

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



AQUÍ NOMAS LOS COMPAS.  
RITUALES CIVILES Y PODER EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**PRESENTA**

EDUARDO CAMPOS VARGAS

**DIRECTOR DE TESIS**

DR. FCO. JAVIER TÉLLEZ ORTEGA

FEBRERO 2014

A mis padres

## Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
HIPÓTESIS.....	4
OBJETIVO GENERAL .....	4
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	4
DISEÑO DE INVESTIGACIÓN .....	5
HALLAZGOS .....	6
PLAN EXPOSITIVO.....	6
CAPITULO I.....	8
EL CONCEPTO DE RITUAL Y SU ESTUDIO.....	8
1.1 EL ESTUDIO DEL RITUAL EN MÉXICO .....	9
1.1.1 Otras miradas en México .....	12
1.1.2 Rituales civiles en escenarios rurales .....	13
1.2 MARCO CONCEPTUAL .....	15
1.2.1 Las dimensiones sociológicas y simbólicas del ritual .....	16
1.2.2 La función social del rito.....	17
1.2.3 El simbolismo ritual .....	22
1.2.4 Hacia una mirada más amplia.....	27
1.3 ¿QUÉ ES RITUAL? .....	29
1.3.1 Clasificación ritual .....	31
1.3.2 Rituales civiles y contemporáneos .....	33
CAPÍTULO II.....	36
FRANCISCO OSORNO COMO HORNO.....	36
2.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA .....	36
2.2 FRANCISCO OSORNO .....	39
2.2.1 Dinámica socio-espacial .....	40
2.2.2 Economía.....	42
2.2.3 Migración .....	45
2.2.4 Estructura y dinámica político administrativa.....	46
2.2.5 Religión.....	47
2.2.6 Educación.....	50
2.2.6.1 Ceremonias escolares .....	50

2.2.7 Los grupos locales: conflictos y tensiones.....	51
CAPÍTULO III.....	54
EL SISTEMA RITUAL LOCAL .....	54
3.1 LA FIESTA PATRONAL.....	55
3.1.1 La secuencia de imágenes en la fiesta patronal.....	55
3.1.2 La festividad del santo patrón .....	57
3.1.3 Las danzas .....	61
3.1.4 El remate; creación de relaciones sociales .....	63
3.2 LAS CELEBRACIONES CIVILES DE LA FIESTA PATRONAL.....	64
3.2.1 El jaripeo.....	66
3.2.2 El torneo de baloncesto .....	71
3.3 GRADUACIONES ESCOLARES EN OSORNO.....	74
3.3.1 El padrino de graduación .....	78
3.4 IGLESIA AUTÓCTONA.....	83
3.4.1 Misa de la cruz cósmica.....	84
CONCLUSIONES .....	88
BIBLIOGRAFÍA.....	94

## INTRODUCCIÓN

El término de ritual<sup>1</sup> nos remite inmediatamente al ámbito de lo religioso, lo mágico, lo exótico y lo primitivo. Sin embargo, el término ritual no se restringe a estos ámbitos. Hoy en día, las investigaciones sobre el rito hacen referencia a campos de estudio que anteriormente pasaron desapercibidos por el olfato antropológico.

En la antropología mexicana y su estudio sobre los pueblos indígenas, está presente la preferencia hacia el estudio de rituales “tradicionales”; tratando de encontrar elementos culturales de las civilizaciones prehispánicas. Esta tendencia, se centra en aquellos ritos que forman parte de una cosmovisión inscrita a un área cultural, denominada Mesoamérica. Con esta perspectiva, se puede suponer que el sistema ritual de los pueblos indígenas se limita a este tipo de ritos. Sin embargo, esta mirada sesga la situación al pasar por alto otro tipo de ritos, mismos que también forman parte del sistema ritual indígena.

El interés de esta investigación gira en torno a recuperar una mirada más amplia en el estudio del sistema ritual indígena. Esto se lleva a cabo al proponer el estudio de rituales civiles, como un sistema ritual independiente del ámbito religioso, realizados en torno a la escuela y el gobierno local. Éstos serán analizados partiendo de dos ejes interpretativos: la función social del ritual y el simbolismo del rito. La primera proviene de la escuela anglosajona y enfatiza al ritual como mecanismo de integración o cohesión social. Mientras que la simbólica se interesa por los significantes y los significados que son constitutivos de la cultura que los celebra.

Estos dos ejes fueron creados en contextos distintos de los pueblos indígenas de México, en sociedades con organización tribal basadas en diferenciación de *status*. En nuestro país, la organización por estatutos no es una característica de los pueblos indígenas, pero sí la asimetría interna, la desigualdad

---

<sup>1</sup> En este trabajo rito y ritual son usados como sinónimos.

social y el conflicto por el poder local. Sin embargo, se asume que son un punto de partida fundamental para entender los sistemas rituales indígenas.

El estudio se realizó en Francisco Osorno, junta auxiliar del municipio de Hermenegildo Galeana, en la Sierra Norte de Puebla. Osorno, como localmente se conoce, es una localidad mono-étnica de hablantes del totonaco. Su economía está basada en la agricultura de temporal con cultivos para el autoconsumo y comercialización, maíz-frijol y café respectivamente. La migración nacional e internacional es parte fundamental de las unidades domésticas, revitalizando la economía y la política local. La localidad es mayoritariamente católica, pero con una presencia importante de conversos.

En este trabajo, las primeras aproximaciones realizadas fueron hechas con el entusiasmo de encontrar rituales, enfocándose en aquellos que podían observarse la reproducción de la cosmovisión heredada por las culturas prehispánicas. El interés etnográfico estaba centrado en ceremonias religiosas y folclóricas. Mientras que el interés teórico se dirigió hacia el aspecto transformatorio del ritual. Pero como el campo es vida, ya en el terreno el interés cambió con el acercamiento a la dinámica sociocultural local de Osorno.

A diferencia de las etnografías sobre los pueblos totonacos, el interés se enfocó a registrar y observar la desigual social. Lo primero que se pudo observar fue la diferencia entre dos tipos de viviendas: viviendas extremadamente sencillas y viviendas más complejas. Las primeras, construidas con retazos de madera, techo de lámina de cartón, instaladas en los terrenos abruptos de la localidad y con acceso restringido a algunos de los servicios públicos (carecían de agua potable, drenaje y pavimentación). Mientras que las segundas construidas con materiales más duraderos (como el concreto y tabique), ubicadas en los terrenos más accesibles de la localidad y con mayor acceso a los servicios públicos y a otros servicios (como televisión vía satélite).

