o fiesteros. Son estos personajes quienes se ocupan de organizar la celebración de la fiesta del santo patrono” (Ortega y Mora, 2014: 54).

Si bien es cierto que el cargo no implica remuneración económica, sí comprende, en el caso de algunos mayordomos de Atliaca, expectativas sobre una posible compensación divina. Al respecto, la colaboración en la iglesia se concibe como un trabajo de paciencia, es decir, la bendición de Dios en algún momento llegará; así es como interpreto la perspectiva de un mayordomo: “Tenemos que colaborar para que Dios nos ayude en nuestro trabajo, en la milpa. Todo es de Él, nosotros nada más sembramos, y ya cuando terminamos, lo dejamos en manos de Dios, solamente Él sabe cómo la va a levantar” (Comunicación personal, 23 de septiembre de 2017). Cabría aquí la acotación de ver la mayordomía como ofrenda a los santos, como lo sugiere Lourdes Baez (2015): “La mayordomía es en sí una gran ofrenda que los hombres otorgan a sus santos patronos. A cambio recibirán buenas cosechas, salud y bienestar general” (Baez, 2015: 23).

Queda, por último, el tema del prestigio. Éste, como lo he percibido en Atliaca, puede ser positivo o negativo. El primero corresponde a una evaluación favorable de un sector de la comunidad hacia el trabajo de los mayordomos, el segundo tiende a una crítica sobre el comportamiento y trato de éstos a las personas, tal y como me lo expresó una cantora: “Si uno [como mayordomo] se porta bien en la casa, lo siguen, si no, no” (Comunicación personal, 26 de agosto de 2017). Según sea el comportamiento, la mayordomía juntará acompañantes y colaboradores para las labores pertinentes.

Otro punto relevante, ligado al anterior, es lo que la mayordomía en turno hace en las iglesias. Los mayordomos se distinguen por las obras que dejan en ellas. Generalmente, éstas comprenden la construcción o remodelación de alguna parte del recinto (ex mayordomos, por ejemplo, quienes durante su cargo construyeron el atrio principal o levantaron la barda de la iglesia de San Salvador se recuerdan como mayordomos que trabajaron para la iglesia y no para sí mismos). Estas acciones permiten comparar las mayordomías actuales con las pasadas; aquéllas que no han dejado nada son objeto de crítica, sobre todo por el manejo discrecional que se hace con las cooperaciones. Por esto, las obras sientan algunas bases para saber si una mayordomía trabajó o no para la iglesia o si un mayordomo fue ‘activo’ o no.

Con estos planteamientos, el sistema de cargos, en su acepción religiosa, concentra una amplia gama de actividades relacionadas con las celebraciones religiosas de una comunidad, encabezadas por un grupo de personas (los mayordomos) responsables de una parte de la subvención y concreción de dichas fiestas.

Las mayordomías de Atliaca funcionan como un sistema diferenciado de responsabilidades de índole religiosa, económica y social, que opera, principalmente, con base en la custodia de una de las dos iglesias que hay en la comunidad o una celebración en particular, asociada a alguna imagen religiosa.

El trabajo fundamental de los mayordomos, compuestos por un matrimonio, implica costear la celebración que les corresponde, convocar a las personas para realizar alguna labor específica (como los músicos o el cantor) y recibir a la gente en su casa particular para ofrecer comida y bebida<sup>70</sup>. De esta manera, organizar cada una de las fiestas religiosas y la petición por la lluvia comprende la reunión de diferentes especialistas rituales.

---

<sup>70</sup> En las celebraciones en las que pude estar, generalmente, la comida consistió en frijoles con tamales, mole, caldo de pollo y pozole. Si las celebraciones son en la mañana, se ofrece café o chocolate con pan. En todas se da mezcal, aunque también pueden darse refrescos.

## Mayordomías principales

Existen dos mayordomías importantes que tienen a su cargo las celebraciones festivas y rituales de mayor jerarquía en el sistema religioso de Atliaca. Una es la mayordomía de la iglesia de San Salvador; la otra la mayordomía de la iglesia de San Francisco. En el caso de la iglesia de San Salvador existen dos parejas de mayordomos (primeros y segundos), quienes, mediante un sistema fijo de celebraciones, se distribuyen cada una de las festividades. Entre las fiestas principales que los primeros mayordomos tienen a su cargo están: la fiesta del 5to viernes de Semana Santa celebrada en honor de san Salvador, de fecha variable, y la fiesta de las vírgenes de la Asunción<sup>71</sup>, el 15 de agosto. En tanto los segundos son responsables de la fiesta del 6 de agosto, donde celebra también a San Salvador y el *Xilocruz*<sup>72</sup>, los días 13 y 14 de septiembre.

Por su parte, la mayordomía de San Francisco es la encargada de celebrar la petición por la lluvia en Ateopan (3 y 4 de mayo) y la fiesta de San Francisco de Asís (4 de octubre). Los mayordomos fungen como custodios de las iglesias; durante su cargo, ellos tienen las llaves de las respectivas iglesias.

En no pocas ocasiones la mayordomía comprende la desatención de las actividades laborales y domésticas, o su reajuste según la responsabilidad que hayan adquirido los mayordomos. Puede darse el caso, cuando es la elección de nuevos mayordomos, que un matrimonio, por voluntad, tome el cargo. Cuando esto ha ocurrido, se presenta en la iglesia ante los mayordomos salientes para informarles de su disposición. Este compromiso voluntario puede responder a un agradecimiento a Dios por la ayuda recibida. Esta misma

---

<sup>71</sup> Vale la pena recordar que la presencia de la orden agustina en Guerrero, en particular en La Montaña, fue importante para trazar una trayectoria religiosa en la zona. En el caso de la celebración de la Asunción, ésta es, de acuerdo con Padilla, una impronta agustina: “Las principales devociones marianas que los agustinos del siglo XVI compartían con el resto de la Iglesia eran: la Inmaculada Concepción y La Asunción. La Inmaculada está presente en varios murales agustinos como Epazoyucan y Metztlán en Hidalgo; en Guerrero esta imagen está presente en prácticamente todos los templos. La otra advocación que nos interesa es La Asunción. Dicha imagen alude al momento en que María, sin mancha de pecado, no pasa por el lastre de la muerte, y después de ser ‘dormida’ es llevada en cuerpo y alma al Cielo por los ángeles. Los agustinos mostraron especial devoción por esta advocación, tal como lo demuestran varios conventos y visitas bajo cuya protección fueron construidos” (Padilla, 2016: 569).

<sup>72</sup> El término *xilocruz* se compone de dos términos: xilo, que hace referencia al *xilotl*, al brote del maíz que va creciendo y que anuncia la pronta cosecha, y cruz, que alude al símbolo del culto, que, junto con el maíz, se festeja los días 13 y 14 de septiembre. El *xilocruz* es un ritual de recibimiento de las primicias de la cosecha, la celebración de que habrá maíz, calabaza y frijol, fundamentalmente, para el año.

interpretación del compromiso religioso está presente en otros actores, para quienes el único pago recibido viene de Dios en forma de prosperidad, abundancia y bienestar.

Cuando no hay un matrimonio que por *motu proprio* pida la mayordomía de cualquiera de las dos iglesias, los mayordomos salientes buscan quiénes puedan sustituirlos.

### **La iglesia de San Salvador**

Se ubica en el barrio del Centro de la comunidad. En su interior se encuentran importantes imágenes y objetos sagrados para las celebraciones religiosas –santos, vírgenes, cristos y la cruz de Oztotempan. Al entrar se pueden distinguir, en las paredes laterales, cuadros que escenifican la Pasión de Cristo. El pasillo central –abierto entre las dos hileras de butacas de madera, la mayoría de ellas donadas por ex mayordomos o por familias- dirige pronto la mirada hacia la vitrina donde se ubica san Salvador. Si nos acercamos hacia las butacas de enfrente, al costado izquierdo, se yergue un Cristo crucificado que, visto de frente, extiende se cendal<sup>73</sup> a la izquierda. Unos metros más adelante yace, acostado en su propia vitrina, del Cristo de Santo Entierro, quien, durante la Semana Santa, es trasladado en procesión a la capilla de El Calvario<sup>74</sup>. En el mismo costado izquierdo se encuentran las dos vírgenes de la Asunción, la hija –la de menor tamaño- y la madre- la más grande; ambas soportan, en sus brazos extendidos hacia el frente, el peso de servilletas que, según comprendí, jóvenes mujeres depositan como cumplimiento de una manda o promesa. Además, las vírgenes llevan coronas y sobre sus cabezas se les ha colocado cabelleras, presumiblemente de origen humanas. Delante de ellas - no en línea recta, sino en ángulo de 45° a ellas- está la virgen de la Dolorosa.

A la derecha, a la altura del Cristo de Santo Entierro y en una base de cemento, entre floreros, se ubican otros santos, como san Pedro y Santiago apóstol sentado en su caballo; los acompaña un Cristo apresado. Y un poco más adelante de éstos descansa la cruz, de color verde, de Oztotempan, de aproximadamente un metro de altura, generalmente ataviada con cadenas de flor de *cempoalxochitl* y cendales sobrepuestos, algunos desgastados, decolorados, otros nuevos y de vivos colores.

---

<sup>73</sup> Los cendales son telas de diferente estilo en cuanto a su forma que cubre la parte inferior de algún Cristo o de las cruces.

<sup>74</sup> Espacio sagrado de suma importancia. Los relatos señalan que fue la ‘primera casa’ de san Salvador. En el capítulo 4 analizaré con detalle este aspecto.

En el centro se ubica la imagen de san Salvador, quien también desdobra su imponente cendal. En su vitrina hay floreros y coronas de flores artificiales. A su lado, podemos ver a san José.

En el techo pueden dejarse adornos de nylon, los llamados ‘tendidos’, que cambian de color según la celebración correspondiente al calendario litúrgico del santoral católico.

En la entrada de la iglesia se ubica una cruz atrial de color azul en una base de cemento. Al costado izquierdo de la iglesia hay un espacio cercado de vegetación y un árbol frondoso que ofrece sombra. A la derecha se encuentra una tumba donde reposan los restos de un ex mayordomo.

En el atrio también hay dos campanas que cuelgan de una construcción de cemento, y que son usadas para convocar a reuniones o para advertir el inicio de alguna acción relevante, como una procesión o un rosario.

La iglesia cuenta con varios cuartos, como la sacristía, donde se guardan diferentes objetos utilizados para las celebraciones; en un pasillo lateral, ubicado a la derecha de la imagen de san Salvador, se hacen convivencias o reuniones de los mayordomos, cantores y acompañantes en general.

En un espacio amplio frente al pasillo se encuentran dos sanitarios, uno para mujeres y otro para hombres. Fuera de éstos, se ubica una pila y un lavabo; también hay una pequeña área de tierra de donde nacen árboles y plantas.

Frente a la cruz atrial, bajo un árbol, se encuentran banquetas de cemento, lo mismo que a un costado de la entrada de la iglesia.

Por último, resulta conveniente resaltar la jerarquía de la iglesia de San Salvador por ser el espacio sagrado que guarda símbolos e imágenes sagradas de importancia simbólica para la comunidad. Entre los primeros destaca la cruz de Oztotempan, concebida como un agente benefactor y protector de todo pueblo. De igual manera, la presencia de San Salvador (patrono de Atliaca) y las vírgenes de la Asunción (consideradas benefactoras) dan un realce jerárquico a la iglesia en el conjunto de espacios sagrados de Atliaca.

### **San Salvador, patrono de Atliaca**

San Salvador es una figura central en las creencias de los atliaquenses sobre la lluvia, caiga ésta o no.

Un aspecto notable sobre la presencia de las imágenes religiosas en las comunidades indígenas ha sido estudiada por Danièle Dehouve (1994), quien ha propuesto que uno de los elementos de las reformulaciones de los sistemas religiosos indígenas son, precisamente, las leyendas de los orígenes de las imágenes religiosas. Y como especialista en historia y antropología de Guerrero sostiene que: “En la primera mitad del siglo XVI, la tarea principal de los frailes fue el dotar los asentamientos de población con crucifijos e imágenes de santos. Aunque éstas fueran hechas por la mano de los hombres, numerosas fueron las leyendas que relataban su origen milagroso” (Dehouve, 1994: 157-158).

Las imágenes sagradas tienen un lugar predominante en las prácticas devocionales contemporáneas de las sociedades, sean indígenas o no. Se pueden pensar, como señala Alfred Gell (2016), como “*locus* para encuentros directos con las deidades” (Gell, 2016: 169).

En el caso de Guerrero, la propia Dehouve, ha encontrado un *topos* distintivo de las apariciones de santos: “Una leyenda de aparición de un santo en un pueblo, difundida hasta hoy en Guerrero, es la de la imagen que, al pasar por un lugar, se pone pesada para manifestar su voluntad de quedarse en el mismo” (Dehouve, 1994: 158). Y añade: “Esa leyenda es típica del camino real y se encuentra en muchos de los pueblos indios o mestizos que se localizaban cerca de él” (Dehouve, 1994: 158)<sup>75</sup>.

En Atliaca, los relatos del origen de san Salvador y llegada a la comunidad comparten el *topos* de la pesadez, interpretada como decisión de la imagen para quedarse en el pueblo. Los relatos cobran una relevancia extraordinaria cuando hace falta la lluvia, a la que los creyentes asocian con la ‘enfermedad’ y posterior ‘curación’ del Cristo.

Según las versiones que me narraron, el Cristo es originario de un pueblo de la región Costa Grande de Guerrero llamado Cacalutla (“Lugar de cuervos”). Se cuenta que su cabeza fue encontrada en un lago, río, laguna o mar, según sea la versión, por un hombre originario de dicho lugar, quien sacó la cabeza y se reunió con otras personas para decidir qué se haría con ella. Se resolvió completar el cuerpo de la imagen. Para ello se trasladaron a Puebla<sup>76</sup>,

---

<sup>75</sup> Recordemos, para puntualizar, que Atliaca perteneció al camino real al que la autora hace referencia (véase capítulo 2).

<sup>76</sup> Otras versiones señalan Veracruz, pero son más las personas que señalan a Puebla como el lugar donde se construyó el cuerpo. Cabe mencionar que en una narración que recoge Danièle Dehouve del santo pesado de Zitlala del siglo XVIII también se consigna a Puebla como el lugar donde se mandó a hacer al santo: “...en el principio de este reino, los pardos que vivían en Los Cortijos, costa del mar del sur, teniendo gran devoción con

donde construirían el resto del cuerpo. Los peregrinos quienes llevaban la cabeza cruzaron por Atliaca hasta llegar al lugar indicado. Ahí, el responsable de elaborar el cuerpo, después de unas semanas de trabajo, les comentó que, por medio de un sueño, se le había revelado la siguiente cuestión: la imagen, en su traslado de regreso, en todo momento debería ser cargada y no descansar, si esto ocurría el peso del Cristo incrementaría por lo cual sería difícil continuar el traslado. Al principio la advertencia rindió frutos. Durante el regreso, en las noches, mientras algunos descansaban, otros seguían cargando la imagen. Lo mismo sucedía al comer. Llegados a Guerrero, los peregrinos atravesaron Atliaca, pero poco más adelante, la noche y la fatiga disminuyó la voluntad de las personas. Todos decidieron descansar, incluido al Cristo. Al despertar, la comitiva se alistó para continuar. Al querer cargar a la imagen, fue imposible; varios lo intentaron sin lograrlo. Ante tal circunstancia, los peregrinos discutieron; se culpaban unos a otros por no poder seguir la marcha; a nadie le parecía ya haber descansado todos al mismo tiempo. Al Cristo también se le achacó su inmovilidad; se le ofendió y se le violentó con golpes para que continuara su camino. La tradición oral, entre los atliaquenses, afirma que las personas que violentaron al Cristo pronto murieron como castigo de la imagen a la injuria sufrida.

Una versión del relato señala que la imagen fue abandonada cerca de Atliaca, donde los peregrinos descansaron, y una parvada de cuervos voló encima del Cristo. El lugar donde se encontraba fue cubierto por neblina que se elevó y se dirigió hasta un cerro, ubicado al oriente de Atliaca. Dicho sitio era monte, una sierra llena de árboles grandes, que ahora han desaparecido, y sólo brotan arbustos y plantas de tamaño medio. El lugar es conocido como El Calvario donde, posteriormente, se construyó una capilla, que primero fue de teja; después se levantó una construcción de cemento que hasta la fecha sigue en pie. A El Calvario se le reconoce como la ‘primera casa’ de san Salvador, el lugar en el que decidió quedarse.

Otra versión de la llegada de san Salvador, señala que una comitiva de peregrinos, ante la situación crítica (no poder mover al Cristo), fue al pueblo de Atliaca a pedir ayuda. Ahí un rezandero de la comunidad, acompañado de otras personas, acudió al llamdo. Las personas pudieron levantar al Cristo y lo trasladaron a El Calvario. Al Cristo, señalan algunos creyentes, ‘se le antojó quedarse aquí’, como expresión de un acto voluntario.

---

el santo, pasaron a la ciudad de la Puebla de los Ángeles, a mandar a hacer una hechura del santo, y teniendo noticia que un religioso agustino del convento de dicha ciudad era buen escultor, fueron a verlo para que lo hiciera” (Dehouve, 1994: 159).

Actualmente el lugar donde el Cristo descansó es llamado Cacalutla, aludiendo al sitio donde fue descubierta la cabeza. Por decisión posterior, la imagen se trasladó a lo que ahora es su recinto permanente: la iglesia de San Salvador. Algunas personas señalan que en El Calvario la imagen estaba sola; por esta razón se construyó la iglesia. Al concluir la obra se realizó una fiesta en su honor; celebración que se realiza año con año el 5to viernes de la Semana Santa y es considerada la fiesta patronal de Atliaca.

Cabe decir, que para muchos atliaquenses la peregrinación a Puebla para construir el cuerpo de san Salvador comprendió una ‘curación’, noción central en el marco de las prácticas contemporáneas devocionales post rituales frente a la falta de lluvia, que abordaré con profundidad en el capítulo 4.

La imagen, después de sus desplazamientos<sup>77</sup>, eligió un lugar concreto donde permanecer, lo cual generó la instauración de un proceso de devoción que obedece a la “construcción y reconocimiento de un grupo de personas que coinciden en iniciar la devoción a un personaje al cual consideran venerable y, sobre todo, milagroso” (Sánchez, 2016:24). Al respecto, cabe señalar que la devoción a san Salvador tiene como una de sus características principales el ser concebido como intercesor. Su intervención se da, especialmente, en la esfera de las problemáticas personales (salud, trabajo y bienestar, propia y de la familia), pero su accionar, además, está inserto en la petición de la lluvia, y más enfáticamente cuando ésta se ausenta.

Cabe decir que, a los santos, en Atliaca, se les puede llamar de diferente forma. A san Francisco, por ejemplo, se le nombra “Tata Chico” o “san Pancho”, a las vírgenes “Mami”, “Mamacita linda” o “Tonantzin”. En el caso de san Salvador, “El mero mero”, “Mi Jefe”, “Mi Jefecito” o “Chavita”. La forma de nombrar a los santos y a las vírgenes expresa una relación cercana; por un lado, asentada en el contacto cotidiano (como dejar una velita o flores a dichas imágenes); por otro, cimentada en los escenarios de fiesta y rituales, en los que las imágenes cobran una relevancia significativa, en particular en las fiestas patronales.

---

<sup>77</sup> Cacalutla (Costa Grande)- Puebla y Puebla-Cacalutla (Atliaca).

## **Iglesia de San Francisco**

En el interior de la iglesia de San Francisco, notablemente más reducido, sobresalen la imagen de san Francisco, guardado en una pequeña vitrina. Arriba de ésta hay un crucifijo. A la derecha de la vitrina sobresale otro crucifijo y la imagen de un Cristo resucitado; también están la imagen de Santiago Apóstol, san José y una virgen. A su izquierda se observan la imagen de un Cristo preso, a un lado de éste la imagen mariana en su advocación de la virgen de la Soledad. A la izquierda y la derecha de este conjunto de imágenes están colocadas dos cruces verdes, las cuales son trasladadas al cerro de Ateopan el día 3 de mayo.

Bajo la vitrina de San Francisco está una mesa y una silla. También hay dos hileras de butacas de maderas donadas por ex mayordomos y familias. Destacan, por último, grandes pinturas en los costados, posiblemente del siglo XVI, en un estado severo de deterioro.

## **Temporalidad de las mayordomías**

En teoría, las mayordomías son anuales, pero en la práctica, al menos con la mayordomía de San Francisco esto no se cumple; dos factores que explican este hecho. El primero es que si lo desean los mayordomos pueden repetir su cargo que, a diferencia de la iglesia de San Salvador, en la de San Francisco el trabajo resulta menos apremiante en cuanto a actividades y gastos. De acuerdo con algunos mayordomos, el menor tamaño de la iglesia es un factor de peso: por ejemplo, no posee un atrio, como la de San Salvador, lo que omite dedicar varias horas del día al barrido de este espacio. Las actividades festivas, de la misma manera, son menores.

El segundo factor es más complejo. De acuerdo con el mayordomo de San Francisco para el año 2015, les correspondía entregar la mayordomía en octubre de 2016, pero un acontecimiento que a la postre derivó en fragmentación religiosa de grupos católicos lo imposibilitó. Sucedió que el sacerdote de la comunidad se adelantó a nombrar a otros mayordomos, sin el previo acuerdo con los mayordomos en turno. Dado que el cambio de mayordomía implica una serie de rituales de entrega, los cuales no se hicieron, existían, para el año en que se realizó este estudio (2017) dos mayordomías de San Francisco: la nombrada por el padre y la que operaba desde dos años atrás.

En cambio, la mayordomía de San Salvador sí es anual, difícilmente puede repetirse debido a los altos gastos y el trabajo implicados: la atención diaria de la iglesia, barrer cada

día el atrio en diferentes horas del día, cambiar el agua a los floreros, quitar los residuos de las velas del piso y vigilar que nadie ni nada atente contra el espacio. En muchos casos, esto implica la suspensión de las actividades laborales de los mayordomos para atender plenamente a la iglesia y sus celebraciones.

### **Lazos de compadrazgo**

Los mayordomos de ambas iglesias se hacen acompañar de los padrinos. En el caso de la mayordomía de san Salvador, se dice que los padrinos son ‘representantes del Cristo’, conformados también por un matrimonio. Si así lo quieren, pueden repetir por tiempo indefinido su cargo, cuya función principal es acompañar a los mayordomos a todas las celebraciones. Entre ambos actores (mayordomos y padrinos) se establece un compadrazgo, reafirmado a partir del intercambio de las ofrendas que cada uno deposita en las iglesias y la coronación, durante las fiestas, con cadenas de flor de *cempoalxochitl* en el cuello y la cabeza. Esta relación se distingue por el trato de respeto en las convivencias; presentes, por ejemplo, cuando entre mayordomos y padrinos se llaman ‘compadrito’ y ‘comadrita’ según sea el caso. Esto opera para ambas mayordomías. Si los padrinos deciden no continuar, los mayordomos buscan a quienes puedan suplantarlos. Tanto mayordomos como padrinos reúnen gente para acompañarlos en sus respectivos compromisos, ya sea para trasladar la ofrenda, para su preparación o para apoyarlos con los gastos.

Una de las cuestiones notables de estos actores religiosos es que están presentes en los novenarios de las celebraciones, donde, tanto unos como otros, inciensan las imágenes. Otro punto nodal: el padrino de san Salvador es quien lleva a costas el guajolote para ofrendar al pozo de Oztotempan el 2 de mayo.

### **La mayordomía de Oztotempan y las mayordomías complementarias**

Aunada a las mayordomías principales existen otras organizadas para eventos rituales específicos como: la petición por la lluvia o la curación de san Salvador<sup>78</sup>. Estas mayordomías operan únicamente durante de la celebración. Por ejemplo, los mayordomos de Oztotempan, a quienes también se les llama ‘Encargados de Oztotempan’, son facultados para organizar la petición, pero una vez concluida, no tienen ya un cargo fijo.

---

<sup>78</sup> Cada una de estas celebraciones la analizo en los capítulos 3 y 4, respectivamente.

Para lo relativo a la petición por la lluvia en Oztotempan, se buscan encargados para encabezar la celebración del 1 y 2 de mayo, pero sus labores comienzan meses atrás. La petición es una responsabilidad social y por ello demanda una organización. Los encargados de Oztotempan encabezan las labores en esta primera fase; es decir, el matrimonio deberá responsabilizarse de una serie de acciones preparativas de uno de los puntos centrales del ritual: el depósito de la ofrenda en el pozo de Oztotempan. Aquí, una primera distinción importante es que, a pesar de que Oztotempan es un espacio donde se concentran numerosas comunidades del estado, la petición no acaba ahí, al menos para Atliaca. Los días 3 y 4 de mayo otra petición se lleva a cabo en el cerro de Ateopan<sup>79</sup>. A diferencia de Oztotempan, que implica la elección de encargados especiales, en Ateopan los mayordomos de la iglesia de San Francisco se encargan de la petición en dicho cerro, donde sólo acuden pobladores de Atliaca. De esta manera, hablar de la petición no es únicamente referirse al pozo, sino a dos actos cuya finalidad es la misma, pero realizados en espacios sagrados distintos<sup>80</sup>.

La elección de los mayordomos de Oztotempan se da en el ámbito de la mayordomía anual de la iglesia de san Salvador. Entre los mayordomos y los ex-mayordomos se dirime quiénes podrían ser los próximos encargados de la petición. Sin embargo, en ocasiones las personas toman el cargo por voluntad. Cuando esto ha ocurrido, la persona se presenta en la iglesia ante los mayordomos para informarles de su disposición.

La elección de los encargados supone el inicio de los preparativos de la petición. Una de las cuestiones centrales en esta etapa es la de reunir a las personas –hombres y mujeres– que formaran el grupo de acompañamiento antes, durante y después de la petición. En esta primera labor, destacan la ayuda y colaboración en las tareas. Algunas de las personas de este grupo han tenido algún tipo de intervención previa en la petición o en alguna otra celebración religiosa, por lo cual conocen e indican a los mayordomos en turno las formas adecuadas de proceder. Es importante, por ello, “escuchar las palabras de los viejos”, como me lo dijo un ex mayordomo de la iglesia de San Salvador (Comunicación personal, 14 de abril de 2017) para desempeñar un buen papel. El trabajo de los mayordomos se hace visible; para algunos mayordomos después del 15 de agosto su trabajo puede “verse” (es decir, si lo hizo bien o no) basados en la permanencia o retirada de las lluvias.

---

<sup>79</sup> De acuerdo con un músico de San Francisco, Ateopan significa “Templo del agua” (comunicación personal, 3 de mayo, 2017).

<sup>80</sup> En el capítulo 3 analizaré con detalle cada una de las peticiones.

Algunos de los mayordomos con quienes pude conversar son conscientes de esta forma colectiva de valorar su trabajo. Por ello, su buen comportamiento, que incluye, fundamentalmente, evitar peleas en su unidad doméstica (entre el matrimonio), evitar conflictos entre mayordomos; en algunos casos seguir un ayuno previo a la petición, la moderación del consumo de bebidas alcohólicas, la presentación completa de las ofrendas, la fe y la voluntad de realizar el ritual y cumplir cada acción ritual íntegramente, resulta necesario y exigido a la pareja de mayordomos. Por estos criterios, aceptar o pedir el compromiso de la petición es un asunto significativo en cuanto a la responsabilidad personal, marital y colectiva. En términos pragmáticos, comprende el compromiso de convocar y reunir a una serie de actores rituales importantes, con base en ceremonias de compromiso, y de fijar en la propia casa el punto de reunión para las actividades.

La ausencia de los mayordomos en la comunidad se puede dar con otras mayordomías, pero no con la de Oztotempan. Es decir, que la mayordomía en turno puede no estar presente en la comunidad, pero sí, obligatoriamente, representantes de ésta al cuidado de la iglesia. Este caso se ilustra con la mayordomía de san Salvador del año 2016- 2017, cuando la mayordoma originaria de la comunidad, vivía y trabajaba en la ciudad de México; ella aportaba para los gastos de las celebraciones, y estaba presente en ellas, pero eran sus padres quienes, durante el año, cuidaban la iglesia.

Por último, otras mayordomías complementarias están enfocadas a una celebración o al cuidado de una imagen religiosa, pero integran el sistema de cargos. Entre éstas, destacan la del cambio de cendal de san Salvador, el 1 de julio, la de la virgen de la Natividad, el 8 de septiembre, y la del Niño Dios, el 24 de diciembre. Dichas mayordomías se centran en actividades que se intensifica en el momento de la celebración. Por ejemplo, para el caso de la virgen de la Natividad en septiembre y para el Niño Dios, el mayor trabajo en diciembre. La diferencia entre estas mayordomías y las que denomine principales es que las primeras no están al frente de una iglesia, lo que implica un trabajo más atenuado. Por esta característica suponen actividades muy precisas en cuanto a las fechas y no representan, en comparación con las otras, trabajos o gastos mayores. Sin embargo, el hecho de que sean celebraciones anuales en tiempos específicos (que no incluyen actividades diarias, como en el caso de las mayordomías de las iglesias) no implica la ausencia de conflictos en cuanto a los recursos del gasto ritual; un tema siempre delicado porque los mayordomos, además de sus propias

aportaciones, se auxilian de los apoyos económicos o de especie de otras personas, quienes en su calidad de donadores muestran una aguda atención sobre lo que se hace con sus recursos.

### **Las iglesias y las bandas de música**

Sin música, los rituales y las fiestas no se viven de la misma manera. Un elemento identificador de las iglesias es la banda de música que toca en las celebraciones de cada una. La banda de música de San Salvador es la única organización de músicos facultada para estar en las fiestas y rituales que organiza la mayordomía. Además, la banda ejecuta las piezas musicales durante el proceso ritual de la petición en Oztotempan.

También la iglesia de San Francisco cuenta con su propia banda de músicos que acompaña a la mayordomía en turno en todas las fiestas celebradas en esa iglesia, incluida la petición por la lluvia en Ateopan.

Ninguna de las dos bandas de músicos toca en fiestas civiles (para dichos eventos hay otros conjuntos idóneos); trabajan exclusivamente en las celebraciones religiosas. Por este hecho se les reserva un trato especial en la atención durante las celebraciones.

Las piezas que ejecutan diferencian etapas de la celebración en turno. la música de llegada a la iglesia, por ejemplo, es diferente de la del levantamiento de una ofrenda. Por citar otro ejemplo, la música de traslado de una ofrenda difiere de las piezas de despedida de los músicos de una celebración. De esta manera, los músicos son actores relevantes en todo proceso ritual y festivo. No hay, pues, evento religioso sin la presencia de música.

En conversaciones con algunos músicos me han comentado que ellos saben de su compromiso con las respectivas mayordomías, pero que esperan la formalización de su participación por medio de la visita de los mayordomos en turno. Sin esta ceremonia, me expresó uno de los músicos, no participan, lo cual resalta la importancia de las visitas en un contexto de reciprocidad entre los actores involucrados.

### **Conflicto religioso: fracturas y primacías**

Aunque el objeto de estudio de este trabajo no es el conflicto religioso en Atliaca, es de particular interés destacar cómo éste ha impactado en lo relativo a las creencias religiosas de la comunidad, particularmente lo concerniente a la petición y su eficacia ritual. De la misma

forma, ha supuesto una escisión entre grupos que, previo a esta separación, colaboraban en la organización de las acciones rituales y festivas.

Un conflicto supone grupos e individuos contrapuestos en sus discursos y en sus prácticas, que son, como en este caso, los objetos de disputa y controversia.

No me es posible desentrañar de manera profunda y completa las razones del conflicto, pero sí enfatizar en que éste fue, en muchos casos, tema de conversación con diferentes actores religiosos o creyentes. Para facilitar la identificación de las posturas parto de una clasificación de los grupos. El 1° conformado por la mayordomía de la iglesia de San Salvador y los actores religiosos ligados a ellos, como los cantores, los músicos y los padrinos; el 2° grupo reunido bajo la influencia del sacerdote que oficiaba en la comunidad en el periodo de esta investigación y un grupo de catequistas que salen de la iglesia de San Salvador y se instalan en la iglesia de San Francisco. Y el 3° grupo, también surgido de la división entre los feligreses de la iglesia de San Salvador, pero que no siguieron a los catequistas<sup>81</sup>, sino que constituyeron la mayordomía de la iglesia de San Francisco y los actores religiosos a ellos vinculados, como los cantores, los padrinos y la banda de músicos. A pesar de que este grupo tiene su origen en la iglesia de San Salvador, operan con autonomía.

Por otro lado, la figura del sacerdote es importante subrayarla porque aporta claves para la lectura del conflicto. En 2015, de acuerdo con notas de la prensa local y testimonios directos, un evento crítico llevó a la separación de su cargo al sacerdote en turno. Los argumentos centrales de este suceso fueron que afectaba la religión católica y las costumbres de la comunidad, entre éstas, la idea de que la petición por la lluvia y las ofrendas no servían. La otra postura defendía la presencia del sacerdote y lo consideraba como un hombre apegado a los usos y costumbres del pueblo. La decisión de la Diócesis de Chilpancingo-Chilapa, precedida en ese entonces por el obispo Alejo Zavala Castro, fue remover al sacerdote para

---

<sup>81</sup> La mayordomía de san Francisco también tuvo pugnas con el sacerdote y el grupo de catequistas. Una de estas confrontaciones se suscitó por el cambio de mayordomía para el año 2016, caso al que aludí. En el periódico *El sur* del día 7 de octubre de 2016 se lee: “Feligreses de Atliaca, municipio de Tixtla, denunciaron al sacerdote Rogelio Casarrubias de reavivar el conflicto religioso que lleva ya varios años, esta vez acusaron al párroco de imponer a los mayordomos y a un comité, al margen de los usos y costumbres de la localidad, a quienes les ordenó cambiar las chapas de las puertas y desconoció las atribuciones de los que todavía están en funciones” (Recuperado de <http://suracapulco.mx/2/reaviva-el-sacerdote-de-atliaca-tixtla-el-conflicto-religioso-en-la-comunidad-denuncian/>).

evitar una escalada del conflicto. Sin embargo, éste no ha sido resuelto por la llegada del nuevo sacerdote en sustitución del anterior, Rogelio Covarrubias.

Es importante remarcar es que el sacerdote que trabajaba en la comunidad durante mi periodo de campo oficiaba dos misas dominicales: una en la iglesia de San Salvador y otra en la iglesia de San Francisco, notablemente más prolongada que la primera. En ésta última la presencia de un símbolo como el Santísimo<sup>82</sup> marcaba una diferencia sustancial en las autoadscripciones de los grupos en cuestión. En la iglesia de San Salvador este símbolo no tenía un lugar enfático en la misa. De hecho, para algunos feligreses el uso del Santísimo representaba el desplazamiento de San Salvador por otra imagen; lo anterior suponía no sólo un reemplazo de símbolos y de su eficacia sino también la lectura de la Biblia como elemento identificador del grupo de catequistas y seguidores.

A partir de esta breve descripción, es posible delinear una diferencia importante entre ambos grupos, cuya relevancia para el objeto de estudio destaco a continuación en dos puntos: el primero es la primacía de las imágenes en las prácticas rituales y festivas del grupo de la iglesia de San Salvador. La segunda es la preponderancia del Santísimo y la lectura de la Biblia, como una práctica religiosa con las que se identifica a los catequistas y seguidores de san Francisco. En el primer caso, la petición, las ofrendas y el culto a las imágenes conservan una eficacia, en el entendido que las acciones rituales mantienen un sentido definido y práctico. En este ámbito, las imágenes y los símbolos son elementos a los que se les atribuye una capacidad para vehiculizar las peticiones individuales y colectivas. Esta relación, entre la persona y la imagen, ha mutado entre quienes participan de manera asidua en la misa dominical de la iglesia de San Francisco, pues han centrado su devoción en la normativa institucional.

---

<sup>82</sup>De acuerdo con Julián López Martín (1996): “El culto del Misterio eucarístico es un aspecto esencial del culto cristiano. La Misa es ya expresión de la fe en la presencia eucarística del Señor. No obstante, la adoración de esta presencia se prolonga más allá de la celebración por medio de una serie de actos litúrgicos y piadosos consagrados por la tradición, tales como la exposición y la bendición con el Santísimo Sacramento, las procesiones eucarísticas, los congresos y la oración personal ante el Tabernáculo” (López, 1996: 184-185). Más allá de esta definición, resulta importante destacar, como lo ha hecho Leticia Villalobos (2015), que la exposición del santísimo, en cuanto símbolo católico, comprende una “estrategia de evangelización” (Villalobos, 2015: 132) en los contextos socioreligiosos en donde se ha introducido como objeto de culto. En este sentido, la sustitución de los símbolos de culto en Atliaca pugna por establecer un orden religioso diferente basado en un objeto cultural distinto.

No obstante, entre mayordomías, aún hay rasgos comunes en cuanto a la apreciación sobre la devoción a las imágenes<sup>83</sup>, pero no en cuanto al acompañamiento y apoyo en lo relativo a las celebraciones de cada una de las festividades. Dicho apoyo mermó por el hecho de que prevalecía entre los grupos una disputa en cuanto a las responsabilidades por la escisión, cuya coincidencia, sin embargo, era la sustitución, sin aval de los creyentes, de los símbolos (el Santísimo por san Salvador) por parte del grupo de catequistas bajo influencia del sacerdote.

Uno de los mayores efectos de la división es no solo la sustitución de los símbolos sino también de los especialistas rituales (aquellas personas, mujeres u hombres, que tienen un lugar destacado por las funciones específicas que realizan en un determinado ritual o fiesta). Son generalmente los encargados de una acción ritual importante, como la puesta de una ofrenda en una fiesta particular o el depósito de ésta en el pozo de Oztotempan. En ambos casos prevalece un conocimiento exclusivo sobre las maneras de hacer un determinado proceso ritual, por lo que la presencia del especialista resulta indispensable.

Sin embargo, el conflicto religioso, cuya consecuencia más notoria ha sido la escisión y la conformación de grupos en cada una de las iglesias, ha supuesto la reordenación de los especialistas según su adscripción a una u otra iglesia. Un caso notable es el del *huehueyotl*. Debido a la separación de los grupos, uno de los *huehueyotl* más importantes de la comunidad, quien durante más de 10 años fungió como tal, ya no ha sido convocado para las peticiones posteriores al conflicto (cuya etapa más aguda ubico en el periodo 2014-2015) debido a su asistencia a la iglesia de San Francisco. Por ello se ha tenido que buscar otro<sup>84</sup>.

Con lo anterior quiero destacar cómo el conflicto religioso ha influido en la reestructuración de la elección de las especialidades rituales. Dado que la elección de los mayordomos de Oztotempan se dirime en el marco de la mayordomía de la iglesia de San Salvador, el conflicto ha obligado a buscar, dentro de un solo grupo, nuevos especialistas. Al respecto, es importante señalar que los propios especialistas rituales, como me lo hizo ver el

---

<sup>83</sup> Este paralelismo fue notorio en las celebraciones. Por ejemplo, la del 15 de agosto y la del 4 de octubre. Aunque delimitadas en cuanto a su organización, espacio y tiempo, prácticas como el novenario, las ofrendas o las comidas festivas en las casas de los mayordomos, fueron componentes estructurales de ambas.

<sup>84</sup> Según un ex mayordomo de la iglesia de San Salvador, hay varios hombres que conocen el procedimiento de preparar la *xochimesa* de Oztotempan (la ofrenda que se instala en el interior de la capilla de Oztotempan. En el capítulo 3 y 4 abordaré con detalle su importancia), pero ya no lo hacen porque son integrantes del grupo que salió de la iglesia de San Salvador y por este hecho no son invitados.

*huehueyotl* de la petición por la lluvia del 2017, confieren su participación no a la necesaria búsqueda dentro un reducido número de actores rituales, sino a un designio divino, cuestión notable porque afianza un aspecto crucial y altamente respetado en el trabajo ritual, como lo es el don o el llamado sobrenatural a establecer vínculos con seres sagrados.

### **El especialista ritual**

Conviene ahondar en el papel de *huehueyotl* en tanto especialista ritual. Un especialista ritual es aquél hombre o aquella mujer que detenta un conocimiento y un *saber hacer* particular sobre determinadas acciones. En el caso de *huehueyotl*, ambas aristas se encuentran en la preparación de la ofrenda especial de la *xochimesa* y el depósito de las aves al pozo de Oztotempan. Entre las características fundamentales de los especialistas rituales destaca que son intermediarios entre la colectividad y el dominio de lo sagrado. Son representantes del pueblo y son quienes hacen llegar las peticiones a lo sagrado. Además, en el caso del lugar del *huehueyotl* en la petición de la lluvia, como apunta Gregorio Serafino (2016), “Pedir la lluvia es una tarea complicada, incluso puede ser peligrosa, ya que se deben instalar las ofrendas y rezar las plegarias de forma adecuada” (Serafino, 2016: 290).

Dotado de un conocimiento y saber hacer adquirido bajo distintas vías (la revelación en un sueño, el golpe de un rayo, un pedimento personal, por aprendizaje o transmisión heredada), el especialista ritual tiene la responsabilidad de “asegurar la repartición y la difusión de las creencias y de los ritos haciéndolos ingresar en el tejido social” (Wunenburger, 2006: 66).

En Atliaca, una de las formas en que un hombre puede convertirse en *huehueyotl*, es ser ayudante de un *huehueyotl*. Este apoyo está mediado por interés personal o por petición del propio *huehueyotl*. La observación atenta resulta el mecanismo principal para aprender cómo se prepara y colocan los alimentos, las bebidas y los demás objetos rituales de una ofrenda.

Al adquirir los conocimientos y las técnicas rituales, el especialista también adquiere un reposicionamiento en su *status quo* que reconfiguran las relaciones sociales a nivel individual y social. Requiere además una preparación personal para poder ejecutar sus labores de forma idónea de acuerdo a criterios definidos socialmente. Algunos de éstos

pueden ser: ayunos prolongados, abstinencia sexual, ceremonias públicas o privadas de confirmación de su trabajo o visitas a lugares sagrados.

En el caso de Atliaca, en la experiencia de un *huehueyotl* podemos encontrar dos de los puntos anteriores relacionados con el cambio de *status* social e individual. El primero se refiere a la negociación intrafamiliar y el segundo al ayuno: “Yo cuando me venían a ver los señores, lo tuve que platicar con mi esposa, y le preguntó, ‘Oye, ¿cómo ves, acepto el trabajo que me invitan a hacer?, porque ya sabes, no voy a descansar un día, va pa’ largo’. Como te he comentado, empiezo a ayunar, ya lo sabe [la esposa], sí, porque no puedo tomar ni agua, nada. No puedo salir a trabajar” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

El ayuno implica una modificación en la rutina habitual del *huehueyotl* porque lo mantiene en casa, apartado de las ocupaciones laborales. Pero adquiere otro *status*: se prepara con el objetivo de *trabajar* para el pueblo y para el mundo. Este lugar social dirigido al bienestar de la comunidad y más allá de ésta se advierte en el momento de presentar las ofrendas: [Al ofrendar] “No puede decir uno: ‘Aquí represento para que me bendigan más’, ahí es para que bendigan a todos, al pueblo de Atliaca y alrededores del mundo” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

Este es una de las características más notables del especialista ritual, como lo hace notar Serafino para el caso de comunidades indígenas de la Montaña de Guerrero: “El tlahmaquetl no pronuncia las fórmulas necesarias por él mismo sino para la colectividad: trabaja de manera paralela en los individuos como en el grupo, implorando al mismo tiempo beneficios para cada persona y por el pueblo” (Serafino, 2016: 297).

Para culminar, debo decir que un *huehueyotl* puede durar tiempo indefinido en su cargo, a menos que, como lo señalé, procesos sociales internos, como el conflicto religioso, impacten en la división de los grupos y deban readecuarse las maneras de hacer partícipe a un hombre como especialista ritual.

### **CAPÍTULO 3. ETNOGRAFÍA DE LA PETICIÓN POR LA LLUVIA EN ATLIACA, GUERRERO**

En las siguientes líneas me enfoco en la etnografía del ritual de la lluvia. Comienzo con una breve apertura: la peregrinación del 25 de abril al cerro de Oztotempan, donde se presenta una ofrenda que representan el inicio de las actividades agrícolas. La brevedad de la descripción se debe a que, para ese momento, aun no iniciaba mi periodo de campo, por lo cual reconstruyo, con base en testimonios, este ritual de una manera somera. Sin embargo, fijo la atención en un suceso que a la postre significó una acción de reajuste, tema propio del capítulo 4, pero que no es posible desligar de la etnografía de la petición.

Continúo con el encuentro entre la mayordomía del barrio de San Mateo de Chilpancingo de los Bravo con la mayordomía de Oztotempan. En éste describo algunas acciones en la casa de los mayordomos y en la iglesia de San Salvador. Posteriormente, detallo las acciones rituales fundamentales de la petición por la lluvia de acuerdo a la temporalidad. Inicio el 1 de mayo, día de la peregrinación a Oztotempan. Me detengo en delinear algunos preparativos en Atliaca, tanto en el orden social como individual. Sigo con un análisis del simbolismo de Oztotempan. En éste detallo cómo el pozo es un escenario de producción y reproducción de un prestigio basado en la imagen de espacio de abundancia, pero también de peligro. Analizo algunos relatos que enriquecen la lectura de Oztotempan como lugar multisignificativo, y me apoyo en algunos planteamientos de diversos investigadores e investigadores.

Prosigo con la exploración de los usos socio-espaciales de Oztotempan en el marco de la petición por la lluvia. Planteo cómo el lugar que ocupan las comunidades peregrinas implica una apropiación del espacio. Resalto el simbolismo de las cruces de las mismas comunidades y propongo una lectura de la multirreferencialidad de la cruz de Oztotempan. A la par, incluyo un análisis, basado también en los usos de los espacios de la capilla y exteriores y alrededores de Oztotempan, en el cual interpreto estos usos según las prácticas que en cada uno se despliegan para perfilar la idea de usos dialécticos del espacio.

Continuó con la exposición de los momentos preliminares de la peregrinación y la descripción de ésta y las acciones destacadas en el trayecto.

Avanzo con el día 2 de mayo, donde subrayo la preparación de las ofrendas y su depósito en las profundidades el pozo. Acentúo la importancia de una ofrenda especial

llamada *xochimesa* y su significado en el contexto ritual. Incorporo tres fotografías para comprender la conformación de esta ofrenda y llamo la atención sobre el papel del especialista ritual encargado de prepararla y de ofrendar al pozo. Asimismo, anoto y comento las oraciones expresadas durante la presentación de la *xochimesa*. Seguido de esto, describo la preparación y función de la ofrenda de los *chitatli*<sup>85</sup>, arrojados también a las profundidades del pozo. Después de los ofrendamientos, dirijo la atención a la peregrinación de retorno y el encuentro de la cruz de Oztotempan en Atliaca. Subrayo las acciones rituales destacadas, entre ellas, el restablecimiento de la cruz en la iglesia de San Salvador.

Sigo con la petición por la lluvia en el cerro de Ateopan el día 3 de mayo. En la etnografía señalo diferencias, similitudes y complementariedades con el ritual de la lluvia en Oztotempan. Propongo una caracterización de ambos espacios sagrados, atendiendo a lo local y lo regional, respectivamente. Continúo con el encuentro de las cruces de Ateopan en Atliaca y finalizo con la procesión del día 4 de mayo.

Como corolario, debo señalar que la etnografía de la petición es un elemento sin el cual el objeto de estudio de esta tesis no se comprende cabalmente. Por ello, quiero enfatizar que la petición configura diversas dinámicas y acciones de reajuste en caso de que no se cumpla el objetivo cardinal. Por esto, un campo de interés para la antropología de los rituales se perfila cuando un ritual no logra los resultados que los actores y creyentes postulan mediante su ejecución. Sirva esta etnografía como preludeo para tal exploración.

---

<sup>85</sup> Sigo la escritura de la palabra según el *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

### ***Abril 25: apertura del ciclo agrícola y ofrenda en Oztotempan***

En muchas comunidades de Guerrero, el 25 de abril, día de san Marcos en el calendario litúrgico católico, es una fecha que inicia el ciclo agrícola debido a la cercanía de la temporada de lluvias. En Atliaca, los segundos mayordomos de Oztotempan peregrinan al pozo y presentan ofrenda. El día 24 caminan al pozo. Al llegar al santuario natural los mayordomos y acompañantes velan, rezan, ofrendan, piden la lluvia y recogen las limosnas de los asistentes, que posteriormente serán utilizadas para comprar productos de la ofrenda del 1 de mayo.

El 25 de abril del 2017 no fue una jornada ritual común. En ese día, tres cruces ubicadas en el lugar desde donde se arrojan las ofrendas al pozo se quemaron, situación que condujo posteriormente a su reposición. Por ahora pido al lector, a la lectora, que tenga en mente esta cuestión: en la apertura del temporal de lluvia se vivió un momento crítico dada la quema de las cruces, símbolos dominantes en el ritual. En el sistema de creencia, este suceso fue el parteaguas de una acción de reajuste, misma que analizaré en el capítulo 4.

### ***Abril 30: encuentro con la mayordomía de San Mateo***

Anualmente la mayordomía del barrio de San Mateo de la capital del estado asiste a Atliaca para unirse a la petición por la lluvia. Los mayordomos de Oztotempan y sus acompañantes los reciben en algún punto de la carretera Tixtla-Apango, donde realizan ceremonias de bienvenida. Para esta situación, los encargados de Atliaca deben preparar una comida para los ‘chilpancingueños’, mote con el que muchos miembros de la comunidad se refieren a las personas que vienen de la capital. Los preparativos de esta comida inician desde la mañana en casa de los encargados, donde reciben las donaciones de las personas. A esas horas, según pude observar el día 30 de abril de 2017, eran principalmente mujeres las que iban a dejar algo para la comida: gallinas, frijol, maíz, sal y flores, fundamentalmente. La mayordoma es la encargada de reunir a un grupo de mujeres para realizar esta tarea, con lo que se crean redes de apoyo, por lo cual el trabajo de los mayordomos es, al mismo tiempo, el trabajo del grupo que los acompaña, lo instruye y, si es el caso, los corrige.

Las mujeres se encargaron de preparar los tamales para la comida de la tarde. Algunas de ellas, antes de sumarse a las labores en marcha, dejaron sus donaciones en el altar doméstico o las dieron directamente a la encargada, quien las depositaba en el altar o las

llevaba consigo a otro cuarto. El espacio doméstico es un espacio de trabajo ritual. En las piezas destinada a los preparativos de la comida, estaba, en unas cubetas, la masa para los tamales, que las mujeres tomaban y colocaban en la mesa. Ahí se encontraban las hojas de maíz en donde se envolvieron, para posteriormente depositarlos en un bidón grande que descansaba en leña y se encontraba ubicado en el patio, en donde había otro bidón en el que se cocía el frijol, platillo para acompañar los tamales. Durante la preparación de los tamales, el grupo de mujeres, maduras y ancianas, hablaba en náhuatl; en ocasiones reían y en otras trabajaban en completo silencio.

Los niños y las niñas también estuvieron incluidos en las labores preparativas. Algunos transportaban pollos a otra parte de la casa. Iban y venían sujetándolos sin temor, a pesar de los violentos aleteos de las aves. En los trabajos preparativos de esta índole es común también la presencia de los hijos e hijas de los mayordomos, quienes no necesariamente habitan en la comunidad, pero dado el compromiso adquirido por sus padres, llegan de otras latitudes del estado o del país a ayudar en las tareas correspondientes.

Por la tarde, antes del recibimiento de la mayordomía de San Mateo, los músicos y los acompañantes de los encargados, nos reunimos<sup>86</sup> en casa de los mayordomos para salir en procesión rumbo a la iglesia de San Salvador. Ahí, la cruz de Atliaca estaba colocada en una mesa frente al altar principal de la iglesia; lucía adornada con cadenas de flor de *cempoalxochitl* y tiras de papel de distintos colores (azul, morado y amarillo). A su costado se encontraban las imágenes de san Marcos, san Isidro Labrador, san Pedro y una virgen, también adornada con flores y papel. Las personas, que asiduamente entraban a la iglesia, prendían sus velas, sahumaban y se persignaban ante este conjunto florido y colorido de imágenes. Esta tríada de expresiones devocionales comprende una de las manifestaciones más habituales en Atliaca en las celebraciones religiosas.

La permanencia en la iglesia duró apenas unos minutos. Pero un acto ritual importante fue sahumar las imágenes por parte de los encargados de Oztotempan, los mayordomos y padrinos de San Salvador. Es característico que este acto se haga con la mano derecha. El procedimiento consiste en balancear el sahumero de tal manera que con el humo se cubran

---

<sup>86</sup> Hablo en tercera persona del plural porque, una vez que me presenté ante los encargados en turno, me extendieron la invitación de acompañarlos en algunas de las actividades antes y durante la petición.

todas las imágenes, y una vez hecho, se pasa a la mano izquierda para persignarse con la derecha<sup>87</sup>.

Acabada esta visita a los santos, las vírgenes y la cruz, continuamos el recorrido hasta la casa donde se recogió un guajolote y algunas gallinas<sup>88</sup>. Una parte del grupo que acompañó a los encargados, junto con éstos, entró a la casa, mientras otros nos mantuvimos afuera, entre ellos los músicos de san Salvador, a quienes se les ofreció cigarros y mezcal. Posteriormente, nos trasladamos nuevamente a la iglesia, donde se dejaron en el piso el guajolote y las gallinas.

Con una comitiva más nutrida, alrededor de las 14:30, iniciamos la procesión hacia el encuentro con la mayordomía de San Mateo frente a la escuela “Lázaro Cárdenas”, a la salida de Atliaca, rumbo a Tixtla. La mayordomía de Chilpancingo traía su cruz, cargada por una joven, y adornada con motivos similares a los de la cruz de Atliaca, la cual no fue sacada de la iglesia para este encuentro. Antes del recibimiento los encargados de Oztotempan adornaron y sahumaron un altar cercano. Fueron ellos quienes estuvieron al frente de este acto; sin embargo, como sucede la mayoría de las veces, se pueden incluir músicos, madrinas, padrinos y gente que quiere ofrendar velitas o flores a la cruz.

Lo que se denomina encuentro comprende el acto de recibir a la gente de Chilpancingo que año con año llega a Atliaca para asistir a Oztotempan y pedir el buen temporal o para cumplir una promesa ante san Salvador. El encuentro implica el intercambio de cadenas de flor de *cempoalxochitl* y tiras de papel de diferentes colores, las cuales se cuelgan los encargados en sus cuellos, de tal manera que las cruces y los mayordomos están ataviados con los mismos adornos. Por ello es posible reconocer quiénes figuran como los actores centrales del encuentro. Como parte de este recibimiento, se arroja confeti a las cruces y a las personas. Después de esto se bebió mezcal, servido en unas copitas colocadas en una charola para que, a quien se le invite, tome una y la vuelva a depositar en el recipiente. Pueden ser los mayordomos, los padrinos, las madrinas y gente apegada a los encargados quienes

---

<sup>87</sup> Las representaciones de la mano derecha tienen que ver con un valor positivo, mientras que la izquierda, según el testimonio de un profesor y campesino de Atliaca, está asociado con el “Diablo”. Por ello, se siembra con la mano derecha, porque si se hace con la izquierda, “no hay cultivos chingones” (comunicación personal, 14 de abril de 2017). Además, los zurdos están vinculados con el hecho de ser brujo.