Las ropas entre la población también era parte de esta diferencia. Quienes habitaban en las viviendas más sencillas, vestían de manta, su calzado era

huarache y, en su mayoría, descalzo (quizás aquellas etnografías clásicas dirían que es la vestimenta típica totonaca). Aquellos que habitaban las casas más complejas, vestían de pantalón de mezclilla o tela, camisa vaquera o playera y calzados con botas vaqueras, zapatos de piso o deportivos (quizás la vestimenta de los mestizos). Estas diferencias eran del interés etnográfico ya que la localidad, como se mencionó arriba, es mono-étnica sin presencia de mestizos.

Por otra parte, al indagar en el sistema ritual indígena fue complicado pensar en sistema que fuese guiado por el catolicismo indígena (sincrético o popular), pues existían dos grupos socio-religiosos; el católico y el protestante (convertos a la religión evangélica). Desde el punto de vista religioso, se podía suponer que existían dos tipos de sistemas. El primero, es el católico, en el que se encontraba la mayoría de la población, sus actividades y celebraciones religiosas más visibles y expresivas (la Iglesia católica, como casi todos los pueblos de la sierra, está en el centro de la localidad). El segundo sistema, el protestante, con prácticas religiosas más privadas y de menor visibilidad (su templo estaba relegado al costado de la iglesia católica y podía pasar desapercibido). Por lo tanto, en las prácticas rituales el campo de participación se limitaba a cada religión: los ritos católicos por un lado y ritos protestantes por otro.

Sin embargo, existían otras actividades en las que la población participaba sin exclusión. Las actividades que giraban en torno a las escuelas (ceremonias escolares) y en aquellas que se guiaban por el gobierno local (junta auxiliar). Es decir, las actividades en las que se integraba la población a pesar de las diferencias religiosas y sociales eran del tipo civil. Esto permitió suponer que era posible la existencia de un sistema ritual civil. Éste se constituye por las festividades de la presidencia auxiliar en la fiesta patronal (torneo de baloncesto, el jaripeo ranchero) y en las celebraciones de las escuelas al finalizar el ciclo escolar (ceremonias de graduación).

Durante la ejecución de estos rituales civiles, se observó la participación de toda la población. Incluso en esas fechas, los migrantes programaban su regreso

para ser partícipes de los rituales. Aunque la participación en estos ámbitos era más integral, se genera convivencia y conflictividad al mismo tiempo. La primera idea fue que este conflicto preexistía por la adscripción religiosa. Sin embargo, en los convites se relacionaban adscriptos de ambas religiones. Más bien lo que definía a los grupos de convivencia era la adscripción política. Y así, la primera respuesta al indagar sobre este procedimiento de integración social entre los miembros de los grupos fue: “*Aquí nomás los compas*”.

Con este contexto se propuso realizar el presente trabajo, proponiendo la existencia de conflictos de interés por el poder local, mientras que los rituales civiles serían las áreas de confrontación entre los grupos en litigio. También se podía observar que los sistemas civiles se habían integrado al sistema ritual comunal, desplazando a los rituales religiosos en la construcción de las relaciones sociales y estructurales de la localidad. Por lo que se plantearon las siguientes preguntas de investigación ¿Cómo los rituales civiles se han integrado al sistema ritual comunal de Francisco Osorno? Y debido a que en la ejecución de ellos se observaba un conflicto de interés entre los grupos políticos fue necesario establecer también ¿Cuál es el papel del poder en este proceso de integración?

## **HIPÓTESIS**

La hipótesis propuesta para guiar el presente trabajo fue que los rituales civiles se han integrado de una forma negociada a partir de una identidad simbólica con el sistema cultural local. Y además, se asume la existencia de mediadores que logran una vinculación en perenne negociación.

## **OBJETIVO GENERAL**

Coadyuvar a la discusión sobre el papel que juegan los ritos en la conformación de la cultura de los pueblos indígenas de México.

## **OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Descifrar la forma y el contenido de los ritos civiles

- Establecer los vínculos de significado social más amplios del ritual civil
- Realizar una etnográfica de la circulación de bienes rituales en la localidad
- Identificar las funciones políticas y sociales del rito civil

## **DISEÑO DE INVESTIGACIÓN**

Para el diseño de la metodología de investigación, se parte de la idea que el análisis ritual implica indagar sobre exégesis de los actores y los especialistas del mismo. Y debido a que el significado y los significantes del ritual están en el seno donde se elaboraron, además de la exégesis, se investigó el contexto ritual. Otro aspecto que se consideró como parte de la investigación es la estructura, el espacio y los tiempos para la ejecución, los aspectos del ritual, la participación de los actores y las características de los lugares. También se contempló la dinámica económica, política, social y su correlación con el sistema ritual. Por último, se propuso identificar las relaciones sociales establecidas en los distintos rituales civiles. De esta manera los métodos utilizados fueron los siguientes:

- Levantamiento de encuestas con una muestra del 30% de un total de 180 unidades familiares, con el fin de identificar las características sociales y económicas.
- Observación participante, de las celebraciones de los rituales a partir de guiones de observación con la finalidad de sistematizar la organización de los actos, su secuencia, objetos y discursos.
- Observación no sistemática, para ello fue útil del diario de campo y la sistematización del mismo para compilar datos a partir de reflexiones teórica-empírica.
- Entrevistas a profundidad, a los actores claves en la ejecución de los rituales civiles, a partir de guiones de entrevista con el fin de recabar los distintos significados del rito.
- Genealogías, de los líderes de cada grupo para identificar y analizar las relaciones establecidas en los distintos escenarios rituales.

- Documental, para recabar y analizar información sobre las características sociales de la localidad, la circulación de bienes rituales y de discursos producidos durante y fuera del ritual.

El trabajo de investigación se realizó durante los años 2007 y 2008, en dos estadias por cada año. Las estadias en la localidad se llevaron a cabo en los meses de junio-julio y octubre. En estos meses permitieron observar los rituales civiles ya que durante este tiempo se ejecutan las ceremonias de graduación y la fiesta patronal de Francisco Osorno. Además, los datos fueron obtenidos durante el proceso en el que se realizaron elecciones para la presidencia auxiliar. También, durante el lapso en el que el precio del café comenzaba a repuntar y gran parte de los migrantes internacionales regresaron a la localidad para revitalizar la agricultura local.

## **HALLAZGOS**

Durante la investigación y con el análisis de los datos, permitió descubrir que teóricamente los rituales tienen una relación intrínseca en la obtención del poder. Éstos juegan un papel importante en la confrontación de grupos sociales por la disputa del poder. A su vez, permiten la legitimación del poder efectivo social en medida de que los símbolos presentan ese significado y lo transmiten al colectivo.

Desde el punto de vista empírico, la investigación ofreció la oportunidad de observar que las relaciones establecidas en los ritos, consolidan y dividen a grupos en conflicto. Al mismo tiempo, se encontró que las relaciones son tanto horizontales como verticales. Además, el trabajo de campo dio lugar a presenciar y registrar un ritual de aflicción que comienza a difundirse en la región por parte de la iglesia católica a través de su movimiento de la iglesia autóctona, a saber, la *misa de la cruz cósmica* (véase capítulo 3).

## **PLAN EXPOSITIVO**

La tesis para ser expuesta se organizó en tres capítulos. En el primer capítulo se presenta de manera general el estudio del rito en México. Y continúa con una

discusión sobre los ejes interpretativos de la teoría antropología del ritual. El capítulo pretende ser el marco conceptual que permita analizar a los rituales civiles en las localidades indígenas desde una perspectiva más amplia. Se propone realizar el análisis de la estructura social y las relaciones establecidas en el ritual, así como de los símbolos presentes en la ejecución del ritual. Por lo que se vuelve la mirada a los clásicos en el análisis del ritual; la función social y el simbolismo ritual.

En el segundo capítulo, se presentan los datos obtenidos en la investigación de campo. La finalidad de este capítulo es presentar a la localidad de Francisco Osorno como una comunidad mono-étnica totonaca, basada en una economía agrícola y revitalizada por las remesas familiares. Y que con estas condiciones, existe una asimetría interna, con grupos sociales que se confrontan por el poder local.

En el tercer y último capítulo, se presenta el análisis de la información a modo de presentar una etnografía del sistema ritual comunal de Francisco Osorno. En el capítulo se pretende mostrar cómo es que los rituales civiles están insertos a este sistema comunal y cómo los grupos utilizan los rituales para legitimar su poder social. Se presenta una descripción de la fiesta patronal para mostrar la construcción de las relaciones sociales entre en el marco de las mayordomías. Siendo esta estructura de construcción la referencia para implementar relaciones sociales en las ceremonias de graduación.

## **CAPITULO I**

### **EL CONCEPTO DE RITUAL Y SU ESTUDIO**

La antropología no fue la primera disciplina en estudiar el ritual. Desde los inicios del cristianismo, la liturgia ha reflexionado, aunque con fines apologéticos, alrededor de los rituales católicos. En el siglo XVIII, la palabra ritual entró a los diccionarios como un texto que guía el orden prescrito para los servicios religiosos. Sería hasta los albores del siglo XX, y debido a los estudios antropológicos, que el término ritual dejó de ser un libro prescriptivo para considerarse como una acción simbólica.

En sus inicios, el estudio del rito en la antropología social, al igual que el mito, pasaron a ser parte del estudio de las religiones, debido a que ambos conceptos se forjaron en el campo de lo religioso. En las postrimerías del siglo XIX, se privilegiaba el análisis de ritos ligados a la magia, la religión y las costumbres ancestrales. Durante el desarrollo de la antropología social en el siglo XX, se estudiaron las prácticas rituales de esquimales de Alaska, aborígenes australianos, indígenas de las selvas brasileñas y de culturas ancestrales de África Central, esencialmente sociedades tribales. Hacia la década de los setenta del siglo XX, el rito se consideró como una forma que ante todo es comunicativa. Esta postura inauguró una serie de discusiones sobre el concepto.

La orientación del rito hacia aspectos más profanos, y a veces menos colectivos, se realizó a partir de la apertura de la antropología a las sociedades modernas y a la multiplicación de los campos de estudio. El concepto abandonó el terreno de las sociedades primitivas y exóticas para convertirse en un elemento de análisis contemporáneo. A partir de estas aproximaciones, el ritual se estudió de manera independiente del campo religión-magia-tradicional. Estas nuevas orientaciones han disuelto el halo místico con el cual se había rodeado el término, permitiendo vislumbrar que las prácticas rituales son parte constitutiva de la vida del ser humano.

## 1.1 EL ESTUDIO DEL RITUAL EN MÉXICO

Durante los primeros años del siglo XIX, prevaleció una perspectiva sobre las prácticas rituales indígenas y sobre los pueblos indígenas. Ésta consideraba que los rituales indígenas eran expresiones empíricas del atraso y enajenación de los habitantes de estos pueblos. Expresiones que deberían de desaparecer para construir prácticas unificadas para lograr el progreso social y edificar una nacionalidad. *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez, publicado en 1909, sucinta muy bien esta perspectiva:

*“Existe pues, en nuestro país, la unidad religiosa del catolicismo romano en formas muy diversas, que comienzan con la idolatría de los indígenas y acaban con la religión sublimada de los mestizos; pero es seguro que la Iglesia mexicana, así como ha encontrado de hecho la manera de hacer caber todas esas formas dentro de sus principios de disciplina, sabrá encontrar la manera de hacerlas caber dentro de la comunión de sus principios, haciendo desaparecer toda diferencia religiosa en el país, o consumando, mejor dicho, la unidad religiosa que nos importa tanto, ya que esa unidad tiene que ser uno de los más activos factores de la constitución de nuestra nacionalidad, y una de las causas determinantes de la consolidación de ésta para lo futuro”* (1985: 403)

Fue a principios del siglo XX, y conforme las teorías antropológicas llegaban a México y se realizaban trabajos etnográficos más profundos, que se realizaron los primeros acercamientos hacia el estudio del ritual. Éstos fueron realizados a través del estudio comparativista de Robert Redfield. En la propuesta para entender las sociedades que denominaba *folk*, el ritual indígena estaría presente. Alonso Villa Rojas, alumno y seguidor de Redfield, es quizás uno de los primeros antropólogos mexicanos en interesarse en los rituales indígenas. Villa Rojas (1978) le interesaron las prácticas rituales con el fin de mostrar cómo el aislamiento produce un tipo de religión peculiar. Ésta particularidad religiosa, representa para Villa Rojas, a las sociedades tradicionales, que mezclan elementos prehispánicos y paganos.

Para la década de los treinta, se realizó un acercamiento a las prácticas rituales a partir del enfoque estructural-funcionalismo, derivado del estudio de los sistemas de cargos. Éste, al igual que la propuesta comparativista, provenía de la

Escuela de Chicago. El sistema de cargos fue considerado como la institución político-religiosa característica de las comunidades indígenas de Mesoamérica. Con estos estudios se estableció el *sistema de cargos tipo* y el *paradigma del sistema de cargos*, que posteriormente serían tan discutidos y cuestionados<sup>2</sup>.

El paradigma del sistema cargos, en su calidad de institución económica, se conoce como "mecanismo nivelador", ya que cumple la función de redistribuir la riqueza producida en la comunidad entre sus miembros, obstaculizando la acumulación del capital. En el aspecto político del paradigma postula que el sistema de cargos es democrático. Y en el aspecto religioso, el sistema define a la comunidad, las fronteras y los canales legítimos de comunicación entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas y políticas del sistema nacional, y finalmente es una institución conservadora que se opone a cualquier cambio en la comunidad.