<sup>88</sup> Estas misas aves posteriormente serían ofrendadas el día 2 de mayo en el pozo de Oztotempan.

ofrezcan la bebida, ya sea durante las celebraciones o en las casas de los propios encargados, al término de las fiestas y los rituales.

Después de unas copitas de mezcal, ya con ambas mayordomías al frente, volvimos a la iglesia de San Salvador. Durante el recorrido se rezó en compañía de la música. Llegados a la iglesia, la joven mujer que cargaba la cruz de Chilpancingo, junto con su séquito entraron hincados hasta la mesa donde estaba ubicada la cruz de Atliaca, los santos y la virgen. Antes de instalar la cruz de Chilpancingo, las personas, hincadas también, marcharon alrededor del altar principal de la iglesia, que está debajo de la vitrina donde reposa el patrono de la comunidad. En seguida, la mujer dejó la cruz de Chilpancingo en el piso, a un costado de la cruz de Oztotempan.

Luego de tomar el guajolote y las gallinas nos dirigimos a la casa de los encargados. Ahí se ofreció la comida que fue preparada durante la mañana: un plato de frijol servido en cazuelas de barro o platos de unicel y tamales de maíz. De un bidón se podía tomar agua. Poca gente de Chilpancingo entró a la casa de los mayordomos, eran más los acompañantes de los encargados de Atliaca quienes comían y convivían adentro. La mayoría de visitantes solo entraba por los platos de comida y de inmediato salía a la calle principal, donde comían y bebían refresco o alcohol. Por la tarde, concluido el recibimiento, la mayordomía de Chilpancingo se instaló en un espacio acondicionado de la iglesia de San Salvador, donde pernoctó hasta el día siguiente. En la casa de los encargados de Oztotempan la comida y el consumo de mezcal se extendió hasta entrada la noche.

### ***Mayo 1: inicios del proceso ritual de la petición por la lluvia en Oztotempan***

#### **En Atliaca**

La petición por la lluvia es un acto ritual con actividades simultáneas en diferentes espacios. Las casas, la plaza central, las iglesias y el paisaje natural se convierten en lugares de intersección de prácticas diversas. Cada 1 de mayo en Atliaca se vive una inusual agitación. Las tranquilas calles se vuelven asiduos pasos para los carros y las camionetas que atraviesan el pueblo para ir a Oztotempan. Numerosas mujeres, en las calles principales, venden flores; otras salen de las tiendas con un manojito de velas. Muchos hombres acarrean garrafones de agua de sus casas a los autos. De todo esto, se advierte un trasfondo económico, impulsado por el ritual. Un comerciante, propietario de una ferretería, me expresó: “La petición moviliza

dinero: venta de flores, sombreros, velas, renta de carros y los productos ofrendados” (comunicación personal, 1 de mayo de 2017). Si a esto añadimos el pago de los piteros<sup>89</sup> de las danzas o de las bandas<sup>90</sup>, según sea el caso, la comida que se lleva o las limosnas, estamos frente a un escenario que, como señaló el propietario, activa la economía local y regional (si tomamos en cuenta los gastos económicos de las comunidades peregrinas). Para Atliaca, la petición representa un cause económico importante por el proceso de compra-venta de los insumos o el pago de servicios.

En Atliaca es una práctica frecuente entre familias o grupos de conocidos, llegar desde la mañana del 1 de mayo al pozo de Oztotempan. En lo que respecta al año 2017, muchas personas de la comunidad se organizaron para ir a temprana hora en transporte. Se contrataron autos particulares o se condujeron los vehículos personales. En ambos casos, se llevaron los enseres necesarios para pasar el resto del día, la noche, la madrugada y parte del día siguiente en Oztotempan; básicamente comida, utensilios de cocina, cobijas casas de campaña, lonas y machetes (con los cuales se corta la leña para la fogata).

Un grupo de danzantes de Los Tlacololeros<sup>91</sup>, por ejemplo, rentó una camioneta para poder trasladar sus trajes, incluidas máscaras y chirriones<sup>92</sup>, además de sus artículos personales, como cobijas, petates, lonas, machetes, bolsas donde se llevaba comida, lámparas, chamarras y velas, entre otras cosas. Los costos de los viajes se determinan entre el chofer y los interesados. En el caso de Los Tlacololeros, el viaje de ida al pozo y vuelta a Atliaca costó \$1000.00. Este traslado, según me explicó uno de los danzantes, era un “viaje especial” (comunicación personal, 1 de mayo de 2017), es decir, que no se admitía a otras

---

<sup>89</sup> Así se les conoce a los músicos que tocan la flauta y el tambor para la danza de Los Tlacololeros.

<sup>90</sup> La danza de Las Chinelas y la de Los Diablos se hacen acompañar de música de viento a la que pagan por su servicio.

<sup>91</sup> Esta danza es una de las más extendidas en el estado de Guerrero, y está asociada al culto agrícola. Existen varias versiones sobre su simbolismo y origen. Por ejemplo, sobre el tronido del chirrión, una especie de látigo que portan los danzantes, excepto los personajes del “Tigre” y Los “Maizos”, y que a partir de un movimiento específico de ejecución ocasiona un ruido, se dice que es semejante a un tronido que anuncia la lluvia. Según anota Santiago Memije Alarcón: “Dos aspectos comprende esta manifestación [la danza]. El primero se relaciona con el ritual propiciatorio de la agricultura, y el segundo se refiere a las labores previas de la siembra del maíz y a la cosecha y muerte del tigre que se supone ha causado destrozos en la comarca. Se simula la lucha a muerte que termina con el tigre y que celebran con regocijo” (Ravelo citado en Memije, 1992: 46). Otra interpretación del tronido del chirrión es que éste se asemeja al que produce la hierba fresca cuando se quema (Guerrero, 2013). En uno y otro caso el ámbito de la agricultura, ya sea con el trueno o con la hierba, queda en el centro de las analogías.

<sup>92</sup> Especie de látigo que portan los danzantes y que al ‘tronarse’ produce un ruido como si fuera hierba seca quemándose.

personas; sin embargo, sucede, como de hecho ocurrió en este caso, que el chofer no respete de última hora este acuerdo y permita abordar a otras personas. El tiempo de recorrido de Atliaca a Oztotempan depende de la velocidad del auto, considerando esto, puede ser de una hora y media a dos horas y media. En otros casos, de acuerdo con otro danzante, el costo del viaje por persona fue entre \$60.00 y \$100.00, según la cantidad de cosas llevadas en persona el transporte.

Muchas personas, incluidas familias completas, fueron temprano a Oztotempan “para agarrar buen lugar”, según las palabras de una maestra de la comunidad que visitó el pozo acompañada de su familia (comunicación personal, 1 de mayo de 2017), e instalar sus casas de campaña o lonas, cortar la leña necesaria y prender la fogata con la que se calienta la comida que se ha llevado.

### **Oztotempan: simbolismo y prestigio de un santuario natural**

En el capítulo 1 hice mención de los santuarios naturales como espacios sagrados en los que el paisaje cobra una relevancia notable; sagrados por cuanto son espacios cualitativamente diversos en comparación con otros y sobresalen como singulares por lo que en ellos ocurre. Oztotempan no es la excepción. El pozo se encuentra ubicado en la cima de una montaña y, aunque su origen es desconocido, constituye un espacio extraordinario, característica que se cimienta en un conjunto de narraciones locales y regionales que lo dotan de un prestigio único.

Entre muchos atliaquenses existe una creencia significativa que exalta la importancia de Oztotempan: se afirma la fortuna de algunas personas que han encontrado semillas de maíz, frijol y calabaza en los alrededores del pozo. De estas personas se dice que ‘les dieron herencia’, y son, generalmente, campesinos a los que nunca les hace falta cosecha, porque recibieron esas semillas sagradas. Pero también hay casos en los que miembros de una familia acuerdan ir al santuario para pedir la ‘herencia’, pero en esta circunstancia, como no es algo que les han dado, sus peticiones pueden no ser favorecidas.

Argumenté que el santuario posee un sentido diferenciado frente a otros espacios. En el caso de Oztotempan este ámbito se encuentra en otorgar ‘la herencia’, pero, además, tras el sentido diferenciador, está un “hecho fundante”, es decir, “el acontecimiento que dio lugar a la existencia de un santuario” (Díez, 1995: 20). Este hecho puede estar históricamente

documentado, pero no es una norma para todo santuario, ya que su creación u origen puede hallarse en los mitos de una sociedad y ser actualizado en las narrativas que han nutrido su prestigio. Esto implica que el santuario no actúa mecánicamente ante los creyentes o devotos: hace falta el relato persuasivo y contundente que testimonie su poder; relatos que difundan la *prueba* del milagro, el favor obtenido o de la cura ansiada; aspectos que brotan de esa fuente de ayuda y éxito que comprende el santuario. Los relatos, desde esta óptica, no son mera anécdota; hay que entenderlos en el plano de su sentido religioso. Al respecto, Díez Taboada señala que el hecho fundante y el relato “suponen una transposición simbólica, que va de la mera narración concreta y anecdótica y aun de su misma historicidad específica a una elevación poética y religiosa, que se perfila y comunica en poquísimas palabras y en gestos sencillos, elementales, pero cargados de significado y exigencia” (Díez Taboada, 1995: 21). En los relatos se concentran las vivencias, las historias y el complejo conceptual que los devotos construyen sobre el espacio sagrado.

Ligado al hecho fundante, otro elemento importante de los santuarios es su radio de influencia devocional según su prestigio o legitimación sociorreligiosa dentro de los grupos e individuos que peregrinan a dicho espacio sagrado. El santuario se sostiene de las transmisiones que de él hacen los creyentes hasta alcanzar una posición de autoridad simbólica frente otros espacios. De acuerdo con José Velasco Toro (2010): “Todos cuentan, narran, engrandecen y transmiten las experiencias religiosas que vivieron al entrar o al estar en contacto con lo trascendente que consideran sagrado” (Velasco, 2010: 186). En las transmisiones, fragmentarias e inevitablemente parciales, se pueden detectar una riqueza de conceptos, creencias y discursos sobre el santuario; juicios y saberes compartidos o divergentes; vivencias y memorias; huellas de una compleja visión religiosa del mundo en la cual los espacios sagrados tienen una jerarquía según una serie de elementos que se articulan en una visión diferenciada de ellos. Esta visión la observa Alicia M. Barabas (2003) al analizar los santuarios naturales. La autora señala que hay los “de gran convocatoria, como el cerro Zempoaltépetl de los mixes o el *nindó Tokosho* de los mazatecos, [que] generan un multifacético espectro de narraciones, prácticas y vivencias que construyen versiones (contradictorias muchas veces) legítimas de un vasto y heterogéneo proceso de simbolización y socialización del espacio” (Barabas, 2003: 71). Por su parte, Sergio Sánchez (2012) ha hecho notar, como Barabas y Velasco, la jerarquización de los espacios sagrados. El autor

rastrea esta forma de clasificación de ciertas montañas hasta la época prehispánica. Para él “ciertas montañas eran consideradas más importantes por lo habitantes, ya sea por sus características físicas o por su papel en la mitología de la comunidad. Ello determinó la realización de peregrinaciones para venerar a algunas en particular” (Sánchez, 2012: 131). La elección de un espacio sagrado, como lo he destacado, marca una ruptura con el espacio ordinario u homogéneo. De igual manera, este espacio “no solamente provoca temor y respeto, sino que ejerce una atracción privilegiada, que condiciona al grupo para realizar una visita obligada, única o periódica, lo que da lugar a una peregrinación” (Sánchez, 2012: 131).

Para el caso de Oztotempan, el ámbito del prestigio ha sido notado, entre otras y otros estudiosos, por Françoise Neff (2008) en sus textos sobre las fiestas y los rituales de las comunidades indígenas de Guerrero, destacando el papel y simbolismo de los cerros. Para la autora:

La importancia de los cerros también varía con su altura y la profundidad de los pozos que dan acceso a su interior. Se aprecia el prestigio de un sitio por el área concéntrica de los pueblos que acuden a su cumbre en el periodo de fin de abril hasta mediados de mayo. Los cerros se van a atribuir títulos honoríficos, grados según el papel que desempeñan en la circulación de los vientos y por su capacidad de almacenamiento de aguas (Neff, 2008: s/p).

La misma estudiosa, al referirse a los cerros de la Montaña de Guerrero, señala que son “los lugares de culto más importantes” (Neff, 1994: 41) en las peticiones de lluvias celebradas anualmente en las comunidades de la región.

Sobre Oztotempan, su prestigio deriva del reconocimiento social como proveedor de la lluvia. Andrés Medina (2008) ha consignado esta característica en el pozo, destacando, además, el lugar de los cerros en la cultura de los pueblos nahuas contemporáneos. A decir del autor:

Los cerros son entidades vivas a las que se le atribuyen relaciones amorosas y conflictivas entre sí; entre ellos se establece una jerarquía de acuerdo con su altura; esto remite a su condición de ejes cósmicos que relacionan los tres niveles espaciales, el cielo, la tierra y el inframundo; es a través de

los cerros como se puede entrar en comunicación con las entidades que los habitan y que inciden poderosamente en la existencia humana (Medina, 2008: 195)<sup>93</sup>.

Además de lugar privilegiado para la comunicación, el cerro guarda otra imagen: la de un gran contenedor de los alimentos, en particular del maíz:

Pero el bien máspreciado que se guarda dentro de los cerros es el maíz, símbolo máximo del nutrimento, que se encuentra en su interior en abundancia junto con los otros alimentos que crecen en los campos de cultivo. Una imagen de esta riqueza vegetal que encierran los cerros fue registrada en Ostotempan, en la Montaña de Guerrero, pozo de doscientos metros de diámetro y trescientos de profundidad, aproximadamente, donde los pueblos de la región llevan a cabo ceremonias de petición de lluvias (Medina, 2008: 196).

En relación a Oztotempan, como lo dejan ver los planteamientos descritos, se han elaborado diferentes conceptos que exaltan su poder de abastecer y guardar los alimentos, lo que genera, con base en esta capacidad nutricia, una autoridad simbólica que es posible encontrarla en los relatos que se han recopilado en diferentes estudios etnográficos. Paralelo a estas consideraciones, otras narrativas perfilan componentes complementarios. En Atliaca, por ejemplo, algunos creyentes consideran que es peligroso decir lo que hay en las profundidades del pozo. Esto viene a colación porque en ocasiones lamentables, algunas personas han caído. Cuando esto ocurre, generalmente se pide apoyo a personal de protección civil u otras personas para descender al pozo y rescatar los cuerpos. Sin embargo, una vez vuelven a la superficie, se les prohíbe decir de lo que vieron, porque de lo contrario podrían morir<sup>94</sup>. “Cuando alguien baja [a las profundidades del pozo] no tiene que decir qué es lo que vio porque pronto se muere” (comunicación personal, julio de 2012), ó: “No está bien decir. Hay que conservar el secreto, el que dice, muere” (comunicación personal, agosto de 2012). Hay en esta prohibición una sugerente visión sobre el poder del pozo. En primer lugar, el pozo

---

<sup>93</sup> En la etnografía sobre los Andes también se ha detectado la antropomorfización de los cerros: “Estos espacios andinos están presentes en la cotidianidad de las sociedades andinas y se presentan por ejemplo bajo la apariencia de cerros que caminan, que vigilan, que hablan, que comen, que beben, que castigan, que protegen, que mantienen relaciones de parentesco y de alianza entre ellos, que tienen mujer e hijos, etc.” (Celestino, 1997:7).

<sup>94</sup> En trabajo de campo, algunas personas me compartieron que, cuando un hombre bajo al pozo y dijo lo que vio, murió en un accidente automovilístico. Esta desgracia constituye la prueba de que al violar la prohibición de guardar el secreto corresponde un castigo.

opera en el individuo para transformarlo: entre el adentro y el afuera, el sujeto que desciende sufre un cambio: la imposibilidad de decir lo que vio. Lo primero a destacar es el reconocimiento de que se vio *algo* en el fondo. El asunto no es, en primera instancia, dar una evidencia absoluta sobre lo que hay en las profundidades, sino reconocer que alrededor de Oztotempan se han construido los relatos que, como señala Barabas, conforman versiones sobre el espacio sagrado. Lo que se ve, en primer lugar, no resulta importante, es decir, que se opta no por la falsedad o veracidad, lo real o lo imaginario, sino por el sentido que guarda la prohibición en el mantenimiento de un secreto y el peligro ligado a su revelación.

Con respecto a Oztotempan, existen relatos, con una variedad de versiones, que fueron recogidas por María Teresa Sepúlveda, estudiosa pionera del sistema religioso de Atliaca, en los que se muestran aspectos de Oztotempan vinculados a su simbolismo, sacralidad y cultos que ahí se desarrollan. A continuación, transcribo los relatos para analizarlos bajo la óptica de su plurisignificación como santuario natural.

#### Relato 1:

La señora Encarnación Loranca, de Atliaca, de 65 años de edad, quien participó en las ceremonias hasta hace poco tiempo (ya no resiste la caminata) contó que Ostotempa es el centro del mundo: allí vive Dios. La gente va a rezar a ese lugar para que no falte el agua en ningún poblado del mundo; está guardada la riqueza. Al amanecer, escarban entre las piedras buscando las semillas que dios les tiene reservadas; éstas harán que las se sembraran se reproduzcan en abundancia (Sepúlveda, 1994: 68).

#### Relato 2:

El señor Elpidio (?), de 55 años de edad, carpintero, también originario de Atliaca, dijo que había un señor, Crescencio Lozano, quien le contó que la tradición de Ostotempa era muy antigua; que un solo hombre la empezó. Éste iba al pozo a pedir bendiciones y riquezas para él; año con año iba sin falta a rezar y a llevar sus ofrendas y, poco a poco, adquirió fama, pues sus peticiones tenían buen resultado. La gente de muchos poblados se fue agrupando en torno suyo y a prendió a rezar y a hacer las ofrendas. En la actualidad, van a pedir que llueva para que se logren las cosechas (Sepúlveda, 1994: 69).

#### Relato 3

Arturo Colín, campesino de 67 años, vecino del barrio El Santuario, de Tixtla, informó que se cree que en el fondo del pozo de Ostotempa hay cuatro cuevas; dentro de cada una hay un jardín en el que crecen toda clase de semillas, principalmente el maíz de todos los colores; los jardines están cuidados por cuatro gigantes que tienen una enorme cara (muy parecida a la máscara que usan los tlacololeros); llevan unos látigos que producen el estallido del trueno, cada gigante representa uno de los vientos de los puntos cardinales y tiene una función determinada: el del Oriente atrae las nubes para que se

produzca la lluvia buena; el del Norte atrae el granizo, las heladas y la lluvia mala; el del Este aleja las nubes y provoca la sequía, y el del Sur, algunas veces, trae lluvia buena y, otras veces, mala (Sepúlveda, 1994: 69).

#### Relato 4

El presidente municipal de Tixtla señaló que, según la tradición, al llegar los evangelizadores agustinos a la región (1553), empezaron a destruir los *momoxtles* y los ídolos de piedra y de madera en todos los poblados; los habitantes se apresuraron a esconder sus ídolos arrojándolos al pozo, por lo que, años tras año, van a recordar este suceso y hacerles ofrenda (Sepúlveda, 1994: 69).

Cada relato aporta temas distintos. El análisis de la propia autora asocia el relato 1 con el 3 para destacar que la tradición oral enfatiza en las ceremonias y rituales agrícolas de origen prehispánico, en particular la petición por la lluvia. Para Sepúlveda, en esta visión del mundo: “Los chanes o tlaques, bajo las órdenes del rayo y el viento, se encargaban de enviar las lluvias buenas que fertilizarían la tierra y harían fructificar las siembras, o, tal vez, enviarían lluvias malas, granizo y heladas que matarían la simiente” (Sepúlveda, 1994: 69).

La segunda y la cuarta versiones “sugieren el secreto en que se guardaron estas ceremonias. A éstas asistían sólo contados miembros de las comunidades, durante la época en que las autoridades civiles y religiosas de la Colonia ejercían violenta represión para suprimir cultos paganos” (Sepúlveda, 1994: 70). Además de estas apreciaciones importantes, yo noto otras. La primera es que dos de estas narraciones son de personas originarias de Atliaca (una mujer y un hombre; relato 1 y 2 respectivamente), comunidad predominantemente indígena. Las otras dos personas, ambas hombres (relato 3 y 4), son tixtlecas, es decir, de la cabecera municipal a la que administrativamente corresponde Atliaca, y con una población predominantemente no indígena. Este importante destacar este punto porque entre Atliaca y Tixtla existen diferencias en cuanto a la realización de la petición por la lluvia, celebración que en ambos lugares se desarrolla pero que se interpreta de manera diferente.

He podido observar lo que en el municipio de Tixtla se conoce como ‘La cuelga de cruces’ el 1 de mayo en el cerro de Pacho. En la ocasión en la que asistí, un campesino me comentó que la celebración se hacía para que los vientos “nos traigan la lluvia y la buena cosecha” (comunicación personal, 1 de mayo de 2011).

El acto ritual estuvo a cargo de los mayordomos y padrinos del año, quienes, en la explanada del cerro, intercambiaron presentes, sobre todo bebida y collares de distintos tipos de flores, mientras los músicos tocaban. Al largo intercambio le siguió la procesión a una capilla cercana. Ahí, uno de los mayordomos rindió cuentas sobre los gastos realizados para la celebración, mientras muchas personas se acercaban a un florido altar a depositar veladoras a las cruces.

Alrededor de la capilla había numerosas casas de campaña, latas de cerveza y basura amontonada; se esperaba la llegada del padre. Se repartía alcohol mientras los músicos continuaban tocando, hasta que un hombre les pidió que pararan; tomó el micrófono y solicitó a los presentes “una discreción a la cruz” en tanto llegaba el cura. Él mismo dirigió la plegaria, y al concluir pidió paciencia y tolerancia a los asistentes. Sin embargo, poco después, el hombre que había hecho la presentación entre padrinos y mayordomos en la explanada, señaló que se realizaría el intercambio de *huentli*<sup>95</sup> (la ofrenda) entre unos y otros. Nombró a cada uno, padrino y mayordomo en correspondencia, de tal suerte que al padrino “T” le correspondía el mayordomo “N”, así hasta culminar la larga lista.

Posteriormente, el hombre que había solicitado la discreción, repartía bebida a las personas más cercanas a él; daba, a quien se lo permitía, chorros de alcohol a su boca. En el espacio reducido de la capilla, hombres y mujeres, todos mezclados, bailaban y bebían al ritmo de la música alegre que ejecutaban los músicos. La oración y el baile, la plegaria y la algarabía, así, no demostraban una disyuntiva, sino una solución de continuidad en la práctica de la cuelga de cruces. En pleno baile, llegó el sacerdote. Parado junto a mí, escuché a padrinos y mayordomos pedirle una disculpa. Alguien sentenció que ya no era posible la misa porque la gente estaba muy borracha, pero sí, al menos, “una bendición a padrinos y mayordomos”, replicó alguien más. Al padre lo sentaron en una mesa para comer. A la gente parecía ya no importarle.

Cuando comenté mi experiencia a algunos atliaquenses, me dijeron que lo que se hace en Pacho es una fiesta, mientras que su petición tiene un carácter de humillación ante Dios, y no cabe el elemento festivo. En Oztotempan se ejecutan danzas, pero no hay parejas (hombre-mujer) que bailen o música que lo incite. Además, los cantos de las mujeres, junto

---

<sup>95</sup> Sigo la escritura de la palabra según el *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

con la música que las acompaña, son de una solemnidad que no pude advertir en Pacho; salvo, quizá, en el momento de la discreción a la cruz, pero se rompió una vez empezado el baile y el consumo de bebida. En cuanto a ésta, como destacué anteriormente, los mayordomos en Oztotempan deben ser moderados, lo mismo que los asistentes, cuestión, por otra parte, que no siempre se cumple. Esta diferenciación entre peticiones es de una riqueza sobresaliente, porque permite reconocer las maneras en que son valoradas las prácticas rituales, diversificadas en un nivel local, municipal y regional.

Lo importante por resaltar es que, aunque en Pacho y Oztotempan se pida la lluvia, no son espacios iguales, ya que las acciones que en cada uno se observan los hacen cualitativamente opuestos desde la perspectiva de los miembros de Atliaca. Lo que intento destacar es que a través de la participación y la observación de los rituales, tanto los celebrados por uno mismo como los realizados por otras personas, se construye un *nosotros* frente a un *otros*, que enfatiza en las diferencias sobre las manifestaciones religiosas. No se trata, pues, de decir qué práctica es mejor o más compleja que otra, sino de subrayar que ambas son puestas de relieve por los actores desde el espacio, la historia y el sentido que les atribuyen. Pero, enfatizo, en que un ritual cuya finalidad es la misma, puede convertirse en un elemento diferenciador para afianzar las propias prácticas, pero también para distinguirse como comunidad al dotarlas de un reconocimiento válido que antagoniza con otras. Este proceso, de igual forma, invalida o vuelve objeto de críticas otros rituales que se ejecutan en espacios distintos. De esta manera, cada petición exalta los aspectos que son “significativos para los actores, en sus presentes diversos y socialmente situados” (Briones, citado en Averburg y Martínez, 2014: 136). Las peticiones, bajo esta perspectiva, componen un escenario de contrapuntos polifónicos; susceptibles de valorarse culturalmente con base en los criterios propios. De acuerdo con Silvia Citro (2006) esto ocurre al “enfaticar que tanto las *performances* sociales (que incluyen los denominados *dramas sociales*) como las *culturales* (los dramas estéticos o de escenas, según la definición de Singer) ponían de relieve el carácter reflexivo de la agencia humana” (Citro, 2006: 86. Cursivas en el original). Según esta apreciación, las *performances*, las propias y las ajenas, propician el autoconocimiento y el conocimiento de los otros. Los rituales, bajo esta perspectiva, son instancias de reflexividad social donde se ponen en juego “los sujetos de una cultura y un sistema social” (Guber, 2004: 49). Las peticiones no pueden desprenderse del contexto donde se ejecutan,

porque es el que permite su comprensión en la medida en que actúa como el elemento mediante el cual las experiencias reciben su forma, expresión y sentido. Pero es este mismo contexto desde el cual otras prácticas rituales son valoradas; de aquí que para algunos miembros de Atliaca la petición en Pacho no sea sino una fiesta, puesto que la petición en Oztotempan no está pensada ni practicada como tal. En síntesis, los contrastes informan sobre el carácter más “sólido” de una petición.

De los relatos podemos aprender otras cosas. Observo que los énfasis en cuanto a la influencia de Oztotempan también son diferentes. Las dos primeras narraciones subrayan que al pozo se va a pedir el agua o la lluvia. El tercer relato, aunque habla de la lluvia, no enfatiza en el hecho de “pedir”, pero detalla, como el cuarto, en lo que hay en el fondo del pozo. Este último, además, aporta datos sobre la orden religiosa que habría estado en Atliaca.

Del tercero destaca la caracterización de las lluvias y su correspondencia con las cuatro orientaciones, pero omite el centro, cuestión de primer orden en la simbología de Oztotempan.

La riqueza, y al mismo tiempo complejidad, en lo relativo a la variedad de seres que se cree habitan en el pozo, es que no hay especificidad: Dios, cuatro gigantes, los *momoxtles*<sup>96</sup>, los ídolos de piedra y de madera, y alguien, o algo, no explicitado en el segundo relato, pero que se puede inferir a partir de la propia práctica de “ir a pedir bendiciones y riquezas”. Este es un elemento central en los relatos: la presencia de, a falta de los nombres específicos, seres sagrados. Al respecto, Félix Flores (1990) ha hecho notar un tema importante: “Los habitantes de Atliaca al menos no tienen la idea de que sea Tlaloc al cual piden las lluvias, si no que es la Santa Cruz, digna representante de Jesucristo, los ángeles y otras entidades divinas que hacen posible, tanto para la producción de las lluvias, como de productos agrícolas, del ganado y todo lo que da vida en este mundo” (Flores, 1990: 167).

Otro aspecto interesante es que los relatos 2 y 4 subrayan el aspecto de la ofrenda como una práctica ritual en Oztotempan. El cuarto señala de manera enfática que éstas se hacen para los seres sagrados prehispánicos, que fueron salvados de la destrucción por parte

---

<sup>96</sup> En el contexto de la peregrinación anual a Ixcateopan de Cuauhtémoc, municipio de la región Norte de Guerrero, y con motivo de rendir homenaje a Cuauhtémoc, cuyos restos fueron “descubiertos” en este lugar en 1949, y son exhibidos en la ex capilla de la Asunción, el *momoxtle* alude a “los restos arqueológicos [que] están ubicados en la entrada sur de la entrada del pueblo” (Johnson, 2014: 125). En otro contexto, *momoxtle* se traduce como oratorio o altar (Acosta, citada en Wachter, 2006: 7).

de los misioneros, al arrojarlos a las profundidades del pozo. El segundo, además de la ofrenda, incluye el rezo, como el primer relato. Cabe notar, nuevamente, que estos dos relatos corresponden a los habitantes de Atliaca.

Algo que resulta importante del primer relato es la caracterización de Oztotempan como “centro del mundo”, cuestión que destaqué como una cualidad simbólica de Oztotempan. Para acentuar este punto, estudiosas como Catharine Good (2001), han visto el pozo como centro y ombligo del mundo. A decir de la autora: “Abajo hay mucha agua que brota de los manantiales y que fluye continuamente. Hay muchos campos cultivados con flores y plantas verdes, en este mundo subterráneo viven también muchas personas, animales, aves y otros seres” (Good, 2001: 384). Y acentúa una interpretación sugerente: “Se puede resumir su conceptualización [de Oztotempan] al decir que es un lugar de permanente abundancia agrícola, de prosperidad y felicidad; representa un paraíso agrícola” (Good, 2001: 385). Oztotempan, bajo esta imagen, representa un mundo inverso por cuanto sólo en él es posible la abundancia que no hay en la tierra, o que la hay en ciertos periodos. Y este aseguramiento lo hace posible la acción ritual de la comunidad humana, cuya intervención en el mundo natural y los fenómenos cíclicos, “es necesaria para asegurar el funcionamiento correcto del cosmos” (Good, 2001: 387).

En Atliaca, el pozo es el lugar para “rogar que no falte el agua” (Comunicación personal, 13 de abril de 2017) como me lo dijo un campesino o, en palabras de un músico de la banda de San Salvador: “Es un centro de penitencia” (comunicación personal, 14 de abril de 2017); también, como comentó una señora que ha participado en la petición: “Oztotempan es el ombligo del mundo. Se pide el agua para todo el mundo” (comunicación personal, 31 de marzo de 2017) o, tal como me lo expresó un ex mayordomo: “Oztotempan es sagrado” (comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

Oztotempan representa, pues, un espacio reservado y poderoso; símbolo de la abundancia; centro y ombligo del mundo, donde se forjan historias, memoria e identidades que se alimentan de la asistencia asidua, de la apropiación y significación del espacio natural con base en valoraciones sociales y culturales; pozo nutricio que afronta la incertidumbre, manifiesta por la dependencia de la lluvia de temporal de gran parte de las comunidades que asisten. Al pozo se “va a pedir el agua para una buena temporada” (comunicación personal, 14 de abril de 2017), o según otro campesino, Oztotempan “es una rogación para que no falte

el agua. Todo debe estar completito y llevarse a cabo con fe” (comunicación personal, mayo de 2012).

Es la importancia de este sentido lo que otorga a Oztotempan un lugar privilegiado en las representaciones de los individuos y en los colectivos de los pueblos de Guerrero como santuario natural, cuya más clara significación religiosa es quizá la expresada por un campesino: “Solamente yendo allá va a llover” (Comunicación personal, mayo de 2012).

El hecho de que “si no se va a Oztotempan no hay agua”, según me compartió un orador (comunicación personal, mayo de 2012), abona a la percepción del necesario compromiso de realizar las acciones rituales. Pero también es un espacio de presencias antagónicas; sitio de deliberaciones y destinos; lugar de enseñanzas que devienen en acciones paradigmáticas futuras.

Con el ánimo de contribuir al estudio de Oztotempan, en este caso a través de los relatos, incluyo uno que me fue contado por un campesino de Atliaca que rescata algunos temas abordados en los anteriores, pero que abona otros elementos de interés; por ejemplo, la aparición de seres opuestos, cuyo favor está en sintonía con criterios distintos y, según se siga a uno a otro, con resultados diferentes. En este sentido, resaltan dos principios morales encarnados en los dos seres que habitan en el santuario natural: uno vinculado a la humildad y conformidad ante lo dado por un anciano (figura que no destaca en los anteriores relatos, pero que en Atliaca o bien se asocia con san Salvador o bien, con Dios mismo) y otro relacionado con la soberbia e inconformidad ante lo ofrecido por ese mismo anciano, lo que da pie a la emergencia de otra figura también ausente en los anteriores relatos: El Malo, personaje que hace las veces de contravención al anciano, pero cuyo papel es destacado precisamente para resaltar las consecuencias de seguir uno u otro principio moral: la riqueza o la pobreza.

Sobre el anciano vale la pena decir que se le reconoce también como un viejito vestido de manta y usando huaraches y gabán. Pero otras veces, este viejito sólo se manifiesta a través de su voz, sobre todo en los sueños, Me parece idóneo rescatar la humanización de san Salvador, no sólo por su aparición física en forma de viejito o anciano, o por la voz que

emite<sup>97</sup>, sino también, como veremos en el próximo capítulo, por su vulnerabilidad a enfermarse, instancia que obliga a pensarlo, ciertamente, como un humano.

Sobre el relato, es pertinente resaltar la ofrenda, tema crucial, como en el segundo y cuarto, pero a diferencia de éstos, aquí son dos matrimonios los personajes en torno a quienes gira la historia. Conviene destacar, a propósito de esto, la impronta pedagógica implícita, la cual se clarifica en los finales que cada matrimonio tiene según haya sido la relación con el anciano.

El tema central, me parece, no está alejado de la formulación de Oztotempan como espacio peticionario (tema reiterativo en los otros relatos), en donde habitan seres con quienes es posible interactuar y tienen la capacidad de dar y transformar. Subyace en el texto, según mi apreciación, un aspecto central de la petición, y si vamos más lejos, un tópico destacado sobre las ofrendas: la transformación de lo poco a lo cuantioso, el paso de una situación de escasez a otra de abundancia, pero siempre y cuando se acepte, sin miramientos, lo que es dado.

## Relato 5

Hay un relato, o un mito, o una leyenda. Los abuelos cuentan que en aquel tiempo un señor la estaba pasando muy mal en lo económico, y no tenían ni para comer. Le dice su esposa:

-He oído que allá en Oztotempan hay herencia. Qué te parece si le hacemos la lucha, ayunamos veintiún días y llevamos algo de vela para ofrendar y algo de flores.

Ayunaron, completaron el ayuno y luego le dice el señor a la señora:

-Vamos a ir como a las ocho de la noche para estar mero ahí a las doce en punto.

Le calcularon, y media hora antes de las doce ya estaban ahí. Pusieron las velas, las prendieron y como cinco minutos antes de que llegara las doce, ya estaba todo; ellos persignándose, dándole gracias a Diosito para haber llegado allá. Entonces cuando ya estaban terminando de hacer la oración se les apareció un anciano, pero justamente en la entrada de la capilla; los saludó y les dijo que los estaba esperando, que él ya sabía que iban a ir a visitarlo. Les dice:

-Yo los esperaba.

-Mire tata, a nosotros nos ha ido muy mal, ahorita tenemos graves problemas económicos y quisiéramos ver si nos podría ayudar, en lo que usted pueda.

---

<sup>97</sup> Sólo en una versión que me contaron de la llegada de san Salvador a Atliaca se hace explícita la humanización radical del Cristo cuando éste, por boca propia, pidió quedarse en el pueblo.

-Yo sí les podría ayudar un poco hijos, nada más que permítanme ir a traer lo que yo les voy a dar. Entonces el anciano se fue a donde está el altar y la crucecita mayor que está en medio y de ahí extrajo un platito de barro en el cual tenía unas moneditas, como de cinco centavos. Les dice:

-La verdad yo no tengo tanto recurso como para que ustedes se llevaran mucho, no. Les voy a regalar unas semillitas.

-Nosotros lo recibimos con gusto y con humildad y con agradecimiento de ese apoyo que nos das.

El anciano dijo:

-Nada más que les voy a recomendar que ahorita que lleguen a su casa, si tienen alguna caja de madera donde guardan su ropa o si tienen algún baúl donde guardan su ropa o sus cosas, saquen todo y esas moneditas deposítelas adentro. Ustedes no se vayan a espantar si escuchan ruidos extraños; significa que las moneditas están trabajando, pero no se vayan a asustar ni vayan a intentar abrir el baúl.

Cuando llegaron a su casa ya eran como las tres o cuatro de la mañana. Ellos se acostaron y sacaron todo del baúl. Antes de dormir escucharon ruidos extraños dentro del baúl y no hicieron caso, ellos se durmieron y cuando despertaron el baúl estaba lleno de monedas, y ya no la pasaron tan mal. El señor compró la yunta para trabajar; empezaron a vivir mejor que antes. Entonces el compadre de este señor le preguntó:

-Compadre, ¿cómo le haces?, porque yo veo que ya saliste adelante, y estabas, a lo mejor, más jodido que yo. Dime cómo le hiciste para que yo también pueda hacer lo mismo y no la pasara mal por falta de dinero.

El otro compadre contestó:

-Bueno, te lo voy a decir nada más porque eres mi compadre, pero necesitas hacerlo como yo, no lo vayas a hacer diferente. Le dice:

-Nosotros ayunamos y fuimos a Oztotempan y llevamos velas de media libra, pero llegamos allá media hora antes de las doce de la noche. Llevamos flores. Te va a recibir Diosito, que vive allá.

Igual le hizo: ayunaron veintidós días, llevaron lo que tenían que llevar de ofrenda y llegaron allá; ofrendaron, hicieron la oración, se apareció el anciano y los saludó y les dijo que los esperaba. Y le dicen:

-Estamos pasando por un mal momento. Quisimos venir porque me dijo mi compadre que él vino aquí y le ayudaste.

-Sí, vinieron. Espérame tantito, te voy a dar la semillita para que te las lleves.

El anciano fue atrás de la cruz del altar mayor, trajo las semillitas y le dijo:

-Mira hijo, aquí tienes la semilla.

Pero el compadre no las recibió. Le dice:

-Mira tata, esas moneditas no nos van a salvar. Nosotros traemos costalito, a ver si nos podría dar un poco más.

El anciano contestó:

-Yo no te puedo dar mucho, porque yo tampoco no tengo, y si no quieren estas moneditas, yo les podría indicar dónde les podrían dar mucho.

-No queremos lo que tú nos das, mejor así déjalo.

No lo recibieron. Salieron afuera de la iglesia y les indicó el anciano:

-Ustedes se van aquí derecho.

Vieron que era como una calle y estaba alumbrada. Les dijo:

-Vas con tu esposa hasta donde ves esa casa grande. Ahí llegas y preguntas dónde te pueden ayudar, si no quieres que yo te ayude.

-Sí tata, mejor nos vamos para allá.

Me imagino que los mandó, el ancianito, a donde vive El Malo. Entonces se fue con su esposa, llegaron a la casa grande y vieron que estaba abierto y bien alumbrado. Entraron. Le dice al que estaba ahí:

-Nos mandaron para acá.

- ¿Quién los mandó?

- El ancianito que estaba allá arriba. Nosotros queremos un apoyo, pero traemos nuestro costal, y él nos daba como cuatro moneditas. Y nosotros queremos mucho.

-Aquí sí hay, así que ustedes escojan.

Había montañas de monedas de oro, de plata, billetes hasta el techo. Les dice el que estaba ahí:

-Permítanme llevarlos a donde ustedes puedan echarlo en el costal.

El señor le decía a su esposa:

-Tú también échale en el costal para que tú lo lleves, yo también voy a echarle a mi costal.

Entonces la persona que estaba ahí les dijo:

- ¡No, con la mano no, ahí está la pala; aquí sobra!

Y siente el costal el señor y dice:

-Está bien pesado.

-Échale hasta lo que aguantes.

Y va sintiendo si se lo aguanta o no.

-Échale más. A eso viniste, a llevarte el dinero.

Y su esposa:

-Ya con esto.

El señor prieto dijo:

- ¡No, échale más! A eso vinieron, entonces no quieren dinero.

Le dijeron:

-Ya con eso.

El señor preguntó:

- ¿Están seguros?

- Sí.

- Bueno, dijo el señor. Ustedes se van a llevar ese dinero, pero con la condición de que si ustedes, si ya amaneció, y todavía no llegan a su casa, ese dinero va a desaparecer. La condición es que antes del amanecer tienen que estar en su casa para que sea de ustedes. Y si ya amaneció y todavía no llegan a su casa ese dinero va a desaparecer.

Ya venían a medio camino y que se encuentran a una persona que iba en su caballo; un jinete. Y les dice:

-Oye amigo, ¿que no te cansas?

-No.

Él nunca tomaba mezcal y el jinete le dijo:

-Échate un trago, estás bien cansado, y ahorita se van.

-No, yo no tomo.

Hasta que lo convenció y tomó un trago; también su esposa tomó. Los engañó, pues. Quién sabe si era mezcal lo que les dio, porque con un trago se quedaron dormidos. Cuando ellos despertaron el sol ya estaba arriba. Cuando el señor despertó buscó a su esposa, que estaba dormida. Le dice:

- ¿El dinero?

-Ve, ahí está tu costal.

Cuando vio que en su costal había puro estiércol, y en el de la señora también, así se vinieron: sin nada.

Al otro día, su compadre le dice:

- ¿Qué pasó con aquello?

-Híjole compadre, me da vergüenza contigo

- ¿Por qué?

-Porque rechazamos lo que nos daba Diosito, y él nos indicó dónde nos iban a dar más. Y nos dirigimos hasta ese lugar y sí nos dieron, pero nos lo quitaron otra vez. Ni hablar, ¿qué podemos hacer?

- ¡Nada!

-No era tu suerte.

El matrimonio quedó igual que antes.

(Comunicación personal, de julio de 2017).

## **El uso del espacio en Oztotempan**

Con la definición de Oztotempan como santuario natural, es importante advertir cómo, en la petición por la lluvia, el espacio adquiere una configuración particular, tanto en los alrededores del pozo como en la capilla que se ubica a unos metros de él.

Durante el 1 de mayo los alrededores de Oztotempan<sup>98</sup>, se ocuparon progresivamente con las instalaciones de las casas de campaña en un medio natural más bien húmedo, rodeado de encinos y con un aire frío que poco a poco fue incrementándose. Las piedras, los árboles y el suelo eran aprovechados como dispositivos para montar las casas, apilar la leña o como asiento.

---

<sup>98</sup> Agradezco a la Dra. Leticia Villalobos por compartir los datos etnográficos de este lapso de tiempo en el que pudo observar el desarrollo de las acciones.

Como señalé, Oztotempan es un centro peregrinacional regional, sobre todo para comunidades de la región Centro del estado de Guerrero, las cuales año con año se concentran en el santuario natural con la intención de ofrendar al pozo y asegurar las lluvias para el crecimiento de las plantas, para el uso doméstico y para el ganado. Las peticiones, no obstante, se diversifican en cuanto a sus propósitos según los colectivos o los individuos, quienes pueden pedir protección o cuidados en otros ámbitos.

La llegada durante la mañana y tarde del 1 de mayo de las comunidades peregrinas con sus respectivas cruces marca un punto central en la conformación de los espacios porque detona una reproducción simbólica que funge como marcador identitario basado en la apropiación espacial. Las cruces las considero como símbolos rituales, es decir, “campos de acción social... «preñados de significado» para los hombres y para las mujeres que interactúan observando, transgrediendo y manipulando para sus fines privados las normas y los valores que expresan los símbolos” (Turner, 1980: 49). Los símbolos pueden ser objetos empíricos que, en el marco de un contexto ritual, vehiculizan sentidos, ideas o pensamientos concretados en ellos. Los símbolos rituales comprenden “lo que es normativo, general y característico en los individuos” (Turner, 1980: 41).

En el caso de Atliaca, la cruz peregrina de Oztotempan tiene diversos dibujos, en los que destacan una calavera que representa la muerte de Cristo, la gallina que simboliza la ‘herencia’ (lo que se pide en Oztotempan) y la trompeta que hace alusión a los músicos. La cruz verde condensa múltiples significados, es decir, que “muchas cosas y acciones [están] representadas en una sola formación” (Turner, 1980: 30. 31), y acordes a las condiciones materiales, históricas y sociales de Atliaca: la llegada de la lluvia, el inicio de la temporada de siembra, la cosecha, la abundancia y el bienestar, y afines también a valores de índole comunitario: la pertenencia socioterritorial<sup>99</sup>, el respeto a ‘el costumbre’ y a los antepasados, pilares medulares en la organización ritual y en las interrelaciones de los grupos e individuos que participan en ella. Por este motivo, los elementos de la condensación de significados hacen de la cruz un símbolo “multirreferencial” (Turner, 1980: 32), con más de un significado.

---

<sup>99</sup> En el sentido de Gilberto Giménez: “designa el status de pertenencia a una colectividad... caracterizada prevalentemente en sentido territorial, es decir, en el sentido de que la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los roles asumidos por los actores” (Giménez, 2007: 128).

Habría que añadir a este análisis, las cruces azules que están distribuidas alrededor de Atliaca y del pozo. Estas cruces son fijas, no peregrinan como las verdes, pero su función simbólica comprende la protección. Los lugares sagrados, en gran medida, se reconocen por la cruz o un conjunto de cruces fijadas en montículos o clavadas en la tierra, y a la que se le depositan las ofrendas y se les adorna. Las cruces de Oztotempan, así como la de los alrededores de Atliaca, se “ubicaron para vigilar y proteger a los habitantes del pueblo de los malos espíritus que siempre están al acecho, provocando intensas lluvias o trombas...De ahí la importancia de la presencia de las cruces en el cerro” (Flores, 1990: 60).

Las cruces, según su color, simbolizan aspectos diferenciados que no son mutuamente excluyentes. La protección incluye una buena cosecha porque supone el bienestar material para el año. Lo que distingue a las cruces es la movilidad de unas y la fijeza de otras. Pero ambos casos, no obstante, a través de ellas se formulan “humanos intereses, propósitos, fines, medios...dentro del contexto de acción adecuado” (Turner, 1980: 22).

Con las cruces como símbolos comunitarios, Tixtla de Guerrero, Axaxacualco, Zumpango, Huitziltepec y Tlanipatla, comunidades que asistieron a la petición por la lluvia del 2017, además de Atliaca y Chilpancingo, se instalaron en un espacio reconocido por ellas y por las otras, y desde el cual llevaron a cabo sus preparativos, sobre todo aquellos relacionados con la elaboración de las ofrendas. El espacio apropiado es un espacio impregnado de significados sociales y culturales heterogéneos por el hecho de producirse y reproducirse constantemente según lógicas y dinámicas internas específicas.

Sin embargo, no sólo el entorno natural es apropiado, sino también el interior de la capilla. Dentro de ésta las personas de las diferentes comunidades instalaron petates, cobijas o piezas de cartón para pernoctar. Pero antes de llegar a este punto, depositaban velas y flores a las cruces de las comunidades. El colorido del amarillo intenso de las cadenas de flor de *cempoalxochitl* se combinaba con el penetrante humo del incienso. La capilla se convirtió en una plétora de colores y de olores; voces y rumores de los asistentes; de actitudes corporales, como cuando las personas entraban hincadas o cuando se posaban frente a las cruces para tocarla y santiguarse. Estas expresiones son parte significativa de la devoción y el reconocimiento a su sacralidad.

Siguiendo las descripciones anteriores, puedo decir que Oztotempan comprende, por un lado, un área natural apropiada por los grupos provenientes de distintas comunidades (con

el pozo como la manifestación más evidente de su cualidad extraordinaria, a lo que hay que añadir las cruces puestas en toda su circunferencia) y, por otra parte, un espacio interreligioso construido, como la capilla, lugar de apropiación (de la misma manera que el área natural) para la conformación de las diferentes ofrendas que las comunidades presentan.

La capilla, según testimonios recogidos en Atliaca, se construyó a iniciativa de algunos señores de la comunidad. Antes de esto sólo había altar a la intemperie. Entre los pueblos que cooperaron para su construcción están: Atliaca (\$2,987,280.00), Acatempa (\$271,700.00), San Agustín Oapan (\$313,600.00), Zotoltilan (\$118,840.00), Huitziltepec (\$201,110.00), Apango (\$200,000), Zumpango (\$193,700.00), Tixtla de Guerrero (\$395,000.00), mayordomía de Chilpancingo (\$180,000), Tlanipatla (\$200,000.00), San Miguel Tecuiziapan (\$164,000.00), San Agustín Oztotipan (\$50,000.000), San Marcos Coatzingo (\$100,000.00), Axaxacualco (\$195,000.00), Analco (\$120,000.00), San Juan Tetelcingo (\$154,000.00)<sup>100</sup>. La gran diferencia entre las aportaciones de Atliaca y de las otras comunidades nos habla de una primacía de Atliaca frente a las otras, por lo que se reconoce como anfitriona de la petición. Este reconocimiento se expresa en las fases rituales que describiré a lo largo de este capítulo.

Entre el área natural y el espacio construido se genera una dialéctica adentro-afuera presente en todo el proceso peticionario y que supone la puesta en marcha de prácticas diversificadas espacial y temporalmente, pero situadas en un *continuum* ritual. El uso de los alrededores implica la instalación de casas de acampar, pero también la concentración de las comunidades peregrinas. El interior de la capilla condensa un espacio para la concreción de actos rituales fundamentales, como la preparación y presentación de las ofrendas, la serie de rezos y los cultos individuales a los símbolos rituales. El interior y el exterior, de esta forma, deriva en una dinámica ritual que marca umbrales y fronteras, sujetos y prácticas en lógicas dialécticas que dan pie al análisis de la complejidad de los santuarios naturales.

Para abundar en esta idea, quiero introducir un ejemplo que ilustra cuáles son los usos sociales, simbólicos y ambivalentes del espacio de Oztotempan. Para ello, tomo el caso de la danza de la Tortuga, también conocida como Los Locos.

---

<sup>100</sup> La construcción terminó el día 30 de abril del año 1989, por lo que los costos deben considerarse según la cotización monetaria de dicho año. Nótese la diferencia en cuanto a las aportaciones entre Atliaca y las otras comunidades.

Los Locos<sup>101</sup> son un grupo de niños y jóvenes en su gran mayoría, vestidos con ropas desgarradas y sucias. Los más pequeños usan máscaras hechas de trapo que ellos mismos elaboran, mientras que otros portan máscaras a la usanza de *Halloween*. Algunos llevan consigo muñecos de plástico que levantan mientras bailan o brincan. Lo más osados usan vestidos y se colocan objetos bajos sus ropas que simulan senos. Otros más portan rifles caseros que detonan insistentemente. Todos bailan, gritan, rumoran. A semejanza a un enjambre de voces. Siempre los acompaña una tortuga hecha de varilla y de cartón; la maniobra alguno de los danzantes, quien acciona un mecanismo por el cual la tortuga metálica abre y cierra la boca, simulando una mordida; persigue a Los Locos y, en algunas ocasiones, también a los espectadores. Con frecuencia, algunos, aprovechando el anonimato, espantan a los observadores; se acercan a ellos y, gracias a las máscaras que portan, generan el grito de los cautos. En resumen: es característico el bullicio que crean en los lugares donde se presentan.

Cuando asisten a la petición, y es lo que quiero resaltar, Los Locos bailan en el exterior; lo hacen como una expresión lúdica. Las conceptualizaciones sobre el juego de algunos miembros de Atliaca nos ayudan a complementar esta imagen: [Es] “una danza de mucho juego y relajó” (Comunicación personal, mayo de 2012) “Es puro desmadre” (Comunicación personal, mayo de 2012). La danza de Los Locos, con toda su carga chusca, está permitida; tal y como lo expresó un danzante: “Es inofensiva” (Comunicación personal, mayo de 2012).

De este modo, mientras lo chusco, el bullicio, la risa incontrolable no penetre el orden sagrado de la capilla, se le asegura su lugar como expresión lúdica, aunque contenga mensajes como la exhortación a la actividad sexual o la exhibición de conductas exageradas. Tanto el exceso como la inversión de Los Locos dicen más de lo que se expresa. Es decir, hay algo más que lo chusco detrás de la danza. Esta una parte inquietante, difícil de aprehender en el curso de la petición, por cuanto crean un desorden derivado de su espontaneidad y algarabía. Para ligarlo a Oztotempan, Los Locos serían portadores de un mensaje de distinción notable con las conductas de seriedad y restricción que priman en la petición. Pero también cabría resaltar el simbolismo acuífero de este reptil. Estudiosos del

---

<sup>101</sup> No se trata de un “enfermo mental”, sino que el loco, o *huetzquitzlii* en náhuatl, es aquel que hace reír o causa la risa. El loco también puede ser un protector de las danzas; actúan como vigilantes ante las “cochinadas” en contra de ellas. Sin embargo, esta concepción, según algunos testimonios, se ha desdibujado y se trata únicamente de alguien que juega y hace relajó

tema han señalado que: “encontramos, entre otros, la serpiente, la tortuga, el mono, el tiburón, el jaguar, el sapo, el lagarto y a la abeja. Estos animales tienen un papel protagónico como símbolos de fertilidad, cósmicos, telúricos, meteorológicos, hídricos y pluviales” (Martínez Ruiz y Martínez Licea, 2009: 185). La tortuga, siguiendo esta línea, sería un animal relacionado con la abundancia. Al mismo tiempo, su uso ritual dentro del juego de Los Locos, resalta la capacidad multifacética del reptil.

Con estas consideraciones quiero resaltar una apropiación triádica espacial en Oztotempan, delineado de la siguiente manera:

- Espacio interior de la capilla: espacio sagrado, protegido, donde los actos rituales se perciben como actos delicados.
- Espacio límite: la puerta de la capilla como símbolo del acceso a un espacio diferente. “El umbral concretiza tanto la delimitación entre el «fuera» y el «dentro» como la posibilidad de paso de una zona a la otra” (Eliade, 1981: 111).
- Espacio exterior ambivalente: espacio del juego, el bullicio, las reuniones colectivas y actos rituales como la preparación de las ofrendas de las comunidades peregrinas.

De acuerdo con lo anterior, en la petición se despliegan acciones y prácticas diversas que se activan en un acontecimiento clave: el ritual, pero cada una en espacio definido. De esta manera, puedo decir, siguiendo a Díaz, que “los rituales poseen una función recreativa y lúdica; la fuerza que ellos generan es de tal magnitud que siempre hay un excedente para el juego y la exhuberancia, para la poesía y el arte” (Díaz, 1998: 107).