Frank Cancian, fue el primero en criticar la cualidad económica del sistema de cargos. Él propone el modelo de estratificación, en lugar de la interpretación niveladora. Según Cancian, lo que hace el sistema de cargos no es evitar las desigualdades económicas, sino legitimarlas: "la participación en el sistema de cargos refleja la clasificación económica de un individuo y determina, en gran medida, su ubicación social" (1976:138). De esta manera, el ritual es un acto colectivo que estructura y reproduce las identidades individuales y sociales. Además, es un acto voluntario por el deseo del prestigio; y se requiere realizar un sacrificio personal para acceder al poder local.

A partir de la década de los ochenta del siglo XX y principios del siglo XXI, el análisis sobre los rituales indígenas tomaría otro rumbo. Guiados por una perspectiva semiótica de la religiosidad indígena, los investigadores intentan desenterrar los significados ocultos y preexistentes de las prácticas rituales. Esto origina que la vida ritual-ceremonial de un pueblo se convirtiera en patrimonio casi exclusivo de los estudios antropológicos.

---

<sup>2</sup> Véase Korsbaek, 1996 (Op. Cit).

El concepto de ritual fue señalado como un instrumento para la reconstrucción de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Debido a que se considera que la cosmovisión se manifiesta plenamente a través del rito (Broda, 1980); el ritual expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión (Good, 2001); el ritual es el punto de cristalización y activación de la visión indígena del mundo (Galinier, 2001). En estos estudios resaltan el énfasis en “una unidad sistémica del pensamiento” que prevalece en la cosmovisión de los pueblos dentro del área cultural de Mesoamérica, definida por Paul Kirchhoff en 1943, que da sentido a las prácticas rituales de los indígenas de estos pueblos<sup>3</sup>.

Los autores coinciden que la cosmovisión mesoamericana de los pueblos actuales fue producto del contacto de la cultura prehispánica y la española. Esta surge de los modelos religioso, el prehispánico y el católico, la reorganización, la reelaboración simbólica de sus relaciones, creencias, mitos y ritos, integrando elementos de ambos modelos (A. López Austin, Johanna Broda, Félix Báez-Jorge, Catharine Good). Sin embargo, en estos estudios se presta mayor atención a los elementos que muestran un vínculo con los modelos prehispánicos, realizando conjeturas acerca de su significado.

En este tenor, se presenta un debate sobre la existencia del modelo mesoamericano, cuestionado por pretender incluir, sin importar las distancias espaciales, cada una de las expresiones rituales de los indígenas del México contemporáneo. La crítica en realidad se reduce a la difusión y preexistencia del significado depositado en un modelo único narrado en tiempo precolombino, dejando de lado la polifonía de sentidos ocultos en cada expresión ritual de los grupos indígenas. La unidad y el modelo sólo pueden existir a nivel étnico y no regional. En este debate no se cuestiona es la existencia de significados ocultos o recurrir a la historia, pues “los significados siguen existiendo y además, al interpretarlos, siguen formando sistemas y modelos locales contruidos con retazos del pasado local y colonial” (Millán, 2008: 77).

---

<sup>3</sup> Cfr. López Austin, A. 1990

Estos trabajos se han realizado con la ayuda de la etnohistoria. Debido a que la exégesis indígena de sus prácticas rituales se limita a la constante respuesta de “así es la costumbre”. Por lo que se han valido de documentos etnohistóricos para alcanzar el significado de los rituales, cuya genealogía semántica se remonta a las ceremonias prehispánicas. Así los ritos, desde esta perspectiva, siguen siendo la puesta en escena de significados ocultos, descifrados por el ingenioso antropólogo.

### **1.1.1 Otras miradas en México**

Existen otras alternativas en el estudio del ritual en México. Una de las cuales abre la posibilidad del desplazamiento del significado de los ritos indígenas. Ingrid Geist, al estudiar la viuda ritual entre los cuicatecos (1996), ha mostrado que los significados rituales han perdido su carácter agrícola, creando otros de tipo económico y político. Por lo que afirma que el ritual ha extendido su territorio y que las prácticas rituales son absorbidas por instituciones de poder político y económico, destacando la existencia de crisis sociales a partir de las cuales los rituales se amoldan a intereses sociales específicos. Su análisis lo realizó a partir de la teoría de Víctor Turner en torno al ritual. Al igual que ella, muchos otros han realizado estudios con base en teorías que se pensaban inadecuadas a los contextos indígenas. Raymundo Mier, por ejemplo, indaga en las categorías de tiempo y violencia ritual a partir de la teoría estructuralista de Claude Lévi-Strauss. Estos y otros trabajos han ampliado el campo de estudio en los sistemas rituales indígenas<sup>4</sup>.

Desde otra perspectiva de análisis, los estudiosos se han interesado en la estructura y el papel de los rituales en la reproducción del sistema político mexicano: los rituales entorno a las campañas electorales de partidos políticos; la ceremonia de toma de posesión presidencial como rito de instalación; el informe presidencial como rito de legitimación; los ritos de transición de la democracia

---

<sup>4</sup> Véanse los trabajos publicados en la revista *Cuicuilco* Volumen 2, número 6, enero-febrero, 1996; y los trabajos compilados por Ingrid Geist con el título de *Procesos de escenificación y contextos rituales* (Op. Cit.).

nacional. Son algunos de los trabajos que han incursionado en el estudio sobre los símbolos y rituales de la política mexicana<sup>5</sup>.

Mucho de los trabajos arriba revisados tienen en común que la investigación de los escenarios rituales se realizó en el territorio nacional, sea en lo rural (indígena y/o multiétnico), sea en lo urbano y en aquellos escenarios rurales absorbidos por la urbe (Portal Ariosa, 1997). Sin embargo, el puente tendido entre ritual y el mundo contemporáneo ha abierto la posibilidad que antropólogos mexicanos estudien rituales en territorios extranjeros, algo inusual entre los estudiosos del ritual en México. Los trabajos pioneros de Patricia Fuornier y Luis Arturo Jiménez Medina sobre la tribu morrisiana y las fiestas rituales que realizan alrededor a la tumba de Jim Morrison, en París<sup>6</sup>, han inaugurado un campo de estudio sobre el ritual en el mundo contemporáneo, que en México pocos han realizado.

### **1.1.2 Rituales civiles en escenarios rurales**

En nuestro país, son pocos los trabajos antropológicos que se interesan por rituales y ceremonias cívicas en los contextos indígenas. A pesar de esto, hay trabajos que ofrecen valiosos estudios etnográficos sobre el papel y el significado de este tipo de rituales.

En un estudio histórico, Calderón (2006) examina, en el entorno de la educación rural del periodo 1920-1940, las ceremonias cívicas promovidas por la Secretaría de Educación Pública para impulsar y socializar el sentimiento del ser mexicano. Las ceremonias cívicas fueron impulsadas por maestros rurales en la etapa formativa del Estado populista en México. Éstas fueron principalmente creadas como medios educativos informales que tenían como objetivo desfanatizar, sustituir a una cultura local anclada en el catolicismo popular, en el

---

<sup>5</sup> Véanse Adler-Lomnitz, Salazar Elena, & Adler, 2004 (Op. Cit.); Aldler-Lomnitz, Larissa, Claudio Lomnitz e Ilya Adler, "El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en 1988", en *Nueva Antropología*, Vol. XI núm. 38, octubre 1990; Serrano Migállon, Fernando, *Toma de posesión: el rito del poder*, México, Ed. Porrúa, núm. 658, 1995.

<sup>6</sup>Furnier, Patricia y Luis Arturo Jiménez, "contracultura, Rock and Roll y Jim Morrison: rituales en torno a la tumba del Rey Lagarto, en *Graffylia*, Vol. 1, pp. 117-128, 2003.

individualismo y en las supersticiones, por una cultura cívica nacional basada en el interés colectivo y en los conocimientos científicos. Este autor muestra que las intenciones del ritual cívico para sustituir a las festividades religiosas, consideradas legado individualista del catolicismo popular y obstáculo de la modernización, dieron un resultado diferente al esperado en la fusión de tradiciones que los habitantes del campo implementaron por cuenta propia. El resultado fue la ampliación del sistema ritual de los pueblos indígenas, a través de las prácticas cívicas.

Por su parte, Quezada (2006) en su estudio sobre el papel de las ceremonias cívicas escolares en la formación de identidades, realizado en dos primarias del municipio de Ecatepec, estado de México, toma a éstas como ritos identitarios. Estos ritos tienen el propósito de transmitir valores nacionalistas y construir identidad nacional y regional. Las ceremonias cívicas escolares serían el espacio de la formación de *identidades socioterritoriales*. El simbolismo dentro de éstas se encuentra en la representación de la patria y la comunidad como símbolos sagrados, en tanto entes suprahumanos. La educación primaria mexicana tiene como objetivo explícito fomentar la identidad nacional y el sentido de pertenencia a la comunidad política mayor. El rito cívico se inscribe como una de las actividades a través del cual cumplir dicho objetivo.

Jorge Uzeta (2006) realiza un análisis de la polivalencia que ganan los símbolos y rituales en espacios interétnicos localizados en un empobrecido municipio guanajuatense de la Sierra Gorda en el estado de Guanajuato. Centra su atención en la imagen heroica de Miguel Hidalgo y el ritual con el que se conmemora la independencia de México. Uzeta describe cómo los otomíes, que integran diferentes comunidades pertenecientes al municipio de Tierra Blanca, buscaron a través del Partido Revolucionario Institucional (PRI) el control de los cargos municipales en las décadas posteriores a los años sesenta para lograr reivindicaciones políticas. En el marco de esta acción, la figura de Hidalgo y el ritual cívico del Grito de Independencia fueron las metáforas con las que estas comunidades argumentaron sus derechos como campesinos indígenas partícipes

de la nación, hasta el punto de modificar actualmente las condiciones que favorecían el unipartidismo priista y el dominio mestizo centralizado en la cabecera municipal.

Los tres estudios muestran distintas aristas de las ceremonias de cívicas. Calderón aporta elementos históricos sobre las ceremonias cívicas en los pueblos indígenas, señalando la forma en que las comunidades rurales negocian e integran propuestas simbólico-políticas dentro de los sistemas de representación locales. Quezada en su trabajo propone que en las ceremonias cívicas escolares se crea una identidad socioterritorial. Este último aborda el tema desde la perspectiva del ritual pero como elemento secundario. De cualquier forma, en este trabajo es posible ver el mecanismo simbólico para-religioso que forma parte del nacionalismo mexicano y que, puede suponerse, permite una conexión efectiva con los sistemas análogos en las comunidades. Jorge Uzeta dirige la atención de sus análisis en mostrar la fusión de las celebraciones cívicas en tradiciones populares que inciden en prácticas políticas. De esta manera puede decirse que estos trabajos ofrecen un punto de partida para acercarse al análisis de los sistemas simbólicos comunales indígenas, que negocian, reproducen e integran un conjunto simbólico complejo.

## **1. 2 MARCO CONCEPTUAL**

Como se señaló, en México no sólo los estudios sobre el ritual se han centrado en el ámbito de lo religioso. Y en el caso de los contextos indígenas, los rituales pueden estar presentes en otros escenarios como los civiles. Por esta razón es necesario examinar la teoría antropológica del ritual, para que nos permita obtener un marco conceptual para iniciar el presente trabajo.

En análisis antropológico del rito se reconocen tres polos metodológicos, cada uno ofrece una interpretación que enfoca un determinado aspecto. La escuela inglesa es un polo interpretativo que enfatiza la función social del rito. Los etnólogos franceses representan otro polo: el análisis de los sistemas cognoscitivos vinculados a las actividades rituales. El tercer polo subraya la

dimensión psicológica del rito, es de origen funcionalista y psicológico, representado por Malinowski. Aquí sólo se revisarán los dos primeros, con la finalidad de obtener un marco conceptual para analizar las dimensiones simbólicas y el papel que los ritos civiles juegan en las sociedades indígenas. Se enfatiza el ritual como mecanismo articulador del control social asociado al poder.

### ***1.2.1 Las dimensiones sociológicas y simbólicas del ritual***

Desde la perspectiva concreta de la historia de la antropología europea la obra de Émile Durkheim ha condicionado a través de su influencia en el polémico y abrupto debate en torno al significado y al papel que los ritos desempeñan en las distintas sociedades<sup>7</sup>. Argumentó que la religión no podía comprenderse mediante especulaciones acerca de los orígenes de las creencias, sino sólo mediante el examen de su relación con la sociedad. Su enfoque sociológico fue clave en el desarrollo de la antropología moderna, y en sus conclusiones se encuentran las bases de los principios teóricos del estudio antropológico del ritual.