### **Preparativos de la peregrinación: la simultaneidad de las acciones**

#### **Los avisos**

Quiero señalar un comparativo entre los preparativos de la peregrinación y la petición por la lluvia del 2012 y la del 2017 para mostrar el tipo de trabajo de los encargados. En el caso del 2012, a través de los aparatos de sonido que hay en la comunidad, los mayordomos incluyeron el anuncio de algunas restricciones para quienes asistieran a Oztotempan. Entre éstas se señaló que el comercio en el santuario estaba prohibido, y a la persona o personas sorprendidas haciéndolo se les “recogerá la mercancía y repartirá entre los asistentes” (Frase dicha por un hombre en una de las bocinas de la comunidad, 1 de mayo de 2012). Para el

2017 no hubo ningún anuncio público, pero en la puerta de la comisaria del pueblo, se colocó un cartel que anticipaba la negación de dar permisos para vender.

En el 2012 también se anunció la prohibición de tomar fotos y/o video del proceso ritual de la petición. Este asunto representa una de las cuestiones más sensibles para cualquiera que vaya a Oztotempan. Un acompañante de la mayordomía, sin reparo, me comentó que él, en las ocasiones en las que ha asistido a Oztotempan, ha arrebatado cámaras a extranjeros: franceses, austriacos, españoles. Es tal la prohibición de las imágenes del ritual que tanto en 2012 como en 2107 hubo vigilancia por parte de la policía local que, armados con escopetas, se acercaban a las personas que detectaban haciendo uso de sus cámaras o celulares para solicitarles, y recordarles, que no podían registrar nada. La percepción en el 2017 no cambió mucho. Se siguió la lógica restrictiva, cuestión que algunos miembros no comparten. Esta prohibición<sup>102</sup>, sin embargo, tiene su origen en el uso que se les dio a las imágenes. Hace aproximadamente veinte años, sí era permitido el registro visual de la petición, pero una vez que un sector de la comunidad se enteró de que se comercializaban las imágenes, se propuso restringirlo. El testimonio de un creyente es enfático al respecto: “Nosotros llorando y rogando y otros tomando video y fotos y lucrando con ello. El acto de pedimento de agua es de respeto” (comunicación personal, mayo de 2012). El uso comercial de un “acto de humillación”, como llama Félix Flores (1990) a la petición, no es compatible con el respeto que se promueve entre los actores religiosos y creyentes.

De igual manera, los anuncios señalaron la limitación de tomar bebidas alcohólicas. Uno de ellos, en el año 2012, expresaba: “Oztotempan no es un lugar para emborracharse, es un lugar de rogaciones por la lluvia, para pedir agua” (Frase dicha por un hombre en una de las bocinas de la comunidad, 1 de mayo de 2012). Se pidió a los padres y abuelos platicar con sus hijos sobre el respeto que debe mostrarse en la petición. La voz en el aparato de sonido señaló: “Los jóvenes van solamente a pasear. No saben lo que significa. Los que tienen más respeto son los que vienen de afuera” (Frase dicha por un hombre en una de las bocinas de la comunidad, 1 de mayo de 2012). Esta es una de las tensiones más comunes al hablar de la petición entre los hombres adultos. Su principal argumento es que los jóvenes ya no se interesan por Oztotempan, y sólo asisten como si fuera un día de campo, y con esto

---

<sup>102</sup> No sólo es la petición, sin embargo, el acto ritual en el que se prohíben las fotografías. Dentro de la iglesia de San Salvador, por ejemplo, tampoco pueden obtenerse imágenes.

despojan del sentido sagrado de la petición. Sin embargo, algunos de los actores involucrados en la petición son jóvenes, e incluso niños, quienes mantienen, a su manera, un sentido sagrado específico. Tal es el caso de uno de los danzantes de Los Tlacololeros, quien me comentó que cuando participa, se convierte en peregrino: “Subo y bajo caminando, hay que hacer penitencia” (comunicación personal, 3 de mayo de 2017). O también, es común que los danzantes metan ofrenda a la iglesia o las capillas y lleven personalmente velas a los altares. La tensión es por el sentido que se le atribuye al acto (según sean jóvenes u hombres adultos), pero en ambos es posible advertir el respeto que supone la participación.

### **El espacio doméstico como espacio ritual**

Días previos a la peregrinación del 1 de mayo, en la casa de los encargados se han reunido una gran cantidad de productos para las ofrendas, entre los que destacan: gallinas, maíz, sal, frijol, velas, cadenas de flor de *cempoalxochitl*, cazuelas, jarros y pan. Los trastes, así como los petates donde se colocará la ofrenda, tienen que ser nuevos. El conjunto de objetos rituales es un aspecto nodal en las consideraciones del recibimiento de las ofrendas, cuestión que abordaré con detalle más adelante.

La misma casa de los encargados se convirtió en el punto de confluencia de otras expresiones. Afuera, por ejemplo, se dio cita la danza de los Aztecas, conocida en la comunidad como “Los Apaches”. Esta danza asiste año con año a la petición. Está conformada por un grupo de hombres y mujeres.

Los varones, en general, iban desnudos del torso; algunos con el rostro pintado. Las mujeres portaban una falda o un vestido. Algunos danzantes usaban muñequeras, pecheras y penachos; otros cargaban collares, y un hombre llevaba atado a su espalda el estandarte del grupo de danza. Uno de los danzantes tocaba un tambor alto, otro hacía sonar un caracol, instrumento musical asociado a la identidad de la danza.

Otra de las danzas presentes fue la de Los Moros. Ésta tiene un lugar especial en el contexto de la petición. Es la única que recibe un trato distintivo por parte de los mayordomos en turno, gracias a un sueño. Se relata que, en un periodo donde las lluvias escaseaban, alguien soñó que se debía a la tristeza del señor Salvador porque no había escuchado la música de Los Moros (otros testimonios señalan que fue específicamente el tambor lo que extrañaba el Cristo), y por ello las lluvias eran exiguas. El sueño fue comunicado a los

encargados en turno, quienes escucharon el relato y decidieron realizar nuevamente la petición, pero ahora con la colaboración de Los Moros. Las lluvias, se afirma, cayeron después de esto, y a partir de entonces Los Moros cumplen una función específica en el ritual: deleitar con su flauta y tambor<sup>103</sup> a San Salvador como una ofrenda personal.

Esta danza, para el caso del año 2017, se conformó por dos músicos, un hombre que tocaba la flauta y uno que hacía lo propio con un tambor. Dos hombres adultos, cuatro niños y dos jóvenes. Posteriormente se sumaron dos danzantes más.

Mientras se preparaba los productos de la ofrenda de Oztotempan, Los Moros danzaban afuera. En los descansos, los adultos bebían mezcal y los niños comían unas Sabritas. En ocasiones, algunas personas invitan a las danzas a comer a sus casas. Así fue como, mientras se preparaba la ofrenda, Los Moros disfrutaban de frijoles con tortilla y chile, bebían unas copitas de mezcal y tomaron refresco. Tras el anuncio de los cohetes tronados en la casa de los encargados, se alistaron para ser parte de la procesión hacia la iglesia de San Salvador con el objetivo de presentar la ofrenda. Los Moros, dado su lugar en la petición, es la única danza que acompaña todos los desplazamientos entre casas y espacios sagrados (como iglesia, santuarios o capillas), de aquí que, para un ex danzante, sea una “danza fiel” (Comunicación personal, 18 de agosto de 2017).

Las salidas de las casas donde se prepara la ofrenda tiene un signo particular: las ofrendas, antes de sacarse, tienen que ser sahumadas por las mujeres y los hombres que la van a trasladar a otro lugar, generalmente a la iglesia. El procedimiento comprende que, una vez que están preparados los productos de la ofrenda, como las cadenas de flor, los jarros, las ollas de tamales y las botellas de mezcal y de vino, todo se coloca en el piso, frente al altar doméstico. Ahí, cada mujer y cada hombre, sahúma el conjunto de la ofrenda. Una vez hecho esto, se persignan, después toman lo que van a cargar, y por último, con una parte de la ofrenda en brazos, hombros o espalda, salen de la casa acompañados de la música y los cohetes.

La procesión inició aproximadamente a las 16:00 horas. Los Moros marcharon adelante; posteriormente, seguían los encargados (la mayordoma cargaba el sahumero y el mayordomo las velas y algunas cadenas de flor de *cempoalxochitl*). Inmediatamente los

---

<sup>103</sup>Quien fuera danzante de Los Moros en su juventud me sugirió que la tambora representa un “llamado” a los dioses. También expresó que, años atrás, las danzas eran una “entrega” y ahora son un “negocio”.

sucedían los cargadores con tocolpetes<sup>104</sup> sostenidos en la frente, en los que eran transportadas, principalmente, flores de *cempoalxochitl*. Tras ellos, las cargadoras con canastos llenos de comida, cubetas con trastes, jarros con chocolate y pan. Atrás de ellas marchaba el grupo de mujeres cantoras y el cantor, acompañados de los músicos. Y, por último, los hombres que se encargaron de arrojar los cohetes.

La procesión tuvo como destino la iglesia de San Salvador. El recorrido, a pesar de su corta distancia, fue lento y con música solemne. Llegados a la iglesia, la ofrenda se colocó en el piso, muy cerca del altar donde se encontraban las cruces y las imágenes. Posteriormente se realizó un largo rezo de instalación de la ofrenda por uno de los cantores de la comunidad.

Al mismo tiempo, una comitiva caminó aproximadamente un kilómetro hacia la capilla de El Calvario para presentar parte de la ofrenda; fue acompañada por la banda de música de San Francisco. En la capilla hay una cruz puesta en una base de cemento, que estaba rodeada de un arco hecho de flores de papel. A su pie, se pusieron velas y adornos con cadenas de flor de *cempoalxochitl*. A su izquierda, hay otra cruz, con los mismos motivos de adorno, pero sin el arco. A su derecha hay varias cruces, más pequeñas que las anteriores, y que también tenían cadenas de flor y velas pegadas en el piso justo frente a ellas. La capilla también lucía adornos hechos de papel picado que colgaban en las paredes. Ahí, un grupo de personas, incluido un cantor, velaron hasta el día 2 de mayo.

Durante el rezo de instalación de la ofrenda en la iglesia de San Salvador, los encargados sahumaron constantemente las imágenes y el altar colocado con la cruz de Atliaca. Al término se repartió la ofrenda (caldo de pollo, chocolate y pan) a los músicos, a las cantoras, al cantor y a los hombres que lanzaban los cohetes

A diferencia del año 2012, en el 2017 no estuvo presente el grupo de niñas y jóvenes llamadas Pastoras<sup>105</sup> que acompañaba con cantos muy singulares, dada la tonalidad de sus voces, los diferentes rezos que se realizaban.

---

<sup>104</sup> Una especie de gran canasto que funge como un recipiente para transportar diferentes objetos.

<sup>105</sup> David Delgado (2009) ha hecho notar que las pastoras están relacionadas con la fertilidad. De acuerdo a su interpretación: “en la ceremonia [la petición] está implícita la fertilidad debido a la participación de “las pastoras”, niñas, cuya edad promedio es de 15 años y son seleccionadas considerando que sean vírgenes” (Delgado, 2009: s/p).

## La peregrinación a Oztotempan

Como señalé en el capítulo 1, las peregrinaciones son formas de sacralizar los espacios, cuya principal motivación es arribar a un santuario donde se encuentran objetos, entidades o imágenes sagradas con quienes el peregrino busca establecer contacto para distintos fines. Las peregrinaciones fijan circuitos, demarcan rumbos, definen parajes y trazan caminos. En los trayectos peregrinacionales se pueden encontrar, lo mismo que en los santuarios, objetos, marcas, construcciones o lugares sagrados, lo que da pie a la colocación de ofrendas, rezos u otro tipo de práctica ritual. También los peregrinos o las comunidades peregrinas pueden portar símbolos como emblemas identitarios que trasladan de su lugar de origen al santuario, como el caso de las cruces de las comunidades peregrinas.

La peregrinación al santuario natural de Oztotempan tiene importantes momentos preliminares. Poco antes, en la iglesia de San Salvador se llevó a cabo un rezo de levantamiento de las cruces, la de Atliaca y la de Chilpancingo, que estuvieron en el recinto sagrado desde el 30 de abril. Al término de éste, dos jóvenes las tomaron y se mantuvieron parados unos minutos frente al altar, mientras los encargados, los mayordomos y los padrinos las sahumaban y se persignaban ante ellas. Cuando finalizó este acto, los jóvenes, a paso lento, recorrieron el pasillo de la iglesia. Ninguna de las personas que estábamos presentes, salimos dando la espalda a las cruces; todas caminamos de frente a ellas, hasta que, una vez afuera de la iglesia, emprendimos el camino hasta el pozo.

Quienes cargan la cruz de Oztotempan se congregan en un grupo de varones; sin embargo, éste se ha fracturado debido a los problemas suscitados entre el grupo de la iglesia de San Salvador y el de la iglesia de San Francisco. A raíz de la identificación de una persona, muchas veces arbitraria, con una u otra iglesia, ésta ya no es contemplada, o su participación se vuelve secundaria en relación a las labores que antes hacía. Este es el caso de uno de los cargadores de la cruz.

Algo a destacar de los hombres que cargan el símbolo ritual es que tienen que cumplir con un ayuno hasta medio día. La experiencia de uno de los cargadores es enfática al respecto: “Hay que ir en ayunas de quince días para ayudarse, ya con el ayuno se siente más leve, si no, no aguantas el camino” (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017).

Quienes cargan la cruz suelen ser invitados por los señores que han participado activamente en las mayordomías. Pero la búsqueda para encontrar a alguien que se haga

responsable de una labor especial se tornó difícil si lo contemplamos a la luz de la fragmentación religiosa, la migración temporal hacia otras partes del estado o del país y la preocupación personal que conlleva el trabajo en la iglesia, ya que implica un descuido en las actividades laborales individuales. En una petición, por ejemplo, quien fuera cargador en varias de ellas, me compartió su experiencia: cargó la cruz de Oztotempan el 1 de mayo, la bajó el día 2 del mismo mes; fue invitado para cargar una de las cruces de la iglesia de San Francisco a Ateopan el 3 de mayo y el 4, para cargarla en la procesión alrededor de la cancha del barrio de San Francisco; es decir, fueron prácticamente cuatro días sin trabajar. Es importante destacar que la aceptación de los compromisos, muchas de las veces, se discuten en familia, principalmente con la esposa (si es un hombre el que fue invitado), con quien se dialoga antes para anunciarle la invitación y lo que implica su aprobación: no trabajar cierto número de días. En palabras del cargador de la cruz de Oztotempan y de Ateopan: “Si te entiendes bien con la familia, no pasa nada” (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017).

### **Ruta del peregrinaje y encuentro en Oztotempan**

La peregrinación a Oztotempan puede dividirse en tres desplazamientos importantes. El 1° es el recorrido de la iglesia hasta el tercero de los cinco altares de cruces que hay en todo el trayecto. En dichos altares se realizan paradas para adornarlos y hacer un rosario. Este primer desplazamiento se distingue por ser un recorrido integrado; es decir, compuesto por los actores rituales y las personas que caminan para acompañar a la cruz hasta el tercer altar, ubicado a orillas de la carretera Atliaca-Apango, y al que se le conoce como Tetepetlatipan.

Este recorrido inició alrededor de las 19:30 horas. El contingente de la peregrinación se conformó de la siguiente manera: la Danza Azteca, seguida de Los Moros, los encargados, las cruces, el cantor y las cantoras, los músicos, los hombres que se encargaron de los cohetes y, por último, la gente que acompañó. Durante el recorrido se realizaron tres paradas, todas ellas frente a altares con cruces, a las que se sahumaron y colocaron cadenas de flor de *cempoalxochitl*, tiras de papel de diversos colores y se les prendió velas.

En la segunda parada, a diferencia de la primera, se rezó un “Padre Nuestro”. Tanto el cantor como las cantoras y los encargados de Oztotempan, lo mismo que acompañantes, se hincaron frente al altar, que también se sahumó y adornó con flores y tiras de papel.

En la tercera parada, antes de encumbrar al pozo, se hizo otro rezo frente al altar, que estaba adornado como los anteriores. Muchas mujeres y hombres, adultos y jóvenes, llegados hasta este punto, retornaron a Atliaca; los demás iniciamos el escarpado camino hasta el santuario natural. Este punto marca el inicio del 2° segundo desplazamiento de la peregrinación, caracterizado por ser un recorrido disperso, en el que cada uno, según su propio ritmo de caminata, llegó hasta Tecontitlan, espacio de reunión de todos los peregrinos, y desde el cual se inicia el 3° desplazamiento de re-integración para ir a lo que se conoce como el encuentro de las cruces ya en Oztotempan.

La obligatoriedad de peregrinar a pie a Oztotempan recae sobre todo en los encargados, los cargadores de las cruces y de los productos de la ofrenda, los músicos con sus instrumentos, Los Moros, las cantoras y el cantor.

Con Los Moros caminé hasta Oztotempan. Muchos peregrinos, a quienes rebasábamos, llevaban lámparas de mano o en la frente, otros se guiaban sólo por la luz de luna. Las personas a ratos descansaban, lo hacían generalmente para tomar agua. Algunas iban solas (tanto hombres como mujeres); otras, en grupos de dos o más, ya sea familiares o conocidos de la comunidad. Durante el trayecto hasta Tecontitlan, hablamos poco, y mucho se debió a la fatiga que supone caminar una accidentada subida, con piedras filosas y plantas por doquier, y al hecho de ir cargando los enseres particulares. Mientras se habla y se camina el cansancio se extrema.

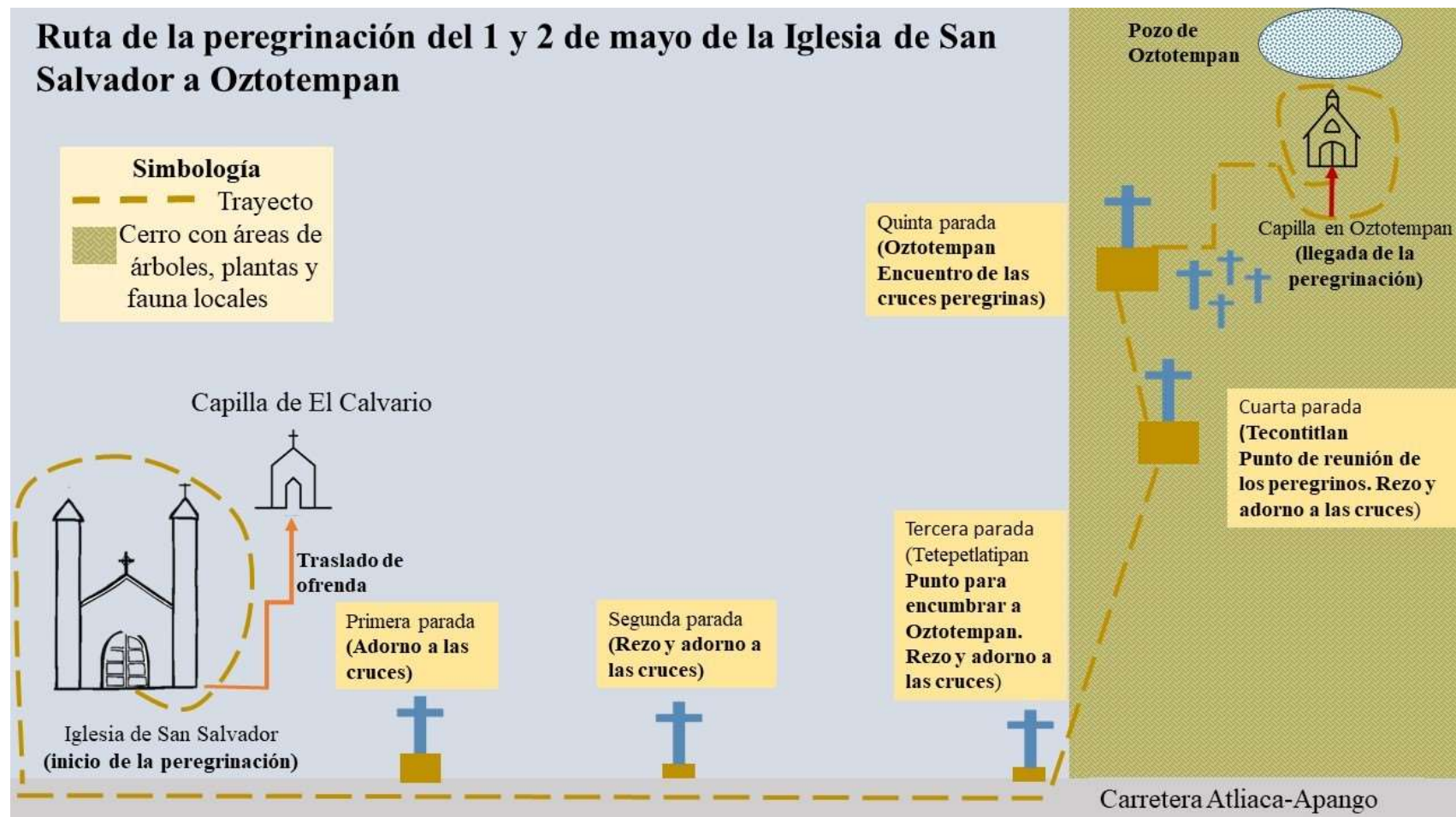
El peregrinar forma parte integral de las acciones de la petición; es un momento significativo del compromiso de los actores religiosos. Acoto esto porque, de acuerdo a un interesante testimonio de un miembro de Atliaca, en el 2016, el encargado quería llevarse la cruz en carro, pero encontró la oposición de otros actores, quienes le dijeron que “las cosas tenían que hacerse bien”, a lo que el encargado cedió (comunicación personal, 3 de mayo de 2017). Dentro de este “hacer bien”, el peregrinar encuentra un lugar fundamental. En tanto que para otros actores el caminar tiene el sentido de penitencia mediante el cual Dios escucha las peticiones.

Al llegar a Tecontitlan, muchos nos sentamos en la tierra, otros se acostaron; fue un momento de reposo. Se esperaba la llegada de todos los actores involucrados. Mientras esto ocurría, se escuchaban risas y pláticas entre los grupos de personas; una joven mujer repartió mezcal, lo mismo un hombre que no era parte de los actores religiosos, pero había caminado

desde Atliaca. Una vez reunidos todos, se hizo un rezo antes de partir al encuentro de las cruces, a unos cuantos metros de Tecontitlan. Con los cohetes se dio avisó a las personas y las comunidades reunidas en Oztotempan de la cercanía de los peregrinos y de la cruz de Atliaca.

En el encuentro, ya esperaban las cruces de las otras comunidades que asistieron a Oztotempan. A la llegada de la cruz de Atliaca, los cargadores de las cruces de las otras comunidades las inclinaron unas frente a la otra como si se saludasen. Los encargados de Oztotempan sahumaron y colocaron flores a las otras cruces, en reciprocidad, la cruz de Atliaca también fue sahumada y adornada. Para este momento, cerca de la media noche, las cruces lucían rebosantes de cadenas de flor de *cempoalxochitl* y tiras de papel. Terminado el recibimiento, en conjunto, y acompañados del cantor, las cantoras y los músicos, recorrimos unos metros más hasta llegar a un terreno plano, donde se ubican la capilla, y detrás de ésta, el monumental pozo de Oztotempan.

Trayecto 1 de la peregrinación de la petición por la lluvia en Atliaca, Guerrero



La peregrinación a Oztotempán marca un momento ritual de peso. La cruz se traslada desde la iglesia hasta el pozo, donde se realizan las acciones rituales para pedir la lluvia. Inicia con un recorrido que rodea la iglesia y culmina con una vuelta alrededor de la capilla de Oztotempán para después ingresar a ella. Durante el trayecto se realizan cinco paradas, todas ellas en lugares donde hay altares con cruces, a las que se les adorna y sahúma. En algunos se llevan a cabo rezos antes de continuar con la peregrinación.

Elaboración propia con base en observación participante en la petición por la lluvia de 2017.

## ***Mayo 2: preparación y depósito de las ofrendas***

La gente reunida en Oztotempan que no fue al encuentro de la cruz en Tecontitlan, formó una valla por donde pasamos los peregrinos venidos de Atliaca y las personas que sí fueron al recibimiento. Las cruces no entraron directamente a la capilla. Primero la rodeamos en sentido opuesto a las manecillas del reloj; una marcha lenta, con los cantos de las cantoras y la música solemne. Al llegar a la parte trasera de la capilla, todas las cruces se inclinaron, lo mismo se hizo frente al pozo. En la explanada de la capilla estaban presentes las danzas de Los Tlacoleros, Las Chinelas y Los Diablos. Al concluir el recorrido, las cruces se instalaron en el interior de la capilla y se inició un intenso trabajo de preparación de las ofrendas de las comunidades.

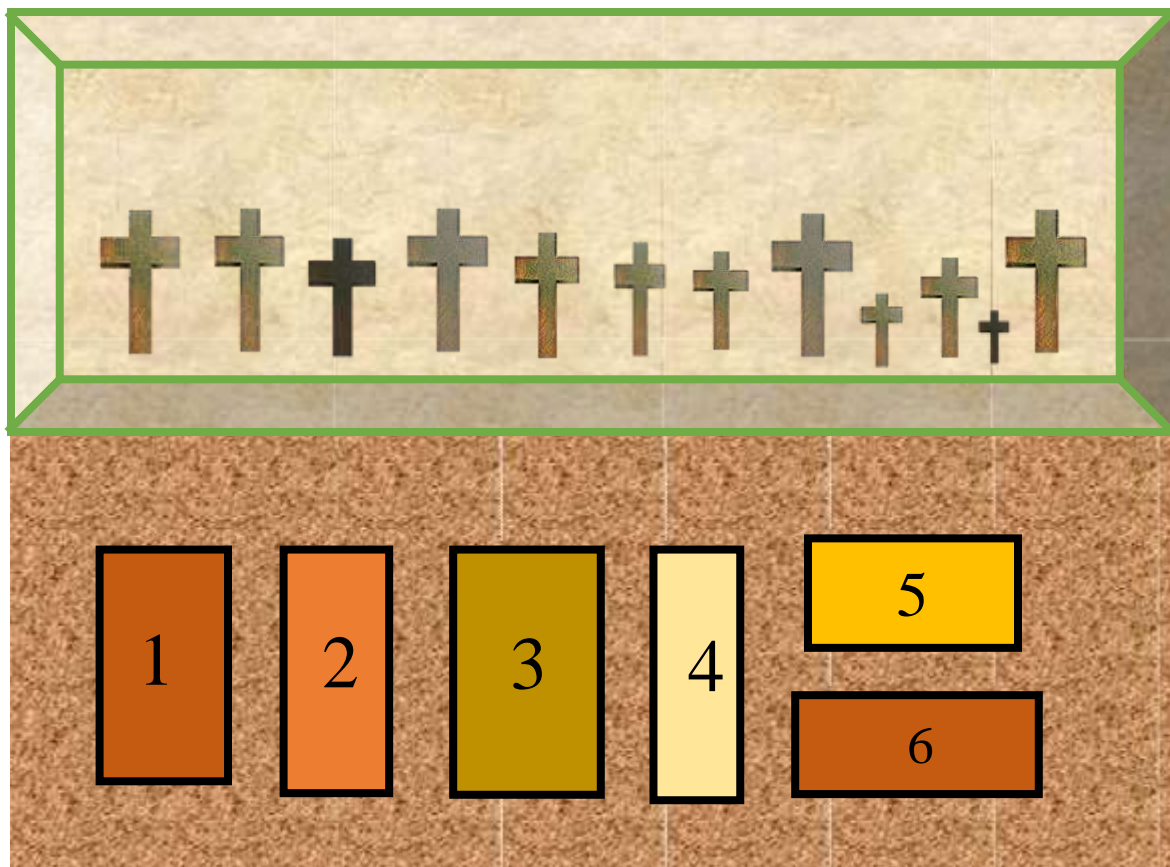
Algo a destacar de la ofrenda de Atliaca es la cocción de los alimentos, ya que en la casa de los encargados sólo se arreglan los productos para ser trasladados y posteriormente preparados en el espacio sagrado. De esta manera, los tamales se llevan envueltos en las hojas de maíz y las gallinas para el caldo se llevan lavadas y despedazadas. La ofrenda, siguiendo el razonamiento anterior, supone una transformación según el espacio. En el doméstico mantiene un estado crudo, no consumible. En Oztotempan, hay toda una preparación para su cocción: se junta leña para el fuego, se colocan las ollas con agua para hervir las aves, se disponen de los platos para servirse, y solo cuando ya están cocidos los tamales y el caldo es apta para el consumo de los seres sagrados, lo que supone una ofrenda recién hecha.

En el interior de la capilla se colocaron dos petates en la entrada, a donde llegaron las cantoras, el cantor y los encargados, quienes por lapsos se mantenían en el rezo de instalación de las cruces. Todos los rezos en Oztotempan estuvieron a cargo únicamente del cantor y el grupo de cantoras de Atliaca.

La capilla cuenta con dos filas de butacas de madera, que se movieron una vez llegadas las cruces. La intención fue disponer del espacio para presentar las ofrendas. Cada ofrenda es cuidada por los encargados en turno de los pueblos, y cada una implica una apropiación del espacio mediante su preparación y colocación. En la capilla se presentaron seis ofrendas, todas frente al altar con cruces. A continuación, ofrezco una representación gráfica del modo en que se distribuyeron cada una de ellas. En este punto es preciso recordar

la prohibición del registro visual del proceso ritual, de tal manera que el recurso del cuadro da una idea general de la disposición espacial del conjunto de ofrendas.

### Representación gráfica de las ofrendas en el altar de Oztotempan



Las ofrendas corresponden, de acuerdo al número, a las siguientes comunidades:

- 1) Tlanitlapa
- 2) Axaxacualco
- 3) Atliaca
- 4) Huitziltepec
- 5) Tixtla
- 6) Zumpango

## La composición de las ofrendas y la *xochimesa* de Oztotempan

En la capilla, año con año, hay una variedad de ofrendas, tanto en su composición como en los elementos que las conforman. Desde las más sencillas, como la de Tixtla, a las más elaboradas, como la de Axaxacualco y Atliaca. Cabe decir que Tixtla fue la primera en presentar una ofrenda pequeña y sencilla, colocada al extremo superior derecho del altar principal donde reposa un abigarrado conjunto de cruces difícilmente cuantificables<sup>106</sup>. De acuerdo con los testimonios, la ofrenda que presentan año con año no tiene una estructura definida, carece de un número fijo de elementos. Para el 2017, la ofrenda de Tixtla consistió en fruta (mangos, uvas, pepino y plátanos), pan, tamales y mezcal, principalmente.

Otras ofrendas, como la de Zumpango, fue elaborada con cadenas de flor de *cempoalxochitl* alrededor del petate, en el que se colocó mezcal, botellas de licor, cigarros, platos con carne, sandías, pan, tamales, chocolate, velas y sahumerio. La ofrenda de Huitziltepec, por su parte, tenía como elementos principales un mantel en el que se pusieron melones, refrescos, chocolate, mezcal, platos de guisados y tamales. Cada una de estas ofrendas estaba rodeada, para distinguirse de las otras, con veladoras y velitas. La disposición de cada una de ellas comprende una apropiación colectiva, pero al mismo tiempo diferenciada, del espacio sagrado.

En el caso de Atliaca, al mismo tiempo que se colocaba la ofrenda, las mujeres servían y daban platos de comida a los hombres, quienes los colocaban en las numerosas cruces alrededor del pozo. Era un hombre, también, quien arreglaba los platos en la *xochimesa* de la capilla<sup>107</sup>. A la par de este acto, otros hombres recolectaban y preparaban el material para elaborar los *chitlatli*, mismos que describiré en las páginas subsiguientes. Por ahora me interesa destacar un tipo especial de ofrenda.

En el caso de Atliaca, un detalle importantísimo sobre las ofrendas es la elaboración de la *xochimesa* o “xochitlamanilli” (Flores, 1990: 167). Este tipo de ofrenda sólo se elabora

---

<sup>106</sup> Es difícil dar una cifra exacta del número de cruces que hay sobre la construcción, porque están sobrepuestas unas sobre otras y su tamaño es variante.

<sup>107</sup> Es oportuno decir que personas de Atliaca, ajenas a la ejecución de las acciones, pueden, por iniciativa propia, ayudar a los encargados a las labores que se están desarrollando. Esto ocurrió cuando una joven preguntó a las personas que preparaban la ofrenda si podía ayudar a pasar los platos; la respuesta fue afirmativa y se mantuvo por unos minutos en dicha actividad. Con ello quiero destacar el hecho de que, aun siendo una de las fases más delicadas de la petición, no se excluye la participación de personas sin ningún lugar ritual en la ejecución de las acciones. Sin embargo, esto se puede deberse a la creencia de que un desaire puede ocasionar la molestia de los seres sagrados.

en la petición y en la fiesta de las vírgenes de la Asunción. Comparten rasgos en común, pero uno que los distingue es que la *xochimesa* de la petición se construye en el piso y en petates nuevos y rectangulares, mientras que la otra se dispone en una mesa. En ambos casos, sin embargo, las flores de *cempoalxochitl* rodean a los petates y a la mesa, respectivamente. Sobre este punto Félix Flores aclara lo siguiente:

[...] era normal, anteriormente, que toda la gente del pueblo se sirviera la comida y colocara los platos en el suelo para comer, salvo en algunas excepciones que eran más cuidadosos donde colocaban un petate en el piso, que sirve realmente como una mesa, en esos casos ya era un privilegio. Por eso, de ahí nació la palabra *xochimesa*, cuando en realidad se dice *tlamanaz* (parar) ipan xóchilt (sobre las flores) que simplificando se dice xóchitlamanalli, sobre entendiéndose: ‘parar la ofrenda sobre las flores’, que también puede expresarse *xochitlahuentli*, ofrendar sobre las flores (Flores, 1990: 168).

El responsable de estructurar la *xochimesa* es el *huehueyotl*<sup>108</sup>, labor que ejecuta en el interior de la capilla de Oztotempan. El procedimiento para su estructuración es el siguiente. Se tiende el petate en el piso, se coloca desde el centro hasta la parte superior una cruz hecha con flores de *cempoalxochitl* (imagen 7). Encima de la cruz se hace un círculo hecho con las mismas flores. Después, se acomodan cadenas de flores sobre los cuatro lados del petate. Posteriormente, se ponen otras tiras de flores a lo ancho del petate, formando de esta manera cuadros (imagen 8). En cada uno se colocan, en este orden: la botella de mezcal con sus cigarros, los jarros de chocolate con su pan y los platos de caldo con los tamales a un lado<sup>109</sup>. Encima del círculo de flores puesto en la cruz se coloca un plato con un guajolote entero, con todo uñas y pico, pero sin las vísceras, y a un lado del plato se pone un salero y tamales de mayor tamaño (imagen 9).

---

108 Aclaro que la descripción corresponde a la reconstrucción de la *xochimesa* según la experiencia de un *huehueyotl* con más de diez años de participación en la petición. Asimismo, cuando me refiero al *huehueyotl*, hablo del mismo que me facilitó las entrevistas con las cuales sistematicé y construí este apartado.

109 Este mismo orden se ve cuando, por ejemplo, acabado un rosario de una celebración religiosa, se invita a los participantes a un almuerzo en casa de los encargados en turno. Primero se ofrece una copita de mezcal y un cigarro, posteriormente el chocolate con una pieza de pan y, por último, el caldo (y mole cuando hay) con tamales.

## Reconstrucción de una *xochimesa* de Oztotempan en casa del *huehueyotl*

Imagen 7

*La cruz de cempoalxochitl*



La primera fase de la construcción de la *xochimesa* es la colocación de la cruz y el círculo hechos con flores de *cempoalxochitl*. El petate apunta hacia el altar de cruces de la capilla de Oztotempan.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón  
Atliaca, Guerrero. Octubre de 2017.

Imagen 8  
*Geometría floral*



El segundo paso importante es la colocación de cadenas de *cempoalxochitl* en el perímetro del petate o los petates y la colocación horizontal y vertical de flores, de tal manera que se formen las cuadrículas donde se colocan platos, tamales, jarros y copas de mezcal.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón  
Atliaca, Guerrero. Octubre de 2017.

## Imagen 9

### *Los objetos precisos*



La tercera fase de suma relevancia es la composición objetual final de la *xochimesa*, la cual debe ser completa de acuerdo a los criterios definidos y elaborada por el *huehueyotl* y un acompañante, quien le hace llegar al especialista los objetos y los alimentos para su conformación.

Autor: Tonatiuh Delgado Rendón  
Atliaca, Guerrero. Octubre de 2017

En los extremos de la cruz, en cada lado, se pone un jarro de litro con chocolate con su respectiva pieza de pan. Todos los demás platos y jarros son de menor tamaño. Alrededor de la *xochimesa* se colocan velitas anaranjadas, seis velas de media libra y cuatro velas de libra. En los ‘cabezales’, la parte de arriba del petate, se ubican dos velas de media libra.

Conviene resaltar que cada producto tiene su pareja; se asegura con ello un par complementario. Esto se ve, principalmente, en los tres pares básicos de las ofrendas: en el caldo, que va acompañado de tamales; el chocolate con una pieza de pan y el mezcal o el vino<sup>110</sup> con cigarros; el mezcal con cigarros ‘Alas’ y el vino con cigarros ‘Fiesta’ (este último binomio se complejiza con la asociación de la bebida alcohólica con la marca de los cigarros, lo que nos habla de una singular construcción entre las marcas comerciales de los productos). De esta manera, una ofrenda habitual está estructurada por esta triada de pares: caldo/tamales, chocolate/pan y mezcal/cigarros. A cada complemento se le puede llamar ‘compañero’ del otro; el tamal sería el compañero del caldo, el pan del chocolate y el cigarro del mezcal.

De acuerdo al *huehueyotl* la *xochimesa* de Oztotempan se componía de una estructura objetual que contemplaba tamaños, cantidades y jerarquías dispuestos en una posición particular, que incluía:

- 2 Aros de tablilla<sup>111</sup>
- 24 Aros de canela
- 24 platos de pollo
- 12 copitas de vino
- 1 litro de mezcal
- 1 litro de vino
- 2 cajas de cigarros “Fiesta”
- 12 botellas de Coca

Estos son los principales alimentos de la *xochimesa*, sin embargo, no hay una precisión sobre el por qué de los números y las cantidades. Estos criterios se han transmitido y reproducido

---

<sup>110</sup> Vino tipo de jerez.

<sup>111</sup> Al preguntarle al *huehueyotl* qué eran los Aros, me aclaró que se refería a jarros. Lo escribo de esta manera para respetar la forma en que él lo anotó en su libreta.

Conviene señalar que en esta lista no está incluido el plato grande con el guajolote entero.

por el *huehueyotl* en turno. No obstante, a lo largo de los años se han introducido otros productos, por ejemplo, dulces, frutas o más bebida. Se ha incrementado, sobre todo, la cantidad de esta última; y con la incorporación de frutas y de dulces, el número de petates ha aumentado a dos para incluir todos los elementos y alimentos adicionales, los cuales se colocan en las cuadrículas con mayor espacio. Todo lo demás es contado, especialmente los platos y jarros. Las incorporaciones de otros productos en la *xochimesa* obedecen a las peticiones de las personas que desean presentar algo. En las palabras del *huehueyotl*: “Mucho antes ponían una botella de mezcal, nada más, y un litro de vino, pero ahora ya no, ya cualquier persona lo puede llevar, pero no lo puede poner ella, se lo tiene que dar al que está representando ahí [en la *xochimesa*]” (Comunicación personal, 8 de octubre de 2017). La transformación de la *xochimesa* obedece a exigencias de acomodamiento de los objetos y alimentos para que éstos no se encimen unos a otros, sino que se distribuyan mejor en la ofrenda ritual.

Además, otro aspecto importante es que, en otras peticiones<sup>112</sup>, el mismo *huehueyotl* era quien preparaba la *xochimesa*, auxiliado por otro hombre quien le daba los productos de la ofrenda, y era también quien arrojaba las aves al pozo. En la petición del 2017, por el contrario, un hombre preparó la *xochimesa* y otro fue quien ofrendó al pozo.

El *huehueyotl*, con base en su saber hacer, desarrolla una visión particular de lo que implica la *xochimesa*. De acuerdo con su experiencia:

La ofrenda se representa porque se está pidiendo la lluvia, para que nos den buena cosecha, se está haciendo la rogación para la cosecha. De lo que se representa es poco, Él, que nos devuelve la herencia, es mucho. Supongamos que, cuando uno siembra, lleva poquito, una bolsa, pero cuando cosecha, ahí ya cambia. Haz de cuenta que lo que estás ofreciendo es poquito nada más, ya cosechando se hace mucho. Ofrendar es con fe, porque tú lo estás entregando con fe. Si sabes que vas a ofrendar algo, vas a presentar algo, tú no debes ir con coraje, no tienes que hacer coraje en tu familia. Tú tienes que ir a presentarlo con fe (Comunicación personal, 3 de octubre de 2017).

Con base en la perspectiva del *huehueyotl*, una ofrenda implica una recreación en pequeño de lo que se pide<sup>113</sup>. Constituye un don para obtener abundancia. La *xochimesa* sería una

---

<sup>112</sup> Por ejemplo, la del año 2012.

<sup>113</sup> Dejo para el capítulo 4 el análisis de la ofrenda en relación a los fallos rituales por la razón de que no es únicamente esta ofrenda la que condensa en esta consideración, sino que las que se presentan en otras

forma de figurar la siembra en el campo: los platos serían las semillas y los petates simbolizaría la tierra. Es un ‘poquito’ lo que se da, es decir, lo que se presenta en la *xochimesa*, como son pocas las semillas que se siembran para ser multiplicadas en la cosecha. De esta manera, la *xochimesa* alude a un punto central a través de su materialización: la transformación de lo escaso a lo abundante.

Otro aspecto relevante, como anticipé, es que para la *xochimesa* todos los objetos deben de ser nuevos, incluso para las repeticiones. Esto es porque, al manipularlos se manchan y se ‘manosean’, lo que los vuelve inservibles.

En Oztotempan, la ofrenda se pone al complejo de cruces para que éstas la coman a través del aroma; se cree que captan el sabor, y cuando se levanta, se dice que ya es ‘basura’ y puede ser consumida por las personas. Sin embargo, no son sólo las cruces para las únicas que opera esta lógica, en realidad se incluyen todas las imágenes religiosas: las vírgenes, san Salvador y el conjunto de santos. Ellos “nada más reciben el olor; el olor lo levantan, porque no los vemos cómo van a estar comiendo, no es como nosotros, ahí cambia. Cuando se levanta, para ellos ya es una basura, ¿por qué? Porque el olor ya se le quitó” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

Para llegar del consumo de las imágenes sagradas al consumo humano, es importante tener en cuenta estas fases rituales de la *xochimesa*: 1) la estructuración de los alimentos rituales en los petates; es decir, su colocación; 2) su presentación, lo que implica que una vez colocados todos los alimentos rituales en la *xochimesa*, se le muestra a los símbolos o imágenes religiosas como ofrenda y 3) su levantamiento, mismo que comprende el término del rezo de consagración para su posterior repartición y consumo, que para el caso de la petición se hace una vez depositadas las aves y los *chitatli* al fondo del pozo. El reparto incluye al *huehueyotl*, a quien los encargados le pueden dar un pollo. Aunque también personas de las otras comunidades lo pueden invitar para comer u obsequiarle algún producto como agradecimiento a su trabajo.

En términos del propio especialista el levantamiento del petate (o los petates) es la conclusión de su trabajo, y es cuando puede consumir algunas copas de mezcal.

---

celebraciones también son importantes. En razón de no fragmentar la interpretación decidí concentrarlas en un solo apartado.

Antes de dar paso al análisis de algunas oraciones que el especialista ritual expresa durante la conformación de la *xochimesa*, resulta interesante rescatar el relato del *huehueyotl* respecto a cómo la ofrenda llega a ser ‘basura’, el cual exalta la importancia de respetar la consagración, o ‘representación’ de ésta, a las entidades sagradas, previo a su consumo.

Dicen que un señor soñó que iba a la leña a Ateopan, porque allá hay una barranca en donde dicen viven los ángeles. El señor soñó que otro señor de edad lo alcanzó, y llevaba mucha comida en un tocolpete. Al verlo el señor le preguntó, al señor de edad:

- ¿Dónde vas?

- Voy a darle de comer a mis hijos

- Llevas mucha comida

- Ya me cansó, pero tengo que darles. Están trabajando

- ¿Qué es lo que están haciendo?

- Unos andan sembrado, otros dando tierra a la milpita

- Si quieres te cambio con la carga...

Le dio la carga y empezó a caminar. Cuando ya llegaron, bajó la carga. El señor de edad sacó una corneta del tocolpete y empezó a soplar, le estaba avisando a los hijos para que fueran; tendió su petate. Los muchachos, vestidos de blanco, se acercaron y empezaron a agarrar al señor, lo jalaban de un lado a otro. Llegó el otro, el mero patrón, y les dijo:

- “No le hagan caso al señor, él me echó la mano”, y lo dejaron.

Cuando acabaron, los muchachos se levantaron. El señor empezó a recoger todos los platos y los metió al tocolpete, y le dijo al otro que lo fuera a tirar, pero el señor veía que era mucha comida:

--“No, como lo voy a tirar, si no lo comieron”

- “Si es pura basura, llévalo”, le contestó el otro.

Le dijeron que no lo fuera a comer, pero él, terco, como ya vio que lleva mucha carne, comió un pedazo. Y el otro señor, cuando regresó, le dijo:

- “No, hijo, te dije que no lo comieras, ¡es pura basura! El otro señor dijo:

- “No, no la comí”.

- “Hijo, yo te vi. Te dije que no lo comieras, yo te iba dar tu parte, como ya lo comiste, no te puedo dar nada”.

Es el costumbre que tenemos, toda la ofrenda se le reparte a la gente, pero ya representada; y siempre se le quita el sabor (Comunicación personal, 3 de octubre de 2017)

## Oraciones de la *xochimesa*

Otro punto relevante lo conforman las oraciones que se dicen al presentar la *xochimesa*; éstas están conformadas por fragmentos de la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento y una oración genuina que resalta el símbolo de la cruz y a san Salvador. De la primera, las oraciones comprenden el capítulo 2 del libro del Levítico, algunos versículos del segundo Libro de Crónicas (capítulo 4, versículos, 19-22; capítulo 29, versículos 28 y 29<sup>114</sup>) y el Salmo 140 (versículos 1-13); de la segunda, son versículos del Libro de los Hechos de los Apóstoles (capítulo 1, versículos 12-14) y la última oración, que incluye como destinatario de la ofrenda a la cruz y a San Salvador como el artífice de la bendición de las siembras, es la siguiente:

“Señor Santísima Cruz  
Reciba estas ofrendas  
Que te vamos a presentar  
En esta noche y en este día  
Y recibas con mucha  
Devoción y con mucho amor  
Dios hijo. Dios padre  
Y Dios todopoderoso.  
Y bendícenos nuestro  
Trabajo y bendices  
Tus plantas Señor  
San Salvador  
Tú eres, Mi Dios”

En el capítulo 2 del Levítico se habla de una serie de instrucciones de cómo presentar las ofrendas ante Yahveh, las maneras de sacrificio, los actores, los lugares, las posiciones y los objetos utilizados para ello. El capítulo, que lleva por título *La forma en que deben hacerse las ofrendas de grano con aceite e incienso*, es la base para la oración en Oztotempan, según lo asentó el propio *huehueyotl* en una libreta. Si comparamos la estructura de ordenamiento de los numerales del especialista ritual nos percatamos del paralelismo con los versículos del

---

<sup>114</sup> En el cuaderno del *huehueyotl* los versículos 28 y 29 los registró con los numerales 13 y 14, pero pueden no ser exactamente a los que señalo, ya que, en las anotaciones del especialista, al parecer, está incompleto el numeral 13.

capítulo. Por ejemplo, en el numeral 1 del cuaderno se lee: “Cuando alguien ofrezca a Yave una ofrenda, esta consistirá en flor de harina sobre la que derramará aceite y pondrá incienso”; en el Levítico, según la versión que se revise, se puede leer: “Cuando una persona ofrezca al Señor una oblación, su ofrenda consistirá en harina de la mejor calidad; sobre ella derramará aceite y pondrá incienso” (Lev, 2, 1). Sobre esta correspondencia hay varios temas para destacar. En primer lugar, la ofrenda se entrega a Yahveh, *à la lettre*, pero en la última de las oraciones del cuaderno del especialista, la cruz es la receptora de las ofrendas. De esta manera, el capítulo del Levítico sirve como contexto en el que se asienta la necesidad de ofrendar, pero en la última oración se desplaza el destinatario de las ofrendas. También es interesante destacar que es el sacerdote quien presenta la ofrenda que se lleva al altar. En el caso de la petición de lluvia, es el *huehueyotl* quien presenta la *xochimesa*, y una vez presentada a los seres o entidades sagradas, la ofrenda misma se sacraliza.

El salmo 140 es una súplica de protección ante la violencia y maldad de los hombres, y se ampara en la convicción de la justicia y ayuda de Dios. Esta petición se concatena con la última de las oraciones, en la que san Salvador es asimilado como Dios y es quien bendice el trabajo y las plantas.

Las oraciones del *huehueyotl*, piezas claves de la petición, incluyen fragmentos de la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento y una sucinta oración, pero de contenido significativo, que reclama la participación de dos de las entidades sagradas locales de mayor peso: la cruz y san Salvador. No es que éstas, tal y como están citadas en la oración, sean parte de los fragmentos de los textos judíos o cristianos, sino que son incorporaciones que ligan las peticiones y necesidades de los sujetos participantes, temporal y espacialmente localizadas, expresadas en voz de los cantores o especialistas rituales, con los seres sagrados a quienes se considera atienden dichas peticiones.

Con base en las observaciones precedentes, la *xochimesa* la concibo como una composición de objetos rituales con un determinado número de productos y distintas piezas que, no obstante su variación con el paso de los años, siempre debe estar completa de acuerdo a los criterios que rigen una celebración en particular para que sea eficaz. Uno de estos ejes, como lo destaqué, es la composición dual de los alimentos y objetos rituales.

La ofrenda no es la misma en los términos de las cantidades y los objetos, ya que en las ofrendas se vislumbra la jerarquía de las imágenes. En las celebraciones religiosas, a san

Salvador se le coloca un guajolote entero, a las vírgenes de la Asunción una pípila<sup>115</sup> entera, y a las demás imágenes, piezas de pollo. San Salvador y las vírgenes son concebidas como las figuras ‘más grandes’, lo que se ve reflejado en la ofrenda. Lo importante a señalar es que las ofrendas se fundamentan en criterios de orden y disposición, y al mismo tiempo establecen su intencionalidad mediante la entrega a los símbolos, imágenes y seres sagrados con base en el reconocimiento de su capacidad de actuar para atraer la lluvia.

La elaboración de las ofrendas, consumió gran parte de la madrugada del 2 de mayo, cuyo lapso fue aproximadamente de la 1:00 a.m. a las 6:00 a.m. Mientras esto ocurría, la comitiva de cada comunidad encargada de construirla, sahumaba constantemente su propia ofrenda y la de las otras comunidades. Casi enseguida del fin de la instalación de las ofrendas, se realizó el rezo de levantamiento para dar paso a otra fase importante de la petición por la lluvia: el depósito de las aves y los *chitatli* al fondo de Oztotempan.

A estas horas de la mañana, en la explanada de la capilla se quemaron tres toritos; en esta ocasión no hubo castillo de fuegos pirotécnicos; tampoco la presencia durante la noche y la madrugada de las danzas. Sólo la música que acompañó los rezos se escuchaba, pero por momentos se generaba un silencio cuando ésta dejaba de tocar. La capilla, aunque por la noche y la madrugada se mantuvo como un espacio de actividad y movimiento, en la mañana adquirió nueva vitalidad. Los peregrinos se levantaron temprano y entraban a persignarse ante las cruces, a dejar sus velas y a recibir de la comitiva de Atliaca reliquias hechas con listones de los cendales de las cruces, ceras, flores de *cempoalxochitl*, listones hechos de los vestidos de las vírgenes, semillas de maíz, frijol y calabaza.

### **Los *chitatli***

Durante el 1 y 2 de mayo, las distintas comunidades, grupos y mayordomías, a través de una comitiva especial de hombres con el conocimiento necesario para hacerlo, elaboraron los *chitatli*, también conocidos como lámparas. De hecho, la labor de recolectar la materia prima, el traslado a la capilla y a las orillas del pozo y su posterior depósito es un trabajo masculino.

Los *chitatli* son contenedores cónicos donde se deposita parte de la ofrenda que se arroja a las profundidades de Oztotempan. Se elaboraron con el cogote del maguey, ramas elásticas, palma fresca y otras maderas resistentes que se recolectan en las inmediaciones del

---

<sup>115</sup> La hembra del guajolote.

pozo. Su forma final asemeja a una pirinola que gira sobre su propio eje. Félix Flores (1990) describe de esta forma los *chitatli*: “consiste en un aro que se hace de alguna rama elástica de árbol; de tal forma que se pueda doblar sin quebrarse para formar dicho aro. Este aro se elabora cuando la vara esta verde, para que no se rompa, después que ya está seco se procede a tejer con palma fresca, quedando como una red en el interior del aro” (Flores, 1990: 172). Y prosigue: “El nombre en español de *chitatli*, de acuerdo a la función que desempeña, se puede llamar como contenedor o guardador de alimentos” (Flores, 1990: 172). Las funciones principales de los *chitatli* son contener y trasladar la ofrenda hasta la orilla del pozo para que sea depositada sin que, por su diseño aerodinámico, se derrame antes de llegar a las profundidades.

Los 3 *chitatli* de Atliaca se adornaron con cadenas de flor y velas prendidas que se colocaron en el aro construido con las ramas. El primero llevaba incienso, copal y almáciga<sup>116</sup> y alrededor se colocaron flores blancas. Este primer *chitatli* representa un incensario; al segundo se le adornó con cadenas de flor de *cempoalxochitl*, en el interior se puso caldo, y alrededor se colgaron tamales; y a la último se le vertió el chocolate y alrededor se le colgaron piezas de pan y cadenas de flores de distinto tipo.

Entre las 9:00 y 10:00 a.m. del día 2 de mayo, los encargados de la petición de lluvia en Oztotempan, junto con los músicos, cantor, cantoras y acompañantes, recogieron los *chitatli* de las comunidades peregrinas. Este proceso diversos desplazamientos a los espacios ocupados por los grupos que asistieron. La comitiva de Atliaca, al ir por cada *chitatli* los sahumaba; después de este acto de sacralización, regresaba a la entrada de la capilla, en donde los dejaban formadas frente a ella. Posteriormente, regresaba por los otros, hasta completar la formación de todos los contenedores de ofrenda.

Hay un orden prefijado de colocación de los *chitatli*, y las comunidades no pueden formarse sin que sus lámparas hayan sido recogidas y sahumadas por la mayordomía de Oztotempan. Este aspecto es importante porque muestra la jerarquía de Atliaca y el peso que tiene como anfitriona de la petición. Este papel tiene en la cruz de Atliaca una de sus expresiones más elocuentes. Como lo destacué cuando hablé de las cruces de las comunidades como símbolos rituales, aquí es preciso enfatizar que la de Atliaca hace valer su condición de local, es decir, la pertenencia territorial de Oztotempan a Atliaca es un factor

---

<sup>116</sup> Resina aromática que se le pone al sahumero.

que le reserva un privilegio en las acciones. En este marco, las cruces son símbolos diferenciadores de pertenencia socioterritorial, en donde, hago hincapié, la de Atliaca figura como símbolo ritual jerárquico del conjunto de cruces.