Durkheim concluyó, con base al principio totémico, que cada sociedad aparecería ante sus miembros como un dios para sus fieles: un ser superior dotado de naturaleza propia, con quien se mantienen relaciones de dependencia y de subordinación. La sociedad divinizada ejerce un dominio paralelamente físico y moral, ya que el respeto producido estimula a los individuos a la sumisión. Los seres sagrados existen solamente a través de las representaciones que los expresan, éstas, formadas en la vida social de la comunidad, alcanzan la máxima intensidad cuando los individuos se reúnen; por lo contrario, cuando están dispersos pierden su energía; la única manera de evitar su progresivo debilitamiento y mantenerse vitales consistiría en fortalecerlos, mediante reuniones de índole religiosa, es decir, ritos colectivos. En esta perspectiva durkheimiana si las prácticas rituales contribuyen a la reproducción de las

---

<sup>7</sup> Los primeros acercamientos sobre rito se realizaron a partir de la interpretación de la religión, se remota a los orígenes de la antropología en el siglo XIX. Esta dio origen a dos tendencias La primera suponía que la clave para comprender la religión como institución estaba en los dogmas religiosos (creencias cosmológicas y sistemas ideas acerca de la naturaleza del mundo), mientras que los rituales eran derivaciones de éstos. La segunda postulaba la prioridad de la acción religiosas, el ritual, sobre el dogma. En esta última se encontraba Durkheim.

estructuras sociales, también desempeñan la función de plasmar, en las conciencias, la imagen colectiva de la realidad (Scarduelli, 1998:11). Esta doble lección encontró interpretaciones unilaterales.

### **1.2.2 La función social del rito**

La escuela inglesa de antropología social insistieron en analizar al ritual a partir de la función social. Esta propuesta metodológica unilateral está cimentada en las conclusiones que Durkheim realiza sobre la relación de la acción religiosa con la organización y la estructura sociales. La sociedad, según Durkheim, es una estructura de divisiones y agrupaciones sociales, la conciencia de los cuales es colectiva y al mismo tiempo parte constitutiva de la formación individual de cada miembro. La acción religiosa, afirmaba, es el medio de revivificar y reforzar los preceptos morales básicos en los que se basa la vida social y de dotarlos de una autoridad coactiva que parece emanar de fuera de los participantes individuales. El énfasis unilateral de los antropólogos ingleses lo ponen sobre la representación de grupos y relaciones sociales en la acción ritual, subrayando exclusivamente las funciones sociales del ritual.

Alfred Radcliffe-Brown, admirador y alumno Durkheim, desarrolló las ideas de la obra durkheimiana orientadas hacia la corriente teórica llamada estructural-funcional. Consideraba que las sociedades humanas son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias (Evans-Pritchard: 11). Cimentó las bases del estudio del rito en la escuela inglesa, resaltando la función social de éste. Para él las instituciones religiosas de una sociedad representan y legitiman determinados valores, cuya interiorización, por parte de los miembros de la sociedad, es necesaria para una adecuada integración. Observa que una sociedad depende, para su existencia, de la presencia de un determinado sistema de valores aceptado por sus miembros y capaz de regular su conducta, de modo que se conforme a las exigencias de la sociedad misma y en primer lugar al mantenimiento de la cohesión interna; ese sistema de valores, producido por la

sociedad, se mantienen vigente a través de los rituales que dan a tales valores una expresión colectiva.

Posteriormente, Edward Evans-Pritchard argumentó que los ritos permiten dirigir y legitimar la actividad social, definiendo la identidad del grupo y reforzando su orden moral y su solidaridad interna. Los valores básicos que controlan la conducta social están dramatizados en las ceremonias colectivas y mediante ellas se asocian con las instituciones; la ejecución periódica de las ceremonias sería necesaria para reafirmar y reforzar tales valores, que pueden perderse de vista en la vida cotidiana. Por otro lado, Raymond Firth subraya la función social del rito, destinado a consolidar el orden mediante la legitimación de las relaciones sancionadas por el sistema normativo.

Estos primeros acercamientos al ritual enfatizaban la función social del ritual en el mantenimiento de la normatividad de la sociedad. El antropólogo funcionalista individualiza esencialmente en el ritual un instrumento de legitimación de las conductas consideradas socialmente correctas, aunque también actúa un mecanismo punitivo de las conductas equivocadas y de las infracciones a las normas morales. Los valores sancionados por el ritual varían de una cultura a otra, pero en general el poder moral de la sociedad tiende a actuar, directa o indirectamente, sobre los individuos a través de los rituales para reprimir sus tendencias egoístas y subordinarlos a las exigencias colectivas. El logro de la finalidad (la legitimación de los valores sociales), estaría garantizado por la calidad de la ejecución del ritual, en cuanto los símbolos rituales efectuarían una transfiguración mística del orden social que se representaría como un sistema de valores sagrados e intangibles.

Edmund Leach ha subrayado la función del ritual en el mantenimiento de la estratificación social: el rito tendría la finalidad de definir, legitimar y sancionar las diferencias entre segmentos y sujetos sociales diferentes. Identifica la función del ritual, más que en la integración de los miembros de la comunidad, en la transcripción simbólica de las diferencias sociales. La ejecución del ritual es un

derecho exclusivo de determinados grupos o personas. Entonces podemos agregar que el monopolio de una actividad ritual constituye un privilegio que tiende, en general, a reforzar las diferencias de rango o de prestigio entre miembros de la comunidad. El control del ritual solamente se traduce en superioridad social cuando coincide con el monopolio, si no de todas las actividades ceremoniales por lo menos de los ritos más importantes; en otros casos se puede observar una distribución de las actividades rituales entre diversas unidades sociales, con el objetivo de efectuar un reparto equilibrado de prestigio. El monopolio de una actividad ritual por un grupo de bajo status social puede constituir, en ocasiones, una compensación por su subalternidad y por lo tanto reducir las tensiones internas de clasificación jerárquicas.

El acceso exclusivo a la ejecución de las prácticas rituales es considerado exactamente como uno de los atributos sobresalientes de la autoridad; además la observación etnográfica revela que tal privilegio se funda con frecuencia en la reivindicación de una relación de la descendencia entre el poseedor de la autoridad y los seres fantasmales evocados en el rito (Scarduelli, 1988:93). Pero el control de la actividad ritual es fuente de poder para el individuo o el grupo que lo posee, aun en los casos en que no se observa la reivindicación de la relación genealógica con los seres fantasmales (Ibíd.). De esta manera, los ritos son administrados en forma exclusiva por un grupo restringido y seleccionado, cuando están asociados con los mecanismos de posesión y mantenimiento del poder. Así, los ritos tienen la finalidad de mantener la estratificación social y la estructura de las relaciones de poder.

Max Gluckman asume una posición aún más alejada de la escuela inglesa, al señalar que existen contradicciones en la estructura social y principios antitéticos en su base. Pone mayor atención a los aspectos conflictivos de la realidad social, definiendo al ritual como un mecanismo para el reajuste de las disputas y los conflictos. Hostilidades, conflictos, controversias, rencores latentes se expresan en los ritos, adoptando ya la forma de la inversión de los papeles, o de la licencia sexual, o de la suspensión transitoria de las normas de convivencia

civil (1978:10). Considera que en todas las sociedades existen principios o normas diferentes entre sí, cuya finalidad es regular aspectos distintos de la conducta social; si la diferencia entre esos principios es tal que se traduce en una verdadera incompatibilidad, pueden originarse conflictos latentes que producen desordenes “de superficie”. Los procesos rituales tendrían la finalidad de mantener el orden por medio de la resolución de los conflictos existentes entre los distintos principios de organización social.