Las comunidades peregrinas, atendiendo lo anterior, deben ajustarse a los procedimientos de la comitiva atliaquense. Y son de destacar las interacciones étnicas de posición dominante que se crean a partir de la trama ritual, puesto que Atliaca, considerada una comunidad indígena, está por encima de grupos y comitivas no indígenas, como las de

Tixtla de Guerrero y Chilpancingo de los Bravo. Así, el dominio ritual de Atliaca se manifiesta en la formación de sus *chitatli*, en el recibimiento y la despedida de la que es objeto la cruz de Atliaca por parte de las otras cruces, en la dirección que tiene la mayordomía de Oztotempan y que sus especialistas rituales son los únicos facultados para realizar los distintos rezos y dirigir las procesiones. En síntesis, marcan los ritmos rituales de la petición.

El siguiente testimonio del *huehueyotl* subraya el orden y primacía de Atliaca sobre las otras comunidades:

Primero meten ofrenda los de aquí del pueblo, ya de ahí otros pueblitos; ellos no se pueden adelantar, la principal es de aquí del pueblo, porque pertenece Oztotempan aquí. Las lámparas por igual: siempre van adelante las de aquí del pueblo, siempre. Primero Atliaca, le sigue Tixtla, luego sigue Chilpancingo, sigue Zumpango, de ahí Huitziltepec, Axaxacualco, Tlanipatla, San Juan, San Miguel, San Agustín; ellos también ya saben. Sí porque luego andan corriendo los mayordomos de otros lugares [y le dicen a los de Atliaca]: ‘Quiero que vayan a traer mis lámparas, porque mi gente ya se va a ir’. ‘Espérense tantito, porque ustedes ya saben. Ahorita vamos con otros pueblitos. Ustedes ya saben, aquí todo en orden’. Al que le toca al último, siempre ahí va a estar” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

Una cuestión notable que deseo enfatizar, que resulta de la formación de los *chitatli* (pero también de la puesta de la ofrenda, el lugar primordial de la cruz de Atliaca y el papel directriz de su mayordomía, todas ellas acciones de primer orden en la petición), es la diferencia de posiciones rituales. Por un lado, las comunidades peregrinas asisten para ofrendar y pedir la lluvia, acto que supone un sentido homogéneo ritual, sin perder de vista, para no caer en la tentación de la uniformidad, que la petición por la lluvia está compuesta por cada una de las peticiones de lluvia de las comunidades, lo que significa, como señalé, que las comunidades también ejercen una apropiación espacial y simbólica de Oztotempan. Por otro lado, el

conjunto de acciones descritas en las primeras líneas de este párrafo, acarrear discrepancia entre las comunidades con respecto a Atliaca, lo que comprende un sentido asimétrico dentro de la ejecución de las acciones. Si leemos con estos anteojos el hecho de pedir a la comitiva de Atliaca que apure la reunión de los *chitatli*, esta solicitud es una forma de presión a su posición dominante, pero la respuesta comprendería la manera en que ratifica dicha posición al revalidar el orden de formación. Uno y otro sentido priman según la posición ritual de la comunidad, es decir, el lugar que ocupan en el conjunto de las acciones.

Con respecto a los *chitatli*, podemos visualizar este predominio de Atliaca. Una vez reunidos todos frente a la capilla, quedaron formados de la siguiente manera:

- Tres lámparas de Atliaca
- Una lámpara de Chilpancingo
- Una lámpara de Tixtla
- Una lámpara de Zumpango
- Dos lámparas de Huitziltepec
- Una lámpara de Tlanipatla
- Una lámpara de Axaxacualco

Con esta la formación, inició una nueva fase ritual, que consistió en la procesión alrededor del pozo y de la capilla. Para esto se tomaron del altar de la capilla las cruces de las comunidades presentes. Las mujeres de Atliaca sahumaban intensamente los símbolos rituales y se inclinaban ante ellos, lo mismo hacían quienes cargaban con las gallinas y el guajolote.

Bajo el intenso sol primaveral, la procesión, encabezada por la danza de Los Moros, caminó alrededor del pozo. Muchas personas estaban instaladas lo más cerca posible de la orilla, y esperaban el inicio de lo que implica un acto ritual fundamental: el depósito de las ofrendas. Todo el círculo accidentado que conforma el perímetro de Oztotempan lucía lleno; los asistentes, año con año, aguardan este momento.

Las personas que iban en la procesión y las que cargaban las cruces y los *chitatli* se inclinaban reverencialmente ante cada cruz colocada a las orillas de Oztotempan. Después del rodeo al pozo, se hizo lo propio con la capilla; fueron tres vueltas las que se dieron antes

de fijar la formación última de los *chitatli* a las orillas. En cada uno de los rodeos, las cruces y los *chitatli*, hicieron tres inclinaciones en la parte trasera de la iglesia y frente al pozo. Durante la última vuelta quedaron formados los contenedores cónicos con la ofrenda, a la espera de ser depositadas.

### **Ofrendas al pozo**

En el filo del pozo, en el lugar de mejor llanura, se preparaba el ofrendamiento. Fueron las aves, antes que los *chitatli*, las que se depositaron primero. El *huehuéyotl*, como he señalado, es el especialista ritual que se encarga de arrojarlas.

Parado en una piedra ubicada a la orilla, tocó el *teponaztle* antes de iniciar los depósitos. Durante varios minutos balanceó el sahumero en dirección al pozo. Detrás de él estaban los encargados de Oztotempan y varias personas del grupo de acompañantes. Durante este tiempo, se arrojaron cohetes a las profundidades de Oztotempan, ocasionando estruendosos ecos. Las cantoras entonaban cánticos y Los Moros danzaban en la superficie más plana, a espaldas de la capilla.

Minutos expectantes antes de que el *huehueyotl* recibiera el guajolote. Cuando lo tuvo en sus manos lo sahúmo antes de arrojarlo con gran esfuerzo debido al tamaño y peso del ave, después de hacerlo, se persignó. El guajolote debe ser negro y gordo. Además, es comprado con las cooperaciones de las personas de Atliaca. Según el *huehueyotl*, el guajolote: “Se representa para que lo reciban bien; uno lo está representando por parte del pueblo de Atliaca, para que le bajen las bendiciones de la lluvia” (Comunicación personal, 3 de octubre de 2017) <sup>117</sup>.

El acto de sahumar lo repitió una vez depositadas cada una de las aves. Seguido del guajolote, ofrendó un pollo negro<sup>118</sup>, uno blanco, uno negro con un listón azul, otro blanco con listón verde, uno colorado con listón blanco, otro negro, que voló hacia la pared, un gallo avado con moño rojo, un gallo con cresta roja y moño azul, un gallo sin plumaje en el cuello

---

<sup>117</sup> El guajolote tiene un valor simbólico, que Félix Flores ha destacado. Para el autor: “El huexolotl (hueyi que significa ‘grande’ y xolotl ‘monstuo’) o guajolote (palabra náhuatl españolizada) se avienta al pozo vivo y no muerto, ni preparado para el consumo. Lo que se busca es que llegue vivo y no muerto al fondo del pozo, para que al momento de esponjarse produzca un sonido característico. Este sonido peculiar produce eco en las paredes del pozo y retumba en el espacio, generando así los truenos que producen las lluvias. Porque para el campesino cuando se escuchan los truenos es que ya vienen las lluvias y hay que preparar la tierra” (Flores, 1990: 183). Dentro de esta misma perspectiva, un danzante me sugirió que con el muslo o la pierna del guajolote los dioses tocan el cielo para provocar el trueno que anuncia la lluvia.

<sup>118</sup> Agradezco a la Dra. Leticia Villalobos por compartir los detalles de esta observación.

y un gallo negro con listón blanco. Después de las aves siguieron los *chitatli*; fue un grupo de hombres de Tixtla, ayudados por varones de Atliaca, quienes los arrojaron. Éstos hicieron deslizar los *chitatli* por un palo que, al inclinarlo, hacía resbalar las lámparas hasta caer. La caída de las lámparas duraba entre ocho y diez segundos. El estruendo al estrellarse en el fondo del pozo, o en alguna superficie de éste, se escuchaba límpidamente, con todo y que la música y las cantoras tocaban y cantaban, respectivamente, durante el depósito. Terminado este acto ritual, las cruces se regresaron a la capilla, donde se llevó a cabo un rezo.

Mucha gente preparó desde la mañana del día 2 de mayo su regreso, sobre todo las personas que no tenían una función ritual dentro de las peticiones y que asistieron a ver el ofrendamiento al pozo. Estas personas levantaron sus casas de campaña, consumieron la última comida, apagaron (o relativamente apagaron) las fogatas, por lo que después de ver la caída de las ofrendas, regresaron a sus lugares de origen. Oztotempan lucía más vacío. Sin embargo, los encargados y acompañantes nos mantuvimos hasta el último rezo y procesión alrededor de la capilla.

Una vez hechos los depósitos, los encargados y encargadas de las otras comunidades levantaron y repartieron la ofrenda entre los suyos. Se veía recoger a hombres y mujeres los platos, las frutas, las bebidas, las flores y las velas, y llevarlas a su espacio particular, donde todo era distribuido. Después del consumo, en la capilla se realizó un rezo de levantamiento de las cruces antes de regresar a Atliaca. La salida del recinto, como se hizo en la iglesia de San Salvador el día anterior, se realizó de espaldas y mirando de frente a las cruces. Poca gente acompañó la última procesión antes de abandonar Oztotempan. Como un acto de despedida, que complementa el encuentro de la cruz de Atliaca de la noche anterior, las cruces de las comunidades peregrinas la acompañaron, al mismo lugar en donde la recibieron. Ahí, éstas se despidieron inclinándose una frente a otras. Los encargados, antes de partir, sahumaron y adornaron las cruces.

De este punto, el recorrido continuó hasta Tecontitlan, en donde se realizó un último rezo. A partir de aquí, los peregrinos tomamos cada uno nuestro rumbo. Algunos, como Los Moros, inmediatamente dieron inicio a la bajada de Oztotempan; mientras que otros, como los músicos y los encargados, se quedaron más tiempo.

La reunión de todos los peregrinos fue, como el día anterior, en el altar a las cruces ubicado en Tetepetlatipan, sobre la carretera Apango-Tixtla.

## **El encuentro de la cruz de Oztotempan en Atliaca**

Poco a poco, numerosas personas, que llegaban de Oztotempan o de Atliaca, ocuparon lo largo de la carretera para recibir a la cruz. A las orillas, del lado del altar, había familias que repartían agua y refresco a las personas que arribaban. Mientras esperábamos la presencia de los encargados, algunos hombres ofrecían cigarros y mezcal. Otro hombre repartía semillas de maíz y de frijol tanto a las mujeres como a los hombres, quienes al recibir las se santiguaban con la mano donde tenían las semillas y posteriormente las guardaban en sus bolsillos o bolsas.

Las imágenes de san Pedro, san Isidro Labrador, san Marcos y una virgen, fueron llevadas al encuentro y se colocaron en el altar, donde permanecieron mientras duró el rezo de recibimiento de la cruz, cuya responsabilidad estuvo a cargo de un cantor distinto al que lo hizo en Oztotempan. Tanto las imágenes como las cruces estaban ataviadas con flores de *cempoalxochitl*, lo mismo que con tiras de papel de colores. A todas, como fue habitual desde el inicio de las acciones rituales, se les sahumaba constantemente. Algunas danzas, como Los Tlacololeros, los Diablos y la Danza de la Tortuga, cada una con su música habitual, asistieron al encuentro.

Además de las imágenes, fueron llevados dos arcos de bienvenida: uno por parte de la mayordomía de San Salvador y otro de los mayordomos de San Francisco, quienes no asistieron a Oztotempan por la razón de que son los responsables de la petición en Ateopan, por lo que debieron permanecer en Atliaca para hacer sus preparativos.

Terminado el rosario, inició el recorrido que encabezaban los arcos, seguidos de las imágenes y la cruz. A éstas últimas, durante las paradas, ya fuera en la carretera o ante un altar de cruces, se les colocaron flores y listones; se les sahumó y arrojó confeti. Hubo paradas, también, frente a la entrada de algunas unidades domésticas, cuyos dueños donaban flores y listones a las cruces.

Antes de ser instaladas las imágenes en la iglesia, se rodeó el recinto, y en la parte trasera, la cruz y todos los asistentes nos inclinamos. La peregrinación fue profusa; algunas personas se asomaban desde los balcones de sus casas para observar la marcha. Otras más, incluidos jóvenes, colocaron flores silvestres que habían traído de Oztotempan en la cruz. De la misma forma, la cruz atrial rebosaba de flores y listones. En el piso había numerosas velas, algunas prendidas, otras ya consumidas.

Finalmente, las imágenes fueron puestas en el lugar donde el día anterior reposaban. Todas ellas estaban casi ocultas entre las flores y las tiras de papel; nunca se les dejó de adornar. Terminada la instalación de las imágenes, los encargados de Oztotempan ofrecieron una cena en su casa a todos los acompañantes.

### **Prolegómenos a la petición por la lluvia en Ateopan**

El mismo 2 de mayo, cerca de la media noche, cuatro jóvenes salieron de la casa de los mayordomos de San Francisco cargando en tecolpetes una parte significativa de la ofrenda; se dirigieron a Ateopan, espacio sagrado donde se encuentra un pequeño manantial y una sencilla capilla, que serían los espacios en los que el día siguiente (3 de mayo), tendría lugar la petición por la lluvia, pero ahora con la mayordomía de San Francisco al frente.

Mientras los jóvenes encumbraban, otra comitiva, encabezada por el mayordomo, nos dirigimos a la casa de los padrinos de la iglesia de San Francisco, donde ya estaba preparado un arco hecho con la planta de sotolin; el cual tenía una leyenda alusiva a la celebración de la cruz los días 2 y 3 de mayo. De la casa, sacamos con sumo cuidado el adorno, pero antes de hacerlo lo sahumamos. El traslado hasta la iglesia fue lento y de cuidado, debido a las espinas que despuntaban de las plantas. La instalación del arco se hizo con el acompañamiento de la banda musical que trabaja en las celebraciones religiosas de la iglesia San Francisco. Este acto representó uno de los primeros episodios de la petición por la lluvia en Ateopan.

### ***Mayo 3: peregrinación y ofrendas en Ateopan. Diferencias, similitudes y complementariedades con Oztotempan***

En Atliaca, en muchas unidades domésticas se podían vislumbrar las formas en que la celebración a la Santa Cruz también es un asunto privado, en particular si se observan los adornos con listones de colores en varillas de las terrazas<sup>119</sup>. La convivencia que se desarrolla en los hogares implica el ofrendamiento en los altares familiares, el acto de sahumar las piezas que conforman las unidades, como los cuartos o los lugares de almacenamiento de los granos, principalmente de maíz; además de una comida, generalmente mole, música (que toca “Las mañanitas” y canciones populares) y el consumo de mezcal. La conmemoración

---

<sup>119</sup> Agradezco a la Dra. Leticia Villalobos estas observaciones.

no está exenta de connotaciones festivas, dentro de las cuales el baile, las risas y el emborrachamiento acompañan a la celebración.

Mientras esto sucedía, en la casa de los mayordomos de la iglesia de San Francisco un grupo de mujeres preparaba los chiquihuites con cadenas de flores de *cempoalxochitl* intercaladas con piezas de pan, que amarraban con tiras delgadas de palma. En otras canastas ponían jarros, a los que también adornaban con las coloridas flores. Las mujeres, con el cuidado preciso, poco a poco completaban la labor. No había multitud en la casa, pero sí las personas necesarias para trasladar la ofrenda hasta la iglesia.

En otra casa, se encontraban reunidos los músicos. Como señalé, su presencia es necesaria en las distintas acciones rituales, por lo que una comitiva, de la que fui parte, salimos de la casa de los mayordomos a buscarlos. Al llegar con los músicos, uno de los acompañantes informó a éstos que era momento de sacar la ofrenda. El aviso, por simple que parezca, no es tal: generalmente implica donarles mezcal y cigarros, que se consumen antes de la partida. Los regalos vienen de parte de la mayordomía en turno. Dadas las múltiples actividades, es importante enfatizar en el papel destacado del grupo de acompañantes de los mayordomos, ya que son quienes realizan este tipo de actividades.

En este caso, el mayordomo dio a uno de los hombres del grupo el mezcal y los cigarros para que éste los ofreciera a uno de los líderes de la banda, quien, al recibirlos, dejó primero una copita de mezcal y unos cigarros en el altar doméstico. Posteriormente los repartió entre los músicos, quienes en su mayoría recibieron tanto el cigarro como una copita. Tuvimos que esperar dos o tres rondas de mezcal antes de salir. Una vez hecho esto, iniciamos el recorrido, en el que los músicos anunciaban su participación tocando algunas piezas. Al llegar con los mayordomos, algunos músicos se persignaron ante el altar. Ahí, en el piso, ya estaban los canastos con la comida, las cubetas con jarros, las flores, las velas (que fueron cargadas por el mayordomo) y los jarros con chocolate. Toda la ofrenda sería trasladada a la iglesia de San Francisco. Cada uno de los acompañantes de la mayordomía tomamos alguno de estos elementos. Antes de sacarla, como es habitual en las prácticas rituales de levantamiento y traslado de las ofrendas, la sahúmanos mientras estaba en el piso.

Llegados a la iglesia, colocamos la ofrenda frente al conjunto de imágenes sagradas. Las cadenas de *cempoalxochitl* con pan se colocaron en las dos cruces que hay en el interior.

A su pie, se pusieron las botellas de mezcal, y las imágenes se ataviaron con los adornos cargados por el mayordomo.

En una vitrina en el centro del altar principal, está la imagen de san Francisco de Asís. Sobre el santo, un habitante del barrio supone que, en vida, el fundador de la orden franciscana “fue pedo” (comunicación personal, 4 de mayo de 2017), por lo que se le identifica como un “santo borrachito” (comunicación personal, 4 de mayo de 2017), cuestión, por otra parte, que algunos otros miembros de la comunidad refieren para explicar la permisividad del consumo de mezcal dentro de la iglesia. Pero conviene aclarar que no todos los acompañantes de la mayordomía consumieron mezcal o fumaron cigarros. Esto se debe a una decisión voluntaria; lo que subraya la no obligatoriedad de hacerlo.

Minutos después de haber colocado la ofrenda en el piso, las mujeres la repartieron entre los asistentes. Los Moros llegaron, pero no tardaron mucho en la iglesia. Llegó también el cantor encargado de este compromiso. Con su presencia, inició un rosario, y a su fin, se repartió nuevamente la ofrenda. Primero se ofrecieron los cigarros y el mezcal; fueron consumidos dentro de la iglesia. Las mujeres, nuevamente, se encargaron de repartir la ofrenda. Al cantor y al mayordomo se les dio un jarro grande de chocolate a cada uno. Sentados en las butacas, los músicos recibieron los alimentos.

Antes de emprender la peregrinación a Ateopan, se realizó otro rosario. Culminado, las dos cruces, una cargada por el *huehueyotl* que el día anterior había ofrendado las aves en Oztotempan, y otra por un joven, fueron sacadas delicadamente de la iglesia. A éstas se sumó la imagen de la virgen, cargada por una joven. Como ocurrió en la iglesia de San Salvador y en la capilla de Oztotempan, los presentes no dimos la espalda a las imágenes; caminamos de reversa frente a éstas.

La peregrinación a Ateopan inició alrededor de las 16:30 horas; tiene una trayectoria mucho más corta que la de Oztotempan, pero comparte con ella algunas similitudes, por ejemplo: las paradas que se hacen en los altares con cruces y en algunas unidades domésticas. También, en lo que se refiere a su composición, destacan algunos elementos comunes, como la presencia de los mayordomos, el cantor y el grupo de cantoras, así como los hombres encargados de los cohetes, el grupo de acompañantes y la música.

Pero también hay diferencias notables en cuanto a la forma de ofrendar. En Ateopan la ofrenda no se deposita en pozo alguno, sino que se instala, levanta y consume en la capilla.

Otra diferencia es que la ofrenda se baila antes de regresar a Atliaca, algo que no ocurre en Oztotempan y marca una diferencia notable. Ateopan no es un espacio sagrado que congregue a otras comunidades, en este sentido, es un ritual local, más íntimo. Sin embargo, un elemento que conecta a estos espacios (Oztotempan-Ateopan) es la organización del sistema de cargos local. La mayordomía de la iglesia de San Salvador acompaña a los encargados de organizar las acciones rituales en Oztotempan, mientras que la mayordomía de San Francisco hace lo propio en Ateopan. Existen diferentes prácticas rituales que pueden ser interpretadas como actos de reciprocidad; entre ellas, el recibimiento que una y otra mayordomía hace con su correligionaria, ya que, al descender de Oztotempan, como señalé, los mayordomos de San Francisco acuden (o en su caso mandan) al encuentro de los mayordomos y encargados de Oztotempan con un arco que simboliza la bienvenida; y éstos hacen lo propio cuando los mayordomos de San Francisco bajan de Ateopan. Estos vínculos definen un sistema de espacios rituales y sagrados de Atliaca, en donde la interacción entre los espacios, las prácticas, el tiempo y los actores definen el ejercicio dinámico de los rituales, que podemos sintetizar en las siguientes interrelaciones complementarias y contrastantes:

Relaciones de actores con los espacios sagrados:

Mayordomía de la iglesia San Salvador-Oztotempan

Mayordomía de la iglesia de San Francisco-Ateopan

Relaciones entre actores:

Mayordomías en interrelación: recibimiento con arcos

Relación entre espacios:

Oztotempan-Ateopan: petición por la lluvia

Relaciones entre espacios y prácticas:

Oztotempan: santuario natural de peregrinaje regional, depósito de ofrenda, culto a la cruz

Ateopan: santuario natural de peregrinaje local, baile de ofrenda, culto a las cruces

Estas relaciones no se agotan aquí, pero ayudan a la esquematización de las articulaciones fundamentales entre espacios, prácticas y actores; además, posibilita una lectura compleja entre los elementos del sistema, de tal suerte que la petición en Atliaca no es únicamente la celebrada en el pozo, sino en Oztotempan-Ateopan.

La peregrinación a Ateopan guarda similitudes con la de Oztotempan, por ejemplo, en las paradas. La primera de éstas se hizo en un altar con cruces cerca del panteón de la comunidad. A las cruces se les colocaron flores y tiras de papel, se les sahumó y prendió algunas velas que se colocaron en el suelo, al pie de la construcción donde reposan. Una segunda parada se hizo en una casa particular, en donde las personas regalaron agua a los peregrinos; también donaron a las cruces flores y tiras de papel. La conformación de la peregrinación, a partir de este punto, fue: Los Moros al frente, seguidos de las cruces y la virgen, dos hombres, un niño y un adulto, vestidos como acólitos, que cargaban con candelabros, otro niño que esparcía pétalos de flores por el camino donde transitaban las imágenes, el cantor, el grupo de mujeres cantoras, los mayordomos, los músicos y los hombres encargados de los cohetes.

En la tercera parada, las personas de la casa donde se hizo repartieron agua y refresco. Ahí, frente a un altar con cruces, se realizó un rosario. Las mujeres de la unidad doméstica aventaron confeti a las cruces y las sahumaron. Los mayordomos se hincaron ante el altar durante el acto, mientras otros acompañantes repartían mezcal y cigarros.

Una cuarta parada se efectuó frente a otro altar; ahí se desarrolló otro rosario; un hombre de la comitiva repartió pedazos de melón. Las cruces fueron ataviadas nuevamente con los adornos frecuentes. En este punto, como ocurrió antes de encumbrar a Oztotempan, se disgregó la peregrinación, y cada uno, según su ritmo de caminar, nos conducimos hasta el punto conocido como Ateopan *pitentsin*<sup>120</sup> (chico), donde nuevamente nos congregamos para avanzar hasta Ateopan *ueyi* (grande), lugar en el que está ubicada la capilla. En el abrupto trayecto hay numerosas cruces adornadas, que son objeto de ofrenda, pero no implican, como el caso de los altares erigidos, una parada para adornarlas o rezar ante ellas. En Ateopan *pitentsin* un grupo de personas, incluido otro cantor y dos jóvenes que cargaban con cruces de la capilla de Ateopan *ueyi*, esperaban la llegada de las cruces de San

---

<sup>120</sup> Tanto para la palabra *pitentsin* como para *ueyi* sigo la escritura de acuerdo al texto publicado por el Instituto Lingüístico de Verano para el caso del náhuatl de Guerrero, mismo que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.vcn.bc.ca/prisons/nah-guerrer.pdf>

Francisco. Ahí, las personas que habían llegado, sentadas en la tierra, tomaban agua o refresco antes de partir a la capilla. Cuando nos congregamos alrededor de las 18:00 horas, se inició un rosario. El cantor de San Francisco, hincado antes las cruces, dirigió el acto acompañado de la música. Al término, y antes de partir a Ateopan *ueyi*, las cruces se sahumaron; también se ofreció mezcal y cigarros.

En Ateopan *ueyi* estaban presentes Los Tlacololeros, que al término del recorrido de los peregrinos alrededor de la capilla para instalar las cruces en el interior, regresaron a Atliaca.

En cada una de las dos vueltas que se hicieron, las cruces, y los participantes de la peregrinación, nos detuvimos a unos metros de la entrada de la capilla. En este punto, las cruces se inclinaron y fueron ataviadas con papel y flores. Antes de entrar a la capilla se les sahumó. Las cuatro cruces y la virgen se colocaron al fondo, donde, hincados, los cantores, las cantoras, los mayordomos y acompañantes, formaron parte de un rosario. Caída la noche, llegaron a la capilla los encargados de Oztotempan, la banda de música de San Salvador, un cantor (el del encuentro al bajar de Oztotempan) y algunos acompañantes. En conjunto, permanecieron en el reducido espacio entre las escaleras que dan acceso al interior de la capilla. Ahí, iniciaron un rosario, que se sobrepuso al que se realizaba adentro. En ambos actos la música acompañó a los respectivos cantores.

Los encargados de Oztotempan entraron y prendieron velas que colocaron ante las cruces; caminaron a orillas de la ofrenda dispuesta de manera horizontal en el piso, la cual estaba acomodada en un petate y conformada por refrescos (Coca-Cola y Pepsi-Cola), tamales, caldo de pollo, chocolate, pan, cigarros, mezcal y vino.

En Ateopan se encuentra un pequeño manantial cuyas ramas fueron adornadas con tiras de papel y flores de *cempoalxochitl*.

Los encargados de Oztotempan, junto con la comitiva que los acompañó, regresaron a Atliaca aproximadamente a las 20:45 horas. En Ateopan aún no culminaba el ritual. Las cruces y la virgen se sacaron en procesión alrededor de la capilla y, como sucedió en la iglesia de San Francisco, los asistentes salimos caminando de reversa, sin darles la espalda. Las vueltas fueron en contra de las manecillas del reloj, como lo fueron a la llegada. De la misma forma, la procesión se detuvo frente a la entrada de la capilla; se realizó un rosario y al culminar dimos otra vuelta, en la cual se hizo una nueva parada frente a la entrada, donde se

realizaron cantos antes de ingresar al interior. Una vez dentro, las cruces y la virgen se colocaron en la barra de cemento, en la cual se encuentran numerosas cruces adornadas de distinto tamaño. Posteriormente se inició otro rosario.

En Ateopan no hay luz generada artificialmente, como ocurre en Oztotempan. La única iluminación es de las velas y las lámparas que se llevan. Uno de los cantores portaba una lámpara de topo con la que iluminaba su libro de oraciones. A estas horas, prácticamente sólo estaban los mayordomos y todos los acompañantes.

Al finalizar el rosario, los encargados saludaron a los presentes, y poco después se bailó el *huentli* (la ofrenda), que consiste en tomar del piso alguno de los componentes de la ofrenda y bailar al ritmo de las piezas musicales relativas a este acto. Esto se hizo en el interior de la reducida capilla. Finalizado el baile se repartió el caldo de pollo con los tamales, el chocolate y el pan, seguido de mezcal y cigarros.

El rezo de despedida comenzó aproximadamente a las 22:00 horas. A su conclusión, se realizó una última vuelta a la capilla; las imágenes hicieron una reverencia en la parte de atrás de ésta. Posteriormente, se hizo una última parada frente a la entrada antes de emprender la peregrinación de retorno a Atliaca, donde ya había una multitud esperando la llegada de las cruces, incluidos los encargados de Oztotempan.

## **Encuentro en Atliaca**

Los cohetes anunciaron la pronta llegada de los peregrinos; era media noche. El retorno de Ateopan es más accidentado por la topografía de los caminos, las veredas son estrechas y algunas personas descienden alcoholizadas. El regreso fue relajado; se habló, se rio; ya no se hicieron las paradas como en el recorrido de ida, salvo en un lugar donde los peregrinos nos concentramos para llegar juntos al encuentro.

En Atliaca, las cruces fueron recibidas con gran clamor. Ante el altar, que unas horas antes había sido el punto del encumbramiento de los peregrinos, se convirtió en el punto de llegada. Gente sentada en piedras o en el piso esperaba el inicio del recibimiento. Algunas mujeres y hombres, a estas alturas de la noche, por los efectos del mezcal yacían tirados en el suelo, con poca o nula atención por parte de las personas<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> A propósito del consumo de mezcal es notoria la idea, que permea gran parte de las percepciones en torno a la bebida, de que cada quien sabe lo que toma, por lo que el abuso se interpreta como una responsabilidad individual, y la mayoría de las ocasiones se deja a su suerte a la persona –hombre o mujer- que se ha

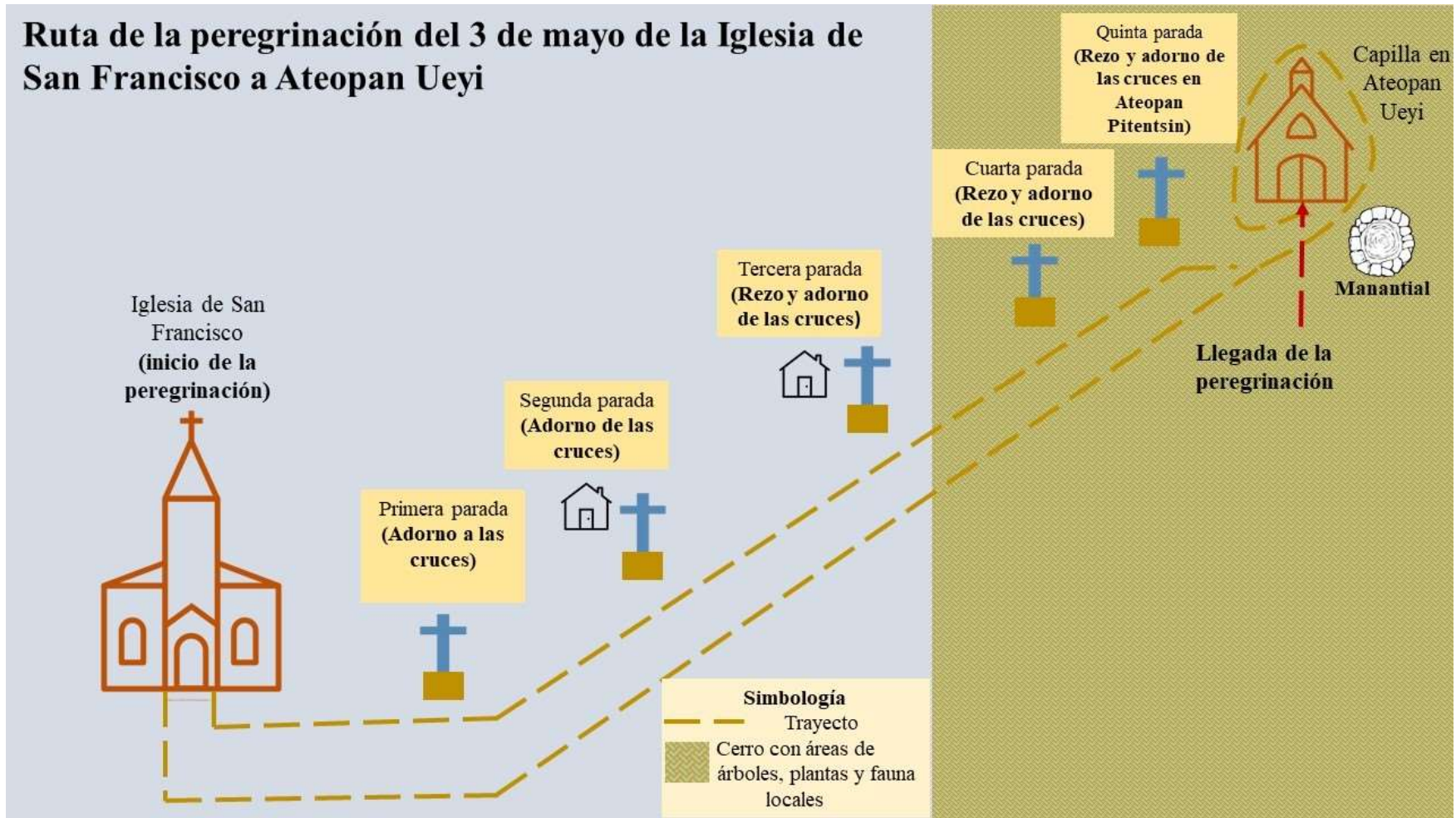
Los encargados de Oztotempan, así como los padrinos y mayordomos de San Salvador, cubrieron a las cruces con más flores y tiras de papel; se les sahumó antes de partir en procesión a la iglesia de San Francisco.

En el encuentro se bebió mezcal. Los encargados intercambiaron algunas palabras, y a continuación se inició la procesión a la iglesia. Durante el trayecto, las cruces y la virgen fueron sahumadas, y antes de ingresar al recinto de nueva cuenta se les colocaron flores, listones y se les arrojó confeti. La transformación de estos objetos rituales fue notable: lucían más pesadas, ocultas entre la maraña de las cadenas y las tiras de papel. Los cargadores y la cargadora las colocaron con suma delicadeza en el lugar de donde fueron tomadas horas antes, ya en la madrugada del 4 de mayo, los mayordomos de San Francisco ofrecieron una comida a los acompañantes.

---

emborrachado. Algunos hombres y mujeres duermen en la calle por este hecho. Al respecto, se pueden escuchar expresiones como “Así lo quiso”, lo cual evidencia que no hay porqué ayudarlo, dado que fue decisión personal beber mezcal.

Trayecto 2 de la peregrinación de la petición por la lluvia en Atliaca, Guerrero



El 3 de mayo la mayordomía de San Francisco encabeza la peregrinación a Ateopan ueyi, la cual forma parte de la petición por la lluvia. Igual que sucede con el trayecto a Oztotempan, la peregrinación a Ateopan tiene cinco parajes antes de culminar en la capilla, a la que se le rodea en dos ocasiones para después ingresar en ella y colocar las cruces junto con la imagen de la virgen.

Elaboración propia con base en observación participante de la petición por la lluvia de 2017.

#### ***Mayo 4: el cierre de la petición por la lluvia en Oztotempan-Ateopan***

Los rostros de los músicos expresaban cansancio y resistencia. Muchos de ellos, ante los múltiples ofrecimientos de mezcal en los días anteriores, no reparaban en tomar la pequeña copita donde se sirve. Es verdad que algunos, por este hecho, se ausentaron en determinados actos. Pero hay músicos que suplen unos a otros, y muchos de ellos no tocan un solo instrumento, por lo que, si alguno no está, otro lo sustituye, y otro más reemplaza a éste; pero siempre hay música. Otros, cual guerreros estoicos, permanecieron hasta el jueves 4 de mayo.

Durante la mañana, la iglesia, con las cruces (una a la izquierda y otra a la derecha), botellas de mezcal y velas en el piso, tenía una fisonomía diferente: callada, pero colorida, preparándose para el rezo de despedida, recibir los ecos de la música y convertirse nuevamente en un espacio ritual. Por la tarde llegaron los mayordomos y los músicos. Las cruces, cargadas por los mismos hombres, y la virgen, por la misma mujer, lentamente fueron tomadas para salir en procesión alrededor de la cancha de basquetbol ubicada frente a la iglesia. Como en otros momentos rituales, las personas no dimos la espalda a las cruces: con precaución salimos caminando de reversa. Afuera, se sahumaron las cruces y se les arrojó confeti antes iniciar la primera de dos vueltas procesionales.

Alrededor de la cancha hay cuatro altares con cruces, dos a la derecha y dos a la izquierda, y en cada uno de ellos la procesión se detuvo a sahumarlas y adornarlas. De frente a la iglesia se hizo otra parada; esta vez un hombre regaló semillas de frijol y de maíz; también se ataviaron las imágenes con los adornos característicos. En la segunda vuelta se hizo el mismo acto de adorno a las cruces y se ofrecieron semillas de maíz y de frijol a los participantes.

Antes de entrar a la iglesia, nuevamente las imágenes se sahumaron y se adornaron. Ya adentro, muchos de los acompañantes de la procesión, hincados, dieron dos vueltas en el espacio reducido de la iglesia. Durante este acto también se obsequiaron semillas. Posteriormente, las imágenes se instalaron en el altar principal y luego se repartió la ofrenda: el caldo de pollo y tamales; se fumó y se bebió. Por último, como ocurrió en Ateopan al finalizar el rosario, se bailó la ofrenda antes de ir a la casa de los mayordomos, donde ofrecieron una comida.

¿Qué sigue después de la petición?, pregunté a un colaborador de la mayordomía de San Francisco: “Esperar la lluvia, si no, los sueños” ...

## **CAPÍTULO 4. CUANDO LA LLUVIA SE DETUVO: FALLOS RITUALES Y ACCIONES DE REAJUSTE**

Las preguntas sobre mi proyecto de investigación más inquietantes que en trabajo de campo me asaltaron eran las relacionadas con una buena temporada de lluvias, tomando en cuenta que mi interés principal recaía en lo contrario; es decir, en cómo se explica y se afronta la falta de lluvia. ¿Qué sucedería en este caso? ¿Qué hubiera logrado únicamente con las verbalizaciones y descripciones en relación a la falta de lluvia, por un lado, y por la otra, con

la ausencia de la observación participante, las entrevistas y conversaciones con actores religiosos y creyentes al respecto? ¿Cómo contestaría mi pregunta de investigación central? A pesar de que en la comunidad la retirada de las lluvias<sup>122</sup> es más frecuente de lo que parece, todo indicaba que el 2017 habría de ser buen temporal, hasta que el 20 de agosto la historia dio un giro crucial: por la mañana, mediante uno de los aparatos de sonido, se anunció la primera reunión en la iglesia de San Salvador para determinar qué se haría ante la falta de lluvia de los anteriores cinco días. Esta reunión fue un punto clave para lo que posteriormente se convertirían en dos acciones cruciales: una, la reposición de las cruces quemadas el 25 de abril en el pozo de Oztotempan, y dos, la curación de san Salvador que se asocia a su enfermedad y a su trabajo.

Antes de dar paso a la parte etnográfica de estas acciones, es importante tener en cuenta tres planteamientos claves para la lectura de lo concerniente a los rituales de petición por la lluvia en Atliaca:

- a) La petición por la lluvia, en la medida en que con base en la ejecución de las acciones busca resultados concretos, es susceptible de no lograr tales efectos, ocasionados por los fallos rituales que se detectan en su ejecución, principalmente. Los fallos se interpretan, desde la perspectiva de actores y creyentes, como descuidos u omisiones individuales o colectivas en la manera de realizar una acción, que comprende una ruptura con un orden ritual.

---

<sup>122</sup> Vale la pena recordar que la temporada de lluvias comprende el periodo de finales de abril-mediados de octubre. Sin embargo, ha habido ciclos pluviales irregulares, en los que la lluvia se prolonga hasta diciembre o demora más en iniciar.

- b) Los fallos incluyen celebraciones significativas en la comunidad por las representaciones que tienen sobre el aspecto ‘delicado’ para ejecutarlas y que coinciden con la temporada húmeda. Este aspecto se observa en la fiesta de las vírgenes de la Asunción realizada en agosto.
- c) Ante la ausencia de efectos, se negocian y organizan acciones de reajuste que comprenden todas aquellas dinámicas, prácticas y procesos rituales emergidos de una situación crítica, como lo es la de falta de lluvia, y que movilizan importantes elementos del sistema religioso local con la intención de lograr los resultados esperados.

En consecuencia, abordaré cronológicamente las celebraciones y acciones rituales de reajuste que conforman el correlato empírico de estos principios. Como preámbulo, introduzco la noción de ‘delicado’ como una categoría utilizada para explicar cómo deben ser realizadas las fiestas y los rituales. Este concepto es importante porque, además, alude a una temporalidad ligada a la inestabilidad e imprevisibilidad de las lluvias y también porque se relaciona con los fallos rituales.

Posteriormente, describiré la fiesta de las vírgenes celebrada del 13 al 15 de agosto. A partir de la etnografía propongo un diálogo entre el dato etnográfico y la reflexión teórica, para lo cual me apoyo en autoras y autores que han situado sus estudios en los aspectos que me interesan resaltar de la fiesta.

Seguido de esto, me referiré a la relevancia de la experiencia onírica en el sistema ritual de Atliaca para la configuración las dos acciones de reajuste: la reposición de las cruces llevada a cabo el 31 de agosto y el proceso ritual de curación de san Salvador del 4 de septiembre al 9 de octubre. Ambas acciones aluden a las *praxis* post-rituales de la petición.

### ***La noción de ‘delicado’***

¿Qué hace ‘delicada’ las celebraciones festivas y rituales de Atliaca? Los términos ‘delicado’ y ‘delicada’ son usados para referirse a un proceso ritual en el que las formas correctas de las acciones rituales median entre las valoraciones (*ex-post*) y las señales o señas empíricas (las lluvias). Estas consideraciones se enlazan con la idea de una temporalidad caracterizada por la incertidumbre sobre la caída de las lluvias.

Son en particular la petición por la lluvia y la fiesta de las vírgenes de la Asunción las dos celebraciones a las que se califica con el término ‘delicada’. El porqué ambos eventos son considerados así se explica porque el ritual supone el tránsito que da inicio a la temporada húmeda y la fiesta de las vírgenes comprende su continuación. Inicio y continuación, de esta manera, se expresan en la petición y la fiesta, respectivamente. La fiesta, en palabras de un ex mayordomo: “La hacen con mucha delicadeza porque si no hacen las cosas bien a veces deja de llover” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017). En este sentido, la fiesta de las vírgenes representa para los creyentes una celebración ‘delicada’ por cuanto el mes de agosto es un periodo durante el cual las plantas necesitan de más agua para desarrollarse en plenitud y su virtual ausencia las pone en riesgo, por ello al mes de agosto se le conoce como ‘tiempo delicado’ en el que es preciso ‘hacer bien las cosas’.

‘Hacer bien las cosas’, aunque resulte un tópico difícil de discernir, por cuanto supone distintos grados de apreciación sobre lo que es ‘hacer bien algo’, tiene como elementos destacados los siguientes puntos:

- Que no falte nada en la ofrenda.
- Que no haya discordias entre primeros y segundos mayordomos y entre esposo y esposa.
- Que los mayordomos atiendan con respeto a todas las personas que los ayudan y acompañan. Esto incluye el reparto de la comida y de la ofrenda a todos.

La correspondencia entre ‘hacer bien el trabajo’ y una lluvia adecuada es importante porque, con el contraste entre ambos, se hace posible desentrañar cuáles han sido los posibles fallos para que la lluvia se haya detenido. En otras palabras: ‘no hacer un buen trabajo’ comprende una revisión de qué punto o puntos no se realizó (o realizaron) de manera adecuada.

Lo delicado también hace referencia a una serie de restricciones y comportamientos que deben seguir los mayordomos. Por ejemplo, no discutir o pelear entre ellos o entre la pareja. Un ex mayordomo de San Salvador me señaló: “A veces, allá, van a hacer escándalos. Van otras personas de afuera y van a hacer cosas allá. Los mayordomos que suben a Oztotempan van medio descontrolados. Diosito quiere uno que vaya bien; te recibe la ofrenda

que van a llevar, pero hay unos que van mal. Uno va a lo que va, a bendecir su semilla, pero para hacer cosas no” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017).

Otra arista importante, como anticipé, alude a que lo delicado es una forma de experimentar una temporalidad incierta y preocupante en cuanto a que las lluvias pueden retirarse. En el mes de julio, y en especial, agosto, como me comentó un campesino: “Mucha gente se preocupa cuando ya se acerca agosto; que salgan bien las cosas, porque es cuando necesitamos el agua” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017). De esta forma, lo delicado condensa un tiempo, determinadas experiencias vinculadas a esta temporalidad específica y una serie de acciones (por parte de los mayordomos y encargados correspondientes) que influye en la creencia de que se vive un momento único, excepcional y de incertidumbre, en el que es necesario ‘hacer bien las cosas’ para que llueva o no deje de llover<sup>123</sup>.

Lo delicado, en síntesis, es la entrada a una etapa en la que se pone en juego la misma acción peticionaria. Para seguir a Leo Howe: “Most rituals are staged to achieve an end, so there is always something at stake in performances” (Howe, citado en Hüsken, 2007: 351).

Con base en la observación de algunas de las fases más importantes del proceso de la petición, lo mismo que de la celebración de las vírgenes, lo delicado se objetiva en una serie de procedimientos que se desarrollan con el mayor de los cuidados y respeto por el hecho de que de eso depende, en términos de creencias, la caída o ausencia de las lluvias. Si uno pregunta a actores centrales, como mayordomos, qué es lo delicado, puede encontrarse respuestas como la siguiente: “Si va uno a Oztotempan, hay que tener fe. Ahí en Oztotempan se prohíbe tomar. Si te tomas una copa, es cosa de la mayordomía. Pero hay algunos que nada más van a tomar allá arriba. Si tomamos una copa, es afuera de la iglesia, es respeto; nos enseñaron los abuelitos. Hay que tener mucho cuidado, como te digo, es de a poquito” (Comunicación personal, 16 de julio de 2017). En este testimonio se pone de manifiesto el carácter de lo delicado como cuidado de no traspasar ciertos límites que pudieran desconcertar o provocar una situación inusual en la petición. Actos como el emborrachamiento o pleitos entre los encargados rompen la sacralidad al no respetar una tradición y por promover una imagen negativa de los responsables, que a su vez son representantes de un grupo amplio de la comunidad. Lo delicado, en este sentido, supone un

---

<sup>123</sup> Este es un buen ejemplo de lo que traté en el capítulo 1, en el apartado “Coordenadas teóricas”, sobre la relación entre las acciones y la creencia.

condicionamiento en las conductas de los actores centrales de la petición y en los procedimientos rituales (como lo hemos visto en el caso de las ofrendas), mismos que están en la base de los fallos, las repeticiones y acciones de reajuste posteriores.

## ***La celebración de las vírgenes de la Asunción***

### **La bajada de las vírgenes**

Hay dos vírgenes que son objeto de la fiesta. Se considera que hay una virgen madre (la de mayor tamaño) y una virgen hija (la de menor tamaño). Ambas se ubican en la iglesia de San Salvador y su celebración está a cargo de los primeros mayordomos.

El 7 de agosto las dos vírgenes se bajaron de su aposento habitual (una base rectangular de cemento ubicada a un costado de la vitrina donde se ubica la imagen de san Salvador) para iniciar el novenario. En el caso de la celebración del año 2017, los primeros mayordomos, desde temprano (5:00 a.m.), fueron a la iglesia a barrer y poner flores. Los segundos mayordomos, junto con otros acompañantes, arribaron progresivamente. El primer mayordomo, ayudado de otro hombre, colocó una mesa de madera frente al altar principal e instaló un mantel blanco, y a su señal, los hombres presentes fueron al lugar donde estaban las vírgenes. Antes de moverlas, hombres y mujeres, sahumaron las imágenes. El primer mayordomo cubrió el torso de la virgen ‘madre’ con una tela blanca, de tal manera que la imagen no se tocó directamente. La primera y segunda mayordoma, durante el desplazamiento, sahumaban a la virgen. El movimiento hizo que se le cayera la corona y sacudiera el cabello. Con sumo cuidado, los hombres colocaron la imagen en la mesa; las mayordomas continuaron sahumándola. La virgen ‘hija’, también se envolvió en la tela blanca. La corona, esta vez, se le quitó. El primer mayordomo la tomó con una tela azul. La virgen fue puesta junto con la otra en la mesa. La primera mayordoma colocó la corona a la virgen ‘madre’ y acomodó su cabello.

### **Novenario**

Las celebraciones religiosas importantes en Atliaca incluyen un novenario, que culmina el día que es considerado el de la fiesta. El novenario de las vírgenes inició el 7 de agosto y terminó el 15 del mismo mes. Constó de rosarios matutinos y una comida ritual que ofrecieron los primeros mayordomos a la mitad del novenario. Un cantor y un grupo de

cantoras, invitados por los mayordomos, junto con éstos y los padrinos, se reunieron durante nueve días en la iglesia de San Salvador para llevar a cabo los rezos frente a las vírgenes ataviadas con arreglos florales, servilletas de tela y coronas de papel en sus manos.

El cantor era el primero que, antes de iniciar el rosario, sahumaba las imágenes. Es quien indicaba, mediante su postura corporal, cuándo hincarse o en qué momentos sentarse, y al hacerlo, el grupo de cantoras replicaba sus movimientos.

En el piso se colocaron cuatro floreros y candeleros frente a las mesas, de los que colgaban cadenas de flor de *cempoalxochitl*. También en el piso, durante todo el novenario, se colocaron velitas anaranjadas que las personas asistentes colocaban frente a las vírgenes. Las formas de devoción individual varían, pero en términos generales, consta de cuatro fases importantes: los actos de persignarse, hincarse, prender la vela y persignarse nuevamente. Puede diferir el orden y ser primero al acto de persignarse o de hincarse, después prender la velita. Uno que observé fue el siguiente: si era mujer, se arreglaba su rebozo y cubría su cabeza, se hincaba, prendía su vela, la pegaba<sup>124</sup> en el piso, se persignaba, permanecía un momento hincada, se levantaba y salía de la iglesia. Una variante era la siguiente: la persona se hincaba, se persignaba, permanecía hincada un momento, prendía su vela, la pegaba y se paraba. Algunas personas, incluso, recorrían los sitios donde están ubicadas otras imágenes, pero sólo se persignaban. Otras dejaban cadenas de flor de *cempoalxochitl* y velas gruesas como parte de su ofrenda. A la par de estos cultos individuales, durante los rezos la madrina, la primera y segunda mayordoma sahumaban las imágenes, lo mismo hicieron el padrino y el primer mayordomo, después de que las mujeres culminaran. Durante cada rosario se sahumaron tres veces el conjunto de imágenes (vírgenes, cruces, imágenes de la pasión de Cristo en las paredes y otros santos). Todos recorrían la iglesia en sentido contrario a las agujas del reloj; se posaban frente a las imágenes, las sahumaban y se persignaban, hasta reintegrarse nuevamente con el cantor y las cantoras.

Durante el novenario también se cambiaron las flores de las imágenes, en particular de las vírgenes. En ocasiones, las flores que donaban las personas las acomodaba el primer

---

<sup>124</sup> Prender una vela constituye una de las prácticas rituales más notorias en las iglesias, incluso de forma cotidiana y no solamente en tiempos festivos. La vela más utilizada es la que se denomina ‘velita’; es larga, de color anaranjado y se pega en el piso gracias a que, las personas ponen la parte inferior de su vela en la llama de las otras para que con la cera líquida se ponga en el piso, se adhiera y se mantenga erguida.

mayordomo. El donante, si así lo deseaba, podía señalarle en dónde quería que se colocaran; en alguna imagen en particular, por ejemplo.

A mitad del novenario se llevó a cabo una convivencia en uno de los pasillos laterales de la iglesia. Terminado el rosario, el cantor tomó de la mesa de las vírgenes una botella de mezcal y cigarros que se repartieron en el espacio aludido. Posteriormente, los mayordomos ofrecieron un almuerzo en su casa, donde un grupo de mujeres preparaban los totopos para las vírgenes.

Al término de cada rosario, el cantor, las cantoras, los mayordomos y los padrinos se saludaban entre sí, y éstos hacían lo mismo con un ligero roce de manos con los presentes más cercanos que habíamos asistido al novenario.

### **La preparación de los totopos o el reparto para todos y todas**

Del 9 al 11 de agosto, en la casa de los primeros mayordomos, se prepararon los totopos, alimento que se ofreció los días 13 y 14. El totopo se elabora exclusivamente en el marco de la celebración de las vírgenes. Su preparación y reparto corresponde a las mujeres.

Los totopos se hacen en metates y son elaborados con maíz y piloncillo por las mujeres invitadas por la mayordoma. En la casa, se dispuso un espacio para esta labor. Sentadas en el piso, las mujeres para este importante trabajo se repartieron las tareas. Algunas molían el piloncillo, mientras otras hacían la forma del totopo en la piedra del metate, una especie de tortilla medianamente gruesa, pero en forma irregular; otras lo recibían en un molde y lo llevaban con otro grupo de mujeres encargadas de cocerlos a fuego lento, de tal manera que no se quemaran.

Cuando están listos, los totopos son blandos, una vez fríos adquieren una consistencia más dura. Los totopos se acompañan con un atole llamado champurrado hecho de maíz tostado y molido; adquiere una apariencia café y espesa. A diferencia de los totopos, el champurrado se preparó el 13 de agosto, día que, junto al 14, se reparte a todos los asistentes. ¿Y por qué es necesario enfatizarlo tanto? Porque de no repartirlo bien las vírgenes ‘se enojan’ puesto que sus hijas y sus hijos no recibieron el alimento. Esta es una de las razones más comunes para referirse a los fallos de la fiesta. En la perspectiva de los actores y creyentes deja de llover cuando a las vírgenes no se les preparan las ofrendas de manera idónea o no se reparte el alimento adecuadamente a todos, lo cual les ocasiona un disgusto y no están contentas. Según un ex mayordomo de la iglesia de San Salvador esto ocurre cuando:

“No se hizo bien como debe de ser. Cuando a las vírgenes no les completan como debe ser la ofrenda del atole o el mayordomo no reparte bien el atole a la gente que está fuera en la calle o no les da a todos los que vienen, no llueve” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017). En el caso de la ofrenda, si no está completa, se vuelve un objeto recurrente del fallo. El punto de vista del ex mayordomo alude a este importante hecho: “Cuando no se le da bien la ofrenda deja de llover y cuando la ofenda va bien, entonces sí llueve” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017). Desde este punto de vista, esto ocurre porque al mayordomo en turno ‘le pesa la mano’ al no repartir a todas las personas. La lectura que subyace a este comentario es que la distribución equitativa de la comida ritual es una de las maneras en como deben ‘hacerse bien las cosas’. Incluir a todos los asistentes es uno de los compromisos más apremiantes de los responsables. A todas las personas (niños y adultos) que van a la casa de los mayordomos a ver a las vírgenes se les tiene que dar atole y totopos para evitar que la falta de lluvia impacte a toda la comunidad.

Un ex mayordomo de la iglesia de san Salvador así me lo expresó:

Porque a la persona que no le dieron, entonces ahí empieza el problema. Las vírgenes están viendo cómo se hace; o la persona, el casero, u otra persona le pesa, es cuando no les gusta. A las virgencitas les gusta que le repartan a toda la gente; todos son sus hijos. Esas virgencitas, si usted no hace con voluntad la fiesta, si eres el mero mayordomo, a las virgencitas no les gusta cómo has pensado, como te has portado; les duele, es ahí cuando para el agua y ya no llueve; les pesó la mano para que diera como debe de ser; entonces es cuando deja de llover (Comunicación personal, 30 de julio de 2017).

A pesar del hecho de que la repartición más apremiante de los totopos son los días 13 y 14 de agosto, también se da a las personas que asisten a la casa de los mayordomos a donar productos para la ofrenda y a los acompañantes de la mayordomía durante la celebración. Generalmente, los productos donados para la ofrenda son: maíz, frijol, hoja de maíz, gallinas, mezcal, refrescos, sal, entre otros productos. Pero también se contemplan donaciones monetarias o en tareas religiosas, lo que complementa un esquema fundamental de los gastos rituales y festivos bajo tres modalidades: donaciones en especie, dinero y/o trabajo.

En consecuencia, dar el totopo representa un gesto de agradecimiento por las donaciones. Como ofrenda a las vírgenes son una primera y significativa aproximación a cómo se entienden los fallos rituales, porque suponen un sistema de reciprocidad entre lo

humano y lo sagrado, en cuyo centro gravita la abundancia de la comida, y como su complemento, la abundancia de la lluvia.

En la celebración en la que participé y observé, la forma en que se dejaban las donaciones comprendía que los y las donantes sahumaran el altar doméstico y posteriormente depositaban su donación en el piso, frente al altar. Después, la mayordoma los invitaba a descansar, recogía los productos (y en algunos casos recibía de manos de los donantes dinero), que eran dejados en cubetas o canastos, los trasladaba a la cocina, donde estaban las mujeres, regresaba con los recipientes vacíos, agradecía las donaciones y entregaba un totopo a cada persona. Las y los donantes permanecían algunos minutos acompañando a las vírgenes. Al retirarse, sahumaban el altar, se persignaban y agradecían a la mayordoma.

### **Preparación y puesta de los tendidos**

Los eventos religiosos en Atliaca tienen la característica de ser acciones que se superponen y progresivamente completan la unicidad del ritual o la fiesta. Para el caso de la celebración de las vírgenes, una de estas acciones es la preparación y puesta de los tendidos en la iglesia, en la casa de los mayordomos y de los padrinos y en las calles que recorrerá la procesión de las vírgenes hasta llegar a la casa de los primeros mayordomos.

Los tendidos son adornos hechos con plástico nylon que se cuelgan en los lugares antes señalados. Según la época y la celebración, son de diferentes colores. Para la temporada de lluvias son de color verde intenso. La iniciativa de elaborarlos fue del abuelo del joven que ha sido responsable durante algunos años de confeccionarlos y tenderlos con ayuda de otros hombres. Su padre también colaboró con esta actividad.

Los tendidos se elaboraron en la iglesia de San Salvador. En una mesa, algunos hombres recortaban el nylon con figuras definidas (una especie de caireles en zig-zag) y otros los cosían en un hilo de rafia o mecate. Para esta labor, que se realizó el 11 de agosto, una mujer se integró en el proceso de cosido. La elaboración requirió gran parte del día. Una vez culminada, algunos tendidos se colgaron en la iglesia, tanto en el techo como en la entrada; otros en la casa de los padrinos, quien ofreció refresco y cigarros a los ayudantes como agradecimiento. Posteriormente, el resto de los adornos se llevaron a la casa de los primeros mayordomos, pero no se tendieron sino hasta el 13 de agosto.

## La procesión a la casa de los mayordomos

El domingo 13 de agosto fue el día en el que se trasladaron las imágenes a la casa de los mayordomos en una procesión que inició en la iglesia de San Salvador. La primera fase fue la construcción, por la mañana, del *moxtli*<sup>125</sup>, un adorno hecho de varas de carrizo, lo suficientemente flexibles para doblarse y hacer arcos, el cual se cubrió con papel blanco y azul claro. El *moxtli*, nube en náhuatl, representa, justamente, las nubes bajas que anuncian las lluvias. Éste se colocó a los pies de la virgen Dolorosa.

A la par de la confección del *moxtli*, se desarrolló el rosario correspondiente en honor a las vírgenes, durante el cual el primer mayordomo y otros acompañantes de la mayordomía, repartieron flores de *cempoalxochitl* a los asistentes.

Otra fase festiva simultánea al rosario fue la puesta de los tendidos (verdes y azules) en casa de los mayordomos, de la tarima y del cielo. La tarima es una base de madera, a la que se le puso un mantel blanco, donde reposaron las vírgenes durante la velada y hasta su reinstalación en la iglesia. Lo que se denomina cielo es un petate situado encima de las vírgenes; alrededor de éste se montaron tendidos azules, listones de colores (verdes, blancos y rojos) y esferas que representan las estrellas. Tanto el *moxtli*, como los tendidos y el cielo, en los que prevalecen los colores azul y verde, son símbolos de la lluvia y las labores en los campos de cultivo.

Un grupo de hombres puso los tendidos por las calles donde, por la noche, en procesión, se llevaron a las vírgenes al recinto dispuesto en casa de los mayordomos.

Durante el transcurso de la mañana, la tarde y la noche, la gente depositó sus donaciones en el altar doméstico de los mayordomos.

La tercera fase importante fue el arreglo de las vírgenes por la tarde; las preparó una mujer adulta, cuya función exclusiva es ataviarlas con los adornos correspondientes. Ella es la única persona que las puede manipular sin el uso de una tela, como en el caso de los hombres que las bajaron el día 7 de agosto. Esta mujer, afirman algunos ex mayordomos, es ‘muchacha’; es decir, no se casó y aún es señorita. Se le busca para que sea quien prepare a las vírgenes antes de ser trasladadas a la casa de los mayordomos.

---

<sup>125</sup> Sigo la escritura de acuerdo al texto publicado por el Instituto Lingüístico de Verano para el caso del náhuatl de Guerrero, mismo que se puede consultar en la página electrónica: <http://www.vcn.bc.ca/prisons/nah-guerrer.pdf>

Con plena libertad tocaba y decoraba a las imágenes, que lucían arregladas, sobre todo, en la parte superior: los brazos (con servilletas y flores) y la cabeza (con coronas y cadenas de flor de *cempoalxochitl*). La mujer se hizo acompañar de un grupo de jóvenes, todas ellas, según algunos testimonios, también ‘muchachas’.

La mujer colocó aretes, collares y pulseras a la virgen ‘hija’. Con un listón amarillo sujetó la corona, pero primero le despojó el cabello; le retiró las servilletas que sostiene en sus brazos<sup>126</sup>. Después puso dos cadenas de flor de *cempoalxochitl* entrelazadas con piezas de pan en el cuello de la virgen; le colocó nuevas servilletas, quitando las anteriores, y encima depositó una pieza de pan grande envuelto en una servilleta. Este procedimiento lo replicó con la virgen ‘madre’, pero demoró más al sujetarle la corona con el listón amarillo.

Al tiempo que las vírgenes eran preparadas, un grupo de hombres alistaba dos andas de madera donde serían trasladadas las imágenes. Como en el caso de la bajada, los responsables de esta labor no tocaron directamente la imagen, sino que utilizaron una tela en la que envolvieron la parte inferior de la virgen. Puestas en los muebles, fueron atadas con reatas.

Los floreros y candeleros también fueron llevados, por hombres, a la unidad doméstica de los mayordomos.

A la iglesia se presentaron las integrantes del grupo de Las pastoras, conformado por niñas y jóvenes ataviadas con velo blanco y un bastón. Con éste golpeaban en el piso y producía un sonido similar a los de cascabeles. Las pastoras acompañaron a las vírgenes en la procesión de la iglesia a la casa de los mayordomos, la velada y la procesión de retorno.

Ataviadas las vírgenes, inició otra etapa crucial: la procesión. Como sucedió con la cruz llevada a Oztotempan en el inicio de la peregrinación, a las vírgenes, como reconocimiento de su sacralidad, no se les dio la espalada. Los asistentes, excepto quienes cargábamos con floreros o candeleros, salieron caminando de frente a ellas. Numerosas personas, algunas con velas encendidas, acompañaron la procesión, que tuvo algunas paradas para arreglar detalles en las imágenes durante su trayecto hacia la casa de los mayordomos.

---

<sup>126</sup> Como anticipé, las servilletas representan donaciones de las ‘muchachas vírgenes’; son bordadas a mano y entregadas para que se le coloquen como muestra de algún compromiso hecho con ellas.

Las jóvenes, ayudadas por algunos hombres, portaron las imágenes durante el recorrido. La procesión fue lenta, la banda de música de la iglesia de san Salvador acompañó la marcha nocturna.

Al llegar a casa de los mayordomos, las vírgenes se colocaron frente a la puerta, en donde se colocó un petate. En él se hincaron los mayordomos, los padrinos y la ex mayordoma de la iglesia de San Salvador del 2016 para coronarse, lo que supuso el intercambio de collares y coronas de *cempoalxochitl*.

Acabada la coronación, los mayordomos ingresaron a su casa, y antes de que entraran las vírgenes, aquéllos les arrojaron confeti. Posteriormente, se introdujeron con delicadeza y se colocaron en la tarima, bajo el cielo. Los floreros y los candeleros se colocaron en el piso, frente a las imágenes. También, delante de las vírgenes, se acomodó una mesa con un mantel donde, poco después, se puso la ofrenda.

### **La *xochimesa* de las vírgenes de la Asunción**

A diferencia de la *xochimesa* de Oztotempan, la de las vírgenes se colocó en una mesa (y no en petates) a la que se le puso un mantel blanco. Sin embargo, a ésta, como a la de Oztotempan, se le rodeó con cadenas de flores de *cempoalxochitl*. Posteriormente, encima se colocaron de forma vertical otras cadenas de las mismas flores, de tal manera que se formó una cuadrícula, y en cada cuadrado se colocaron los alimentos ofrendados (tanto comida como bebida) en una determinada posición. La *xochimesa* la preparó el mismo especialista que lo hizo en la capilla de Oztotempan. Las mujeres se encargaron de hacerle llegar los elementos de la ofrenda. Lo primero que colocó a pares, o sea, para ambas vírgenes, fueron botellas de vino “Tres Coronas” y cajetillas de cigarros, después platos de comida: dos con una gallina entera hervida y un poco de su caldo, jarritos de chocolate y una pieza de pan encima, platos chicos con caldo de pollo y los totopos con el atole. También ofrendó fruta que otras personas le entregaron: manzana, plátanos y naranjas. Una vez colocada la ofrenda, dio inicio la velada de las vírgenes.

### **La velada**

Al acto de rezar durante la noche y madrugada en casa de los primeros mayordomos se le llama ‘velada’. En el caso que nos ocupa, hubo tres rosarios a cargo del cantor y el grupo de cantoras que hicieron el novenario. Los tres rosarios se acompañaron de música durante la

madrugada del 14 de agosto. A estas horas, la mayoría de los asistentes eran los actores centrales (mayordomos, padrinos, músicos, cocineras, cantor y cantoras); pocas personas ajenas a la organización permanecieron en la velada. Al término de cada rosario se bebía mezcal, y finalizado el último, alrededor de las 5:00 a.m., se ofreció una comida (caldo de pollo y tamales), después se repartió el atole champurrado con los totopos. Poco a poco los integrantes y acompañantes nos fuimos para regresar unas horas más tarde.

Las donaciones no cesaron. Todavía el 14 de agosto las personas dejaban sus productos en el piso, frente al altar doméstico. Muchas de ellas también depositaban flores y velas. A todas se les daba atole y totopos.

Las vírgenes lucían adornadas; con la impresión de cada vez estar más pesadas. La exuberancia de los adornos, sin embargo, no sólo fue en las imágenes. La noche anterior, como señalé, los padrinos y los mayordomos también se ataviaron en la ceremonia de coronación. Imágenes, cuerpos y altares rebosaban con flores, como si de una muestra de abundancia se tratara. Las ofrendas también fueron profusas. La *xochimesa* se llenó de comida, bebidas y frutas. Las jícaras del champurrado se repartían al tope y los totopos eran grandes. Lo cuantioso de las ofrendas puede ser visto como una metáfora de la lluvia abundante que se pide para la cosecha. En este sentido, cobra relevancia que agosto sea el mes en el que las siembras, si no hay suficiente agua, se ponen en riesgo. En el caso del maíz, en algunos terrenos, en esta época empieza a ‘xilotear’, es decir, a tener los primeros brotes de mazorca, y para que ‘cargue’ completa (para que tenga hileras homogéneas de grano) el agua es vital. Esta abundancia de las lluvias se refleja en la cantidad de flores, en los adornos, en los tendidos y en las ofrendas que observé durante la fiesta, pero aclaro que también durante la petición esta prodigalidad es observable, lo que cambia son los símbolos. En Oztotempan son las cruces los objetos que se cargan con profusión, lo mismo que los encargados, padrinos y mayordomos de las respectivas iglesias; en la celebración de las vírgenes, son éstas, junto con los actores, quienes son objeto de abundancia en los adornos.

### **El regreso de las vírgenes a la iglesia de San Salvador**

De la casa de los segundos mayordomos se trajeron la ofrenda, ‘los verdes’, que son matas de plátano, de maíz, de palma y flor de paraíso (las matas de maíz son las únicas que se introducen en el interior de las iglesias o las capillas, mientras que las otras fungen como ornamento fuera de los espacios sagrados o de las casas de los encargados). Se llevaron

también dos toritos de truenos, que se colocaron a un lado de la puerta principal de la casa de los primeros mayordomos. Con la ofrenda y ‘los verdes’ llegó la danza de Los Moros. Las Pastoras, por su parte, arribaron directamente a la casa para cantar a las vírgenes. Era preciso esperar a todos los involucrados para iniciar el regreso a la iglesia.

Una vez reunidos, la salida fue en la tarde del día 14 de agosto. Se llevaron los productos puestos en cada cuadro de la *xochimesa*. Se requirió, para ello, una cantidad considerable de personas, porque cada una cargó lo que había en un cuadro, no más. También se regresaron los floreros y los candeleros. La ruta del traslado fue distinta a la de llegada. En esta ocasión se pasó por la iglesia de San Francisco.

Al arribar a la iglesia de San Salvador, las vírgenes se instalaron en la mesa de la que la noche anterior fueron delicadamente tomadas. Los hombres se encargaron de hacerlo. Quien dispuso de la *xochimesa* en la casa de los mayordomos, recibía, uno por uno, los productos que, con dificultad, colocó en la mesa de las vírgenes, debido al reducido espacio en las mesas.

Con la instalación de las vírgenes en su espacio ordinario no culminó el proceso festivo. Hacía falta baile del *huentli* de los padrinos y los mayordomos en sus respectivas casas. Para este acto siempre se necesita de compañía, por esto los padrinos se hacen asistir de su gente y los mayordomos de la suya. Acompañar implica seguir los desplazamientos que unos y otros hacen de su casa a la iglesia o de una unidad doméstica a otra. Dentro de las ayudas que otorgan los acompañantes están: traer y/o dejar ofrenda, esperar la llegada de alguna visita o se reunirse para hacer alguna visita. De este modo, ni mayordomos ni padrinos están solos en los compromisos. Además, como mencioné, entre unos y otros se crean vínculos de compadrazgo, principalmente por el intercambio de ofrenda. Esto comprende que la ofrenda dada por los padrinos se lleva a casa de los mayordomos, y viceversa. El intercambio de *huentli* de la fiesta de las vírgenes ilustra este punto: primero se llevó la ofrenda de la casa de los padrinos a la iglesia; la cual consistió en chocolate, pan, vino jerez, caldo de pollo, mezcal y cigarros. De la iglesia se tomó la ofrenda de los mayordomos para llevarla a casa de los padrinos, donde se colocó bajo el altar doméstico, se le sahumó y posteriormente inició un rezo. Al término se bailó el *huentli*, que consistió en cargar alguna parte de la ofrenda y, al ritmo de piezas musicales *ad doc*, bailar con ella. Hombres y mujeres lo hacen. Este es uno de los momentos en donde la separación por sexo se desdibuja por

algunos instantes, sin embargo, el baile es individual, no de pareja, si acaso en breves momentos. El baile del *huentli*, en palabras de un ex mayordomo de San Salvador, “es para que Dios vea que la gente está contenta” (Comunicación personal, 17 de agosto de 2017). El baile ofrece un lapso de efusividad, pero también afianza las relaciones interpersonales entre la mayordomía y los padrinos.

Acabado el baile, los productos se entregaron a la madrina y las mujeres que la ayudaban a recibir la ofrenda. Para esto, quienes dimos lo que bailamos pasamos a un espacio dentro de la casa, que puedo identificar como el lugar donde se cocina, en donde estaban las mujeres que recibían. Por ejemplo, si alguien bailaba con un jarro con chocolate, se lo daba a las mujeres para que lo vaciaran en una olla y después entregaban el recipiente al donante. Lo mismo sucedía con las canastas, los platos y las botellas de vino y de mezcal. Todo se devolvía vacío.

Para regresar a la estancia donde minutos antes se había bailado el *huentli*, el donante tenía que tomar una copita de mezcal del plato que una mujer sostenía mientras otra la llenaba. Una vez ingerida la bebida, bailamos unos minutos más, antes de regresar a la iglesia. Durante el recorrido, quien así lo quiso, llevó bailando los trastes vacíos hasta el recinto.

Llegados a la iglesia, se recogió la ofrenda de los padrinos y se llevó a la casa de los mayordomos, lo mismo que los recipientes vacíos traídos de la casa de los padrinos, que también se bailaron durante el trayecto. En casa de los mayordomos se realizó un rezo y, al culminar, se bailó el *huentli* en la estancia donde se llevó a cabo la velada de las vírgenes y se puso la *xochimesa*. Al concluir, se entregaron los productos a la mayordoma y a las mujeres que la ayudaban. Cumplido el baile, la celebración continuó con la ingesta de mezcal.

### ***Las ofrendas, las lluvias y los fallos***

Sobre la base de lo narrado en la etnografía, hay dos cuestiones relevantes que requieren un análisis. La primera es el papel de la ofrenda y la segunda es la noción de delicado. En ambos casos, estas consideraciones se aplican tanto para la petición por la lluvia como para la fiesta de las vírgenes. Es importante enfatizarlo porque los actores religiosos, al hablar de las ofrendas y de lo delicado, vinculan una y otra celebración. Por lo tanto, analizaré las dos con el objetivo de subrayar el aspecto de los fallos rituales.

Abro ese apartado con la siguiente perspectiva de un ex mayordomo: “Si las lluvias se van, quiere decir que los encargados no hicieron bien su compromiso, que fallaron” (Comunicación personal, 17 de agosto de 2017). El fallo, de acuerdo con la perspectiva del ex mayordomo, tiene que ver con “peleas entre la pareja de mayordomos. A las vírgenes no las vas a engañar; ellas ven todo” (Comunicación personal, 17 de agosto de 2017).

La contraparte de esta creencia, para continuar con el punto de vista del mayordomo, es consecuente con la primera: “Si llueve quiere decir que se hizo bien” (Comunicación personal, 17 de agosto de 2017). En este caso, la lluvia valida, al mismo tiempo que comprueba, la pertinencia del trabajo de los encargados en turno, es decir, todo el proceso ritual en el que se conjuntan la serie de acciones de los individuos y grupos de individuos enmarcados en los criterios sobre ‘hacer bien las cosas’. Si la petición falla en su propósito y la lluvia está ausente es una señal de que el trabajo de los encargados no fue bien recibido. Lo mismo sucede en la celebración de las vírgenes. Al respecto cabe decir, como señala Michel Houseman, que “ritual action, if it is efficacious... irreversibly affects ordinary intercourse in perceptible ways: before and after are not the same” (Houseman, citado en Stephenson, 2015: 55). La pertinencia de la expresión del ex mayordomo es que, una vez hechas las acciones rituales, se espera, para seguir a Houseman, una diferencia entre un antes de la petición y de la celebración de las vírgenes y un después de éstas. La lluvia, en el caso que aquí analizo, es ese después: el efecto perceptible de las acciones rituales.

¿Qué hay de las ofrendas? En el capítulo 1 propuse que la ofrenda es un modo de significar una relación. En el caso de Atliaca, se da en el marco de un intercambio recíproco entre los actores y el complejo de agentes sagrados<sup>127</sup>. Este intercambio detona una serie de cuestiones relacionadas con su forma y contenido que dan pie a las formulaciones sobre los fallos: se da algo para pedir, pero no se da cualquier cosa ni de cualquier modo. Existe un ordenamiento de cantidad y de calidad en la ofrenda que es preciso seguir porque compromete el círculo de reciprocidad.

La ofrenda es tan relevante para los actos religiosos de Atliaca que una ofrenda considerada incompleta o mal recibida se interpreta como motivo de la ausencia de lluvia. Uno de los sentidos que tiene la ofrenda es que con ésta se pide y agradece a los seres

---

<sup>127</sup> Cf. el capítulo 2, apartado “Agricultura”.

sagrados. Esta idea queda manifiesta en la visión de un acompañante de la mayordomía de la iglesia de San Francisco:

Lo que he oído es que tenemos que darle de comer a los dioses para que nos puedan retribuir, pero unos dicen que no es tanto de que se les da de comer, sino que es un agradecimiento que se les da por los productos que nos dieron. Si voy a cosechar calabazas, tengo que ofrendar antes de que yo coma. Cada inicio de producción tienes que ofrendar como agradecimiento. Lo que más maneja la gente es eso; se le tiene que ofrendar, dar algo a los dioses, a los ángeles, para que les den lo que ellos quieren. Eso es petición (Comunicación personal, 28 de julio de 2017).

En ambos sentidos expresados (procurar comida o agradecer) la cuestión primordial es el acto de dar. Pro el peso que tiene, no hay ritual o fiesta, por pequeña que sea, en el contexto religioso, sin su respectiva ofrenda. Supone el trabajo colectivo, tanto en esfuerzo físico como económico, del grupo que acompaña a los mayordomos, y de una parte de los miembros de la comunidad, porque es el ‘pueblo’ quien coopera para la ofrenda. Además, entre las formas en que los mismos celebrantes conciben la ofrenda es que ésta representa un vínculo con la herencia de los ‘antepasados’ o los ‘abuelitos’.

La ofrenda se coloca a todas las imágenes en el interior de la iglesia, incluyendo las cruces. Comprenden el ámbito mediante el cual se procura a las entidades sagradas como benefactoras y protectoras del pueblo. Por ello, es importante que el mayordomo ayune para presentarla y sea recibida bien. El mayordomo pide y ora por el pueblo, para la buena temporada de lluvia. Por esto la ofrenda, tanto la de los mayordomos como la de los padrinos, supone un momento cumbre en las celebraciones festivas y rituales.

También se le relaciona con ‘el costumbre’. Pero cabe señalar que este aspecto ha sido motivo de discordias entre grupos religiosos católicos de Atliaca. Por una parte, hay quienes defienden la ofrenda como un valor heredado, un trabajo que liga el pasado con el presente y que es necesario mantener. Para otros grupos, en cambio, la ofrenda no forma parte ya de las estructuras de sus acciones rituales. Achacan el gasto que supone y su intrascendente valor simbólico. Este es uno de los motivos por los cuales la fragmentación religiosa es evidente. Tal división, por otra parte, puede profundizarse si tomamos en cuenta que para el grupo que defiende la práctica de ofrendar, las imágenes son sagradas; se les rinde culto y respeta como entidades benefactoras. El grupo antagónico, como señalé en el capítulo

2, tiene en la lectura de la Biblia su principal referente sagrado, en desdén de las imágenes y las ofrendas. El conflicto, sin entrar en detalles, es una disputa por la supremacía del texto o de la imagen y todas las implicaciones rituales que esto conlleva. Los ejes articuladores de la devoción en uno y otro caso no sólo impactan en las prácticas rituales, sino en la determinación de cada uno de los grupos de practicar una vida católica. Sin embargo, esta autodefinición conlleva una interpretación del grupo opuesto como perteneciente a ‘otra religión’, y parte sustancial de este reconocimiento de los otros y autoreconocimiento son las prácticas rituales, donde la ofrenda tiene un lugar cardinal para unos y para otros no. El punto que me interesa subrayar es que la ofrenda representa un elemento diferenciador, aunque no el único, entre los grupos. La lectura de esta diferenciación supone que los ‘otros’ no son de la misma religión que ‘nosotros’ porque desdeñan las prácticas rituales.

Por otra parte, para los mayordomos en turno ‘meter ofrenda’ a la iglesia conlleva varias facetas, entre las que destacan: la adscripción una práctica ritual histórica, una organización colectiva, un reparto de la ofrenda entre los miembros y acompañantes de la mayordomía, un intercambio entre las ofrendas de los mayordomos y los padrinos y un aspecto de consideración importante en lo relativo a los fallos durante la ejecución de los rituales. En lo relativo a este último aspecto, ¿por qué se cree que si las ofrendas no están completas deja de llover? En el capítulo 1, donde traté el tema de las creencias y el ritual, señalé cómo las primeras configuran un tipo de respuestas posibles según la circunstancia específica. Sobre de las ofrendas esto aplica de una manera particular que se circunscribe sobre la base de los faltantes.

En el caso de un ex mayordomo de la iglesia de san Salvador la pregunta se responde con una analogía: “Si una persona sabe que su familia le da café, pan y otras cosas, pero algo le faltó, esa persona se va a enojar. Va a cuestionar por qué no le dieron, si siempre le han dado” (Comunicación personal, 23 de julio de 2017). Ahora bien, si se traslada esta idea al ámbito ritual y festivo, la creencia supone que si algo faltó en la ofrenda, las imágenes se enojan. Esta apreciación es explícita en los creyentes. Por ejemplo, al interrogar al acompañante de la mayordomía de San Francisco cuál era la relación entre la ofrenda incompleta y la falta de lluvia, me respondió:

Porque no quedan conformes los dioses. Es como si tú comieras y no te pusieron sal, y tu comida está toda desabrida. Tú puedes hablar, te escuchan, ¿pero aquéllos? No les supo la comida, esa es la creencia. Igual con lo de las vírgenes: si no se repartió el atole con todos los que están, es motivo de que no pueda llover. ¿Por qué? Porque la virgen está molesta de que no les dieron atole a todos. O que si la servilleta no es nueva, que porque no prendieron las velas, que la lámpara se volteó, no puede llover. Son errores, son fallas que cometen. Yo siempre les he dicho, bueno, pero por qué falla, que no se supone que deben tener una lista de esto tanto, esto tanto, ¿por qué hasta última hora se dan cuenta? No compramos esto, ¿y ahora? Que no trajimos esto. Se supone que hay personas que ya conocen, cada año es lo mismo, ¿por qué les tiene que pasar eso? Pero son fallas que han tenido o que tienen. No hay un supervisor que diga: ‘A ver, aquí está la lista: esto, ya está, esto, ya está, esto...oye, ¿dónde está esto? No lo veo. ¡Ah, hay que ir a comprar porque hace falta!’. Pero como todos [los involucrados] están metidos ahí (Comunicación personal, 28 de julio de 2017).

La falta de lo que se llama ‘supervisor’ en las tareas de organizar los productos para las ofrendas origina una confusión en dicha labor, lo que en última instancia implica el olvido o la ausencia de algunos elementos en las ofrendas. En las palabras del propio acompañante: “Si hubiera una persona [el supervisor] a la mejor no fallaría, y ahora sí serían otros motivos. Nosotros somos los culpables, no tanto el santo” (Comunicación personal, 28 de julio de 2017). La ofrenda, desde esta perspectiva, es una responsabilidad capital. Una ex mayordoma de Oztotempan, de la iglesia de San Salvador y de la iglesia San Francisco, como conocedora del tema, me señaló puntos importantes sobre la ofrenda que ponen de relieve lo que hay alrededor de ésta:

Yo di todo lo necesario, lo que se ocupe, lo que se va a poner allá arriba de ofrenda. La gente ya sabe lo que va a poner. Ese no es mi problema. El problema son los que ponen para que se suba allá arriba. No es para me digan: ‘Que faltó esto, que faltó lo otro’, ese no es nuestro problema, yo dejé todo listo, no es para que me estén molestando. Yo pregunté: ¿Qué es lo que se va a necesitar? (Comunicación personal, 20 de julio de 2017).

En el marco de las creencias más notables sobre la ausencia de lluvia está, justamente, la falta de algún producto de la ofrenda. La misma ex encargada expresó: “Si deja de llover es porque no completaron la ofrenda” (Comunicación personal, 20 de julio de 2017). La creencia, según el planteamiento, configura escenarios de actuación concretos, en los que los comportamientos y las expectativas de quienes participan en este sistema de creencias

posibilita un conjunto de respuestas posibles, como completar la ofrenda en un nuevo ritual. De este manera, creencia y acción están vinculados en el marco del sistema religioso de Atliaca.

En el caso de las ofrendas lo que la vuelve incompleta es la ausencia de alguno o algunos de los productos que la conforman, como el pan, el guajolote, los jarritos, las cadenas de flores o los platos de caldo. La incompletud de una ofrenda, por estos criterios, se interpreta como una señal de ‘mal temporal’ y puede deberse a olvidos de los productos en las unidades domésticas de los encargados. Y, como lo reiteró la ex encargada, su labor no es esa, sino de las personas que atienden específicamente esta responsabilidad:

La encargada no es su culpa, porque ella ya sabe lo que dejo ahí [en su propia casa]. El problema no es del encargado, el problema es de la gente que está poniendo las cosas. Ellos ya saben qué cosa van a poner. Como mayordoma de Oztotempan, yo les dije: ‘Díganme lo que ustedes necesiten aquí y yo aquí les voy a poner. Yo no quiero que falte nada, yo quiero hacer bien y no quiero repeticiones’. Como dicen: ‘No nos quieren dar la lluvia, pero dicen que la mayordoma, que hizo mal, que no le completó’. Bueno, se dice todo. Si no llovió, Dios sabe por qué, nosotros fuimos a hacer la lucha, hice mi penitencia, si no llovió es porque Diosito no quiere, pues, no nos quiere dar. Si no se completó no es mi problema, yo dejé aquí [en su casa] a las encargadas, ellas ya saben qué cosa van a poner. Yo les dejé todo, por eso les pregunté qué es lo que se va a necesitar, porque yo ando en la iglesia, no quiero que me hablen de que falta esto o lo otro. A mí no me gusta. Que me digan de una vez que estoy en casa, porque en el rezo te interrumpen (Comunicación personal, 20 de julio de 2017).

La experiencia de la mayordoma perfila un aporte significativo: los encargados deben estar en la novena de los rosarios, recibir las donaciones, comprar los productos de la ofrenda, por mencionar algunas tareas, mientras que otras personas se encargan de preparar la ofrenda, lo que incluye el número y la clase de objetos que se requieren para dicha labor. En teoría, cada persona o grupo de personas sabe qué le corresponde hacer, y no son tareas que pueden sustituirse por cualquier persona, ya que se reconoce una experiencia y conocimiento específico sobre dicha labor. Es decir, como señaló la mayordoma sobre su plática con una señora responsable de las flores: “Si faltó o no faltó, ustedes deben estar ahí para que dijeran qué falta” (Comunicación personal, 20 de julio de 2017).

El testimonio de la ex encargada refleja un alto nivel de organización y comunicación entre los involucrados en la petición, y “La ofrenda no se hace sola, necesita manos”, como

expresó otra ex mayordoma de la iglesia de San Salvador (Comunicación personal, 9 de julio de 2017). La constante reiteración de la ex encargada de ser un grupo de personas concretas las responsables de la elaboración de la ofrenda, en particular de su incompletud, se asimila como un descuido humano. Conviene señalar, siguiendo el ejemplo de Karin Polit (2007) para el caso de Garhwal, en la India, que la incompletud se explica como error humano: “Most Garhwali people believe that a properly performed ritual can not fail. Therefore, if a ritual fails to produce the expected results, they often explain this in terms of human error: impurity, mistakes by the priest or the sponsor in preparing and implementing the ritual, or other human error” (Polit, 2007: 200). En la petición, en lo relativo a la ofrenda, ocurre algo similar. La conformación de ésta supone un acto que implica un cuidado delicado que depende del trabajo conjunto de los encargados y de las mujeres encargadas de hacerlo. Los primeros hacen llegar los productos, las segundas la preparan. El hecho a destacar es que el fallo se configura desde la preparación y no sólo desde su ejecución. Sobre este punto coincido con Félix Flores en lo relativo a la conexión estrecha entre ofrenda incompleta y fallo ritual. El autor señala:

Ha sucedido algunas veces, que por la falta de algún producto, medio o utensilio, material o por la calidad y pureza de algún producto, que se utiliza en la ofrenda, se tenga que realizar nuevamente toda la ceremonia. Pues, los pobladores de Atliaca al ver que las lluvias se retirarán empiezan a preocuparse. Al vivir en esta sosobra, mediante el sueño les es revelado la falla que cometieron en la ofrenda o cualquier otra situación dentro o fuera de esta ceremonia (Flores, 1990: 154).

La relación entre la ofrenda y el fallo es explícita. La lectura que hago sobre la falta de algún producto y la sospecha de su calidad y su pureza es que se trata de una ruptura con un orden ritual. Este orden se hace notar en los aspectos principales de la ofrenda que he apuntado líneas arriba: la *xochimesa* completa, el reparto íntegro del atole y los totopos y la puesta de la ofrenda a todas las cruces alrededor del pozo. En estos escenarios, la completud es un criterio para determinar el orden formal del procedimiento ritual. Un fallo comprendería no completar ese orden, bajo diferentes circunstancias (olvidos, accidentes o descuidos de las personas responsables), pero que finalmente se constituyen como fallos.

Otro aspecto que es importante analizar del testimonio de la ex encargada es el que la percepción de un buen trabajo realizado no implica los buenos resultados, por ello la

expresión ‘Diosito no nos quiere dar’. Sugiero que lo anterior es el ámbito más complejo de explicación de por qué, ‘haciendo la lucha’ en varios frentes (para seguir la metáfora de la encargada), no llueve. Es decir, si las acciones se ejecutan, pero no resuelven nada, la respuesta está en Dios, y no en los esfuerzos humanos por corregir los fallos detectados. Aun así, la ofrenda es un aspecto de primer orden en las consideraciones sobre aquéllos, por esta razón, los actores religiosos la consideran como parte sustancial de los reajustes. Un cantor, lo expresó así: “Eso pues, lo que faltaba. Lo que se repitió es lo que faltaba, como que se hizo bien, se completó toda la ofrenda” (Comunicación personal, 16 de julio de 2017).

Relacionado a lo anterior, la perspectiva de un acompañante de la mayordomía de la iglesia de San Salvador deja en claro el lugar de las ofrendas y su vínculo con la lluvia:

Quando no cumplen las ofrendas, ahí se para. Si no cumplieron, se busca otro mayordomo. Si no cumple bien un mayordomo con ellas [las vírgenes] la agüita se para. Ahorita está cayendo bien la agüita porque a la mejor a ellas les gusta que van a venir aquí [a la casa de los mayordomos]. Está lloviendo porque les gusta cómo están haciendo sus tortillas [los totopos] (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017).

Él mismo aseguró: “A veces unos sueñan que a las virgencitas les faltó algo, entonces les buscan a ver dónde. Si no cumplen los mayordomos con la ofrenda, si algo no le pusieron, no más con eso” (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017).

La correspondencia entre la falta de algún elemento en la ofrenda y la falta de algún elemento en la comida de consumo habitual subraya la necesidad de completar lo faltante: “Como tú, mira: cuando vas a comer y te falta algo, que no lo pusieron, siempre pides” (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017). Las vírgenes, desde el punto de vista del acompañante, ven las ofrendas, y si un “pedacito falta, ya con eso, si no lo pusieron ya fallaron” (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017). A las vírgenes, como a las personas, no les agrada una comida u ofrenda incompleta; para las primeras representa una falla.

Sobre la *xochimesa*, el *huehueyotl* también alude a la incompletud: “[En la ofrenda] a veces hace falta algo, porque las señoras que ponen ya saben cuántas piezas mandan o cuántos platos, cuántos jarros, cuántos pan de dulce. A veces no lo ponen, o a veces le falta

una servilleta, que no la mandan, con que falte una cosa, con eso” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

Cuando se sientan las bases que explican la falta de lluvia, la ofrenda incompleta resulta coherente como detonante, porque no se cumple el principio de la completud y el reparto integral. Por esta razón de peso, se teje la correspondencia entre las ofrendas, el gusto de los seres sagrados (mediante la completud y el reparto integral) y la caída de lluvia.

En otras palabras, al no completar la ofrenda, ésta no favorece el intercambio entre los ofrendantes y los seres sagrados, a quienes no les gusta que algo falte o no se reparta íntegramente, y por ello no puede tener ese papel de algo que se da para algo recibir, ya que lo que se da no está cumpliendo con la unidad y el orden que la hacen ser propiciatoria.

Otra cosa que no hay que perder de vista es la siguiente. Si bien es cierto que alrededor de la petición hay creencias sobre la falta de lluvia relacionadas con la ofrenda, es cierto también una paradoja: a pesar de que se hayan identificado omisiones (como el olvido de pan, la falta de platos u otro tipo de ausencia de los productos) las valoraciones sobre las lluvias pueden ser buenas. Para la petición del año 2017, algunos rumores sobre algo que ‘no salió bien’ eran comentados. Un ejemplo ilustrativo (y de lo cual me serviré para hacer un contraste posterior) es el de los cohetes que tronaron el día de la presentación de la ofrenda en Oztotempan.

Hasta el día 28 de junio, 59 días después de la petición, un miembro de una de las danzas rituales y asiduo asistente a Oztotempan consideraba que las lluvias no habían sido las mejores. El año anterior, recordó, a estas fechas, las milpas ya estaban crecidas. Este retraso lo interpretó como un fallo. Él había escuchado que unos cohetes tronaron después de haber ofrendado. Señaló: “Imagina que estás comiendo y tu casa se incendia, te asustas. Así ellos [los que viven en el fondo del pozo] se asustaron con los cohetes cuando se les había dado de comer” (Comunicación personal, 28 de junio de 2017). Esta temprana identificación de un fallo, como tendré oportunidad de exponer más adelante, no surtió efectos posteriores a la hora de determinar qué se haría ante la falta de lluvia.

Para el día 20 de julio se comentaba que a la encargada de Oztotempan se le había olvidado el pan que se coloca en las cruces grandes. Pese a esto, las lluvias, para quien tenía conocimiento de esta omisión, eran buenas. ¿Qué significa esto? O, en otros términos, ¿en qué circunstancias podemos hablar de que ‘algo salió mal’ en la petición?

Hay que considerar que con el paso de los días las evaluaciones que se hacen sobre los resultados de la petición varían. Por evaluaciones entiendo un ejercicio reflexivo, generalmente retrospectivo, sobre las acciones rituales realizadas, ya sea en términos positivos o negativos.

En principio, las acciones rituales pueden ser interpretadas como ‘buenas’ en la medida en que la lluvia, los meses de mayo, junio y julio, cae bien y es apta para el desarrollo de las plantas. Pero esta valoración cambia si en los mismos meses o en agosto la lluvia no llega o se detiene. De tal suerte que las valoraciones sobre el éxito o fracaso de la petición son relativas al momento en que progresivamente la lluvia cae durante los días, semanas o meses subsecuentes a la petición. Por este motivo, puedo argüir que la eficacia ritual de cada petición por la lluvia no puede circunscribirse únicamente a las primeras lluvias (que son útiles por cuanto humedece la tierra para el inicio de la siembra, y desde las cuales se puede pensar que el ritual ha sido exitoso), sino concebirse sobre la base de cómo es la calidad pluvial en las semanas y meses subsecuentes de la petición hasta la cosecha, es decir, si ésta fue abundante o si se lograron los productos agrícolas esperados<sup>128</sup>. Esta última apreciación, en términos temporales, sólo se puede definir, para el caso de Atliaca, en los meses de noviembre, mes de la cosecha. De esta manera, la eficacia sería una forma relativa de valorar las lluvias según el tiempo en que se trate. Sin embargo, para este aspecto es importante tener en cuenta las características de la tierra y las zonas en donde están ubicadas. Ambos factores influyen en la cantidad y calidad de la cosecha. Por ejemplo, las tierras situadas en Nanzintla, cerca de Oztotempan, son más húmedas, puesto que llueve más seguido. Debido a esto la siembra ‘aguanta más’. Por el contrario, las tierras bajas son más secas y requieren de una mayor cantidad y frecuencia de agua. Aun cuando no llueva en las tierras bajas, en las tierras encumbradas la cosecha ha llegado a ser buena por las características antes mencionadas. Algo similar sucede con las tierras planas frente a las tierras inclinadas. En las primeras es más fácil que se dé la cosecha. Lo anterior implica que las lluvias pueden ser consideradas ‘buenas’ en mayo y junio (lo que conllevaría que ‘todo salió bien’); pero en julio y agosto pueden detenerse y reactivar los fallos (con lo cual se dice que ‘algo ‘salió mal’ en la

---

<sup>128</sup> Hay circunstancias atenuantes sobre este punto, por ejemplo, el uso de semillas traídas de otras partes del estado y sembradas en Atliaca. En este caso, aunque las lluvias sean buenas, la falta de cosecha se debe a las diferencias entre la tierra de una parte y otra. Cuando sucede esto, simplemente ‘no se da la cosecha’, pero no necesariamente por falta de lluvia, sino por el uso de semillas de otra tierra.

petición). Por esto es válido preguntarse, ¿en dónde quedan los fallos detectados? Es decir, ¿qué fue de los panes y de los cohetes? Una respuesta que me parece sugerente es ofrecida por Edward L. Schieffelin. Para el autor existe la posibilidad de que los fallos sean identificados, corregidos o ignorados, sobre la base de lo que llama “outcome”, que podemos traducir como ‘resultado’. De acuerdo con su análisis: “Although such errors might be criticized or deplored, they could usually also be ignored –or corrected and atoned for– without invalidating the ritual as a whole. One wonders, at this point, what significance ritual errors really have if the rituals rarely fail in the terms of their completion or outcome” (Schieffelin, 2007: 7). Si en un principio se habló de los cohetes o de los panes, ambos pueden ser interpretados como factores potenciales de fallos. Es decir, que la identificación de éstos, aunque posteriormente ya no tengan cabida, quedan en una reserva o memoria sobre las acciones rituales para explicar dichos fallos, siempre y cuando se legitimen en colectivo, esto es: en las reuniones para determinar qué acciones de reajuste realizar. Por ello, no todos los fallos detectados son tomados en cuenta, aunque se consideren señales de una mala temporada. Al respecto, el propio autor señala: “any unusual event or contingency that changes a particular ritual performance significantly from its usual appearance is deemed a potential instance or ‘ritual failure’” (Schieffelin, 2007: 7). Si, como aduce el autor, aquello que es inusual al ritual (como el tronido de los cohetes) se concibe como un fallo potencial, esto implica la consideración de que en el ritual se configura un marco sobre el cual se establecen sus buenos o malos resultados. Al mismo tiempo, como hemos visto con el ejemplo del danzante y la ex mayordoma, este marco es flexible si tomamos en cuenta que las valoraciones son plásticas, según la calidad de las lluvias y el tiempo en que se formulen. Por ello, como expresa Schieffelin, “Ritual performers and their constituencies usually have their own ideas corresponding to ‘success’ and ‘failure’ and the appropriate cultural domains to which they may be applied” (Schieffelin, 2007: 9). Debido a esta razón, las valoraciones locales sobre las lluvias deben situarse en el marco de los meses en las que se expresan, el tipo de tierra donde se sembró y la apreciación subjetiva de quien lo enuncia, ya que existen perspectivas distintas a partir de cada uno de estos puntos, incluso sobre la frecuencia y cantidad de lluvia requerida. En noviembre, por ejemplo, ya no son necesarias, razón por la cual se pide que se guarden para el otro año en un acto ritual de agradecimiento por el temporal.

Queda por explorar otro aspecto importante de la ofrenda: el hecho de que el mayordomo no haya ayunado, aunque la ofrenda vaya completa, provoca que ésta no sea bien recibida. Aquí hay un punto interesante para examinar: la ofrenda comprende algo más que los alimentos que se dan a las entidades sagradas; engloba distintos elementos importantes.

El ayuno comprende un estado de purificación, el cual, si se rompe, acarrea consecuencias. Por ejemplo, durante el ayuno no se permite mantener relaciones sexuales, ‘meterse con una chica’, en el caso del hombre, porque si esto sucede, alguno de los dos ‘puede quedar loco’, como me explicó un danzante. En caso de que se esté casado, me señaló, ‘no se puede meter con la pareja. La puedes abrazar, pero no meterte con ella. Te vuelves loco tú o ella’ (Comunicación personal, 15 de agosto de 2017). Hacer esto es considerado como algo ‘malo’.

En el caso de las ofrendas, si el ayuno no se lleva a cabo, no se recibe. Este punto, para Evangelos Kyriakidis (2013), resulta crucial en lo concerniente al recibimiento. Para el autor: “We are uncertain whether a sacrifice will be accepted by the gods, even if the performance of the sacrifice itself has been completed successfully” (Kyriakidis, 2013: 156). Lo que resulta importante aclarar son las formas en que las que se entiende el recibimiento en Atliaca. Una ofrenda no se concibe cabalmente sin éste. Con dicho término los actores rituales refieren a cómo fue entregada, por parte de los encargados, a las entidades sagradas correspondientes. El caso de los *chitatli* nos ayuda a clarificar este punto. Si éstos al arrojar se voltean, dicho de otra manera, derraman la ofrenda antes de caer al fondo del pozo, tiene implicaciones en cuanto a su recibimiento. De acuerdo con Félix Flores: “Si no se voltearon significará que fueron bien aceptados por las divinidades del pozo” (Flores, 1990: 179), de lo contrario no fueron bien recibidos. Esta visión es compartida por otros actores importantes, como el *huehueyotl*: Cuando ya está la de malas, de por sí que no lo van a recibir bien, a veces porque los mayordomos se andan peleando, o cualquier cosa, se llega a fallar algo. A veces se voltean las lámparas. Esa es mala señal. O el guajolote se llegó a pegar [con las piedras sobresalientes del pozo] luego luego, y ya va derecho [muerto]” (Comunicación personal, 8 de octubre de 2017).

Otro aspecto sobre el recibimiento es el tronido de las *chitatli* al caer al pozo. De acuerdo con algunos creyentes, se debe escuchar claramente cómo golpean en el fondo, lo

que supone una buena señal. En lo relativo al guajolote, uno de los encargados de este compromiso me explicó que: “Si el guajolote se golpea en las paredes y no cae vivo al fondo quiere decir que el encargado no lo hizo con voluntad” (Comunicación personal, 17 de agosto de 2017). Para tal caso, el guajolote al arrojarse debe descender despacio, de tal manera que pueda verse cómo va bajando.

Con esto quiero resaltar que con las formas de recibimiento de la ofrenda se produce un complejo sistema de signos y señales mediante los cuales se interpretan los buenos o malos augurios sobre las lluvias venideras. A este sistema habría que añadirle la experiencia corporal. De acuerdo con un orador, cuando se recibe la ofrenda:

La temperatura cambia. A mí ya me sucedió, se siente la brisa de la lluvia, el viento. Y cuando no, no se siente nada. Debes de saber cómo está el tiempo, no necesito un termómetro, con mi cuerpo lo reciento, cambia el clima luego luego, y cuando no, sigue siendo seco y fuerte el sol. Otros señores que lo hacen no sienten el cambio, no tienen ese modo de sentir, no pueden decir nada, si va a llover o no, yo sí le puedo decir si va a llover o no (Comunicación personal, 30 de septiembre de 2017).

Estas no son las únicas formas en cuanto al recibimiento de una ofrenda o su vulneración. Cuando se depositan ante las imágenes o las cruces, las ofrendas quedan a la intemperie, desprotegidas y sin nadie que las vigile. Por este hecho un animal puede comerse o tirar la ofrenda o alguien puede hurtarla. Este hecho hace que la ofrenda no esté completa. Aquí cabe una observación: lo que se denomina ofrenda comprendería el conjunto de ofrendas que se depositan ante las imágenes, santos y cruces, principalmente. No es una sola, sino varias las que, en su totalidad, hacen lo que se denomina ofrenda. Derivado de lo anterior, la unicidad de la ofrenda es el referente para que, al no estar completa por una o más de las que la constituyen, se desarticule el conjunto. Romper con la unicidad de la ofrenda, con su completud, como le he mencionado, es uno de los aspectos de mayor relevancia al hablar de los fallos. A decir de un cantor: “Otra parte, dicen también, cuando hace falta la ofrenda, cuando hace falta, aunque sea un pedazo, algo de ofrenda, que no completaron, pues. En eso también; no más por eso se para la lluvia” (Comunicación personal, 19 de agosto de 2017).

De lo anterior deseo apuntalar una lectura sobre sobre la petición en relación a los efectos, en específico en lo relativo a la ofrenda. Comparto la propuesta de Ursula Rao (2006) sobre la contingencia, las múltiples negociaciones e interpretaciones sobre el ritual, sin restar

importancia a ámbitos como la forma en que se ejecutan las acciones bajo determinados esquemas construidos históricamente. La idea de Rao llama la atención sobre el lugar del actor en dos polos del ritual que podemos identificar bajo el binomio: tradición-contingencia. Por un lado, los ejecutantes están llamados a participar en el ritual por la prescripción de la tradición, comúnmente llamada ‘costumbre’ por los mismos actores rituales, y por otro, son considerados como agentes responsables de su ejecución, como hemos visto en el caso de la ofrenda. Si trasladamos la dialéctica tradición-contingencia a la petición es posible advertir un interesante juego de cambios, permanencias e improvisaciones en ella. Estos tres dominios podemos ubicarlos de la siguiente manera. Los cambios están mediados por la interacción entre el contexto social y la petición. El ejemplo que ilustra este punto es la sustitución del *huehueyotl* debido al conflicto religioso. Las permanencias suponen la continuidad de la acción ritual global, pero si he de destacar aquellos elementos sustanciales de esta continuidad, diría que son los espacios sagrados y las ofrendas. Esto es pensar a Oztotempan y a Ateopan como lugares distintivos de una práctica social particular. Y la ofrenda como un nexo social (entre los actores rituales) y ritual (entre actores y seres sagrados).

Las improvisaciones o plasticidades de las acciones rituales peticionarias generan un campo interesante para explorar, porque ligan todas aquellas circunstancias y acciones de orden ritual que, por múltiples razones, rebasan el ámbito de su disposición formal, por ejemplo, el olvido de los objetos rituales para la *xochimesa* de Oztotempan. ¿Cómo se hace palpable esto? Lo respondo con el caso de los platos. Parto del hecho de que ninguna cruz alrededor del pozo puede dejarse sin comida, si por olvido o porque se han quebrado algunos platos durante la peregrinación, el caldo que forma parte de la ofrenda se pone una penca de maguey, como me comentó el *huehueyotl*:

A veces se pasan a quebrar platos, porque a veces, como llevan el tocolpete, se van pegando, chocan entre ellos mismos, a veces se quiebran. A veces mandan de más, o si de plano no alcanzó, los que van alrededor [del pozo], mandan las pencas de maguey, lo cortan y ya le echan ahí el pollo, ya no lleva mucho caldo, es poquito; el chiste es que lo tienen que poner, no deben de dejar ni una crucecita sin su plato. Aquí los del pueblo, no pueden meter platos desechables, puro de barro (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017)

Suele ocurrir, de la misma forma, que si se olvidan o no alcanzan las flores de *cempoalxochitl*, los encargados pidan en Oztotempan a los miembros de las otras comunidades. Para actores como el *huehueyotl* o ex mayordomas (de quienes he retomado los testimonios precedentes) estas omisiones inician en la casa de los encargados, pero no son ellos, en específico la encargada, la ‘culpable’, sino las mujeres que, en teoría, saben qué, cómo y cuánto debe haber en la ofrenda. Son ellas las que se comisionan para mandar todos los elementos de la ofrenda (objetos y comida) y de servirlos. De aquí que, según el *huehueyotl*, sean las ‘más culpables’ de que una ofrenda esté incompleta por cualquier objeto faltante. En el caso de los platos se pueden llevar de más por si alguno llega a romperse, pero lo difícil, y prácticamente insalvable de restituir, son las servilletas que se utilizan para envolver diferentes productos, por lo que si se han ensuciado, se utilizan así.

Ante los olvidos de ciertos objetos rituales para la ofrenda, hay posibilidades de sustituir o improvisar con otros objetos, pero esto no significa que las omisiones pasen desapercibidas; esto detona los señalamientos de quiénes olvidaron, rompieron u omitieron algún objeto particular. Por esta razón los olvidos y los descuidos a la postre se convierten en fallos: “Ya no saben a quién le van a echar la culpa, si a los que mandaron la ofrenda de aquí del pueblo o los que recibieron allá [en Oztotempan]” (Comunicación personal, 3 de mayo de 2107).

Cabe también enfatizar en una diversificación del ritual puesta en juego en las tensiones y negociaciones entre cambios, permanencias e improvisaciones rituales que están en sintonía con los otros dos ámbitos. Partiendo de este supuesto y de acuerdo con el planteamiento de Enriqueta Lerma (2016) sobre su propuesta de análisis de los procesos rituales yaquis, puedo señalar que la petición “se presta siempre a innovaciones, ya sea por cambios endógenos o exógenos en la estructura social, por conflictos políticos u otros, [y] se procura que la costumbre no tenga variaciones significativas” (Lerma, 2016: 23). Esto último, sobre todo, atestigua el carácter permanente de la acción ritual, cuyo proceso de aceptación y reconocimiento de su eficacia se asienta en su repetitividad y continuidad. En otros términos, se intenta no afectar la razón principal del ritual, sino manipular las formas (como la sustitución del maguey por platos) para integrarlas al proceso ritual global de la petición.

### **Cuando las ofrendas *hablan***

Al ver la estructura de la ofrenda de la *xochimesa* en la petición por la lluvia y la fiesta de las vírgenes de la Asunción, la pregunta que me surgió fue: ¿qué hay más allá del mero hecho de que en ambas celebraciones se elabora? Sintetizo su importancia como sigue. Para la fiesta: “Cuando no se recibe bien la ofrenda de las vírgenes, por igual, se paran las lluvias. Con que no repartan bien el atole o que no alcance el totopo, se paran las lluvias” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017). Y para el caso de Oztotempan: A veces cuando no se recibe bien las ofrendas, luego se da cuenta la gente que no puede llover, o a veces, empieza a llover, pero muy poquito, y después, se para la lluvia, y ya no llueve. Cuando ve la gente que ya no quiere caer el agua, ya lleva ocho días, diez, quince, entonces ya se empiezan a preguntar, “¿Ahora qué está pasando?” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

Con lo anterior deseo sintetizar los tres modos por los cuales la ofrenda resulta un dispositivo para analizar la eficacia ritual: su composición, su distribución y su recibimiento. En cuanto a su composición, los pares de alimentos, su completud y los objetos nuevos son los ejes principales de su idónea estructura interna. En lo relativo a su distribución, para el caso de la fiesta de las vírgenes la ofrenda debe darse a todos los presentes, en el caso de la petición, a todas las cruces. Por último, su recibimiento es la síntesis de los dos ejes anteriores: para la petición, es bien recibida si está completa, si es bien distribuida y si la caída de los *chitlatli* y del guajolote es apropiada; para para la fiesta, si está completa y distribuida plenamente.