En el curso de la ceremonia las manifestaciones de hostilidad alterna con momentos en se reafirma la cohesión y la lealtad; el resultado de esa respuesta institucionalizada es una catarsis colectiva que produce un refuerzo de la autoridad real ¡Viva el rey! ¡Muera el rey! La ejecución del ritual no siempre expresa simbólicamente el conflicto (entre principios antitéticos o entre conductas sociales contradictorias producidas por un único principio); a veces se realiza un ocultamiento del conflicto. Desde esta perspectiva, la función social del ritual tendría la finalidad de ocultar los conflictos que se producen entre los principios contradictorios y reimplantar el orden.

Víctor Turner, alumno de Gluckman, realiza sus estudios entre los *ndembu* y observa constantes conflictos en los ritos de crisis vital de este grupo. A pesar de ser parte de la estirpe del funcionalismo inglés, Turner se acerca con interés mayor hacia el simbolismo en el ritual. Considera que en todos los grupos organizados la vida social parece manifestar un ciclo, una oscilación entre períodos en los que se observa un conjunto de normas axiomáticas y periodos dominados por otro conjunto diferente. Así como los diferentes aspectos o sectores de la conducta social están gobernados por normas diferentes y en la realidad esos sectores se solapan e interpretan, dando origen a conflictos de normas fundamentales, aislándolas de las otras y separándolas de los contextos en que se producen pugnas y conflictos en conexión con ellas. Es por eso que en el ritual el énfasis dogmático y simbólico se pone en una única norma, o en un agregado de normas (1999:44).

Los símbolos<sup>8</sup> centrales o dominantes, se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad (pp. 35). Mientras que un símbolo dominante destaca la naturaleza unitaria de la comunidad, en el uso de los símbolos instrumentales se revelan las situaciones conflictivas. En el ritual los conflictos de la comunidad se muestran y resuelven bajo la fuerza de condensación del símbolo dominante. El ritual es un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. El fastidio de la represión se convierte en el amor a la virtud (pp. 33). Es por eso que Turner afirma que el ritual es transformatorio.

Por otra parte, Turner utiliza la noción de drama social para el estudio de los conflictos entre los *ndembu*. Los dramas sociales son unidades inarmónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto. El modelo generalmente consta de cuatro fases de acción pública, accesibles a la observación: 1) la brecha de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas. Está señalada por una infracción pública y abierta o por el incumplimiento deliberado de alguna norma decisiva en la interrelación de las partes (detonador simbólico de la confrontación o el enfrentamiento); 2) la escalada de la brecha hacia una crisis. La brecha se tiende a extenderse y expandirse hasta ser coextensiva de alguna grieta en el amplio escenario de las relaciones sociales relevantes, a las cuales pertenecen las partes antagónicas o en conflicto; 3) la acción reparadora. Es la fase de la regulación del conflicto, en la cual entran en acción ciertos mecanismos de ajuste y de reparaciones formales e informales, institucionalizadas o, *ad hoc*, ejecutados por líderes o miembros estructuralmente representativos del sistema social alterado. Estos mecanismos pueden abarcar desde una advertencia personal hasta la ejecución de un ritual público; 4) la

---

<sup>8</sup> Arguyó que todos los símbolos combinan referencias a productos corporales, como la sangre, el semen, que tienen también una significación emocional (polo sensorial), con referencias a valores sociales y culturales más abstractos (polo ideológico). En la acción ritual los símbolos intercambian cualidades. normas y valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales.

reintegración del grupo social alterado o en el reconocimiento social y la legitimación de una escisión irreparable entre las partes en disputa.

Tanto Gluckman como Turner señalan que en el ritual existe la necesidad de reafirmar la validez de toda norma fundamental de integración, cohesión y orden, asilándola de las otras (aquellas en las cuales surgen luchas y conflictos). El rito tendría la tarea de hacer relevante un único principio o un conjunto de principios, ocultando o disimulando las normas antitéticas de la estructura social. Sin embargo, Víctor Turner ha delineado la doble enseñanza de Durkheim sobre el significado y el papel de los ritos; entiende al ritual como una sucesión de actos simbólicos que crean y refuerzan los lazos comunitarios, contribuyendo a la cohesión de la estructura social y, simultáneamente, a la transformación de la misma.

### ***1.2.3 El simbolismo ritual***

El ritual y su estudio son inseparables del desarrollo de la antropología simbólica. El interés por la dimensión simbólica del ritual comenzó, desde luego, con las primeras aproximaciones de los estudios de dogmas religiosos. Éstos se interesaban por las ideas que hay detrás del ritual: creencias de un pueblo o el significado de objetos y actos. En la antropología moderna los estudios no se centran en la especulación de creencias o de significados sino en la interpretación del simbolismo ritual.

Desde esta perspectiva de análisis la principal tarea es encontrar y descifrar el significado del rito. La disciplina reconocida como antropología simbólica tiene a distintos autores que perciben a lo simbólico desde aristas diferentes; desde aquellos que están influenciados por las ideas de Durkheim, desarrolladas principalmente en Europa (V. Turner, E. Leach, C. Lévi-Strauss, M. Douglas), hasta quienes siguen los presupuestos de la obra de Max Weber desarrollada por estudiosos en Estados Unidos (Talcott Parsons; Clifford Geertz; D. Schneider). El interés en este apartado no es partir de teorías que permitan contemplar el interior de una mente humana universal a través del ritual, ni mucho menos encontrar los

símbolos universales que expresen el pensamiento humano, sino, más bien, partir de presupuestos que enfatizan claramente la dimensión simbólica del ritual, permitiendo la comprensión de los significados evocados en el rito y sus correlativos sociales.

La naturaleza simbólica del ritual requiere un modo de analizar su significado. El rito no puede reducirse a una sola finalidad, ya que las categorías simbólicas que lo constituyen son también irreductibles a un único valor semántica. El poder del ritual depende de su capacidad de transmitir toda una serie de significados. Víctor Turner afirma que es característico de los símbolos el evocar múltiples significados, 'cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial' (1999: 32). De esta manera se afirma que los ritos ofrecen múltiples significados, por lo que es difícil presentar una clave exclusiva y universal para la lectura de todos los ritos. Debido a esto, las teorías que los especialistas han realizado para interpretar los ritos aparecen como factibles, en virtud de la polivalencia semántica del ritual.