Las ofrendas, así, suponen la construcción material y simbólica, sin omitir su carácter delicado, del acto de reciprocidad establecido en su completud, distribución equitativa y buen recibimiento.

### ***Preámbulo: soñar para actuar***

Imaginemos el siguiente escenario. En Atliaca ha dejado de llover en el mes de agosto, en los ‘Tiempos delicados’. Son cinco días con lluvias escasas o ausentes. El agua para los cultivos urge, si no, se marchitan y se pierden. Hay un cielo limpio, azul claro, celeste en toda su magnitud. No es, a pesar de la belleza del color, una buena señal. Los campesinos y las campesinas añoran un cielo gris, horas oscuras a medio día, gotas de agua resbalando por

las ventanas de sus casas. Y la pregunta que surge ante este escenario: ¿qué ha pasado? Pronto surgen los rumores. Alguien ya soñó. Este ‘ya’ es un nudo que hay que destejer. Porque los sueños aparecen cuando ha dejado de llover.

Las sociedades, como los individuos, sueñan; y no se limitan a soñar: piensan, transmiten, interpretan y usan sus sueños. Michel Perrin (1990) expresa que: “Toutes les sociétés ont pensé et interprété l’expérience fascinate du rêve de manière diverse, car chacun l’incluse dans des représentations du spécifiques du monde” (Perrin, 1990: 5). Si atendemos esta idea, habrá que decir que el sueño supone para las sociedades una experiencia productora de una gama importante de creaciones humanas, incluyendo las intelectuales, simbólicas y religiosas, cada una de ellas integradas en un campo, o varios, de aplicabilidad social definido, según las formas específicas en que cada cultura concibe el sueño. Según el mismo autor: “Para la mayoría de las sociedades, los sueños establecen pues una comunicación entre el mundo-de-acá y el otro-mundo, del cual revelarían las intenciones, y todas ellas imaginarios medios para paliar el carácter eminentemente aleatorio de esta comunicación” (Perrin, 1990: 9).

Hablar de los sueños en Atliaca es referirse a una importante instancia productora de significados y de acciones. A su vez, estos sueños influyen en las representaciones colectivas sobre los fallos rituales. Adquieren una relevancia cardinal cuando se detiene la lluvia porque se cree que los sueños son espacios de comunicación con san Salvador, a quien se le relaciona directamente con esta situación social crítica. Un cantor lo piensa así: “Dicen unas gentes que sueñan que san Salvador enseña que quiere ir a su casa. Nosotros conocemos que El Calvario es la casa del Cristo. Él dice que quiere ir a su casa” (Comunicación personal, 19 agosto de 2017).

En los sueños, se dice entre los creyentes, se ve lo que ‘salió mal’ o lo que ‘no funcionó’ en Oztotempan, sobre todo, se hace referencia a la falta de algún producto de la ofrenda. Sobre este punto, uno de los primeros sueños que escuché fue relatado por una señora que había soñado que a un viejito le habían quitado su ofrenda en Oztotempan. Y, si tenemos en cuenta que el ‘viejito’ es una forma en que san Salvador aparece en los sueños de las personas, se advertía sobre la posibilidad de una ofrenda incompleta.

El sueño arroja, trae a la circunstancia actual, la posible respuesta ante la falta de lluvia. Su importancia social radica en su relato público y en su eventual transformación en

una acción que cambie la situación crítica. Con quienes pude conversar al respecto me señalaron una diferencia importante sobre quién puede soñar. Al preguntar a un cantor si todas las personas pueden soñar con san Salvador, me explico lo siguiente:

No, unas que otras, sí. Yo digo que a la mejor escogen a esa persona; a quién le va a dar el sueño, el que explique todo eso, el que sabe explicar, porque hay unas personas que sí han soñado, pero no explican nada, no saben cómo van a empezar a explicar. Aunque van a las reuniones, le están preguntando, no explican, no quieren decir. Cuando se reúne la gente, unas personas llevan varios sueños: un día sueño así, otro día sueño así, y ahí platican entre ellos si será eso cierto, pues. Y ahí empiezan a analizarse todo (Comunicación personal, 19 de agosto de 2017).

Pero otro acompañante de la iglesia de San Francisco, me señaló, ante la misma interrogante:

Claro que sí pueden soñar, porque ¡hasta los protestantes sueñan! No me acuerdo en qué año así fue. El protestante lo soñó y lo contó a uno de los católicos, y lo dijo. ‘Hay que hacerlo, pues’. Aunque no vaya a hablar directamente ya lo contó. Aquí, por ejemplo, no puedes opinar si nunca has sido mayordomo o has trabajado ahí, pero hay muchos que sueñan y no van, y dicen: ‘No me van a creer’, y no van, pero lo platican a otro, y ya influye (Comunicación personal, 28 de julio de 2017)<sup>129</sup>.

El primer testimonio es importante para delimitar mi perspectiva. Los sueños los pienso como experiencias humanas con efectos sociales y simbólicos concretos vinculados a una realidad determinada (la falta de lluvia en el caso de Atliaca). En esta perspectiva concuerdo con Marco Tobón, para quien los sueños “son experiencias vitales utilizadas por cada cultura bajo prácticas y conceptos propios” (Tobón, 2015: 334). Esto implica que el complejo de nociones, símbolos, hechos históricos, retos colectivos, procesos sociales y tramas de relaciones intersubjetivas son material con el que los sueños se elaboran culturalmente<sup>130</sup>. De esta manera, insisto, el énfasis está en cómo el sueño adquiere un lugar en la sociedad a través de su narración<sup>131</sup> o transmisión en el marco de una situación específica; en cómo provocan

---

<sup>129</sup> El sueño puede ser relatado a otra persona para que ésta lo cuente, si quien soñó no lo quiere hacer o le da pena.

<sup>130</sup> Esto no quiere decir que no haya procesos de orden psicofisiológico en la producción de los sueños, no obstante, el argumento central que sigo es de orden sociológico, con el que busco esclarecer lo que con los sueños se hace en Atliaca ante la falta de lluvia.

<sup>131</sup> Con la narración del sueño, por definición experiencia individual, éste adquiere materialidad mediante el lenguaje, lo que lo hace susceptible de ser un recurso de exploración antropológica, sin omitir que, en el proceso de transmisión y reelaboración del sueño para los otros, indudablemente emerge la subjetividad de quien lo

y generan ideas, interrogantes y mensajes sobre esa situación, directamente relacionada con la petición por la lluvia, lo que los hace ser parte del proceso post-ritual de la petición. Los sueños, bajo este planteamiento, son formas para pensar lo social y “rutas para la comprensión y averiguación de la realidad” (Tobón, 2015: 335).

En Atliaca, sin los sueños, para decirlo con claridad, las acciones de reajuste son más difíciles de determinar. El uso social de las experiencias oníricas, su comunicación, el diálogo que ésta provoca, hace que los sueños se conviertan en *praxis* sociales. Y esto es así porque en los sueños, según las perspectivas que pude aprehender, se articulan la experiencia social y las imágenes sagradas, en específico la de san Salvador; es decir, su contenido está directamente vinculado a un momento particular y ofrece herramientas, tanto conceptuales como prácticas, para cimentar la comprensión de la ausencia de lluvia mediante el mensaje de san Salvador a la persona que sueña.

Es bastante significativo que los sueños aparezcan sólo cuando ha dejado de llover. No es un tema oculto que ante la falta de lluvia el sueño sea una señal. Entre pláticas informales una persona puede contar a otra que ha soñado, y ésta, a su vez, relatarlo a otras. Así fue como me enteré la mujer había soñado con el ‘viejito’. Los sueños, al menos los que me fueron relatados, son episodios, fragmentos oníricos que rescatan lo esencial: su carácter indicativo. Dos elementos se ligan: el anuncio y la señal. En el sueño se da la razón de una situación precisa y se indica qué hacer. El carácter sagrado deviene porque es san Salvador quien ‘enseña’ que está ‘enfermo’, hecho que se concatena con la falta de lluvia, como lo veremos más adelante.

No todos los sueños son claros, lo que implica una exégesis más delicada de parte del soñador o la soñadora. Pero imágenes oníricas como ver gente caminando hacia El Calvario o ver gente salir de la iglesia de San Salvador son utilizadas como indicativos de la necesidad de trasladar al Cristo a El Calvario.

Lo cierto es que entre más sueños haya más se condensa la urgencia de revisar a san Salvador o de repetir la petición. Depende mucho cuál sea la imagen onírica determinante, si la pérdida, robo o incompletud de la ofrenda (lo que da pie para la repetición del ritual) o el

---

relata. Pero esta *conversión* del sueño en información, ideas y acción, con todos sus bemoles, es una parte medular en lo relativo a su uso social.

aviso de la ‘enfermedad’ de san Salvador. Me parecen destacadas las palabras de un cargador de la cruz de Oztotempan, porque reafirman las dos imágenes oníricas:

El sueño es el que le llega a uno, por ejemplo, si falta algo de allá arriba [Oztotempan], que no completen la ofrenda, por ejemplo, no llevan el guajolote, la pípila o las gallinas, y no alcanza para las cruces, y a veces por eso no quiere llover. Por ejemplo, a veces en las reuniones preguntan si ya soñaron, que digan. Por eso se entera la gente de si es allá [Oztotempan] o es abajo [que esté enfermo san Salvador]. Les dicen, pues, en el sueño si hace falta algo. ¡Eso da resultado! (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017).

Pero los sueños no pueden ser entendidos únicamente como canales de comunicación con un mundo sagrado, sino que son, también, vías de interacción entre las personas, y es en el espacio social donde realmente cobran importancia. De acuerdo con Perrin: “En todas las culturas ha sido instituido un uso social del sueño, haciendo de esta experiencia, eminentemente individual, una forma de comunicación no solamente con ‘el otro mundo’, sino también entre seres humanos” (Perrin, 1990: 11). Es importante esta consideración si tenemos en cuenta que todo el despliegue ritual posterior, y que se ha definido en colectivo, muchas de las veces es influencia directa de un sueño individual relatado en el marco de una reunión. El sueño, además de ser concebido como una importante manifestación de lo sagrado en la persona, configura relaciones sociales, movilización colectiva y remite a la llegada e instauración del culto de san Salvador a Atliaca.

La validez de los sueños se demuestra con la llegada de las lluvias, pero más que nada, porque proviene de san Salvador. De esta forma, prueba ser una vía efectiva y adquiere legitimidad como fuente autorizada de obtener las respuestas ante el ‘mal tiempo’. Un ex mayordomo de la iglesia de San Salvador me comentó que: “Entonces la persona que sueña lo dice por qué, qué es lo que pasó. Entonces cuando empieza a contar al público, los anima a todos, y cuando sí es cierto lo que dice la persona que soñó, luego luego empieza a llover, cae el agua, cuando es cierto, y cuando es otra cosa, de todos modos, se tiene que hacer [el ritual]” (Comunicación personal, 30 de julio de 2017).

Es relevante destacar este punto, porque después de relatado el sueño en las reuniones convocadas para ello, las ‘señas’ o las ‘muestras’, como algunos las llamaron, son importantes para saber si lo que se habló y se resolvió hacer es lo que hay que hacer. El

mismo ex mayordomo, en otra oportunidad de conversar, señaló: “Cuando sí es cierto lo que se trató luego empieza a lloviznar. Cuando no es cierto, no más no hay nada” (Comunicación personal, 20 de agosto de 2017). Pero este ‘no hay nada’ se traduce en buscar otro ‘motivo’, es decir, se tejen más de una alternativa para ‘componer el tiempo’. La visión del cantor a quien hice referencia anteriormente lo señala de manera explícita: “Y a veces que son verdades [los sueños] el tiempo se compone, y cuando no son verdades, no es cierto lo que sueñan, cuando no es cierto, no se compone el tiempo, sigue igual” (Comunicación personal, 19 de agosto de 2017). Los sueños, de esta forma, se conciben como verdades, siempre y cuando la lluvia aparezca y solvente aquélla. Un músico de la iglesia de San Francisco fue enfático en este punto: “Los que sueñan son los principales de la iglesia. Pero sí se realiza la cosa. Lo que la gente dice se cumple: empieza a llover. Si no va a llover unos veinte días, se levanta la gente; lo que se hace del compromiso, sí llueve; lo que venimos viendo, pues, nosotros” (Comunicación personal, 13 de agosto de 2017).

En Atliaca, según algunos creyentes: “El señor san Salvador da señales en los sueños. Si siempre te acuerdas de él y te persignas antes de dormir, te da señal de que no está bien. Da señal para que al que le enseña diga a todo el público. Entre los señores registran al Cristo, el que da la señal también está ahí para que diga qué parte lo vio” (Comunicación personal, 20 de agosto de 2017).

Los sueños abren posibilidades de acción, mismas que se concatenan, porque son estrategias procesuales cuya intención es la misma: que el ‘tiempo se componga’. Y es coherente pensar en más de una acción en curso de prepararse en el caso de que la anterior no funcione. Si una no ‘funciona’ otra se prepara. Lo sugerente es que, con base en la lluvia se valoran o se aprecian las acciones. En la visión del cantor:

Pues si no uno no funciona, llegan a un acuerdo, pero no, no cae el agua, sigue igual. Ya después vuelve a reunirse la gente y platican otra vez. Y cuando es verdad, luego llueve. Por ejemplo, supongamos que este día hacen reunión en San Salvador, ya en la tarde, si ya lo trataron todo bien, ya en la tarde viene luego el agua, y llueve. Como que dice la gente: hay ejemplo que sí hay agua (Comunicación personal, 19 de agosto de 2017).

Por este motivo de buscar aquello que funciona, una vez acordadas estas interpretaciones, sugiero que la petición no es solamente un conjunto de acciones con miras hacia

determinados fines, sino que comprende la negociación ulterior de los efectos que el mismo ritual postula, es decir, se busca revertir la ausencia de lluvias mediante un tipo de acciones consensuadas en las reuniones para lograr su eficacia.

Concuerdo con Barry Stephenson (2015) para quien el término negociación, en relación a los rituales, comprende la atención a la reflexividad, deliberación y crítica de los sujetos participantes del ritual. Para el autor:

Applied to ritual, the term negotiation draws attention to the debates, reflexivity, and grievances—expressed in a shout, delivered with a glance, carried on a banner—present in diverse rites and cultural performances. In a narrower sense, the term points to a ritual type, to a genre of rites grounded in processes of negotiation aimed at settling something: a Catholic papal election, a Northwest Coast Potlatch, a kaiko pig festival in New Guinea, a nineteenth-century Yiddish wedding ceremony, a modern-day courtroom. The ritual frame of such these rites of negotiation must be flexible enough to allow for movement and shifting, yet solid enough to contain and ultimately resolve differences (Stephenson, 2015: 49).

Estas negociaciones rituales estratégicas surgidas a partir de los sueños, en términos de acción consensuada a través de las reuniones, tienen un importante lugar en un momento sociohistórico particular.

Planteémoslo así. El sueño hace lo que un guion, es decir, marca el desarrollo de una acción. Esto comprende que de antemano se sabe que en los sueños se enseña o bien la enfermedad de san Salvador o bien la falta de algo en la ofrenda. No es que no se sepa qué hacer, sino que se espera la señal para hacerlo. En este sentido el *guion onírico* ratifica las acciones que a lo largo de la historia los devotos y especialistas han catapultado como lo ‘que hay que hacer’. En resumidas cuentas, lo que hace el sueño es ligar las estrategias post rituales dotándolas de una dimensión sagrada, de aquí la importancia de esperarla.

A continuación, me ocupo de la importancia de los sueños en la repetición de la petición o de la fiesta de las vírgenes, la etnografía y el análisis de las reuniones convocadas a propósito de las experiencias oníricas y de la ausencia de lluvia y de dos acciones de reajuste surgidas de las reuniones: la reposición de las cruces y la curación de san Salvador.

Puntualizo que la petición por la lluvia adquiere relieves más prolongados cuando no es eficaz, circunstancia que trataré de enfatizar. Ante esto, emerge todo un sistema conceptual-práctico en Atliaca que resulta importante dimensionar por cuanto supone un

extenso trabajo de reorientación de las acciones rituales, mismas que no pierden el común denominador del ritual de la lluvia, pero que pronto adquieren notables particularidades.

### **Soñar para repetir**

¿Por qué se repiten determinadas celebraciones y no otras? ¿Cuándo se repite una fiesta o un ritual? ¿Cuáles son las celebraciones religiosas que se reconstruyen en un periodo distinto al de su temporalidad establecida?

Retomo el testimonio vívido de un acompañante de la mayordomía de la iglesia de San Francisco, para introducir el tema en cuestión:

Quando no llueve, ahí es donde empiezan los sueños, ven qué es lo que pasó: por la falta de algo allá [en Oztotempan], por el enojo de fulano allá, por broncas que tuvieron allá, en fin. O porque aquí el santito está enfermo o porque la virgen no le dio atole a todo el mundo. De todo eso tiene que salir cuál de todos es lo primero que se tiene que atacar, lo que está más relacionado con eso. Por ejemplo, si ve un soñante, un soñador, de que allá se golpeó el mayordomo con equis persona, es el motivo, aunque haya otros sueños. Si se portaron bien luego se ven las señas. Al menos es lo que yo veía con los señores. Pero si acordaron y no pasa nada, eso no es. Pero aun así, como ya lo acordaron, tienen hacerlo. Tienen que priorizar los sueños, sí porque habrá sueños irrelevantes. Se elige, si no, se sigue hasta que se encuentre el motivo (Comunicación personal, 28 de julio de 2017).

La perspectiva del acompañante nos enseña que el sueño puede ser sobre Oztotempan, san Salvador o sobre las vírgenes. Pero más allá del sueño, ¿cuáles son sus efectos concretos? Uno relevante es la repetición de las celebraciones. Son dos las que pueden repetirse nuevamente: la petición por la lluvia y la fiesta de las vírgenes. Esto es así porque, como se señala en el anterior punto de vista, en estas celebraciones se detecta algo que es interpretado como una falta. La repetición de estas celebraciones tiene otro sustento importante. Tanto una como otra se realizan en el periodo de lluvias: el inicio (abril-mayo) y su continuidad (agosto). Otras fiestas, como la del 5to viernes, aunque importante en términos religiosos, no hay razón de que se repita, y esto es así porque se realiza en tiempos de secas. En mayo y en agosto las celebraciones, en cambio, “se repiten porque hay necesidad”, en palabras de una ex mayordoma (Comunicación personal, 9 de julio de 2017), es decir, forman parte del

periodo de lluvias, motivo por el cual es necesario, si así se determinó, repetir las<sup>132</sup>. Repetir las celebraciones, en ambos casos, implica realizar nuevamente las acciones rituales cardinales. Para la petición: volver a recolectar de los productos de la ofrenda, llevar a cabo las procesiones, las peregrinaciones, la presentación y el depósito de la ofrenda. Para el caso de la fiesta de las vírgenes: la elaboración de totopos y atole champurrado, la procesión a casa de nuevos encargados, la velada y su traslado de vuelta a la iglesia de San Salvador.

Sobre la repetición de un ritual, Ute Hüsken (2007) observa un aspecto interesante:

If mistakes have been detected in a ritual's course they are sometimes considered so grave that they lead to the necessity of repeating the entire ritual, while others can be rectified by repeating only a sequence of the whole. Nevertheless, sequences or elements of a ritual performance judged deficient are not repeated in all traditions and contexts. In many complex, long, and elaborate rituals one tends to avoid corrective repetitions. This might be due to economical reasons but holds also true for many rituals which take effect through their process in the first place (Hüsken, 2007: 355).

La petición por la lluvia, si atendemos la premisa de Hüsken, es un ritual elaborado, complejo en cuanto a su organización, prolongado en cuanto al tiempo, diverso en cuanto a las acciones y múltiple en cuanto a sus efectos. Las repeticiones se realizan bajo el mismo esquema de acciones que la primera petición<sup>133</sup>, pero hay detalles que las diferencian. Entre las que destacan están: en lugar de poner un plato con guajolote entero en la *xochimesa* se coloca un plato con mole<sup>134</sup>. Sobre los objetos para la ofrenda, éstos deben de ser nuevos (platos, jarros y petates, principalmente) y en las repeticiones, tanto para la petición como en la fiesta de las vírgenes de la Asunción, hay un cambio de nominación: las personas que se buscan para estar al frente de la organización son consideradas encargadas. Los mismos mayordomos no pueden repetir, y una de las razones principales de esto es que ya hicieron los gastos que corresponden a sus compromisos.

¿Es entonces lo mismo una repetición que una petición? Sí y no. Sí porque hay motivo que une a ambas, que es la propiciación de la lluvia. Y no porque los objetos de las ofrendas,

---

<sup>132</sup> Dado que en mi periodo de trabajo de campo ninguna celebración se repitió, no es posible incluir registro etnográfico alguno. En este apartado, sin embargo, he querido resaltar la importancia de las repeticiones como una estrategia de reajuste cuando así se ha decidido.

<sup>133</sup> La que corresponde al mes de mayo.

<sup>134</sup> Sobre el por qué se coloca mole en lugar de un guajolote en caldo, no me percaté, en las entrevistas que tuve con diferentes participantes, de un sentido claro de este cambio.

los encargados y la comida cambian, entre los aspectos más notorios a destacar. A lo que habría que apuntar lo observado por Martha Julia Toriz-Proenza (2017) en su lectura de los sobre el concepto de “conducta restaurada” de Richard Schechner. La autora señala que: “cada acto performativo es diferente de cualquier otro, lo cual depende de cada ocasión particular, del contexto y de la conducta misma, porque aun cuando se tenga la intención de repetir el mismo acto performativo, probablemente varíen los matices del estado de ánimo, el tono de voz o el lenguaje corporal y gestual” (Toriz-Proenza, 2017: 207). Si cabe la metáfora, podríamos decir que la petición y la repetición se basan en el mismo guion de película, pero es dirigida por diferentes directores y con un público diferente. Lo que hace ser a la repetición “una acción que se realiza en otro tiempo y en diferentes circunstancias – donde quien la efectúa y quien la percibe tampoco son las mismas personas en idéntica situación” (Toriz-Proenza, 2017: 210).

### **Una nueva búsqueda**

El director se convierte en encargado de la repetición. A éste se le busca porque se cree que a los primeros no les recibieron la ofrenda.

En las reuniones previas se propone a los matrimonios que pudieran encargarse del compromiso. Generalmente, la gente que se reunió visita a los posibles encargados en las noches, porque es cuando las labores del día concluyen. Una vez en la casa correspondiente se les dice el motivo de la visita, enfatizando en que la gente lo eligió para el compromiso. Según la experiencia de un encargado con doce repeticiones en su experiencia: “Si la gente ya te eligió, ni modo, hay que aceptarlo” (Comunicación personal, 16 de julio de 2017). Él mismo señaló que un punto importante en las consideraciones de la elección del encargado es el tema de los gastos que supone: “Cada vez que te eligen de encargado, por más poquito que gastes, unos cuatro mil, cinco mil pesos, por eso mucha gente no quería” (Comunicación personal, 16 de julio de 2017). En las repeticiones las cooperaciones de los creyentes, según los comentarios de uno de ellos, se vuelven más comprometidas: “En las repeticiones es casi obligatorio aportar la cooperación, porque todos quisieran que lloviera; mínimo de \$50 para que se compre lo que es la ofrenda, y si quieres aportar un guajolote, un pollo, lo que te nazca, igual. Les dices: Aquí están mis \$50 y la gallina. Les doy de corazón, yo quiero que se

componga la temporada, que no nos castiguen así” (Comunicación personal, 13 de julio de 2017).

Otra cuestión de no poca importancia es el clima que pudiera presentarse el día de la repetición: “Las repeticiones son más difícil, a veces vamos con la lluvia y bajamos con la lluvia”, me compartió una ex mayordoma (Comunicación personal, 9 de julio de 2017).

Sin embargo, el hecho de que llueva el día de la repetición es un signo positivo. Un orador al respecto me expresó: “Cuando se repitió, se repitió como tres veces en el mes de julio. Se hizo ese compromiso. No podía llover; ya habían pasado tres semanas, mucho tiempo que no llueve. En ese tiempo, cuando yo fui, de aquí salimos y estaba nublado. Llegando hasta arriba, ya era noche. Cayó el agua casi toda la noche hasta el siguiente día cuando regresamos” (Comunicación personal, 12 de septiembre de 2017).

Si se ha consensuado realizar una repetición, implica ejecutar nuevamente todo el ritual. Sin embargo, un detalle que distinguiría a la repetición es que es realizada solo por habitantes de Atliaca. Esto es notorio sobretodo en Oztotempan, que se convierte en santuario de peregrinación local, lo que da un rostro distinto al pozo, sin que pierda su categoría de espacio sagrado fundamental, pero con la diferencia de que ya no es escenario de multitudes, de presentación de ofrendas de otras comunidades (cuando menos no el mismo día)<sup>135</sup> y de espectadores foráneos. En otras palabras: las repeticiones generan un proceso de internación de las acciones rituales que recaen en Atliaca, sin olvidar que, como aludí anteriormente, si no llueve en Atliaca, dentro del universo simbólico local, no llueve en ninguna parte.

En síntesis: las repeticiones surgen a raíz de un fallo que es necesario corregir. A decir de Ute Hüsken: “Retrospective failure of a performance (=the claim that a ritual has failed) have often functions as confirmation of the value of the same ritual, if performed successfully” (Hüsken, 2007: 352). La ratificación de que algo ha fallado mantiene la creencia de que es el mismo ritual, ejecutado sin el fallo, el que puede componer la situación del ‘mal tiempo’, de aquí que, para seguir a la autora, “the modes of speech and action used to rectify or prevent mistakes are basically the same as in the rituals proper” (Hüsken, 2007: 354). Esto implica que las repeticiones, aun con los cambios señalados, mantienen las acciones rituales más significativas. Al mismo tiempo que se mantienen las acciones, los

---

<sup>135</sup> Un acompañante de la mayordomía de la iglesia de San Salvador me comentó que personas de la comunidad de Apango, antes de la reposición de las cruces, ya había subido a ofrendar de nuevo.

fallos han hecho posible una memoria colectiva sobre ellos. La autora subraya esta cuestión: “a failed or sabotaged ritual is more likely to be in collective memory than unspectacular, dull performances” (Hüsken, 2007: 362). Los fallos en Atliaca, sostengo, se recuerdan como episodios críticos por su importancia en la agricultura; delinean una memoria ritual en los creyentes y actores religiosos, muchos de los cuales son campesinos. Por el contrario, los rituales ‘bien ejecutados’ adquieren un estatuto diferente, sin el despliegue de las acciones posteriores que un ritual fallido provoca.

Que se ‘pare el agua’ es un asunto complejo. No se trata de repetir, por mero acto de reflejo, la petición. Las negociaciones son arduas y no por el hecho de que se conciba como una forma eficaz de atraer la lluvia, la petición deja de ser un asunto de disputa entre los actores. La elección de repetir la petición, más bien, se da en el marco de un sistema conceptual y práctico sobre los ‘motivos’ de por qué no llueve, término referido a que una o más razones habría que buscar para remediar la falta de lluvia. De manera que los ‘motivos’ son los protagonistas, y a partir de ellos se delibera sobre la posibilidad de repetir o no, porque no se concentran en uno solo. Un acompañante de la mayordomía de la iglesia de San Salvador me comentó: “Cuando se para el agua, le buscamos de otra forma. Como este señor, san Salvador, a veces lo llevamos a El Calvario. El señor Salvador tiene todo” (Comunicación personal, 14 de agosto de 2017). Esta búsqueda tiene varios horizontes de posibilidades. Una de ellas, como lo afirma el acompañante de la mayordomía, es el traslado de san Salvador a El Calvario; otra, como lo he mencionado, es la repetición de la fiesta de las vírgenes o de la propia petición. Dos lecturas que propongo son las siguientes. La primera: las repeticiones son reconstrucciones de un pasado remoto (el ‘primer ritual’, si cabe la expresión, sea este real o no) y de un pasado cercano (la petición que se realizó en mayo). La segunda: la búsqueda de ‘motivos’ es pertinente para que no desfallezca el sentido peticionario del ritual en Oztotempan y Ateopan, pero sí que se renueven, remodelen y restauren según las circunstancias sociales con base en la asimilación de la petición a otras prácticas que auxilian a mantener este sentido fundamental del ritual, y dentro de aquéllas, las acciones de reajuste.

## Días sin lluvia

Según versiones de algunos creyentes, hacen falta 15 o 20 días<sup>136</sup> sin lluvia para que ‘la gente se levante’, se organice y exprese su preocupación. Esta incertidumbre se hace extensiva a otras comunidades que se ven afectadas por esta situación. Sobre este punto, un ex mayordomo de Oztotempan, me comentó que “responsabilizan a Atliaca por la falta de lluvia. Nos echan la culpa a nosotros. Dicen que estamos durmiendo, que no nos damos cuenta de que no llueve” (Comunicación personal, 17 de agosto de 2017). El lugar de Atliaca en la petición, y más específicamente de Oztotempan, supone que el pozo es el centro del mundo, en donde se pide el agua ‘para todo el mundo’, dotando a los actores rituales de Atliaca de una jerarquía simbólica a nivel global. Ellos deben trabajar bajo la óptica de que su labor es para todos y no sólo para su comunidad.

En el año 2017 fueron sólo cinco días de agosto (del 16 al 20) sin lluvia y con un cielo límpido azul (signo alarmante para los campesinos) los que bastaron para convocar a la reunión, hecho que para algunos campesinos fue ‘precipitado’ porque demostraba un desconocimiento de parte de la mayordomía en turno sobre que la interrupción de la lluvia es más frecuente de lo que se piensa.

Lo importante es que las reuniones son el primer escenario creado *ex profeso* para discutir y acordar las acciones posteriores. Se realizan en la iglesia de San Salvador, se convocan por medio de los aparatos de sonido de la comunidad y se invita a las personas en general. Los mayordomos de la iglesia son quienes las encabezan, acompañados de los señores principales (hombres mayores a quienes se les guarda un gran respeto por su experiencia en temas relacionados a la organización religiosa y cuya opinión en estas situaciones se toman en cuenta) y personas allegadas al propio mayordomo o con una participación activa en la iglesia.

Una vez reunidas las personas en el interior de la iglesia; las butacas dispuestas en forma de cuadro y el mayordomo frente a la audiencia, los asistentes escuchan, de pie o sentadas; y si así lo desean, comentan sobre la situación.

---

<sup>136</sup> El punto de partida para la espera de la lluvia es la petición. Por ejemplo, si ha habido lluvia buena todo el mes de mayo y se ausenta el 1 de junio, a partir de esta fecha se cuentan los veinte días. Si en otro caso la lluvia ha sido buena los primeros 15 días de mayo y el 16 se ausenta, a partir de ahí se cuentan los veinte días. Este conteo ocurre los meses de mayo, junio, julio y agosto, fundamentalmente. Deben ser días prácticamente sin lluvia o muy pobre para que las personas se movilicen.

Por los cinco días sin lluvia se convocó a una reunión el día 20 de agosto, la cual contó con menos de 100 personas; la mayoría de ellas cercanas a la mayordomía o a la iglesia: padrinos, madrinas, encargado y encargada de Oztotempan, ex mayordomos y ex mayordomas de la iglesia de San Salvador y músicos. En esta reunión, quienes hablaron fueron en su mayoría los señores principales y el primer mayordomo, quien lo hacía de pie ante el grupo reunido. Afuera, otro grupo de personas, hombres y mujeres, escuchaban con atención, y en ocasiones comentaban entre sí lo que en el interior se decía<sup>137</sup>.

Por este espacio colectivo de producción de interpretaciones y de acciones, las reuniones brindan la oportunidad de discutir los posibles ‘fallos’ en Oztotempan o, en su caso, el aviso de la enfermedad de san Salvador u otra situación particular consensada como ‘motivo’. Esto se ilustra por las interpretaciones de los actores, quienes, mediante la discusión y exposición de ideas, sueños y alternativas, formulan lo que consideran importante hacer, no sin desavenencias o desacuerdos. El punto nodal de las reuniones es la estructuración y puesta en marcha de las acciones de reajuste. Por este motivo, las reuniones las entiendo como escenarios colectivos de organización configurados por la emergencia de la falta de lluvia, y desde los cuales se estructuran y establecen las interpretaciones que dan pie a las posteriores acciones. Bajo esta idea, en las reuniones cobran relevancia los ‘motivos’.

De esta forma, dos asuntos que cobraron relevancia en esta primera reunión fueron: el anuncio de las tres cruces se habían quemado en la orilla del pozo de Oztotempan el 25 de abril<sup>138</sup> y el relato de un joven que sonó a san Salvador enfermo. En la perspectiva de los creyentes, estos eran los ‘motivo’ de la ausencia de lluvias.

### ***Acciones de reajuste: la reposición de las cruces y la curación de san Salvador***

Son acciones de reajuste aquéllas que son concebidas y ejecutadas como medios para corregir una situación particular derivada de los fallos rituales, o de otro ámbito que trasciende el ritual, pero que se le relaciona con él. Esto en un contexto ritual específico, en el que un conjunto de elementos permite y condiciona el funcionamiento y eficacia del ritual (como

---

<sup>137</sup> Por ser el náhuatl la lengua principal entre los actores religiosos, la reconstrucción de lo dicho en la reunión la realicé con base en la apreciación de personas que asistieron a la misma.

<sup>138</sup> Invito que se sea lea nuevamente el breve apartado del capítulo 3: “Apertura del ciclo agrícola: la ofrenda del 25 de abril en Oztotempan”

respetar las fechas, ejecutar las acciones en los espacios sagrados, incorporar a los especialistas rituales y realizar cada fase ritual según una serie de procedimientos para que tenga eficacia el proceso ritual, principalmente). Para llegar a una acción de reajuste, primero debe darse una situación que demande tal ejecución. Generalmente son los periodos de crisis los que requieren la intervención de las fuerzas individuales y colectivas con el fin de atemperar los estragos que pudiera ocasionar. De este modo, las acciones de reajuste constituyen prácticas sociales y rituales para afrontar las etapas de crisis.

En las sociedades dependientes de la lluvia de temporal, la crisis implica, fundamentalmente, la ausencia de agua, sus escasas precipitaciones o, por el contrario, su intensidad<sup>139</sup>. Estos tipos de la lluvia ponen en riesgo la cosecha, por lo que una solícita organización es necesaria para establecer y llevar a cabo las acciones de reajuste.

En Atliaca, una ausencia prolongada de lluvias, como anticipé, hace que ‘la gente se levante’ para saber qué está pasando. Los cuestionamientos sobre la etapa crítica se hacen desde el propio sistema de creencias y prácticas religiosas, incluidos acontecimientos históricos y procesos socioreligiosos particulares, como trataré de demostrar con la descripción y análisis de las acciones de reajuste que se llevaron a cabo el año 2017.

Estas acciones proporcionan formas complementarias de entender y vivir los rituales, los sistemas religiosos y el contexto socio-histórico a nivel local, de los cuales emergen nuevos procesos de significación de las creencias y prácticas rituales.

Por otro lado, permiten elaborar una lectura de las maneras en que son conceptualizadas las formas correctas de realizar los rituales y las celebraciones religiosas relativas a la lluvia; configuran nuevas relaciones entre prácticas, nociones y dinámicas al interior del sistema religioso de Atliaca; engloban un conjunto de medios y recursos articulados en un complejo de significados que conforman los ‘motivos’ para hacer frente a una crisis y que, desde la perspectiva de los creyentes y actores, ‘funcionan’ como soluciones para que la lluvia vuelva.

Hay dos tipos de acciones de reajuste: las primarias y las secundarias o situacionales. El primer tipo supone una determinada estructura de acción diacrónica, realizada en el pasado

---

<sup>139</sup> Existen otros riesgos para las cosechas. En el caso de Atliaca, por ejemplo, en cierta temporada, una plaga de gusanos azotó las plantas. Para tal caso, se realizó una reunión en la que se decidió hacer una misa. Finalizada la junta, de acuerdo al testimonio de un campesino que sufrió dicha plaga, llovió de manera intensa por unos días, lo cual arrasó con los gusanos. Este fue el ‘santo remedio’ para la plaga.

lejano e inmediato, por la propia repetitividad de las acciones, y continuada en el presente con pocas variantes. Entre éstas destacan la repetición de la petición, de la fiesta de las vírgenes y el proceso de traslado de san Salvador a El Calvario. Son, como lo expresó un ex mayordomo y ex encargado de Oztotempan, ‘las más fuertes’ (Comunicación personal, 16 de julio de 2017) por el sentido vital que tienen para la reproducción material y simbólica.

Las situacionales son aquellas acciones que surgen debido a circunstancias concretas bajo las que se realizó una petición en particular, pero que no pueden ser consideradas como ‘fuertes’ porque son variables, incondicionadas y relativas. Estas acciones se ubican en los escenarios rituales de la ejecución de un ritual específico y que sólo impactan, a diferencia de las otras, en una temporalidad definida y refieren a un evento muy particular, generalmente derivado de una o situación contingente, de modo que son acciones concernientes a “las circunstancias específicas bajo las que se realizan” (Moulian, 2004: 1188). Por ello, pertinentes sólo en el marco de la petición en la cual hayan tenido lugar. En esta última categoría se encuentra la reposición de las cruces.

### **La reposición de las cruces en el pozo de Oztotempan**

Para contextualizar la descripción, me remito a la reunión del 20 de agosto, en la cual se consensuó que las tres cruces quemadas en Oztotempan habrían sido un ‘motivo’ de la falta de lluvias, por lo que se decidió reponerlas el jueves 31 de agosto.

Las acciones de reajuste requieren de responsables para encabezarlas. Para ello se eligen a los encargados, conformados por un matrimonio. Pueden ser elegidos y aceptar el cargo o tomarlo por voluntad. Generalmente, son dos matrimonios los encargados de un compromiso, aunque para el caso de la reposición de las cruces fue sólo uno. Su principal trabajo supone la coordinación de las múltiples tareas a realizar. Para la reposición de las cruces el matrimonio tomó de *motu proprio* el compromiso y fue responsable de conjuntar a diferentes actores, entre ellos, el cantor, los hombres que cargarían las cruces, el hombre que llevaría a cuestas el pan y los hombres encargados de los cohetes. Por otra parte, la encargada solicitó el apoyo a mujeres para preparar la ofrenda en el santuario natural.

Por la mañana (5:00 a.m., ‘hora campesina’)<sup>140</sup>, en la casa de los encargados, se arreglaron los productos de la ofrenda (las gallinas para los caldos, una entera y otra despedazada, los tamales precocidos, los garrafones de agua, las ollas, los jarritos, los platos y los refrescos). Estos productos, junto con las mujeres y algunos hombres, se trasladaron a Oztotempan en camioneta. Los demás, todos hombres, caminamos hasta el santuario natural. En total fuimos 9: el encargado, un hombre que cargó la canasta con pan (único alimento de la ofrenda que se trasladó caminando), un hombre que lanzaba los cohetes, los tres hombres que cargaron las cruces inicialmente y tres más que ayudábamos a cargar otras cosas (botellas de vino, principalmente) o las cruces para que los otros descansaran.

Las tres cruces de reposición se recogieron en la iglesia de san Salvador. Éstas fueron de color azul y de las tres colgaban cadenas de flor de *cempoalxochitl*. Antes de tomarlas e iniciar el recorrido hasta Oztotempan, los hombres encargados de llevarlas dejaron velitas en el piso, frente a las cruces que estaban recargadas en el barandal de la iglesia. Los tres hombres se santiguaron, las sahumaron, y sólo después de esto, las tomaron.

Durante el recorrido se hicieron cinco paradas, las mismas que se hacen en la peregrinación del 1 de mayo a Oztotempan<sup>141</sup>. En todas, se dejaron velitas. Al llegar a cada uno de los altares, y al dejarlos para reiniciar la marcha, es un acto convencional persignarse, ya sea hincado o de pie. En los altares donde posan las cruces es común encontrar velitas, platos y jarros gastados; las cruces visten cendales de diferente diseño, color y tamaño, de acuerdo a las dimensiones de las cruces; son considerados regalos o ropa para estrenar en las fiestas. Por esto, en las peticiones se colocan cendales nuevos a las cruces sobre cendales anteriores.

En el tercer paraje destacó que las cruces se recargaron al pie del altar; en los anteriores los tres hombres las mantuvieron en sus brazos. Esta parada es la última antes de emprender el escarpado camino hasta Oztotempan. En este paraje, se arrojaron cohetes y se prendieron velitas, sin omitir la correspondiente persignación de los peregrinos.

El camino a Oztotempan es más difícil en las épocas de lluvia, sobre todo por el lodo. La tierra húmeda y resbaladiza hace más accidentado el trayecto, pero estas complicaciones no son del todo significativas para las personas. Si uno lo hace con fe, me señaló un joven

---

<sup>140</sup> Los campesinos, sobre todo, no se rigen por el cambio de huso horario. Y para referirse a la fijación de una hora, aunque de antemano lo saben, convienen en señalar en que se habla de ‘hora campesina’.

<sup>141</sup> Ver el “Trayecto 1 de la peregrinación de la petición por la lluvia en Atliaca, Guerrero”.

que ayudó a cargar la cruz, ‘lo pesado no se siente’ (Comunicación personal, 31 de agosto de 2017).

Los descansos fueron breves, el más prolongado se realizó en el cuarto paraje, Tecontitlan<sup>142</sup>.

La igualdad de los parajes en una y otra peregrinación refiere a que son espacios sagrados reconocidos. No cambian las prácticas rituales, sino la magnitud, en el sentido de que se trata de un reducido grupo de personas quienes las ejecutan, lo cual no implica la desatención ritual, sino que se afianza el complejo cultural de Atliaca. Lo que sí es notable señalar, sin embargo, fue la ausencia del cantor y las cantoras en el recorrido (porque llegaron en camioneta al pozo) por lo que no hubo rosarios, a diferencia de la peregrinación en mayo.

En la quinta parada, el escenario ritual fue similar: la persignación inicial, la pegada de las velitas y la persignación de despedida.

En Oztotempan, quienes llegaron en carro, se distribuyeron las tareas por sexo: los hombres cortaron la leña, las mujeres alistaban lo relativo a la ofrenda.

Las cruces se instalaron adentro de la capilla. Los hombres las recargaron en la construcción de cemento donde reposan el conjunto de cruces. Con este acto iniciaron actividades rituales paralelas. Por un lado, se dio comienzo a los preparativos para el rosario; consistieron en que un grupo de mujeres prendió velitas al conjunto de cruces que permanecen en la capilla. Ellas mismas pusieron los cendales a las cruces de reposición, a las que adornaron con listones de colores. Mientras tanto, un hombre que había cargado una cruz también vistió con cendales y listones a las cruces de la capilla. Otro grupo quitábamos la cera de las construcciones de metal donde se ponen velas y velitas en pequeños tubos dispuestos para ello. Posteriormente, se colocaron las velas y velitas en dicho artefacto, las cuales fueron traídas por el encargado, quien es el responsable de ofrendarlas, y que poco antes del rosario se prendieron.

A la par de las actividades en el interior de la capilla, afuera un grupo de mujeres cocía y preparaba los alimentos de la ofrenda; cuando estuvieron listos, algunos hombres trasladaron adentro de la capilla las ollas con el caldo de gallinas y la olla de tamales, mientras las mujeres cargaron la cubeta con chocolate. La ofrenda consistió en dos ollas de caldo, una

---

<sup>142</sup> Cabe recordar que este paraje es el punto de reunión de los peregrinos para llegar juntos hasta Oztotempan en la petición por la lluvia en mayo.

con la gallina entera y otra con la gallina despedazada, una olla de tamales, una cubeta con chocolate, una canasta de pan, vino, mezcal y cigarros. Esta ofrenda se colocó en un espacio sobre la construcción de cemento donde reposan las cruces de Oztotempan.

Mientras era colocada la ofrenda, el cantor y las cantoras, hincados en petates, iniciaron el rezo de instalación de la misma. El cantor se ubicó adelante; al lado de éste, la encargada (quien en ocasiones sahumaba las cruces) y el encargado; y detrás del cantor, las cuatro mujeres cantoras.

Durante el rezo, los encargados pidieron a los acompañantes distribuir la ofrenda a todas las cruces alrededor del pozo, tanto el plato con caldo como el jarro con chocolate, pan y sus velitas correspondientes. Para esto, las mujeres servían y daban a algunos la ofrenda, mientras a otros se nos pidió prender las velitas<sup>143</sup>. Una vez repartida la ofrenda a las cruces del pozo, una comitiva trasladó las cruces de reposición al lugar donde las otras se habían quemado. Ya ataviadas con los listones y su respectivo cendal, tres hombres las portaron mientras la encargada las sahumaba. Las otras mujeres cargaron los jarritos con su pieza de pan y algunos varones llevaban los platos con caldo y otros las velitas.

La parte inferior de las cruces quemadas era de color negro. La encargada prevenía a quienes prendíamos las velitas de no dejarlas tan cerca de las cruces, porque podía suceder que la llama alcanzara hierba seca o alguno de los listones y las quemara otra vez.

Las cruces de reposición se fijaron con piedras, al lado de las quemadas, que no se quitaron. A las nuevas se les puso su ofrenda, se les sahumó y pidió protección; se hizo lo mismo con el pozo y con el conjunto de cruces ubicadas en este espacio.

El grupo de mujeres y hombres que instaló las cruces nuevas regresó a la capilla. Los encargados se mantuvieron hasta el final del rosario. Cuando éste culminó, los asistentes sahumaron las cruces de la capilla; los hombres recogimos la ofrenda de las cruces del pozo, la llevamos al sitio donde fue preparada, la entregamos a las mujeres y éstas vaciaron el contenido (el caldo y el chocolate), a las respectivas ollas con la intención de recalentar los alimentos para ser consumidos. La comida se realizó afuera de la capilla; se pusieron petates en el pasto y se sirvieron los platos. Antes de comer, sin embargo, el colectivo tomó vino, blanco y de jerez, posteriormente mezcal, y sólo entonces consumimos los alimentos.

---

<sup>143</sup> En prácticamente todas las cruces hay cera acumulada, velas que pronto se apagan por la corriente de aire y quedan nuevas; otras a la mitad y unas cuantas más muy chicas. Las piedras donde las cruces se encuentran, por el efecto de la cera y el humo, han adquirido un color negro.

Acabada la comida, se acomodaron todos los trastes en la camioneta; el encargado, con un grupo de hombres, prendió más velitas en el interior de la capilla.

El regreso a Atliaca fue en carro. Durante el trayecto una intensa lluvia cayó. El cantor dijo al respecto: ‘Mi Dios me escuchó’. La lluvia fue la señal, el gesto evidente de que la ‘penitencia’ de caminar a Oztotempan, las ofrendas y los ayunos, sirvieron para que la lluvia regresara. En otras palabras, en el panorama simbólico y ritual de los creyentes, la acción de reposición de las cruces fue eficaz. La expresión del cantor condensa la forma en que se articula la creencia, la práctica y los resultados esperados cuando se ejecutan las acciones.

De regreso al pueblo, como es habitual después de los compromisos, los encargados ofrecieron una comida a quienes los acompañamos.

### **La emergencia de una acción de reajuste: el caso del lagarto**

Las acciones de reajuste derivadas de una situación particular tienen como característica fundamental su discontinuidad como ‘motivos’ de la falta de lluvia. Bajo esta idea, la reposición de los símbolos rituales emergió de un evento particular: la quema de las cruces. No quiere decir que esto no pueda repetirse, sino que no es una acción de reajuste de frecuencia, puesto que las cruces no se queman en cada petición. Esto tampoco implica que no sean complejas en cuanto a su análisis. Ejemplo de esto es la transformación de un lagarto de símbolo del mal a un símbolo del bien.

En Atliaca una dualidad importante, vinculada al binomio sagrado-maligno, es la del bien y el mal. Este par de nociones también cuenta con seres específicos: los Caballeros trabajan a favor del bien; entre sus tareas destaca vigilar el agua para que los Malignos no la contaminen. Félix Flores (1990) llama la atención sobre este punto: los Caballeros son “los hombres concebidos a cualquier hora del día” (Flores, 1990: 13); son aliados de Dios, la justicia, la luz y el sol, en tanto “los hombres concebidos durante la media noche están destinados para servir el mal, denominados Tlaltipan tequitque o nahualti, su aliado es el demonio, la obscuridad, la luna y la injusticia” (Flores, 1990: 13).

¿Puede algo concebido como *malo* pasar a ser algo *bueno*? La respuesta es afirmativa. Esto queda sustentado en el relato del lagarto (que bajo mi óptica puede leerse como una acción de reajuste situacional).

En la cumbre del cerro del Amoxtepetl, en el lugar llamado Acatitlan, habitaba un lagarto que anunciaba tormentas fuertes y desastres. Al lugar lo consagraron al colocar una

cruz con el propósito de que el mal, simbolizado por el lagarto, ya no se manifestara; pero el espacio continuó siendo un lugar dual, es decir, para la manifestación del bien y del mal:

Por un lado, los buenos santificaron Acatitlan con la cruz cristiana y por otro lado, los malos, adoradores del demonio, siguieron invocando la presencia del lagarto, para ello tuvieron que construir su ídolo, que representaba el animal de mal agüero. Ante dicho ídolo se realizaban ritos diabólicos, para provocar intensas lluvias que afectaban a todos los seres vivos. Sin embargo, los benefactores a la humanidad tuvieron que aplacar el mal hasta imponerse, y, el ídolo maligno sólo quedó de recuerdo en el lugar (Flores, 1990: 81).

No obstante, hay un hecho de mayor relevancia en cuanto al lagarto y su transformación a través del tiempo en un “ídolo del bien” (Flores, 1990: 83). Por un parte, el tiempo hizo que la imagen del lagarto como animal del mal se desvaneciera: “A través de los años se olvidó para que servía el ídolo y alguien encontró el lagarto del mal agüero y por no saber qué representaba y para qué servía, lo colocó en el altar de la cruz localizada en Acatitlan” (Flores, 1990: 82). El primer punto a destacar es la superposición de ambos símbolos, el del bien (la cruz) con el del mal (el lagarto). El desconocimiento de lo que cada uno representaba permitió amalgamar ambos y opacar la distinción radical de bien y de mal.

La segunda parte del relato advierte el castigo por el desplazamiento del lagarto de su lugar:

Se cuenta que por los primeros años del 80, precisamente cuando se efectuó la ceremonia de petición de lluvias en Ateopan hueyí, algunos niños traviesos tomaron el ídolo de barro cocido, que representa un lagarto, y lo trajeron jugando al ‘torito’ hasta el pueblo y después de jugarlo fueron a dejar a la casa del músico mayor. Con la traida del lagarto al pueblo, no se dejó esperar el castigo. Llegó el mes de junio y las lluvias aún no llegaban. Los campesinos ya les preocupaba la tardanza de las lluvias; entonces, los mayordomos y señores principales acordaron hacer una reunión para discutir la situación prevaleciente (Flores, 1990: 82).

La reunión de campesinos y campesinas, como lo he mencionado, es la base principal de las acciones de reajuste:

En la reunión, para la discusión del problema asisten las personas más preocupadas y las más serias. Se aceptan las diferentes opiniones que se vierten, los sueños más sobresalientes y demás eventos que

se han observado. Se discuten y se analizan todos los planteamientos vertidos, hasta encontrar la solución y decidir cuales ritos se tendrán que realizar primero y cuáles después, en caso de que el primero en realizarse no funcione (Flores, 1990: 82).

Por otra parte, los sueños son interpretados tomando en cuenta las circunstancias actuales (la falta de lluvia) y se determina la acción a seguir:

En esta ocasión la versión que la mayoría aceptó es la de que un anciano, también extrañaba su animalito consentido, que le habían robado y sin él no estará contento. Así es que si no le regresan su animalito, tampoco se aflijan por su padecimiento. Todo mundo se preguntaba del significado de ese sueño. Alguién, que tuvo conocimiento del acto de los niños, que andaban jugando el animalito de barro, expuso:

-Si me permiten señores, yo pienso que se trata de lo que trajeron y andaban jugando los niños, el día que regresamos de Ateopan hueyi. Ese día, los niños venían jugando al 'torito' un muñeco hecho de barro que tiene parecido a un lagarto o iguana, y, según, dicen aquí, algunas señoras, que lo fueron a dejar a la casa del músico mayor-

La opinión anterior tuvo validez y se escogió como primer rito a efectuar, el hecho de ir a dejar con rezos el ídolo a su lugar de origen, o sea, Acatitlan (Flores, 1990: 83).

El relato establece la secuencia de los actos y sus implicaciones; hagamos un recuento de éstos para finalizar con la inversión del símbolo. El primero es el reconocimiento del lagarto como animal de mal agüero. El segundo es el desplazamiento del lagarto junto a la cruz, mismo que se dio por un olvido de su significado original. El tercero es el desprendimiento de su lugar de culto a uno ajeno. El cuarto es la asociación del hecho anterior con el descontento del anciano y con la falta de lluvia. El quinto y último es la transformación del lagarto de símbolo de mal a símbolo del bien a través de la acción de reajuste, que a continuación analizo: “Después del rito comenzaron las lluvias y el temporal se estableció normalmente. Hoy día, dicho ídolo, permanece en el altar de la cruz de Acatitlan y es considerado como un ídolo del bien, que cada año, también, le van a dejar ofrenda de comida, flores, velas y demás” (Flores, 1990: 83). El cambio de sentido del lagarto, hay que subrayarlo, se dio en el marco de una situación de crisis, y es más significativa para los propósitos de este estudio al tratarse de la falta de lluvia. El reptil, en principio símbolo del mal, sufrió un proceso de reasignación de significado por la vinculación de actos articulados con los sueños, indicios que revelan las causas de las situaciones críticas prevalecientes.

Después emergen las acciones reparadoras, validadas en colectivo, y correctoras de la situación. El lagarto, al ser puesto en su lugar de origen, beneficia a la comunidad al comenzar las lluvias, cuestión por la cual ganó su significado como símbolo del bien. El lagarto, como animal de mal agüero, siguiendo este ejemplo, se insertó en procesos sociológicos, temporales y espaciales, que lo volvió flexible según el contexto en el que se puso en juego. Debido a dicho contexto (falta de lluvia, sueños, acciones y reparaciones), los individuos y grupos se ajustan, o reajustan, a sus cambios y procesos sociales particulares. A decir de Victor Turner (1980): “La estructura y propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado” (Turner, 1980:22). En el caso del lagarto, este contexto de acción se advierte en el proceso iniciado con la pérdida progresiva del sentido original del símbolo (mal) hasta su nueva resignificación (bien), pasando por su inserción a la propia situación (la falta de lluvia).

Hacer del lagarto un objeto de análisis, ubicando su lugar en los procesos rituales ante la falta de lluvia, me permite introducir otra acción de reajuste fundamental en el ámbito religioso de Atliaca: los vínculos entre la imagen de san Salvador y la ausencia de lluvia. Esta acción comparte con la del lagarto el problema de la recontextualización de una imagen, en este caso la de del Cristo, en el sistema ritual de la comunidad; pero a diferencia de aquélla, tiene mayor relevancia como acción ‘fuerte’, es decir, que ocupa un destacado sitio dentro las prácticas post peticionarias gracias a una compleja interrelación de elementos heterogéneos. Para introducir el siguiente apartado, me hago la siguiente pregunta: ¿Qué importancia tiene el Cristo de san Salvador en la interrupción de las lluvias en la comunidad? En las siguientes páginas describiré e interpretaré los lugares rituales de san Salvador en el sistema religioso de Atliaca.

### ***La trama de san Salvador en las acciones post peticionarias***

En el capítulo 2, en el apartado “San Salvador”, señalé el origen de la imagen religiosa y su instauración en Atliaca como santo patrono. Aludí a los desplazamientos peregrinacionales estatales e interestatales hasta quedarse en Atliaca y los signos de dicha permanencia. Ahora falta profundizar en la relación de san Salvador con las acciones de reajuste.

Los múltiples desplazamientos de la imagen tienen un correlato contemporáneo; se integran en una dinámica distinta, pero cuyo fundamento está en la curación del Cristo. Lo

mismo que cuando fue llevado de Cacalutla a Puebla para ser curado, su traslado de la iglesia de San Salvador a El Calvario, cuando así se ha decidido en las reuniones ante la falta de lluvia, es para curarlo y con ello ‘componer el tiempo’. Los desplazamientos podemos entenderlos como la conmemoración de su curación inicial, implícita en su primer traslado: de Cacalutla (Costa Grande) a Puebla, y como una devolución simbólica a su lugar de origen, pero no al lugar donde fue encontrado, sino a donde fue llevado, que dio inicio de su patronazgo en Atliaca. En los desplazamientos que se realizan a El Calvario está inmiscuida la metáfora de la curación del ‘tiempo delicado’ o, lo que en términos de los creyentes implica: la curación de san Salvador se realiza para que ‘el tiempo se componga’, y cuando esto ocurre se fortalece la creencia de san Salvador como “El mero mero”, aquel con un poder excepcional y único. No obstante este énfasis, lo que resulta interesante subrayar es que en la memoria colectiva se activa el acontecimiento fundacional de la devoción a san Salvador y su vínculo con el agua. En el presente, aunque subyace la idea de curación, el motivo para llevar a san Salvador a El Calvario corresponde al problema de la carencia de agua que pone en vilo la reproducción sociocultural y biológica de las personas, plantas y animales. De esta manera, a la imagen se le adjudicó un elemento fundamental para Atliaca, como lo es su intervención en el ciclo anual pluvial. San Salvador pone de relieve las formas y posibilidades múltiples de significación de una imagen religiosa, ajustada “a las necesidades sociohistóricas, no nada más para darle sentido a la realidad, sino también para sentirse amparados ante las amenazas de un tiempo determinado” (Sánchez, 2016: 29). Este tiempo determinado del que habla la autora, en el caso de Atliaca, está vinculado a la época de siembra, misma que se relaciona con el trabajo y la enfermedad del Cristo.

### **El trabajo y la enfermedad de san Salvador**

La imagen de san Salvador tiene una doble acepción: es poderoso, pero también es vulnerable. Esta fragilidad se evidencia en lo que los creyentes consideran su enfermedad.

Un joven encargado de cargar la cruz de Oztotempan lo expresó fehacientemente: “El patrón estaba enfermo y es cuando no puede trabajar. Siempre lo van a curar allá arriba [a El Calvario]” (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017). O bien, como señaló el *huehueyotl*: “Se enferma porque a veces se llega a estrellar. A veces dicen los señores, que cada vez que lo llevan a El Calvario, lo pintan, ellos lo conocen que lo curan, pero lo barnizan todo completo, no nada más donde se estrelló” (Comunicación personal, 3 de octubre, 2017).

Hay tres elementos importantes en los testimonios: la enfermedad, el trabajo y la curación. Al respecto, una de las asociaciones más significativas sobre la falta de lluvia es que ésta se debe a que san Salvador está enfermo y no puede trabajar: no da la lluvia. Algunos, incluso, señalan que san Salvador es un Cristo pobre porque tiene que trabajar en el campo, como un campesino de Atliaca. Esto se vislumbra en el cambio de cendal de la imagen. Durante el año utiliza cuatro colores distintos, que corresponden al cambio de las épocas de transición importantes en la comunidad, lo que lo hace un símbolo asociado a los calendarios litúrgico y agrícola. Hay cuatro<sup>144</sup> temporadas fundamentales que implican cambio de cendal: Semana Santa, en la que el ropaje es morado y se celebra la fiesta patronal del pueblo. En la iglesia de San Salvador se desarrollan algunas de las actividades religiosas importantes de esta celebración; se le viste con un cendal morado; la mesa del centro del altar y adornos florales también son morados. La otra época importante es el inicio de la siembra, que es variable, pero para algunos campesinos tiene su inicio el 13 de junio, por lo que el cambio de cendal de morado a verde se da en el marco del inicio del trabajo en el campo. A finales del mes de junio, el atuendo se cambia a este color porque se cree que en esta temporada trabaja, como me lo expresó un campesino: “El Cristo también va a trabajar” (Comunicación personal, 28 de junio de 2017), lo que alude a una identificación entre el creyente y la imagen anclada en el trabajo de ambos en el campo. Por medio de esta identificación se fraguan las funciones y significados para los sujetos, mismos que “se subrayan o se suprimen para incorporarlos en narrativas que se identifican con necesidades sociales específicas y puntuales. Se olvidan, se recuerdan, se inventan nuevos elementos que permiten leer las preocupaciones, las dificultades y las aspiraciones de su época” (De la introducción, 2016: 11). En esta perspectiva, el cendal funge como el símbolo de una temporada particular en cuanto a sus circunstancias y dificultades<sup>145</sup>.

Para el cambio de cendal, que se realizó el 29 de junio, se llevó a cabo un encuentro en Cacalutla, como conmemoración del peregrinar y detenimiento de san Salvador en las tierras de Atliaca. La procesión se trasladó a la iglesia de San Salvador con la respectiva ofrenda y los mayordomos de dicho evento. A las vírgenes también se le pusieron vestidos

---

<sup>144</sup> Algunos actores religiosos me señalaron que tres, pero tomo la referencia de cuatro para dar un esquema general de las épocas importantes que considero son significativas para la comunidad.

<sup>145</sup> Cabe enfatizar que a las cruces del pueblo, las de las iglesias y capilla de Oztotempan, se les viste también con cendales de colores vistoso (verdes, rosa mexicano, anaranjado o amarillo) con motivos florales.

verdes; incluso, para el caso del cambio de cendal del 2017, algunas personas del grupo de los mayordomos portaban playeras o blusas de color verde.

En octubre el cendal cambia a color dorado, que representa el brote de la espiga de las plantas, la pronta cosecha y el fin del trabajo de la siembra; y, por último, en diciembre el color del cendal es blanco y simboliza el año nuevo.

Me interesa resaltar el trabajo de san Salvador. Cuando trabaja, la lluvia es buena, sin embargo, como me comentó un ex mayordomo de la iglesia de San Salvador: “Si trabaja uno mucho se debilita y ya no se hace bien el trabajo” (Comunicación personal, 18 de agosto de 2017). Por esta razón el descanso es la contraparte del trabajo. La noción de descanso se refiere, si son pocos los días sin lluvia, a la suspensión del trabajo de los seres o entidades que dan la lluvia. El mismo ex mayordomo me señaló, en las épocas donde no hay lluvia: “El pueblo esperaba. Están descansando, también se cansan los aguaceros. Ya trabajaron bastante” (Comunicación personal, 18 de agosto de 2017). Los aguaceros comprenden, en la perspectiva del ex mayordomo que: “Diosito nos da agua. Cuando Diosito dice que va a descansar uno, dos días, no llueve. Mandar el agua es como su trabajo” (Comunicación personal, 18 de agosto de 2017).

El binomio trabajo-descanso aplicado a san Salvador, al asociarlo con el mundo humano, es una manera de comprender lo que hacen los seres sagrados. Un campesino, al hablar sobre este punto, señaló: “No todo debe ser trabajo. Cuando deja de llover la gente se alerta y algunas piensan que están descansando. Quienes trabajan y descansan son los trabajadores o chalanes, angelitos, quienes dejan caer el aguacero. Es como uno, no todo debe ser trabajo. Se merece descanso” (Comunicación personal, 23 de agosto de 2017).

De esta manera, el trabajo de san Salvador se refiere a su capacidad, poder y facultad de dar el agua, a pesar de esto, como le sucede a un ser humano, puede enfermarse. En el caso del Cristo esto implica que la lluvia se detenga, como lo formuló un ex mayordomo de la iglesia de San Salvador:

Está dejando llover, se supone que está trabajando, pero cuando no llueve, no puede trabajar porque está lastimado. Es como nosotros: no podemos hacer nada si la milpa está pajonando<sup>146</sup> o está agusanada. Si nosotros no hacemos caso o no vamos [es] porque estamos enfermos, lastimados. Y el

---

<sup>146</sup> Se refiere al crecimiento de plantas silvestres que entorpecen el crecimiento de la planta de maíz.

Señor así es: cuando está algo mal, que le duele algo o que las ofrendas no están completas deja de llover” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017)<sup>147</sup>.

Otra idea destacada es la analogía de san Salvador con un patrón y sus chalanes. Son éstos los que dan el agua; san Salvador se mantiene en su casa. Reiteradamente la relación entre la actividad de los seres humanos y la de las imágenes sagradas, en este caso san Salvador, se vuelve una herramienta para dar cuenta de lo que hace el Cristo. Un acompañante de la iglesia de san Salvador me señaló: “Tú mandas tu gente a chambear a donde tienes trabajo. En la tarde llegan y les vas a pagar, ellos ya fueron. Yo digo que así está ese señor [san Salvador], tiene sus chalanes; trabajan sus chalanes” (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017). De esta forma vívida, san Salvador es visto como un patrón que manda a sus chalanes a trabajar.

La enfermedad de san Salvador, una vez expuestas las ideas y analogías entre la imagen y la persona, alude a un deterioro físico. Un ex curador de santitos, como se denomina a los hombres que reparan las imágenes, así lo interpreta: “Como nosotros, el señor se llega a enfermar de un brazo, de un pie; es que está enfermo. Se polilla, cuarteo en la pintura; se pica” (Comunicación personal, 20 de agosto de 2017). Y esta enfermedad, impide que trabaje y sea necesario curarlo. En este caso, cobra relevancia nuevamente la analogía del Cristo con el ser humano, de tal manera que, para retomar las palabras de un acompañante de la mayordomía de la iglesia de San Salvador: “Como nosotros al enfermarnos tenemos que ir al hospital, el señor Salvador tiene que ir a El Calvario” (Comunicación personal, 22 de agosto de 2017). La analogía es bastante elocuente: El Calvario sería el “hospital” donde se cura San Salvador.

### **Revisión de san Salvador o la confirmación de la enfermedad: un acto de escrutinio**

El sueño relatado en la reunión del 20 de agosto, donde se anunció la enfermedad de san Salvador, supuso una acción de reajuste nodal, englobadas en el traslado, curación y veladas para custodiar al Cristo en El Calvario. Ante este hecho, se convocó a las personas para que el miércoles 23 de agosto de 2017, por la mañana, asistieran a la iglesia de San Salvador y presenciaran la revisión. Sin embargo, dicho acto se pospuso al no haber *quorum* suficiente.

---

<sup>147</sup> Nótese, nuevamente, la relevancia de las ofrendas.

Una razón para ello fue que se estableció en un día laborable, cuestión que a muchos les impidió asistir. Pero otro motivo que no podemos desdeñar es el proceso de la reconfiguración de las identidades religiosas en Atliaca influenciado por el antagonismo de los grupos religiosos<sup>148</sup>, lo que ha puesto en crisis la eficacia simbólica de los rituales.

Frente a la poca asistencia, la nueva fecha se estableció para el 26 de agosto, día en el que, a pesar de que el número de personas no incrementó de manera significativa, se realizó la revisión.

Las representaciones de san Salvador como patrono de la comunidad hacen de él una figura sagrada, a quien se le muestran actitudes respeto y seriedad en los tratos y contactos que los actores religiosos y creyentes tienen hacia él, como el prosternarse ante su imagen, colocarle ofrenda o persignarse. El cuerpo permite “expresar de manera simbólica la interioridad” (Hernández y Jiménez, 1994: 121). Es importante notarlo porque una postura corporal, el acto de hincarse ante la imagen de san Salvador, fue la nota de inicio para la revisión del Cristo.

Fueron tres hombres los encargados de hacerlo ante la mirada de asistentes. También estuvieron en el acto el primer mayordomo y el encargado de la reposición de las cruces, quienes, junto con aquéllos, después de hincados por unos minutos, sahumaron la vitrina donde reposa san Salvador.

Los tres hombres se dirigieron al aposento del Cristo. En primer lugar, retiraron las flores y adornos de la vitrina, después la tela verde de fondo. Otro hombre les hizo llegar una silla. Apoyados con lámparas, comenzaron a revisar lenta y detalladamente el cuerpo del Cristo. Uno de los revisores se detuvo en el torso; todo con gran minuciosidad. Miraban fijamente la parte iluminada con la luz, la desplazaban hasta estar seguros de no haber visto nada anormal. Después, el mismo hombre limpió delicadamente con una tela blanca todo el torso. Una vez hecho esto, se subió a la silla y revisó los brazos y el rostro, y con otra tela limpió éste último.

En silencio, asistentes y acompañantes de la mayordomía, veríamos el delicado proceso. Una vez finalizada la primera revisión, otro de los revisores hizo una segunda, con la misma escrupulosidad del primero.

---

<sup>148</sup> Véase el apartado “Conflicto religioso: fracturas y primacías” en el Capítulo 2.

Para revisar la parte inferior del cuerpo del Cristo, dos hombres sostuvieron una tela blanca para tapar la vitrina, mientras los revisores lo examinaban minuciosamente. Al término, volvieron a inspeccionar el rostro, los costados y los brazos.

Mientras se daba una última inspección, algunos hombres acomodaron las butacas y una mesa en la que el primer mayordomo colocó una tela blanca y un crucifijo, de la misma forma en que se hizo la primera reunión del 20 de agosto.

Otro hombre acompañante de la mayordomía repartió flores con las que uno de los hombres revisores tocó la imagen de san Salvador. Al recibirlas, las personas se persignaban y agradecían el regalo.

La mesa y las butacas dispuestas en la entrada de la iglesia fungieron como una tribuna para informar cuáles habían sido los resultados de la revisión, cuyo desenlace fue la confirmación de la enfermedad del Cristo, o en otros términos, la validez del sueño como anuncio de su padecimiento.

Algo notable de esta reunión, una vez confirmada la enfermedad, fue la activa participación y asistencia de las mujeres, quienes mostraron una actitud de interés sobre la situación. No obstante, y a pesar de la prolongación de la reunión, no se llegó a un acuerdo concreto; sí sobre la necesidad de trasladar a san Salvador a El Calvario, pero no sobre quién se haría cargo del compromiso que, como en el caso de la reposición de las cruces, puede ser tomado por voluntad. Se tuvo que esperar hasta que algún matrimonio tomara la responsabilidad.

Por la tarde, poco después de acabada la reunión, llovió, lo que para algunos creyentes fue la señal de que lo decidido en la iglesia era lo que hacía falta para que lloviera. Dos testimonios, uno de un acompañante de la iglesia de San Salvador y otro de la iglesia de San Francisco señalan este vínculo entre la decisión y la lluvia. El primero me comentó: “Cuando no quiere llover hay partes donde se descompone. El señor, el grande, cuando ya quiere ir a su casa, ahí se para el agua. A veces se para el agua cuando está xilotendo la milpa. Como te digo, unos sueñan que el señor quiere ir a su casa. La gente cuando ya dijo que hay que llevar al señor, lo llevamos. Entonces ahí empieza el agua” (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017).

El segundo enfatiza en que los acuerdos son irreversibles: “Cuando se acuerda que se va a hacer alguna cosa, según los sueños, se regularizan las lluvias, eso quiere decir que sí

pues, es eso. Si no lo hacen, entonces va a fallar la cosa. O sea, independientemente de que ya se regularizaron las lluvias, tienen que hacer ese acuerdo” (Comunicación personal, 4 de agosto de 2017). Ese acuerdo es el compromiso.

### **El compromiso**

Fue hasta el domingo 27 de agosto, en una nueva reunión después de la misa dominical, que se afianzó el compromiso. Para tal caso, los encargados de la reposición de las cruces volvieron a tomar por voluntad propia la responsabilidad de encabezar la curación, con la particularidad de que hubo un segundo matrimonio de apoyo por la complejidad y cantidad de los trabajos que se avecinaban. En la iglesia, el hombre que fungiría como segundo encargado resaltó la necesidad de colaborar en conjunto para llevar a buen término la curación de san Salvador. Destacó la iniciativa del primer encargado para tomar la responsabilidad y él mismo hizo público su respaldo. Esta postura de ayuda mutua resultó importante debido a la red de apoyos que establecieron ambos encargados en lo concerniente a las labores.

Al ya contar con los encargados, un grupo de hombres recibía y anotaba en una libreta las cooperaciones de los asistentes, mismas que serían para cubrir los gastos de la curación del santo patrono.

Con esta fase del proceso de la acción de reajuste dio inició una nueva etapa de labores, prácticas y dinámicas que gravitaron en torno a la figura de san Salvador. Los encargados, al tomar el compromiso, deben realizar una ceremonia de confirmación en sus respectivas casas. Quien dio inicio a este acto fue el primer encargado, quien invitó a su casa a las personas reunidas en la iglesia. Establecidos en el hogar el primer mayordomo de la iglesia de San Salvador le preguntaría si todavía estaba dispuesto a encabezar el compromiso. En ese tipo de acto destaca la importancia de ‘el costumbre’ como factor que fundamenta la realización de las celebraciones. También se le brinda apoyo y se le enfatiza en el papel como responsable. Solo los hombres fueron parte de esta ceremonia, mientras las mujeres ocuparon el espacio de la cocina. Cabe mencionar que en las visitas de esta naturaleza, hombres y mujeres se sientan y hablan por separado.

Una vez que se confirmó el compromiso, el primer encargado, como muestra de aceptación ofreció mezcal y refresco a los acompañantes.

El siguiente paso fue la visita al segundo encargado, con las mismas acentuaciones que la primera visita. En grupo, salimos de la casa del primer encargado hasta la del segundo; hicimos una breve escala en la iglesia de san Salvador, para presentar a los primeros encargados ante las imágenes religiosas. Poco después, arribamos a casa del segundo encargado, en donde se repitió la ceremonia de confirmación, incluido el reparto de mezcal, refresco y cigarros.

Con ambos matrimonios de encargados, se realizó la visita al cantor responsable de los rosarios de instalación de san Salvador en El Calvario, así como los dominicales y de retorno a la iglesia. Hombres y mujeres, sentados en círculo, escuchábamos al primer mayordomo hablar con el cantor. Los encargados también intervinieron y entre ellos decidieron la fecha de la procesión a El Calvario, que se fijó para el día 4 de septiembre.

Como ocurrió con las anteriores visitas, al establecerse el compromiso del cantor, éste ofreció mezcal y refresco a los asistentes.

De regreso a la casa del primer encargado, se comentaron algunos detalles importantes para todo el proceso que se aproximaba. El primer mayordomo entregó al encargado unas libretas para anotar las aportaciones, destinadas a registrar la cantidad y el concepto; es decir, se le preguntaría a quien donara para qué quería que fuera utilizado su dinero, si para la curación, para comprar un nuevo cendal una vez finalizada la curación o para otros gastos.

Por la noche, los encargados visitaron al músico mayor, el responsable de la banda musical de san Salvador. Por último, visitaron a los hombres que se encargarían de cargar a san Salvador hasta El Calvario.

Estas visitas, en síntesis, se realizan para solicitar el apoyo en las diferentes tareas que implica el compromiso; son las actividades más apremiantes de los encargados, y tienen como objetivo reunir a los distintos actores para cumplir una labor específica. Son importantes porque afianzan las responsabilidades entre los actores: los que solicitan y los que aceptan. En muchas ocasiones se bebe mezcal como muestra de esta alianza entre quienes han accedido participar en una tarea concreta. Y los acompañantes de los encargados fungen como testigos de este hecho, quienes también, si así lo desean, toman una copita.

## **Labores de los encargados**

El desplazamiento de san Salvador a su ‘primera casa’ implicó la presencia diaria y permanente durante todo un día de comisionados, cantores, cantoras y hombres para distintas tareas, como acarrear agua, cortar leña y lanzar cohetes. El primer encargado fue el responsable de organizar la jornada y a los comisionados de cada una de ellas. También, junto con el segundo encargado, solicitó apoyo a diferentes personas con el objetivo de que dieran el almuerzo y la comida al grupo responsable del día.

Entre ambos crearon un esquema de comisión rotativo en el que se anotaba los nombres de dos hombres comisionados, cuyas labores principales consistieron en custodiar, durante un lapso de 24 horas, la imagen de san Salvador y recaudar las donaciones de los asistentes.

A la par, era necesaria la presencia de un cantor o cantora, con su respectivo grupo de mujeres, para realizar los rosarios correspondientes en honor a san Salvador. Éstos debían rezar tres rosarios por la mañana, pero que se prolongaban hasta la tarde, y tres rosarios por la noche, que se extendían hasta la madrugada del día siguiente.

Como anticipé, el esquema de organización definido exigía que los encargados buscaran a las personas que pudieran dar dos comidas diarias (una al terminar los rosarios iniciados en la mañana y otra al concluir los rosarios finalizados en la madrugada) a los cantores, cantoras, comisionados y acompañantes, y cuando no hubo quien donara la comida, el primer encargado hizo lo propio en lo relativo a este punto.

Sobre este tema, es importante subrayar que una responsabilidad siempre fundamental de los encargados es la comida para las personas que han acompañado a alguna actividad religiosa concreta (un rosario, por ejemplo) o han hecho alguna labor específica (como el acopio de la ‘limosnita’ en las casas). La comida (principalmente frijoles, tamales de maíz o de frijol y pozole) y la bebida (refrescos y mezcal) representa uno de los mayores gastos para los encargados. Son las mujeres que apoyan a la encargada las responsables de preparar y repartir. Por lo general ofrecen dos, o hasta tres platos a los comensales, sean éstos un grupo pequeño o grande.

Los compromisos, de esta manera, son producto de una organización compleja, y los encargados deben contar con gente para que les ayude, incluidos miembros de la familia, ya sea de quienes habitan en la misma casa o parientes que viven en otra. De esta manera, el

compromiso es extensivo, y las relaciones de parentesco adquieren relevancia para el apoyo en las diferentes tareas. Todo esto da como resultado una extensa red de relaciones sin la cual los encargados no podrían consumir su trabajo. Esta red, por otra parte, implica, teóricamente, el acompañamiento de los encargados en turno a otros compromisos. De tal manera que esta red también teje relaciones de reciprocidad entre los hombres y las mujeres apegados a la organización religiosa de las iglesias.

El compromiso, recapitulando, comprende encabezar, reunir y organizar el conjunto de acciones rituales y responder ante la gente de lo que se hará o lo que se hizo.

Asimismo, ser encargado encierra otra faceta interesante que vale la pena señalar. Se trata de los signos que informan sobre la capacidad material del posible encargado, en otras palabras, ‘tener con qué’ sostener las celebraciones. No se trata, en primer lugar, de dinero, sino de cosecha, maíz y frijol en particular, para poder dar las comidas y poner las ofrendas correspondientes. Un acompañante, al señalarme cómo eran el mecanismo de aceptación del compromiso me sugirió que una forma era haber tenido buena cosecha: “Por ejemplo, ahorita sembraron, a lo mejor unos van a sacar más. Aunque uno siembre grande, no va a sacar mucho, y uno que siembre poquito, va a sacar mucho, pero ni él se da cuenta ¡por qué!, a lo mejor va a participar, pues” (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017). Así que tener abundante cosecha se interpreta como una posibilidad de ser encargado de una celebración por el hecho de que le fueron dadas nutridas cargas de maíz y frijol para sustentar el compromiso.

### ***El proceso de curación de san Salvador***

Como lo comenté en el apartado 1, las creencias y las acciones tiene un vínculo que puede manifestarse en un ritual. Con base en esta relación, se hace viable conocer cuáles son los comportamientos y las acciones configurados por la creencia, lo que supone poder actuar. De acuerdo con esta idea, la creencia de que el Cristo se enferma involucra un complejo de acciones. Así, la misma creencia funge como una base de movilización surgida de los componentes de los propios sistemas de creencias. Sustentado en esto, la curación de san Salvador supone el inicio de un proceso ritual de custodia y devoción a las imágenes llevadas a El Calvario. En este proceso se incluye la participación de algunos habitantes de la

comunidad vecina de Acatempan, quienes apoyan a los encargados con donaciones en especie, principalmente.

Por alguna razón, la procesión a El Calvario, lo mismo que el regreso, siempre son un día lunes<sup>149</sup>. La del año 2017 se realizó el 4 de septiembre. El recorrido fue de la iglesia de San Salvador a la capilla de El Calvario.

Durante la mañana los encargados pusieron flores en los recipientes ubicados bajo la vitrina del Cristo. A la par, se desarrollaba un rosario con el cantor y el grupo de cantoras que lo hicieron en la celebración de las vírgenes. Durante el rosario, como es habitual en las fiestas y rituales, las encargadas del compromiso y la primera mayordoma, sahumaron las imágenes del interior, y en el exterior de la iglesia hicieron lo mismo con una placa conmemorativa, la cruz atrial y los restos de un ex mayordomo, ubicados en una tumba a un costado de la iglesia.

Durante el rezo, un grupo de hombres, en el pasillo lateral de la iglesia, deshojamos las flores (principalmente *cempoalxochitl*) que el primer mayordomo nos llevaba. En un petate se colocaron las cadenas a las que se les quitábamos la flor. La labor requirió el apoyo de varios participantes. Los pétalos, posteriormente, sacralizaron el lugar de la ruta procesional.

Otra comitiva preparó las mesas que se trasladaron en camioneta El Calvario, donde sería ubicado el Cristo una vez llegado a su ‘primera casa’, y otros más alistaron las andas donde serían llevadas las dos vírgenes de la Asunción, así como la Dolorosa.

Terminado el rosario, las vírgenes fueron retiradas de su aposento. Este acto requirió la ayuda de otro grupo de hombres que, como ocurrió en su celebración, las trasladaron a las andas sin tocarlas directamente, para lo cual utilizaron una tela blanca. Este hecho es notoriamente importante si tomamos en cuenta que, durante el desplazamiento de una de las vírgenes, su corona cayó, pero ningún hombre la levantó. De inmediato buscaron a una niña que lo hiciera.

Durante el traslado a las andas, las mayordomas, la madrina, las encargadas del compromiso y otra mujer, sahumaron las imágenes hasta quedar instaladas en dichos soportes y los hombres las amarraron firmemente para su traslado a El Calvario.

---

<sup>149</sup> Al preguntar sobre este asunto la única respuesta que me daban diferentes personas, apegadas o no a la organización religiosa, fue que era la costumbre.

La misma mujer que arregló a las vírgenes el día de su celebración, amarró las coronas de las tres imágenes con un listón blanco. Frente a éstas un grupo de muchachas esperaba las indicaciones de la mujer para cargarlas; otro grupo de mujeres, hincadas, sostenían velitas y flores para depositarlas en las andas de las vírgenes cuando arribaran a El Calvario.

Los músicos se incorporaron a los trabajos rituales, y su arribo anunció la bajada de san Salvador. Sentados en las butacas de enfrente ejecutaron las piezas correspondientes. Un grupo de hombres, frente a la vitrina, se hincó por unos momentos; algunos sahumaban en lo alto. El responsable de abrirla se puso de rodillas ante la imagen, poco después quitó los floreros y algunas coronas.

Al crucifijo se le amarraron, en ambos extremos de la cruz, dos horcones que sirvieron como sostenes para que los hombres lo cargaran. También se le ató una corona con un listón blanco y se le cubrieron los pies con una tela blanca. Este proceso fue pausado, delicado. Los gestos de las personas responsables de preparar las imágenes fueron cuidadosos, como si de un estado frágil se tratara. A este proceso se sumaron varios hombres, quienes llegaban a la iglesia, se santiguaban frente a las vírgenes, y de inmediato pasaban al lugar donde se preparaba al Cristo. Afuera los cohetes tronaban con frecuencia. El humo de los sahumeros, las velas, la música y las flores acompañaban a los asistentes que, hincados, sentados o parados, observábamos con atención cómo san Salvador era bajado de su estancia acostumbrada.

A diferencia de las vírgenes, el Cristo no se instaló en una anda para su traslado. Cuatro hombres, por turnos, cargaron al crucifijo con ayuda de los varones que lo sostenían con los horcones y otro que hacía lo propio con la parte trasera de la imagen, ayudado de una tela blanca. Los hombres que cargaron a san Salvador se sujetaron una tela blanca en la espalda; en el pecho el paño formaba un hueco que sirvió para insertar la parte inferior de la cruz. De esta manera, la tela era un apoyo para cargar el peso del crucifijo.

Cuando estuvo preparado el Cristo, a un joven se le amarró una tela, de la misma forma que la anteriormente descrita, para poder cargar la imagen de san Pedro. También se llevó una cruz de color azul para ser colocada en un altar próximo a El Calvario.

En la vitrina vacía se colocó la imagen de san José, representante de San Salvador ante su ausencia. Las vírgenes, san Pedro (formados adelante) y san Salvador estaban

dispuestos; lo mismo los hombres que trasladaron los floreros y los candeleros. Poco antes de salir, los asistentes, durante un momento, nos hincamos ante el conjunto de imágenes.

### **La procesión a El Calvario**

La marcha de la iglesia se hizo de espaldas. La cruz encabezó el recorrido, después estaban las vírgenes y san Pedro, por último, san Salvador. Ya afuera, cuatro hombres sostenían una especie de capote que cubría al Cristo; otro llevaba una cobija que se ponía en el suelo para que la cruz, al reposar, no tocara el piso. Otros hombres cargaban los pétalos y las hojas de las flores deshojadas en la mañana, uno más llevaba una escalera metálica utilizada durante las pausas para amarrar los horcones o arreglar algún detalle del Cristo, como su corona. A las vírgenes las cargaron las muchachas con ayuda de hombres, que sostenían las imágenes para evitar movimientos bruscos.

La procesión dio una vuelta a la iglesia. En la parte de atrás el hombre que cargaba el crucifijo hizo tres genuflexiones y la mayoría de los asistentes que seguía la procesión también se hincó. La marcha continuó por calles del barrio del Centro y de San Francisco. Los sitios por donde pasó se adornaron con tiras de papel de colores (azul, blanco, morado, amarillo y rosa), arcos de los que colgaban cadenas de *cempoalxochitl*, flores hechas de papel y flores naturales, incluidas algunas espigas de maíz.

Durante la procesión se realizaron paradas algunas en unidades domésticas; consistían en que los dueños, de manera voluntaria, se hincaban en un petate una vez que veían a san Salvador aproximarse. El encargado se detenía, quien llevaba la cobija la ponía en el suelo para que el crucifijo reposara, y las vírgenes y san Pedro, delante, también se detenían. Las personas sahumaban, con su propio sahumerio, en dirección de san Salvador; arrojaban confeti y algunos donaban dinero; cuando eran billetes, un hombre los sujetaba con un alfiler al cendal del Cristo. Otro hombre regalaba pequeñas coronas de *cempoalxochitl* a las personas que hacían este gesto. La música tocaba piezas solemnes durante la procesión, pero en las paradas el ritmo era notablemente distinto; en todas, los participantes de la procesión, con una pieza musical particular, nos hincábamos antes de continuar. Acabada la pieza, nos levantábamos, y la música cambiaba a las ejecuciones solemnes para proseguir rumbo a El Calvario.

En la iglesia de San Francisco también se realizó una parada. Afuera, hincados en un petate, los mayordomos de esta iglesia esperaban el paso de san Salvador. Como en las

paradas precedentes, el hombre que cargaba el crucifijo se detuvo. Los mayordomos sahumaron la imagen, le arrojaron confeti y se incorporaron a la procesión. En las paradas subsecuentes, la mayordoma se hincaba y sahumaba la imagen. El mayordomo, por su parte, cargó una vela encendida hasta El Calvario.

Dos paradas más se hicieron ante altares con cruces. Se realizaron las genuflexiones correspondientes y los participantes nos hincamos como en las ocasiones anteriores. En los altares las personas depositaban flores y prendían velitas; se santiguaban frente a las cruces y algunas se hincaron.

La procesión continuó, y antes de entrar a la capilla de El Calvario, se le rodeó, y en la parte trasera, como ocurrió en la iglesia de San Salvador, se hizo una reverencia como las anteriores. Las imágenes se introdujeron de tal manera que no dieran la espalda a san Salvador, quien también fue introducido de frente a la capilla. El Cristo fue acostado en las mesas llevadas en la mañana, mientras las vírgenes quedaron en sus respectivas andas y san Pedro se colocó en una mesa.

Acostar a san Salvador supuso una alusión a su enfermedad: no podía estar de pie hasta que se curara. Además, de las paredes se colgó una tela morada y dos trozos de tela blanca para ubicarlo en un espacio separado del resto de las imágenes y de las personas; un mecate fue puesto de pared a pared como símbolo de restricción, lo que denotó que el proceso de curación era una tarea limitada a los dos hombres curadores.

Las tres vírgenes se colocaron juntas: de izquierda a derecha: la virgen ‘hija’, la ‘madre’ y la Dolorosa. A un costado se fijó una mesa donde se pusieron las donaciones de las personas y a un lado de ésta, la imagen de san Pedro, de quien colgaban cadenas de *cempoalxochitl*. En el piso las personas colocaron velitas y velas en vaso. Al frente se pusieron los floreros y los candeleros traídos de la iglesia.

Al término de la procesión el encargado primero ofreció una comida en su casa. Ahí, los hombres se reunieron para determinar quién y qué día estaría en El Calvario para que ningún día san Salvador estuviera solo.

### **El espacio y la velada**

Es importante recalcar que la presencia de san Salvador en El Calvario requirió de comisionados para su custodia, quienes tenían que permanecer en El Calvario durante 24

horas, en las cuales recibían las cooperaciones monetarias y en especies (en particular flores), de las personas que asistían a ver o acompañar a las imágenes.

En lo relativo a los apoyos en dinero, el comisionado en turno preguntaba al donante para qué quería que se utilizara su contribución. Para este caso eran dos opciones: la curación de san Salvador o donativo, que implicaba solventar los gastos derivados de la estancia en El Calvario. Uno de los comisionados anotaba el nombre, la cantidad y el concepto de la donación; hecho esto, daba al donante un ramillete de flores de *cempoalxochitl* y una velita consumida o medianamente consumida que tomaba del piso. Pero también las daban a las personas que las solicitaban, aunque no hubieran dado cooperación. Los comisionados en todo momento debían permanecer en la capilla. Entre sus labores estaba, además: quitar las velas consumidas del piso, colocar las flores a las imágenes, barrer los pétalos que caen de los racimos de flores, colocar la ofrenda de los asistentes, cambiar las velas de los candeleros y, durante los rosarios, uno de ellos sahumar las imágenes. Los comisionados se ubicaron detrás del mecate, entre el espacio destinado a la curación y el espacio de donde se llevaron a cabo los rosarios.

Es importante enfatizar en la configuración del espacio interior de la capilla para percatarnos de los niveles de performatividad y práctica ritual diferenciada. Dicho espacio se conformó por tres divisiones espaciales:

Petates y corporalidad para hacer lugar:

- 1) La apropiación del espacio para el culto, que podía ser una expresión colectiva, como los rosarios del día, para lo cual se tendían petates donde el cantor (a) y el grupo de cantoras, y en algunos casos los encargados, permanecían durante el acto, en momentos hincados y en otros sentados; o una expresión individual, ilustrado por las prácticas de hombres y las mujeres que llegaban a El Calvario para prender sus velitas o sus velas de vaso y colocarlas en el piso. En ocasiones, las personas se hincaban frente a las imágenes, las sahumaban y se persignaban.

El mecate como primer símbolo de diferenciación de espacio:

- 2) El espacio de las imágenes religiosas. Espacio restringido, donde las vírgenes y san Pedro reposaban, y que era resguardado por los comisionados, quienes ponían las flores donadas por los asistentes.

Las telas, como segundo símbolo de diferenciación:

- 3) El espacio de la curación. Sólo podían acceder a él los dos hombres encargados de curar al Cristo y los comisionados en turno, pero muy ocasionalmente.

La curación es el proceso de reparación de las heridas que representan la enfermedad de san Salvador. Los encargados de curarlo son hombres que han trabajado como pintores de casas, escuelas u otro tipo de construcciones. Fundamentalmente, su labor consiste en resanar, lijar y pintar las partes deterioradas del cuerpo, sin embargo, para que quede homogéneo, se pinta la totalidad de la imagen. Una vez hecho esto, se deja secar, para posteriormente anunciar su curación y levantada. El día en que se levanta, también, como una expresión simbólica de que está curado, se le viste con un cendal nuevo adquirido con las cooperaciones recaudadas por los comisionados.

Cada día un cantor (a) fue el responsable de los rosarios; en total fueron seis, distribuidos en dos tríadas: tres por la mañana-tarde y tres por la noche-madrugada. Dicha actividad se desarrolló en el espacio del culto individual y colectivo. Cada rosario fue de aproximadamente 1 hora y 50 minutos, al término de cada uno se descansaba unos instantes para luego continuar. Al conjunto de las labores de los comisionados en turno, los rosarios y las personas que acompañan se le conoce como ‘velada’, es decir, la permanencia en El Calvario por 24 horas hasta ser relevados.

Cabe añadir que la fragmentación religiosa de la comunidad ha impactado en el esquema de organización en cuanto al número de voluntarios para velar, realizar las labores pertinentes y en relación a los donativos. Aunado a esto, las representaciones que los grupos tienen de los otros ha impedido una resolución unificadora que religue a ambos<sup>150</sup>. La

---

<sup>150</sup> Al respecto, concuerdo con Ana Celia Perera y Ofelia Pérez Cruz (2009) quienes expresan: “La identificación con un grupo u organización religiosa se construye en la autoafirmación a partir de negar, rechazar o ignorar la legitimidad de otros...” (Perera y Pérez, 2009: 151). La fragmentación religiosa en Atliaca,

organización religiosa de Atliaca se ha trastocado por la fragmentación y, considerando que compromisos como la curación de san Salvador requiere de personas dispuestas a colaborar, tanto en términos monetarios como a nivel de labores individuales y colectivas, el esquema rotativo es restringido. No obstante, subyace un manifiesto respeto por san Salvador. Esto es evidente porque numerosas personas que asisten a la iglesia de San Francisco participaron en la procesión, y algunas de ellas, incluso, realizaron paradas, como las descritas durante el recorrido. A todo esto, el punto central es que san Salvador es una imagen que rebasa la división religiosa, pero no es suficiente porque en ésta subyacen los elementos de discordia antes señalados, por una parte, y por la otra, la fragmentación tiene que ver más con la participación en la organización de los rituales y de las fiestas que con la devoción individual o familiar a san Salvador. En otras palabras: la fractura religiosa no engloba el desvanecimiento de la figura de san Salvador como santo patrono, pero sí un mayor esfuerzo en lo organizativo y en lo económico cuando hay que realizar ciertas celebraciones.

San Salvador no puede desvincularse de lo que los atliaquenses consideran importantes para sí, sobre todo en su calidad de campesinos y campesinas. Por ello, la curación no se puede leer sin las características sociales, históricas, económicas y rituales de Atliaca. La imagen de san Salvador, siguiendo esta argumentación, es depositaria de contextos específicos que le confieren su movilidad dentro del sistema religioso. Es verdad que la imagen ‘guarda una estrecha relación con las situaciones sociales de crisis socioeconómicas’ (Serna, 2016: 114), pero también es importante incluir no sólo lo que la imagen hace por la colectividad, sino lo que ésta hace por la imagen para que se mantenga activa. Esto es lo que en el fondo produce la curación. Es decir, no es la acción ritual unidireccional mediante el proceso de la curación (que establece que con la curación retornan las lluvias) únicamente lo que cuenta, sino que es la propia agencia de los sujetos, entendida como su facultad de movilización y organización para iniciar la curación, la que se imbrica en el proceso (al revisar, trasladar, velar, curar, levantar y regresar a san Salvador a la iglesia del centro) y que reactiva el trabajo de san Salvador. En este sentido la curación comprende la co-participación de las agencias, la de los actores (con la curación) y la de la propia imagen (al dar la lluvia), que vuelve a trabajar cuando se levanta.

---

o el ‘divisionismo’, como algunos actores lo conciben, posee esta característica de la diferenciación mediante la negación y el rechazo de las prácticas y creencias del grupo antagónico.

## **Levantada de san Salvador**

La curación de san Salvador fue un proceso lento, si tomamos en cuenta que se trasladó el 4 de septiembre y se levantó el día 20 del mismo mes. Todo inició con el sueño de su enfermedad, se le revisó minuciosamente, se confirmó su padecimiento, se trasladó a su ‘primera casa’, se le acostó en las mesas, se le cuidó y acompañó como a un enfermo, se le curó, y al término, reposó unos días para luego levantarse; hasta regresarlo a la iglesia de San Salvador.

‘Levantar’ a san Salvador representó la recomposición del espacio sagrado y su reintegración al trabajo, si consideramos la creencia de que la enfermedad le impide trabajar, como sucede con una persona. Si se levantara de forma expedita, como ha sucedido, según la experiencia de uno de los encargados de este compromiso, puede que se ‘vuelva a enfermar’ (Comunicación personal, 11 de septiembre de 2017). De ahí la importancia del reposo, la espera a que seque bien la pintura para evitar un nuevo deterioro.

Levantarlo fue una labor de varones, quienes reunidos en el espacio de curación, irguieron al crucifijo y removieron las telas moradas y blancas que sirvieron para separarlo de las visitas. Con la remoción de las telas, el espacio sagrado del interior de El Calvario se comprimió en dos espacios, cuyo símbolo de separación siguió siendo el mecate. El espacio de curación se fundió en el espacio de las imágenes y de los comisionados. Este hecho implica que el espacio sagrado, en su configuración interna, es flexible. Su plasticidad depende de la temporalidad del proceso de curación y reposo de san Salvador. Ambas dimensiones, la espacial y la temporal, gravitan en torno a las prácticas desarrolladas a partir del proceso de curación.

Mientras era levantado se realizó un rosario. Afuera de la capilla, se tronaron cohetes, de piso y aéreos, y repicaron las campanas. Al igual que san Salvador, las vírgenes y san Pedro también se repararon. Sin embargo, esta cuestión se vio pormenorizada, en tanto estas imágenes no fueron objeto de una revisión previa, o por lo menos pública, como sí lo fue san Salvador.

Las vírgenes fueron adornadas por la mujer encargada; la acompañó una joven. A ambas imágenes les colocó collares, aretes y servilletas. Al finalizar, los hombres las instalaron en sus andas correspondientes. La imagen de san Pedro también se puso en su mesa.

A san Salvador se le colocó una tela verde que se le colgó de la cruz. Se le pusieron dos coronas de flores verdes en los clavos que sujetan sus extremidades superiores. El color verde, cabe enfatizar, aparece como dominante en la imagen por tratarse de la época de siembra y alude también al trabajo que el mismo Cristo realiza, como si se tratara de un campesino que va a sus labores al campo.

El acto de ‘levantar’ a san Salvador fue breve. Al término, como sucede al finalizar los compromisos, los encargados primeros invitaron a almorzar y tomar unas copas de mezcal a todos los presentes en esta fase de la curación.

La dinámica de las ‘veladas’ no se modificó por el ‘levantamiento’, aun cuando san Salvador ya fuera visible. El cambio sustancial fue el de la articulación del espacio de curación con el espacio de las imágenes. Los rosarios continuaron desarrollándose en el espacio configurado, desde el inicio, para ello. La organización no se alteró: dos hombres comisionados, rotados cada 24 horas, fueron los responsables de velar, recibir las donaciones y realizar las acciones rituales convenientes. Los cohetes continuaron como símbolo de permanencia en El Calvario. Las personas acompañantes descansaban o dormían en petates, en plásticos o en el piso. El mecate aún fungió como símbolo de distinción de espacio restringidos y espacio no restringido. Atrás de él quedaron: las imágenes (de izquierda a derecha: la virgen ‘hija’, la virgen ‘madre’, la Dolorosa, san Salvador y san Pedro), los floreros, las sillas y la mesa usadas por los comisionados. Delante del mecate quedaron: los seis candeleros traídos de la iglesia, las velas y velitas puestas en el piso y el sahumerio.

También, como dije, continuó como el espacio desde el cual el cantor y las cantoras realizaron los seis rosarios del día: tres por la mañana-tarde y tres por la noche-madrugada<sup>151</sup>.

Llegados a este punto me parece importante detenernos en la intersección entre san Salvador y la lluvia, teniendo en cuenta la importancia del agua en Atliaca y la jerarquía del Cristo en la vida religiosa de la comunidad.

---

<sup>151</sup> La duración de cada rosario fue variable. Para dar un ejemplo de los tres rosarios nocturnos en una velada, ofrezco los siguientes detalles sistematizados de la observación participante del día 20 de septiembre de 2017: Primer rosario. Inicio: 21:20 p.m. Término: 23:28 p.m. Segundo rosario. Inicio: 00:58 a.m. Término: 02:54 a.m. Tercer rosario. Inicio: 03:53 a.m. Término: 5:17 a.m. Esto comprende un aproximado de 8 horas totales para el desarrollo de tres rosarios.

En los relatos de la llegada del Cristo hay dos elementos acuíferos explícitos: la neblina<sup>152</sup> que aparece por encima de la imagen y que apunta a El Calvario, y el río, lago, laguna o mar, según las versiones, donde fue encontrada su cabeza. Pero también, se le pueden sumar dos más: la falta de lluvia y su retorno. Al respecto propongo una secuencia relacional del Cristo con el elemento agua:

Cabeza: aparición en una extensión natural de agua dulce o salada

Decisión de permanecer en Atliaca: aparición de neblina

Enfermedad: falta de lluvia

Curación: regreso de la lluvia

Las cuatro relaciones pertenecen a los episodios de la vida social, simbólica y ritual de san Salvador que han articulado un sistema de significación sobre el lugar del Cristo en Atliaca, involucrado en el devenir histórico de la comunidad, y cuyo foco de atención destaca en la comprensión/explicación/acción sobre un fenómeno meteorológico en específico. El campo de acción de san Salvador, siguiendo esta interpretación, es producto de una historia singular de apropiación de la imagen en los marcos rituales de Atliaca, entendiendo que la recontextualización consiste en la reordenación de la imagen del Cristo a un contexto diferente del que es originario: la historia y pensamiento cristiano. Y este traslado, este ejercicio de reposicionamiento de la imagen de uno a otro contexto, es de donde ha emergido el lugar social de san Salvador como figura vinculada a la lluvia.

### ***El encuentro y el cambio del cendal***

El regreso de san Salvador a la iglesia central se programó para el día 2 de octubre, debido a lo cual el fin de semana previo se le puso un nuevo cendal. La curación de san Salvador es la re-novación de su cuerpo, aparejada con el cambio de ropaje. Para tal acto, se llevaron a cabo diversas acciones en diferentes espacios.

---

<sup>152</sup> Por definición la neblina es “la suspensión de agua o núcleos hidrosféricos húmedos que reduce la visibilidad en superficie de 1 a 10 km, con un porcentaje de humedad del 80 al 90%” (<http://smn.cna.gob.mx/es/smn/glosario>).

Los primeros encargados ‘metieron ofrenda’ tanto en El Calvario, como en la iglesia de San Salvador y de San Francisco. Dicha ofrenda consistió en chocolate, pan, caldo de gallina, tamales y cadenas de flor de *cempoalxochitl*. En el Calvario se realizaron los rosarios de presentación de la ofrenda y del cambio de cendal. Es importante señalar que, por las múltiples labores implicadas, el número de personas fue un factor importante para iniciarlas o posponerlas hasta que hubo una cantidad idónea de acompañantes. No obstante, la falta de responsables de ciertas actividades, como lanzar los cohetes para la presentación de la ofrenda en la iglesia de San Salvador, se hizo notoria. Sobre esta cuestión, la frase ‘ya no es como antes’ alude a la historia reciente de las anteriores idas a El Calvario, en las cuales la presencia de acompañantes era significativamente mayor. ¿Qué ha sucedido? Como ocurre en otros casos, la fragmentación entre grupos religiosos ha traído consigo la falta de participación en los asuntos religiosos de las iglesias. El conflicto, hay que enfatizarlo, ha transformado la dinámica de la participación y de la ayuda, tanto monetaria como en especie, de las celebraciones religiosas de Atliaca.

Una vez depositadas las ofrendas en El Calvario, una comitiva encabezada por los primeros encargados, los primeros mayordomos y el padrino, se trasladó hasta Cacalutla, donde se recogió el cendal y las coronas para san Salvador. El cendal fue comprado con las cooperaciones recaudadas durante la estancia del Cristo en El Calvario.

En Cacalutla<sup>153</sup> se adornaron las cruces del altar con cadenas de flor de *cempoalxochitl*. Delante de él se colocó una mesa donde estaba, cubierto y amarrado con un lazo, el cendal. Encima se puso una cadena de flor de *cempoalxochitl*. Se realizó un rosario acompañado de música. Posteriormente, y antes de emprender el regreso a El Calvario, las personas sahumaron las cruces y la mesa. Ésta fue trasladada por cuatro hombres, en tanto las coronas las cargaron niños y jóvenes. En el trayecto se cantaron alabanzas y se tronaron cohetes.

En El Calvario, la comitiva fue recibida por un grupo de personas, quienes les arrojaron pétalos de flores. Tanto los unos como los otros entraron hincados hasta el espacio sagrado.

---

<sup>153</sup> Cabe insistir en el valor simbólico de Cacalutla como el espacio en el que san Salvador decidió quedarse y en donde se recoge la nueva ropa que utilizará.

Dentro, se inició un rosario, durante el cual, le fue puesto a san Salvador el nuevo cendal. También, la encargada primera, la primera mayordoma y otras mujeres sahumaron las cruces de la capilla y las exteriores.

Al cambiar el cendal, lo primero que se hizo fue remover la tela verde que tenía como fondo (la que fue puesta el día en que fue levantado el Cristo). Después, dos hombres cubrieron con una tela blanca la parte inferior de san Salvador, momento en el cual se le colocó el nuevo cendal de color hueso con orillas doradas. El encargado de hacerlo fue el mismo hombre que lo revisó, y uno de los que lo cargó en la procesión de la iglesia a El Calvario.

En lugar de la tela verde se colocó una tela del mismo color del cendal; las coronas también se cambiaron acordes al color del nuevo ropaje. Una de las vírgenes también fue arreglada con un atuendo blanco. Este acto lo realizó la misma mujer que lo hizo en la celebración de las vírgenes. Acabado el cambio de cendal y de atuendo de las vírgenes, se ofreció refresco a los asistentes. Posteriormente se invitó una comida en la casa de los primeros encargados.

Todo indicaba la conclusión de la curación de san Salvador. La lluvia, durante la estancia en El Calvario, había caído de mejor manera, lo que anunciaba una buena cosecha. En la perspectiva de los creyentes, el traslado a la primera casa del Cristo, había sido la respuesta ante el mal tiempo, como lo aseguró un acompañante en este proceso: “Funciona porque llueve” (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017) o, en otras palabras, del mismo joven: “Cuando dijeron los señores que está enfermo, que lo van a curar, empezó a llover otra vez” (Comunicación personal, 24 de septiembre de 2017).

Dentro de esta misma perspectiva, se requieren las pruebas o las señas de las acciones, (la lluvia) sin las cuales no se considera que las segundas sean las pertinentes, por lo que se deben buscar otras.

Al mismo tiempo que una prueba valida la acción, se debe tomar en cuenta que los fallos se gestan por este motivo, como lo supone un miembro de la iglesia de San Francisco: “No hay fallas concluyentes. Uno no sabe a qué se le va a achacar. Todas las fiestas que no se hicieron bien, pueden ser motivo de que no llueva” (Comunicación personal, 25 de marzo de 2017). De manera que, en la visión de creyentes y actores, la eficacia radica en la confirmación de los resultados mediante las acciones.

## ***Misa, toritos y vísperas del fin del compromiso***

Los cuatro domingos en que san Salvador estuvo en El Calvario, las misas ahí se realizaron. El compromiso de los encargados, sin embargo, no comprendió la asistencia a la misa dominical. Lo que en el transcurso de ésta ocurrió fue que los encargados, según el esquema de organización, ofrecían un almuerzo en sus unidades domésticas respectivas, en particular, por el traslado de ‘los verdes’ fuera y dentro de la capilla.

Con los rosarios matutinos, realizados por parte de los encargados de la curación, y con la posterior misa dominical, El Calvario adquirió la forma de un espacio multifacético, de confluencias y bifurcaciones; discontinuo en cuanto a las prácticas y los discursos ahí esgrimidos. Una disputa silenciosa por la primacía de ‘el costumbre’ frente a la liturgia se dirimía, pero también supuso un carácter de continuidad para personas que, aun siendo activos en el proceso de curación, permanecían en las misas.

La asistencia de los domingos superó la de los otros días, en gran parte por las personas que iban a misa. Esto se hacía notar por el gran número de velas y velitas en el piso, en comparación con los días restantes.

El día previo al regreso de san Salvador a la iglesia del centro se anunció por las bocinas la quema de los toritos de truenos afuera de la capilla de El Calvario. Los toritos representan una despedida del Cristo de su ‘primera casa’ y el regreso a su templo; fueron recogidos por las bandas de música durante la tarde y parte de la noche para trasladarlos a la capilla, donde, por la noche, se quemarían.

Si la lluvia sólo fuera un líquido vital para las plantas y los animales, no podríamos advertir la importancia de lo que ocurrió posteriormente. El día 1 de octubre, por la tarde, y sobre todo por la noche, una lluvia torrencial cayó sobre Atliaca. Con todo y esta lluvia impetuosa, en El Calvario se dieron cita un gran número de niños y jóvenes, quienes se ocuparon de cargar los toritos. Éstos se colocaron en el piso, en espera de la llegada de otros más. Pasadas las 23:00 p.m. empezaron a quemarse con gran dificultad, porque estaban completamente mojados. El ánimo no menguó hasta que se lograron prender algunos. Adentro, se realizaba el rosario habitual y afuera, con gran algarabía, los niños y jóvenes bailaban al son de la música.

Durante la noche y madrugada, hombres y mujeres llegaron a la capilla a prender sus velas y velitas y dejar flores para lo que se suponía era la última noche de san Salvador en El Calvario.

### ***Regreso pospuesto: la interpretación de las señales***

Y vino la lluvia a cántaros, bajando la colina,  
El viento mojado sopló hacia nuestra cueva y resonaron  
los sonidos  
del escurrir de hojas, el susurro de ramas empapadas en ráfagas  
de viento  
Carter Revard

El regreso de San Salvador a la iglesia del centro estaba programado para el día 2 de octubre. Todavía, el día anterior se invitó a las personas que asistieron a misa a acompañar la procesión y llevar al Cristo a su espacio habitual.

Como puntalicé, la de la noche anterior había sido una lluvia intensa, lo que provocó la crecida de la corriente de la barranca que se debe atravesar para llegar a El Calvario, lo que a su vez suscitó que la tarima, paso provisional hecho con tablas de madera por donde cruza la procesión, fuera arrastrada por el agua enlodada. Evidentemente, este hecho no pasó inadvertido para los encargados, quienes el día lunes, desde temprano, avisaron, mediante uno de los aparatos de sonido, que se requería el apoyo de señores y jóvenes para llevar tablas y componer el camino. Minutos después se anunció una reunión importante en El Calvario para todas las personas de Atliaca y Acatempa. Alrededor de 120 personas se congregaron afuera de la capilla. El objetivo de la reunión fue que la gente dijera qué se iba a hacer: si bajar al Cristo el día acordado o posponerlo. La encargada me comentó que un joven había soñado que san Salvador todavía no quería regresarse. Y de acuerdo con una cantora, en el sueño, san Salvador le decía al joven que únicamente tenían 12 horas para bajarlo (otros testimonios aseguran que eran 24) y que si era a la fuerza algo malo pasaría. Se habló de temblores y de castigos. Sin camino, y con la advertencia de Salvador, el regreso se hacía altamente riesgoso. El hecho de que no pudiera ser trasladado por el puente de concreto, paralelo a la tarima, se explica por otras experiencias oníricas: algunas personas han soñado

que a san Salvador no le gusta ese camino; necesariamente tiene que dar la vuelta. Otros creyentes expresaron que es porque en la cruz frente a la tarima san Salvador descansa y rinde pleitesía, como efectivamente lo hace el hombre en turno que carga con la imagen en el punto donde se encuentra el altar.

El punto central es que los sueños han contribuido de manera fundamental a la configuración de prácticas escrupulosas sobre san Salvador. El respeto que los devotos le profesan está vinculado de manera significativa con la historia de su decisión de quedarse en Atliaca. Uno de los elementos claves para comprender su fuerza simbólica es el hecho de que no quiso reiniciar su camino a la Costa Grande, y quienes lo violentaron fueron castigados. La devoción a san Salvador inició como un cruce de actos volitivos y castigos, criterios que actualmente prevalecen, como lo señalan los sueños y las advertencias que él mismo da. Algunos creyentes que me compartieron su visión sobre la figura de san Salvador reconocen estos aspectos como atributos del Cristo. Las promesas hechas a él deben acatarse so pena de castigo. Esta misma idea se compagina con la voluntad de mostrar su cara a las personas que él elige. Algunas personas han fotografiado su rostro, pero en la imagen éste aparece oscuro, mientras que en otros aparece límpido. Esto es porque él sabe a quién le enseña su semblante. Estas consideraciones, significativas para los creyentes, alimentan el papel de san Salvador como un Cristo único y poderoso. Su presencia en Atliaca ha supuesto la creación y formulación histórica y actual de prácticas religiosas ligadas a la lluvia, tanto las buenas como las malas. Su elección de quedarse en Atliaca, a partir de su pesadez, está en correspondencia con su voluntad de permanecer más tiempo en su ‘primera casa’. A partir de este aviso, depende únicamente de él ‘decir’ qué día quiere bajar, pero debe hacerlo un día lunes. Si el lunes previsto no quiere bajar lo avisa en los sueños. Y eventos como la lluvia torrencial y el desprendimiento de la tarima son las señales de su deseo de que aún quiere seguir en El Calvario.

Cabe el paréntesis para señalar que eventos climáticos anormales son leídos como señales de descontento o enojo por parte de las imágenes y símbolos rituales de mayor peso (san Salvador, las vírgenes de la Asunción y las cruces). Como en el caso de la lluvia torrencial, otros fenómenos climáticos han sido el motor para consolidar la permanencia de prácticas rituales que en ciertos periodos no han sido ejecutadas. Retomo del análisis de Aline Hémond (2015) sobre la *xochimesa* y los *chitatli*. De acuerdo con la autora: “La ofrenda con

*chitahkli* dejó de ser presentada durante un tiempo, hasta que tormentas importantes, seguidas de sequías, convencieron a los habitantes de volver a las prácticas ancestrales” (Hémond, 2015: s/p). En este caso, la vuelta a la práctica se concibe como una manera de atemperar los estragos derivados de sequías y tormentas, pero importante también es el regreso de la vitalidad a la tierra, si atendemos que el *chitahkli* “carga una fuerte agentividad (agency), ya que al contener la comida destinada a la tierra, permite entablar una comunicación persuasiva con las potencias, para que éstas generen las condiciones necesarias a la restitución futura de los manjares que se les ha entregado” (Hémond, 2015: s/p). Al no entregar la comida a la tierra, ésta no podía restituir los alimentos para los seres humanos.

En ambos casos, la tarima y la vuelta de la ofrenda de los *chitahkli*, resalta la exégesis del fenómeno climático como señal de un descontento. Para el caso de la tarima, el sueño adquiere un peso importante. Nadie se opuso en la reunión a este hecho, por ello, se procedió a reorganizar el esquema de rotación de los comisionados de velar, así como de las personas que darían de comer. Los mismos encargados siguieron al frente del compromiso, y se crearon nuevas comisiones para pedir cooperación y solventar los nuevos gastos de la estancia en El Calvario, por ejemplo, la compra de cohetes y almáciga para el copal.

La lluvia y el desprendimiento de la tarima, a la par del sueño, son concebidas como señales o ‘avisos’ para mantener una situación específica, en este caso, la permanencia de san Salvador en El Calvario, que complementa los ‘avisos’ dados para transformar una situación, también particular, como lo fue su traslado para curarlo. Ambas son interpretadas como la ‘voluntad’ de san Salvador. Es decir, san Salvador sería un agente en el sentido que propone Alfred Gell: “El agente es quien ‘hace que los sucesos ocurran’ en su entorno” (Gell, 2016: 48). Esta lectura se asienta sobre la base de los discursos de actores y creyentes en relación a la voluntad de san Salvador y su papel en las prácticas post peticionarias. Es como si la imagen ‘respondiera’ cuando es curada. Una de las cantoras más activas en los rosarios en El Calvario me comentó al respecto: “Esta reunión se hace de que no puede llover, y ya cuando es verdad lo que Él [san Salvador] enseña en sueños luego llueve. Lo revisaron ayer [sábado 26 de agosto del 2017] y van a curarlo en El Calvario. Aquí [en la iglesia de San Salvador] nunca se cura, lo tienen que llevar allá, porque si lo curan aquí no funciona” (Comunicación personal, 27 de agosto de 2017).

Sobre las situaciones relacionadas con la lluvia, hay que precisar que éstas se hacen acompañar de un sistema de signos que los creyentes interpretan mediante distintos ‘avisos’, y que implican una forma de evidenciar la creencia en las que se basan las acciones de reajuste, tanto de la enfermedad (visible en el cuerpo) y de la curación (en el cuerpo renovado), como del deseo de prolongación de la estancia en la ‘primera casa’ (sustentada en la lluvia y el desprendimiento de la tarima). Dicho sistema está dotado de su propio encadenamiento simbólico de los ‘avisos’ con los eventos. Tal concatenación consolida a san Salvador como una entidad poderosa, decisiva en la dinámica religiosa de las acciones reparadoras.

Con base en lo anterior es posible advertir que san Salvador tiene dos funciones simbólicas opuestas importantes. Una vez determinado que el eje de las acciones reparadoras es el Cristo, la ausencia de enfermedad, manifiesta en las buenas lluvias, marca un estado satisfactorio y adecuado en términos sociales. En realidad, esto no provoca mayores complicaciones. Por el contrario, la falta de lluvia sugiere la presencia de su enfermedad, lo que da pie para la emergencia de un estado inconveniente y desacorde con las expectativas de los campesinos. De tal suerte que san Salvador funge como una imagen ambivalente, en donde quedan plasmadas una de las representaciones más significativas sobre la lluvia en ambas dimensiones citadas (la buena lluvia, como expresión de su trabajo, y la falta de lluvia, como expresión de su enfermedad), pero es enfáticamente más rica, en términos analíticos, la segunda arista, como queda de manifiesto en las acciones de la que la imagen es objeto. En este panorama en donde la imagen activa la acción, la petición no puede ser analizada únicamente desde el polo de las lluvias adecuadas (aquella que resulta exitosa), sino también las que, ante la ausencia de lo esperado, supone nuevas modalidades de acción social “ante circunstancias especiales, la aparición de sucesos inesperados o situaciones conflictivas” (Iruetia, 2005: 194). De tal manera que las acciones de reajuste, como los rituales, “posibilitan pensar y expresar vivencias reales (generalmente cruciales) brindando una forma para actuar sobre esa realidad” (Iruetia, 2005: 199). La diferencia notable es que las acciones de reajuste convocan elementos que en la petición están ausentes (como el lugar determinante de san Salvador, el desplazamiento del Cristo hacia otro espacio y la rememoración de su llegada a Atliaca) y que únicamente emergen ante las circunstancias críticas, pero, cabe enfatizar, derivadas de la ejecución del ritual peticionario.

## *Y la lluvia volvió...*

El 9 de octubre san Salvador regresó a la iglesia que lleva su nombre. Sin embargo, muchos de los acompañantes de todo el proceso de curación dudaban de que el lunes sucediera el traslado. La importancia de El Calvario y el Cristo abreva de los relatos de su llegada a ese espacio sagrado, por ello, para algunos la idea de que san Salvador manifestara su deseo de quedarse permanentemente en su ‘primera casa’ no era algo fuera de lo común, siempre y cuando se tomaran en en los ‘avisos’ dados por Él mismo: “Si no va a querer bajar, ni modo, tenemos que venir a vivir aquí para estarlo cuidando” (Comunicación personal, 2 de octubre de 2017), me expresó un cantor.

El Calvario, por lo antes dicho, es un espacio ritual emergente, del que se puede abstraer una lectura sobre las problemáticas que interesan a los grupos e individuos de Atliaca o, como señala Hernández y Jiménez (1994): “la situación en que vive el pueblo: el ambiente es opresor; las capacidades económicas para la mayoría son cada vez menores; el futuro se torna incierto” (Hernández y Jiménez, 1994: 138). Aunque pudieran existir estos ámbitos, en Atliaca uno que prevalece, y del que he insistido, es la lluvia como factor necesario para la agricultura.

El Calvario no se entiende sin san Salvador ni éste sin aquél. El Cristo está asociado íntimamente al espacio sagrado de su elección. San Salvador, junto con las vírgenes, son imágenes que adquieren, como El Calvario, un perfil mediador y protector. César Moreno (2007) ha visto en las imágenes religiosas este papel. Para el autor: “La imagen se configura así en un signo de articulación intersubjetiva y de interpretación de sentido común, además se le considera como real, verdadera, auténtica, con una validez explicativa y una capacidad operativa” (Moreno, 2007: 222). En Atliaca, las imágenes religiosas conforman elementos mediadores con capacidades para vehiculizar las peticiones individuales y colectivas ante Dios o las fuerzas sagradas, ‘operan’ para que la lluvia vuelva. En el caso de san Salvador mediante su traslado, cuidado y curación. De esta forma, para seguir al autor, la función protectora eficaz de las imágenes se convierte en referencia de “creencias, ritos, modos de vida e instituciones semejantes” (Moreno, 2007: 225). A la par, su función eficaz se robustece a nivel social y personal mediante los testimonios y las narrativas sobre el papel auxiliador, milagroso o benefactor, tal y como ocurre con Oztotempan (ver capítulo 3).

Cuando un ex mayordomo de la iglesia de san Salvador afirmaba: “Cuando está allá [san Salvador en El Calvario], el agua, el agua, el agua, todos los días, no recio, pero llovizna todos los días. Hasta los hermanos [los protestantes] se han animado a ir allá; les gusta cómo está lloviendo” (Comunicación personal, 9 de julio de 2017), se enaltece la agencia del Cristo para dar la lluvia. Y el enojarse, el ver, el enfermarse, el enseñar y el pedir, como lo he mostrado, son todas *cosas* que hacen u ocurren en las imágenes y símbolos rituales. Y son estas mismas *cosas* las que producen, en buena medida, las acciones de reajuste, porque tanto las imágenes como los símbolos son *activos* en tanto hacen algo (dan la lluvia) desde el punto de vista de los devotos, quienes atribuyen esta facultad a unas y a otros dentro del sistema ritual. Este papel como benefactores, pero también como no benefactores, se articula con la atribución de cualidades, gustos y disgustos del complejo de imágenes. Con estas aristas podemos entender, como señala Pablo Wright (2015), la saturación de eficacia de las imágenes y objetos sagrados.

Para culminar, el regreso a la iglesia de San Salvador se realizó la mañana del lunes. En El Calvario se llevó a cabo una misa, pero no con el sacerdote, sino con un ministro vinculado a la iglesia de San Salvador, quien dio a los presentes un mensaje del cura en el que se disculpaba por su ausencia. Concluida la misa dio inició al rosario a cargo del cantor y las cantoras. Durante este acto arribó la banda de música San Salvador, lo mismo que numerosas personas para acompañar al Cristo hasta la iglesia. Muchos niños y niñas fueron vestidos de blanco, a petición de los encargados, quienes dieron el mensaje a través de las bocinas.

Otras bandas de música llegaron, algunas tocaban dentro de la capilla, otras afuera. Las personas dejaban velitas y flores a los comisionados en turno. Mientras esto ocurría, las imágenes se preparaban: las vírgenes se amarraron en las andas, se le sujetó la corona de espinas a san Salvador, se le cubrió sus pies con una tela blanca y se quitaron las coronas que colgaban de los clavos de la cruz.

Algunas mujeres sostenían una velita mientras aguardaban el inicio del recorrido. Los hombres cargaron los floreros y candeleros traídos de la iglesia. Los encargados y los mayordomos se mantuvieron próximos a las imágenes.

Las personas, de frente al complejo de imágenes, caminó de espaldas para salir de la capilla. Las mujeres arreglaban sus rebozos, mientras otras pedían fuego para prender sus

velitas. Las horquillas se sujetaron a ambos extremos de la cruz. Los hombres encargados de los floreros y los candeleros, lentamente, salieron de la capilla. Después, las vírgenes, cargadas por jóvenes mujeres y ayudadas por algunos hombres; seguidas de san Pedro, cargado por un joven. San Salvador se preparó para salir. En este momento todos nos hincamos, posteriormente, la procesión de retorno inició.

En la entrada, el hombre que cargaba a san Salvador hizo tres genuflexiones, de inmediato se rodeó la capilla, y en la parte trasera de ésta, nuevamente el hombre realizó tres reverencias. Al pasar nuevamente por la entrada, efectuó tres reverencias más.

Durante la procesión, se hicieron las paradas para que la gente recibiera a san Salvador, sahumara la imagen y diera cooperación, si así lo deseaba. Los hombres custodios del Cristo regalaban a los donantes pequeñas cadenas de flor de *cempoalxochitl*. Al término, se reiniciaba la procesión.

Las calles por las que san Salvador pasó se adornaron con plantas y arreglos, “los verdes” y arcos. La procesión fue lenta, a pesar de la corta distancia.

Antes de entrar a la iglesia, se le rodeó. Una vez dentro, las vírgenes descansaron un momento en el piso, frente a la vitrina de san Salvador; poco después se llevaron a su aposento habitual. La imagen de san Pedro también se colocó en su sitio, y san Salvador reposó unos minutos fuera de su nicho, sostenido por algunos hombres. En esos momentos, las personas pasaron por sus flores, a las que se les llama reliquias, que habían sido deslizadas por los pies y el cendal de la imagen. Después se colocó en su vitrina. Ahí, los curadores lo revisaron para comprobar que no hubiera sufrido ningún daño durante el traslado, de ser así, ahí mismo se curaría, y aun dieron algunos retoques a la imagen.

Las personas progresivamente dejaron la iglesia, que para la tarde lucía vacía, un contraste notorio en relación a las procesiones. ¿Había sucedido algo extraordinario? Sí, pero después de acompañar a san Salvador para dejarlo en su recinto había que reiniciar las actividades habituales; la preparación de la cosecha se avecinaba. Octubre ya era un mes propicio para la mazorca. La lluvia había vuelto desde que san Salvador era curado. Y su renovado cuerpo le daba otra vez la capacidad de trabajar en el campo, trabajar para los campesinos y las campesinas de Atliaca.

## CONCLUSIONES

Esta tesis fue pensada como un complemento a mi primer trabajo académico sobre la petición de lluvia en Atliaca. Como pudo notar el lector, la lectora, intenté enfocarme en aspectos que brindan la posibilidad de conformar un panorama general, y lo más detallado posible, del ritual de petición por la lluvia, tanto en sus efectos cumplidos como los no cumplidos. Éste último aspecto fue el catalizador del entrecruzamiento entre la parte teórica y la etnográfica. En lo relativo a la primera, convine en articular una propuesta interpretativa que me permitiera dar cuenta de mi objeto de estudio, para lo cual retomé perspectivas que situarán el problema en la parte menos cordial del ritual: los fallos y sus derivaciones sociales y religiosas manifestadas en acciones de reajuste post peticionarias, de las cuales resalté, por un lado, el componente de la agencia, y por otro, las prácticas simbólicas.

Lo que viene después de la petición cuando ha fallado es un asunto de tensiones que progresivamente, es cierto, logran un reacomodo con miras a un único fin: componer el tiempo, pero surgen de perspectivas diferentes o antagónicas. Sobre este punto nodal, mi primera intuición fue que si no llovía una vez realizado todo el proceso de la petición surgía un desencanto ritual (descreencias y rupturas en el plano religioso); pero no fue así (por lo menos no del todo), si no que existe un complejo sistema explicativo y práctico sobre cómo, cuándo y por qué intervenir ante la falta de lluvia. Lo importante de esto es el examen de las épocas de crisis y la emergencia de discrepancias y acciones, tanto a nivel colectivo como individual, que median para replantear los elementos del sistema ritual sin que su centro de gravedad (pedir la lluvia) se desvanezca, pero sí que se reconstruya sobre la base de sugerencias e incitaciones conocidas o novedosas.

Deseo destacar un punto importante relacionado al anterior. Las incertidumbres por la caída de la lluvia suponen, para algunos campesinos, la influencia de los cambios climáticos. La manera en que se da este conocimiento es, principalmente, a través de la televisión, medio desde donde las personas que cuentan con ella escuchan el término ‘cambio climático’ y su vínculo con las irregularidades del clima. Aunado a esto, el medio de comunicación permite también enterarse de la presencia de huracanes en Guerrero, lo que para algunos es causa de lluvias torrenciales. No podemos, en definitiva, excluir la variable clima y su papel en el entorno natural, incluidos los ciclos agrícolas, aun cuando no sean todos los actores rituales lo que hacen referencia a este factor. Sin embargo, este hecho me

permite hacer la siguiente pregunta: ¿Llegará el día en que en Atliaca el factor cambio climático prevalezca sobre los fallos rituales para explicar la falta de lluvia? Con toda honestidad, no me atrevo a dar una respuesta rotunda. Pero de lo que estoy convencido es que con este tipo de cuestionamientos deriva una línea de investigación fecunda para las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales. Esta línea sería aquella que estudie y analice las formas en que los colectivos e individuos, basados en sus criterios culturales, conciben los fenómenos del clima, es decir, las maneras en que cada sociedad observa, explica y actúa ante los factores climáticos y con ello estructura un conocimiento basado tanto en una relación directa con la naturaleza como en sistemas simbólicos, en los que se asientan los rituales peticionarios para el caso de Atliaca.

Quiero profundizar, dadas las coordenadas anteriores, que el ritual, por la experiencia de los sujetos, circula en dominios que rebasan la mera *praxis*. Con base en estas interacciones, se configuran nuevas formas de pensar lo local en relación a lo global. La petición, mediante la correlación con el cambio climático, es un ejemplo de esta circulación entre dominios sociales bajo diferentes modalidades de pensar y vivir las irregularidades de lluvia.

Por otro lado, deseo señalar que la propuesta teórica del ritual como acción y el enfoque de los fallos rituales, principalmente, fue nodal y útil porque me otorgó una guía para orientarme con mayor precisión en mis intereses y objetivos de investigación, de la misma forma, para asentar una base conceptual del objeto y de otras categorías importantes ligadas a él. Resultó una perspectiva adecuada porque pude explicar los datos sobre una base conceptual sin perder de vista la construcción empírica de los mismos.

La relación ritual-eficacia me permitió ahondar en cómo se conciben los efectos particulares de la petición de acuerdo a un contexto sociocultural específico y cómo repercuten en el sistema de creencias locales. Aunado a esto, acentúe cómo los actores establecen ciertos objetivos y actúan en consecuencia para que los hechos ocurran. Con esto, enfatice el ritual como acción con consecuencias concretas, pero no siempre logradas, y basado en cierto tipo de creencias. El colofón de este camino resultó productivo en tanto me proporcionó un *background* desde el cual, como lo señalé en el capítulo teórico al hablar de las creencias, observar y profundizar en determinados comportamientos y acciones, a las que

vinculé las interpretaciones de los actores como componentes fundamentales de las estrategias de reajuste.

Ligado a este punto, enfatizo que estando en el terreno no es posible conocer a detalle cada acción, cada matiz, cada intensidad con que se ejecutan, pero sí las formas en cómo los actores se vinculan con la condición de fallo y las actitudes que asumen ante ellas. Para ello, propuse la noción de acciones de reajuste como un conjunto de dinámicas negociadas que no permiten el desfallecimiento del sentido de las acciones rituales de la petición (la propiciación de la lluvia), sino que lo reactivan, pero bajo otros modos rituales de acción. Dentro de éstas analicé dos, mismas que pude presenciar, y en algunos momentos importantes participar: la reposición de las cruces y la curación de san Salvador. Entre ambas destaqué similitudes (enfáticamente el hecho de que con ellas se intentó ‘componer el mal tiempo’) y diferencias: la primera de las acciones la distinguí como secundaria o situacional, es decir, apegada a determinados hechos particulares de una petición específica, y la otra como primaria, con la fuerte carga de resaltar la rememoración de un hecho significativo para Atliaca, como la llegada de san Salvador, y con él la creación de una tríada conformada por ‘trabajo, enfermedad y curación’, misma que condensa categorías locales y acciones para interpretar y actuar ante la falta de lluvia. En este proceso señalé la importancia de la experiencia onírica como un espacio de encuentro entre san Salvador y los y las soñadoras. Asimismo, subrayé el significado de El Calvario como espacio sagrado eficaz, sin el cual no es posible pensar la figura del Cristo. Pienso que haber desentrañado los relatos sobre san Salvador, hablar sobre el papel de El Calvario y acentuar la articulación de la imagen en relación al sistema ritual local es otra de las aportaciones importantes de la tesis, en la medida en que introduce aspectos poco retomados en la literatura sobre el tema y da la pauta para continuar el denso trabajo sobre el lugar (o los lugares) de la imagen religiosa en las comunidades indígenas y las formas en que se recontextualizan, producen y reactivan la memoria colectiva en situaciones particulares, mismas que resultan de la configuración que de ella hacen los propios creyentes frente a su vida cotidiana y ritual.

Por otro lado, ambas acciones analizadas, incluida la petición por la lluvia, pueden inscribirse en una reflexión mayor, la de la variabilidad-permanencia de la vida ritual. Variabilidad porque las acciones de reajuste, en específico las situacionales, son producto de las circunstancias contingentes inmediatas de una petición, pero con ellas se reconstruye la

finalidad del ritual, ingrediente que da la permanencia al mismo. Por todo lo anterior, la falta de lluvia no es un acontecimiento extraño para los atliaquenses (en el entendido de que carezca radicalmente de un significado), sino creador y recreador de acciones de reajuste diferenciadas, pero con el mismo propósito.

Cabe decir que, al iniciar mi interés por los rituales, tuve la certeza, bastante bien fundamentada por la cantidad y calidad de textos sobre el tema, de que era un campo de la antropología con mucho trabajo teórico y etnográfico detrás, por lo que construir un objeto de estudio que fuera capaz de abonar, por mínimo que fuera, a este basto campo, fue una labor ardua. Para mí no era algo tan obvio detenerme en explorar lo que sucede cuando la ejecución ritual falla, sino que fue importante vincular críticamente las lecturas, el aparato conceptual y los datos etnográficos, y dejar que éstos, cuando fuera necesario, hicieran más comprensibles los supuestos teóricos. Ambas coordinadas, la teórica y la etnográfica, hicieron posible que respondiera mi pregunta de investigación al explorar y analizar las acciones de reajuste y los procesos socioreligiosos que emergen como resultado de la falta de lluvias.

Con respecto a mi hipótesis, ésta resultó adecuada, pero limitada. La ofrenda sí resultó un elemento notable al hablar de los fallos rituales, lo mismo que los comportamientos de los actores rituales. Pero también otras circunstancias específicas (como la quema de las cruces) y acontecimientos históricos significativos (como la instauración de san Salvador como patrono de Atliaca y su relación con la lluvia), que sólo en el trabajo de campo pude percatarme, tuvieron una relevancia transcendental al estudiar los motivos de la falta de lluvia.

En la parte etnográfica, describí la petición por la lluvia en Oztotempan y Ateopan. Con ello contribuí a una parte medular de la antropología hecha en Guerrero, en concreto, la especializada en los sistemas de creencias y rituales indígenas. En la descripción destacué acciones nodales: la peregrinación, con las paradas ante los altares con cruces (símbolos rituales dominantes), la preparación de las ofrendas en la capilla de Oztotempan, la elaboración de la *xochimesa* y los *chitatli* y su depósito al pozo, junto con las aves. Como aportación sustancial señalé que, al menos para Atliaca, pedir la lluvia comprende el vínculo espacial ritual Oztotempan-Ateopan. El primero lo conceptualicé como santuario natural, con la característica de ser un centro regional de peregrinaje; al segundo como espacio ritual local.

Maticé las similitudes y diferencias en cuanto al proceso peticionario en ambos espacios sagrados, y planteé la peregrinación, la ofrenda y los símbolos los ejes a partir de los cuales analicé unas y otras.

Destaqué la importancia del pozo en sus representaciones como espacio peticionario, centro de abundancia y ombligo del mundo; su prestigio y los relatos que lo nutren. Aporté un análisis sobre el simbolismo de Oztotempan que robustece los estudios sobre los espacios sagrados en Guerrero. Además, incorporé un relato que abona a los existentes, pero también resalta otros elementos. Con ello pretendí distinguir la permanente reconstrucción de Oztotempan como lugar que posibilita transformaciones a través de encuentros con personajes opuestos (en cuanto a lo que dan) y complementarios (en cuanto a la dimensión pedagógica).

Importante enfatizar dos cuestiones sobre la etnografía de la petición: la primera es que posibilitó la clarificación del objeto de estudio de esta tesis. A partir de mi trabajo de campo y de mi participación como acompañante de las respectivas mayordomías, incluidas mi papel como peregrino a Oztotempan y Ateopan, pude recomponer mis inquietudes sobre el punto central del estudio. Con ello advertí, en mis ideas y en mi cuerpo, aquella enseñanza que reza: “El campo cambia mucho de lo que pensamos en el papel”. Con esto quiero decir que los proyectos académicos de investigación antropológica adquieren un mejor acabado cuando se les confronta en campo siempre que se integren y produzca un cruce entre ambas instancias: la teoría y el acontecimiento empírico para la construcción del dato etnográfico.

La segunda cuestión es que la etnografía comprende la concreción de uno de los objetivos particulares de este estudio.

Sobre el anterior punto también deseo subrayar que los datos etnográficos que construimos los y las antropólogas admiten diferentes interpretaciones y énfasis, y que es osado tratar con conclusiones definitivas. Resulta más pertinente hablar de conclusiones abiertas hacia otras lecturas. Yo he querido ofrecer una mirada antropológica que ayude y contribuya a la reflexión sobre los rituales de petición por la lluvia, mostrando cómo éstos son importantes para un sector de Atliaca y de otras comunidades. Por este motivo, en este trabajo intenté articular una lectura con base en los datos y los conceptos utilizados a lo largo del texto, mismos que podrían ser leídos de otras formas. Esto me lleva a plantear las limitaciones de este trabajo, evidentes por cuanto todo enfoque se restringe a dar luz sobre

ciertos aspectos y deja a otras perspectivas profundizar en ellos. Pero de este juego derivan los aportes de la tesis, que yo situó en los ámbitos que me parecieron pocos explorados de las prácticas rituales en comunidades indígenas, como los rituales fallidos y las acciones post-rituales. Al respecto, una contribución nodal fue la incorporación de elementos, dinámicas, creencias y procesos sociohistóricos que complementan y complejizan la vida ritual de Atliaca. A lo largo de este texto, el lector, la lectora, pudieron percatarse de que la ejecución de un ritual supone una serie de expectativas sobre sus resultados, mismos que no son automáticamente logrados, y que los efectos no concretados configuran nuevos procesos rituales con los que se intenta alcanzar los fines explícitos del ritual mismo. Con esto quiero señalar que la petición condensa dos polos antagónicos pero complementarios: comprende regularidad e imprevisibilidad. La primera se sitúa en su repetitividad espacial, temporal y performativa, en el sentido que contempla acciones rituales estructuradas. La segunda refiere a la incertidumbre del cumplimiento del objetivo principal. Entre ambos se ubica la continuidad y la contingencia, la consistencia y la variabilidad del ritual.

Sobre la base de los trabajos sobre Atliaca, otra contribución de esta tesis es la etnografía y el análisis de la fiesta de las vírgenes de la Asunción. Destaqué cómo la celebración se convierte en un escenario idóneo de análisis de los fallos rituales, y paralelo a ésta, la relevancia del mes de agosto como ‘tiempo delicado’. La etnografía de la fiesta resultó una pieza clave para profundizar en mi objeto de estudio; resultó también una impronta relevante para los propios actores, quienes señalaban constantemente la necesidad de ‘hacer bien las cosas’ para que la lluvia cayera al realizar adecuadamente todas y cada una de las fases de la fiesta. La lectura de este marcado énfasis situó lo importante y delicado que resulta para los actores rituales el *guion ritual*: las pautas formales de los procedimientos frente a la eficacia simbólica de los actos.

Rituales y fiestas; no sobra advertir el lugar de la ofrenda como elemento *sine qua non* en las celebraciones religiosas. Por esta razón de peso, remarqué su complejidad como composición de objetos rituales de donde derivan, por omisiones, olvidos o errores humanos, los fallos rituales, y con base en ellos uno de los ‘motivos’ de la ausencia de lluvia. A partir del análisis de la ofrenda hice importantes avances sobre el esclarecimiento del objeto de estudio.

En específico sobre la *xochimesa*, resalté su lugar en la petición como un ensamblaje de objetos rituales cuya intencionalidad es dar algo a los seres sagrados para propiciar la lluvia. Señalé, también, cómo ha pasado por cambios sustanciales en cuanto a la cantidad e introducción de productos, pero conservando su sentido principal. Con relación a ella, también subrayé la perspectiva del *huehueyotl* como especialista ritual importante en la petición de Oztotempan y el conocimiento que posee para las fases del ofrendamiento.

No menos importante resulta el hecho de que, con el análisis y descripción de las acciones de reajuste ritual ante la falta de lluvia y con la identificación del papel y la perspectiva de los actores claves (mayordomos, *huehueyotl* y encargados, fundamentalmente), así como de elementos significativos de los fallos rituales (la ofrenda incompleta, mal distribuida y mal recibida; los comportamientos inadecuados de los actores centrales), di cuenta del objetivo general y de dos objetivos específicos de la tesis, respectivamente.

En síntesis, los estudios sobre los rituales, desde el enfoque de los fallos, reservan un campo de estudio capaz de generar líneas de investigación sugerentes, como traté de mostrarlo. Una primera ruta sería aquélla en la que el investigador o la investigadora se preguntara cómo se resuelven los rituales que no funcionan según los criterios locales que dan pie a su realización. Considero que este enfoque puede ser útil si uno de los elementos centrales de análisis son los datos etnográficos que apunten al análisis de un ritual en relación a su eficacia, mismos que se logran con base en la referencia a su contexto de ejecución, por lo que ya no se trataría únicamente del análisis fino y la descripción exhaustiva de los preparativos y la ejecución, sino que se contemplarían los efectos post-rituales. Esta perspectiva puede integrarse a las propuestas de estudio que sugerí en el apartado del estado de la cuestión sobre las peticiones de lluvia en Guerrero. Cabe precisar que conocer estas propuestas me permitió exponer con mayor claridad mi propia visión. Por lo anterior, pienso que los estudios que nos anteceden deben analizarse cuidadosamente para asentar las bases teóricas desde donde parten y así poder animar el examen de los procesos rituales incorporando miradas complementarias.

En segundo lugar, el enfoque de los fallos rituales animaría el examen de cómo se da, en qué niveles y bajo qué procesos, la articulación de las estrategias post-rituales con el conjunto de las acciones religiosas. De esta manera, la forma de analizar el ritual, en tanto

acción humana, dejaría un espacio a la incertidumbre, a la contingencia, a la disfuncionalidad, temas que enriquecen y aportan vías de problematización para la antropología de los sistemas religiosos en los niveles subjetivos, basados en las respuestas variadas de los actores ante un ocasional fallo, y en los niveles objetivos, en el sentido de indagar cómo se reconfiguran los elementos constitutivos de cada uno de aquéllos. Ambos aspectos se pueden afianzar como detonadores de nuevas acciones que revitalizan o transforman los sistemas de creencias religiosas y prácticas rituales.

## BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, María Luisa, Brunt Rivera Luz María y Molinari Soriano Sara (1990). *Rituales y Religiosidad*. Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH: México.

Ahern, Emily M. (1979). The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts. *Man*, 14(1), 1-17.

Alfaro, Georgina (1998). *Evangelización y contraevangelización agustina en “La Montana” de Guerrero* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Alonso Venero, Ana María (2012). La explicación religiosa de las catástrofes naturales: un motivo de la polémica entre cristianos y paganos en la antigüedad (s. II-IV). *ARYS*, 10, 285-308.

Anuario Geográfico y Estadístico de Guerrero 2015

Aranda, Blanca Estela (2009). La educación de los religiosos agustinos del siglo XVII. *Destiempos.com*, 3(18), 144-176.

Avenburg, Karen y Martínez, Bárbara (2014). Experiencias e interpretaciones en performances rituales (Iruya y El Cajón, noroeste argentino). *Cuadernos de Antropología Social* (39), 115-147.

Baez, Lourdes (2015). Introducción. en Lourdes Baez Cubero (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México, I* (pp. 13-30). México: INAH.

Barabas, Alicia (2003). Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1 (pp. 15-36). México: INAH.

Barabas, Alicia (2003). Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1 (pp. 39-124). México: INAH.

Bartolomé, Miguel Alberto (2005). *Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. México: INAH.

Beattie, John (1972). *Otras culturas, métodos y realizaciones de la antropología social*. Madrid: FCE.

Blacker, C. (1973). Religiones del Japón. En Claas Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones II. Religiones del presente* (pp. 499-532). Madrid: Cristiandad.

Bleeker, Claas Jouco y Widengren, Geo (1973). *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones I. Religiones del pasado*. Madrid: Cristiandad.

Bleeker, Claas Jouco y Widengren, Geo (1973). *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones II. Religiones del presente*. Madrid: Cristiandad.

Boyce, M. (1973). Zoroastrismo. En Claas Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones II. Religiones del presente* (pp. 211-236). Madrid: Cristiandad.

Bravo, Carlos (1994). Territorio y espacio sagrado. En Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Peregrinaciones religiosas: una aproximación* (pp. 39-48). México: UAM-I.

Broda, Johanna (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165-237). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y FCE.

Broda, Johanna (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (29), 14-27.

Broda, Johanna (2013) (coord.). *Convocar a los Dioses: ofrendas mesoamericanas*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.

Caillois, Roger (1984). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.

Calles Travieso, Ramón (1994). Atlzatzilistli: Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero. En Marcos Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)* (pp. 99-107). México: CIESAS.

Cantón, Manuela (2009). *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Carattini, Sophie (2013). *Lo que no dice la antropología*. Madrid: Ed. del Oriente y del Mediterráneo.

Citro, Silvia (2006). El análisis de las *performances*: el caso de los cantos-danzas de los Toba orientales. En Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.), *Simbolismo, ritual y performance* (pp. 83-119). Buenos Aires: SB.

Crivos, Marta y Martínez, Rosa (1997). Aspectos de la percepción de algunos fenómenos meteorológicos y naturales entre los pobladores de Molinos (Salta, Argentina). En Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Tomo II (pp. 135-151). Quito: Abya-Yala.

Cunningham, Lawrence S. (2014). *El catolicismo. Una introducción*. Madrid: Akal.

Couoh, Lourdes y Hernández, María Gabriela (2008). *Una cista funeraria del Formativo Medio en Tixtla, Guerrero. Perspectiva interdisciplinaria del análisis óseo*. México: INAH.

Defez, Antoni (2005). ¿Qué es una creencia? *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (38), 199-225.

Dehouve, Danièle (1992). *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*. México: SEP-INI

---- (1994). *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. México: CIESAS

---- (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: UAG-CEMCA-Plaza y Valdes.

---- (2013). El depósito ritual: un ritual figurativo. En Johanna Broda (coord.). *Convocar a los Dioses: ofrendas mesoamericanas* (pp. 605-638) México: Instituto Veracruzano de la Cultura.

Delgado, David (2009). La petición de lluvia en la región Centro-Montaña y su importancia en la conservación de los recursos naturales. En *Estado del Desarrollo económico y social*

*de los pueblos indígenas de Guerrero*. México: PUIC-UNAM-Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Guerrero.

Delgado, Tonatiuh (2012). *La rogación por la lluvia en Atliaca, Guerrero* (tesis de licenciatura). UAM-I, México.

Díaz, Rodrigo (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México: Anthropos-UAM-I.

Diccionario de datos fisiográficos ESCALA 1:1 000 000 (VECTORIAL) (2000). México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información.

Díez Taboada, Juan María (1995). Concepto y función del santuario. *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía* (16), 13-27.

Douglas, Mary (1988). *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

Duch, Lluís (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.

Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama-Punto Omega

Evangelos Kyriakidis (2013). The dead acrobat. Managing risk and Minoan iconography. En Vasiliki G. Koutrafourí & Jeff Sanders (eds.), *Ritual failure. Archaeological perspectives* (pp. 155-163). Leiden: Sidestone Press

Flores, Félix (1990). *El mito y la realidad del Atzatzilistli en Oztotempan*. Guerrero: Centro de Acciones Comunitarias, A.C. –CONACULTA.

---- (1990). *Cuentos y Leyendas de Amoxtepetl. Cerro sagrado, testigo del nacimiento de Atliaca*. México: SEP

Gámez, Alejandra (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP-UNAM.

García, Jesús (2017). Antropología del barroco (IIa parte): las implicaciones de los decretos de Trento: “un rey, una ley, una fe”. *Revista de Sociología y Antropología: VIRAJES*, 19 (1), 229-264

- Geertz, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gerhard, Peter (1986). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: UNAM-IIIH.
- Gell, Alfred (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: sb.
- Geist, Ingrid (2008) (comp.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*. México: ENAH.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
- Gondrin, Jean (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Good, Catherine (2001). Oztotempan: el ombligo del mundo. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA-INAH.
- (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En Johanna Broda y Jorge Báez-Félix, (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (229-297). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica.
- (2013). La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas. En Johanna Broda (coord.). *Convocar a los Dioses: ofrendas mesoamericanas* (pp. 45-81) México: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Guber, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guerrero, Marvin (2013). *Tradiciones y costumbres de Atliaca*. México: CONACULTA.
- Gutiérrez, Donaciano (1994). Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero. En Marcos Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)* (pp. 109-112). México: CIESAS.

- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel (2008). *La historia del estado de Guerrero a través de su cultura. Una perspectiva antropológica. Del mito a la representación imaginaria de la independencia, Volumen I*. México: UAG-CNCA
- Hernández, Lucía Victoria y Jiménez, Humberto (1994). Los santuarios y las fiestas. En Eugenia Villa y Germán Ferro (coords.), *Las religiones en Colombia. VII Congreso de Antropología en Colombia* (pp. 117-140). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Hüsken, Ute (2007). Ritual dynamics and ritual failure. En Ute Hüsken (ed.), *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual* (pp. 337-366). Leiden: Brill.
- Illades, Carlos y Ortega, Martha (1989). *Guerrero, una historia compartida*. México: Gobierno del estado de Guerrero-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Irurtia, María Paula (2005). Rituales y proceso social: dinámica de las relaciones entre los grupos indígenas de Patagonia, y con la población blanca en el siglo XIX. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXX*, 193-209
- Jiménez, José Manuel (2012). *Desarrollo de alcantarillado sanitario y saneamiento en la localidad de Atliaca, municipio de Tixtla, estado de Guerrero* (tesis de ingeniería). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Johnson, Anne (2104). ¿Qué hay en un nombre?: una antropología del performance. *Alteridades* (24)48, 9-21.
- (2015). Máscaras, memoria histórica y magia del Estado. *Dimensión antropológica* (22)63, 71-98.
- Jullien, Françoise (1999). *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela.
- Kaulana Ing, Michael David (2012). The Ancients Did Not Fix Their Graves: Failure in Early Confucian Ritual. *Philosophy East and West* 62(2), 223-245.
- Korsbaeck, Leif (1995). La historia y la antropología: el sistema de cargos. *Ciencia ergo sum* (2)2, 175-183.

Lévi-Strauss, Claude (1995). El hechicero y su magia. En Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Lerma, Enriqueta (2016). La construcción social del tiempo circular y el espacio concéntrico y reticular en la ritualidad yaqui. *Nueva Antropología* 30(84), 11-31.

Lupo, Alessandro (2001). La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 335-389). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Ruiz José Luis y Murillo, Licea Daniel (2009). Tradición hidráulica Mesoamericana y simbolismo prehispánico del agua. En Teresa Roja Rabiela, José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico* (pp. 155-274). México: IMTA-CIESAS

Matías Alonso, Marcos (1994) (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)*. México: CIESAS.

Mauss, Marcel (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Medina, Andrés (2008). La cosmovisión nahua actual. En Silvia Limón (ed.), *La religión de los pueblos nahuas* (pp. 193-218). Madrid: Trotta.

Memije, Santiago (1992). *El origen histórico de los Tlacololeros*. Chilpancingo: Todo Impresos de Guerrero.

Mesa, Elisa (2008). *El lenguaje de la indumentaria: tejidos y vestiduras en el Kitab al-Agani de Abu L-Faray al-Isfahani*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Millán, Saúl (2003). Las huellas en el paisaje: representaciones del espacio entre los huaves de San Mateo del Mar. En A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1 (pp. 201-223). México: INAH.

Moreno, César (2007). Subregionalización de prácticas religiosas en el altiplano de la cordillera colombiana. *Revista de Sociología y Antropología: VIRAJES*, 9 (9), 209-233.

Neff, Françoise (1994). *El rayo y el arcoiris: la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. México: INI.

Ortega, Mario y Mora, Fabiola (2014). Mayordomías y fiestas patronales en los pueblos originarios de Santa Ana Tlacotenco y Santiago Tzapotitlan, nahuas del Distrito Federal, México. *Diálogo Andino* (43), 51-63).

Padilla, Eliseo Francisco (2016). Las misiones agustinas en las provincias de Chilapa y Tlapa a partir de sus devociones e iconografía. En Rosa María Reyna Robles (coord.), *El conocimiento antropológico e histórico de Guerrero: Reflexiones sobre la investigación multidisciplinaria e integral y su impacto social. Volumen 3* (pp.563-583). México: Secretaría de Cultura-INAH.

Parrinder, E.G (1973). Religiones de los pueblos sin escritura. En Claas Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones II. Religiones del presente* (pp. 533-555). Madrid: Cristiandad.

Perera, Ana Celia y Pérez, Ofelia (2009). Crisis social y reavivamiento religioso. Una mirada desde lo sociocultural. *Cuicuilco* (46), 135-157

Perrin, Michel (1990). Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo. En Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 5-19). Quito: MLAL-ABYA YALA.

Polit, Karen (2007). Social Consequences of Ritual Failure: a Garhwali Case Study. En Ute Hüsken (ed.), *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual* (pp. 199-209). Leiden: Brill.

Ponce, Dora (2001). La predicción del clima en la cuenca Jatun Mayu. En Memoria del 1er. Seminario Taller: Cosmovisión indígena y Biodiversidad en América Latina (pp.83-94). Bolivia: COMPAS-LA-AGRUCO.

Rao, Ursula (2006). Ritual in society. En Jeas Kreinath, Jan Snoek y Michael Stausberg (eds.), *Theorizing rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp. 143-161). Leiden: Brill.

Reyna, Rosa María (2006). *La cultura arqueológica de Mezcala*. México: INAH.

- Rivera, Ligia (2012). Los ritos en la montaña sagrada de Xicotepec. *Cuadernos de trabajo* 48. Puebla: Departamento de Ciencias del lenguaje-BUAP.
- Rojas Rabiela, Teresa (2014). La tecnología agrícola. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (codos.), *Historia antigua de México. Aspectos fundamentales de la tradición mesoamericana* (pp. 13-68). México: UNAM-IIA-CONACULTA-INAH-MAPorrúa
- Romer, W.H. Ph (1973). La religión de la antigua Mesopotamia. En Claas Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones I. Religiones del pasado* (pp.121-195). Madrid: Cristiandad.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington (2007). *El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- Rubí, Alarcón Rafael (1998). El dominio español. Era de los Habsburgo (1521-1700). En *Historia General de Guerrero, vol. II*. Guerrero: CONACULTA-INAH-Gobierno del estado de Guerrero.
- Sádaba, Javier (2016). *La religión al descubierto*. Barcelona: Herder.
- Salazar, Carles (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona: Fragmenta.
- Sánchez, Sergio (2004). Peregrinaciones, espacios sagrados y santuarios: El ámbito nacional, regional y local en la cosmovisión otomiana del Valle del Mezquital. En Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (cords.), *Peregrinaciones Ayer y Hoy. Arqueología y Antropología de las religiones* (pp. 119-151). México: COLMEX.
- Sánchez, Débora (2016). Los “santos de la gente”: reflexiones sobre la construcción social de la santidad. En Marisol López Menéndez (coord.), *Mártires, santos, patronos. Devociones y santidad en el México del siglo XX* (pp. 17-29). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Santa Biblia (2009). Antiguo y Nuevo Testamento. Reina-Valera.
- Schieffelin, Edward L. (2007). Introduction. En Ute Hüsken (ed.), *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual* (pp. 1-20). Leiden: Brill.

Schmidt, Paul (2006). La época prehispánica en Guerrero. *Arqueología Mexicana* (14)82, 28-37.

Segalen, Martine (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Sepúlveda, María Teresa (1994). Petición de lluvia en Ostotempa. En Marcos Matías Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)* (pp.67-81). México: CIESAS.

Serafino, Gregorio (2015). La fiesta de san Miguel en La Montaña de Guerrero. *Cuicuilco*, (63), 207-227

Serafino, Gregorio (2016). Los “últimos” tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México. *Anales de Antropología* (50), 288–302.

Serna, Erick (2016). La desesperanza social. Apuntes sociohistóricos para comprender el crecimiento de la devoción por san Judas Tadeo en la Ciudad de México. En Marisol López Menéndez (coord.), *Mártires, santos y patronos. Devociones y santidad en el México del siglo XX* (pp. 103-121). México: Universidad Iberoamericana.

Stephenson, Barry (2015). *Ritual. A very short introduction*. Great Britain: Oxford University Press.

Tobón, Marco (2015). Los sueños como instrumentos etnográficos. *Revista de Antropología Iberoamericana* (10)3, 331-353.

Topete, Hilario (2005). Cargos y otras yerbas. *Dimensión antropológica* (12)33, 91-115.

Toriz-Proenza, Martha Julia (2017). El concepto de conducta restaurada en el contexto ritual mexicana. En Adriana Guzmán, Rodrigo Díaz Cruz y Anne W. Johnson (coord.), *Dilemas de la representación: presencias, performance, poder* (pp.203-23). México: Secretaría de Cultura-INAH-ENAH-UAMI-Juan Pablos

Trejo, Leopoldo (2014). El canon ritual. En Leopoldo Trejo, Arturo Gómez, Mauricio González, Claudia Guerrero, Israel Lazcarro y Sylvia Maribel Sosa (autores), *Sonara ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional* (pp. 37-42). México: INAH.

Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

- Turner, Victor (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Van Kessel, Juan y Dionisio Condori Cruz (2004). *Helada, granizada y viento en la agronomía andina; los hermanos chicotillo en mito y rito*. IECTA: Chile.
- Vattimo, Gianni (2009). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Argentina: Paidós.
- Vázquez, Felipe (2013). Antropólogos y creyentes. *Cuiculco* (57), 229-244.
- Velasco, Juan Martín (1992). La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status Quaestionis*. En J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (coords.), *Cuestiones Espistemológicas. Materiales para una Filosofía de la religión. I* (pp. 13-58). Barcelona: Anthropos.
- Velasco Toro, José (2010). Imaginario cultural e identidad devocional en el Santuario de Otatitlán. En María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila (comps.), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular* (pp. 183-25). México: UdG.
- Vermaseren, M.J. (1973). Religiones helenísticas. En C. Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones I. Religiones del pasado* (pp. 483-518). Madrid: Cristiandad.
- Villalobos, Leticia (2015). *El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*. México: BUAP.
- Villela, Samuel (2009). El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero. En Johanna Broda, Alejandra Gámez y Félix Báez-Jorge (coods.), *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Villoro, Luis (2013). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI
- Von Mentz, Brigida (2017). *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo Clásico al siglo XVIII*. México: CIESAS-Juan Pablos.

Voss, Alexander, Koechert, Andreas y Balam Ramos Yurim (eds.) (2010). *Ritos, cultos y cosmovisión en Mesoamérica: Pasado y presente*. Academic Publishers-Universidad de Quintana Roo: Austria-México.

Wacher Rodarte, Mette Marie (2009). *Religión comunitaria, ciclo festivo, cambio y reproducción cultural en los pueblos de Milpa Alta* (tesis de maestría). UNAM, México.

Weinhold, Jan (2007). Failure and Mistakes in Rituals of the European Santo Daime Church: Experiences and Subjective Theories of the Participants. En Ute Hüsken (ed.). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual* (pp. 49-72). Leiden: Brill.

Werblowsky, R. J. Zwi (1973). Judaísmo. En Claas Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones II. Religiones del presente* (pp. 9-55). Madrid: Cristiandad.

Widengren, Geo (1973). Religión judeo-israelita. En Claas Jouco Bleeker y Geo Widengren. *Historia religionum: Manual de Historia de las Religiones I. Religiones del pasado* (pp. 223-311). Madrid: Cristiandad.

Wright, Pablo (2015). “Yo tengo un don”. *Hermenéutica y antropología de la religión: entre la escucha y la sospecha de los símbolos*. En Juan Mauricio Renold (ed.), *Religión: Estudios antropológicos sobre sus problemáticas* (65-85). Buenos Aires: Biblos.

Wunenburger, Jacques (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.

## RECURSOS ELECTRÓNICOS

Celestino, Olinda (1997). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de Antropología* (13), 1-19. Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3524>.

Censo de Población y Vivienda 2010 [en línea]. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de [http://www.inegi.org.mx//sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est](http://www.inegi.org.mx//sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est)

Comisión Nacional del Agua-Sistema Meteorológico Nacional. Precipitación a nivel nacional por entidad federativa 2015. Recuperado de

<http://smn.cna.gob.mx/tools/DATA/Climatolog%C3%ADa/Pron%C3%B3stico%20clim%C3%A1tico/Temperatura%20y%20Lluvia/PREC/2015.pdf>

Comisión Nacional del Agua-Sistema Meteorológico Nacional. Precipitación a nivel nacional por entidad federativa 2016. Recuperado de <http://smn.cna.gob.mx/tools/DATA/Climatolog%C3%ADa/Pron%C3%B3stico%20clim%C3%A1tico/Temperatura%20y%20Lluvia/PREC/2016.pdf>

Comisión Nacional del Agua-Sistema Meteorológico Nacional. Precipitación a nivel nacional por entidad federativa 2017. Recuperado de <http://smn.cna.gob.mx/tools/DATA/Climatolog%C3%ADa/Pron%C3%B3stico%20clim%C3%A1tico/Temperatura%20y%20Lluvia/PREC/2017.pdf>

Enciclopedia Guerrerense. *Regiones Hidrológicas*. Recuperado de <http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-cultura-general/1326-regiones-hidrologicas>

Gran Diccionario Náhuatl. Recuperado de <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>

Hémond, Aline y Goloubinoff, Marina (2008). El “Via Crucis del agua”. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero. En Annamaría Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, (eds), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Recuperado de <http://books.openedition.org/cemca/1239?lang=es>. Doi: 10.4000/books.cemca.1239.

Hémond, Aline (2015). Cocinando el “vivir juntos”. Comida sacrificial indígena, procesos de autoctonización y alteridad en el suroeste de México. Recuperado de <http://journals.openedition.org/aof/7595>

Instituto Lingüístico de Verano, A.C. (2004). *Tiuelis titlajtajtós náhuatl. Puede hablar el náhuatl. Náhuatl de Guerrero y español*. México: Instituto Lingüístico de Verano, A.C. Recuperado de: <http://www.vcn.bc.ca/prisons/nah-guerrer.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad (ITER). Recuperado de <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33713&s=est>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *Fisiografía*. Recuperado de <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/mapas/fisiografia/>

Moulian, Rodrigo (2004). Metamorfosis ritual y reflexividad social. Un modelo para el análisis de las transformaciones rituales. Trabajo presentado en el *V Congreso Chileno de Antropología*. Recuperado de <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/156.pdf>

Neff, Françoise (2008). Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero. En Annamaría Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, (eds), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Recuperado de <http://books.openedition.org/cemca/1239?lang=es>. Doi: 10.4000/books.cemca.1239.

Motte-Florac, Elisabeth (2008). Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán) En Annamaría Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, (eds), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Recuperado de <http://books.openedition.org/cemca/1239?lang=es>. Doi: 10.4000/books.cemca.1239.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. *Leptosol*. Recuperado de [http://apps1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe\\_12/pdf/Cap3\\_suelos.pdf](http://apps1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_12/pdf/Cap3_suelos.pdf)

Thouvenot, Marc (2014). *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, colaboración de Javier Manríquez, prólogo de Miguel León-Portilla. México: UNAM-IIIH/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.htm>  
1

Villela, Samuel (2008). Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero. En Annamaría Lammel, Marina

Goloubinoff y Esther Katz, (eds), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*.  
Recuperado de <http://books.openedition.org/cemca/1239?lang=es>. Doi:  
10.4000/books.cemca.1239