El máximo representante de la etnología francesa es Claude Lévi-Strauss y su estructuralismo ha sido esencial para el desarrollo de la teoría antropología simbólica. Sus estudios se centraron en el mito, el parentesco, el totemismo. Sin embargo, en *L'Homme nu*, Lévi-Strauss propone a sus sucesores estudiar el ritual con un espíritu y método similar al que guio sus investigaciones precedentes. La propuesta de los etnólogos franceses principalmente se centra en la investigación de los nexos entre sistemas cognoscitivos y la actividad ritual. El sistema cognoscitivo es entendido como la totalidad de los modelos mentales de espacio y tiempo, y que están orientados hacia la elaboración de las informaciones. En el rito se ofrece la representación de un microcosmos que encierra el conjunto de las reglas y de las relaciones sociales de una sociedad. Con el objeto de incluir el conjunto de las creencias rituales en el dilatado contexto construido por el sistema de ideas y representaciones, estos trabajos se distinguen por la búsqueda de las categorías conceptuales presentes en el rito y su definición en términos de oposiciones binarias.

Pierre Smith es uno de los primeros en tomar la tarea propuesta por Lévi-Strauss acerca de abordar el amplio campo del ritual. Además de los dos procesos (la división y la repetición), señalados por Lévi-Strauss, a los que se refiere constantemente el ritual, Smith señala que los ritos se organizan generalmente en torno a elementos centrales, que él llama elementos focalizadores, y en la integración en sistemas (1979:148). Los elementos focalizadores de los ritos, son estos actos entorno a los cuales giran y se organizan las diferentes secuencias. La eficacia de los elementos focalizadores es fruto de una simulación: una acción cuya supuesta eficacia es simulada (pp.149). En todas partes del mundo, los hombres, por una parte, las mujeres y los niños por otra, dice, se reparten efectivamente los papeles: los primeros hacen creer a los segundos que los dioses, los espíritus o los antepasados están entre ellos y que su presencia es perceptible. Por esa misma razón, el uso de máscaras, los disfraces, la simulación de voz y de actitud o hacer que se escuche el sonido de instrumentos escondidos, tienen el fin de que los demás participantes creen que se trata sin duda de manifestaciones sobrenaturales.

La idea de acciones simuladas en los rituales resultaría descabellada para los fieles, pero los especialistas la señalan como fundamental para entender a los fenómenos rituales. El argumento sobre los elementos focalizadores encuentra su génesis en la idea de Lévi-Strauss sobre la eficacia simbólica. Para Lévi-Strauss la eficacia simbólica descansa en la creencia, en la fe. El curandero cura a sus pacientes no sólo por sus acciones, sino por que el paciente cree que las acciones realmente lo curan. Por su parte, Marcel Mauss argumenta que en las prácticas rituales se desea ejercer una acción sobre determinadas cosas. Para él, un rito es una acción tradicional eficaz. El ritual se sitúa en definitiva en el acto de creer en su efecto, a través de prácticas de simbolización. Pierre Bourdieu, en su argumento sobre los ritos de institución menciona que los rituales como actos de magia social no tendrán, sin embargo, éxito más que si merecen la tácita garantía de la creencia colectiva. Si no, ya no hay diferencia entre el actor legítimo y el impositor o el usurpador que no es lo que todos creen, o que se apodera sin título de una función, cuando no de un status. La creencia de todos es la condición de la

eficacia del ritual. Los ritos de paso, por ejemplo, los participantes afirman que el ritual efectúa un cambio: los niños realmente se convierten en hombres.

A diferencia de muchos especialistas que parten de la obra de Lévi-Strauss, Smith es más cauteloso con sus afirmaciones sobre el valor simbólico de cada elemento ritual. En general, en estos trabajos, separan los ritos de las condiciones particulares en que fueron elaborados, y para nada se toma en cuenta la influencia que inevitablemente ejercen las variables históricas. Las conductas rituales permanecen separadas del contexto social, abandonando casi por completo el plano del análisis sociológico. Smith argumenta que el valor simbólico de cada elemento ritual no está contenido en éste, sino que depende del sistema de relaciones en que lo incluye el código específico que rige en cada contexto (pp.156). Los significados y significantes del ritual son construidos por la cultura que celebra los rituales. Los símbolos rituales sólo adquieren sentido en un tiempo y un espacio específico, el contexto ritual. El simbolismo en la práctica ritual se explica en función de los sistemas en cuyo seno se elabora.

Edmund Leach, considerado como el primer crítico y continuador de las ideas de Lévi-Strauss, desarrolló una línea teórico-metodológica para el análisis del ritual. Basándose en las aportaciones de Lévi-Strauss, argumenta sobre la capacidad del ritual como un instrumento de comunicación colectiva. El receptor de un mensaje ritual está recogiendo información simultáneamente a través de una variedad de canales sensoriales diferentes, todas estas diferentes sensaciones equivalen precisamente a un único mensaje. Participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mensajes colectivos (1985:57-58). Entonces el ritual es un proceso de comunicación basado en un código y la secuencia de actos rituales están estructurados bajo la lógica de ese código. Así, las dimensiones verbales, musicales, coreográficas y estético-visuales constituyen componentes del mensaje total. Cuando participamos en tal ritual recogemos todos estos mensajes al mismo tiempo y los condensamos en una experiencia única (Ibíd.).

Desde esta perspectiva, los ritos tienen la tarea de transmitir los conocimientos. La ejecución de un rito completo tiende a ser sumamente rico; cualquiera que sea el mensaje, se observa frecuentes iteraciones. De esta manera, el rito constituiría un proceso de categorización no verbal de la realidad destinado a almacenar y transmitir informaciones complejas. El rito sería el instrumento para transmitir un conjunto de informaciones técnicas relativas al clima, topografía, las plantas, los animales, y nociones sociales referentes a las relaciones entre individuos, la naturaleza de los grupos sociales, reglas y prohibiciones.

Roy Rappaport ha señalado que debemos entender por ritual un conjunto de actos convencionales mediante el cual uno o más participantes transmiten información –para sí mismo y para otros participantes- acerca de su actual estado físico, psíquico o social. Los informantes, además de expresar el estatus del individuo en el sistema estructural en el cual se encuentra en la actualidad, también pueden comunicar el estatus de los grupos como conjunto, y el de los individuos. A estos tipos de información los define como “mensajes autorreferenciales” (2001:95). Lo autorreferencial representa los aspectos inmediatos, particulares y vitales de los sucesos.

Sin embargo, Rappaport nos advierte de no cometer el error de percibir el ritual como otro medio discursivo, es decir, ver el ritual únicamente como un medio simbólico alternativo para expresar o conseguir lo que se podría expresar o conseguir de igual manera –o mejor- por otros medios. Ciertos significado y efectos pueden expresarse o conseguirse mejor, o incluso solamente, en el ritual (2001:65). Más adelante concluye, “decir que el ritual es un medio de comunicación difícilmente equivale a sugerir que sea intercambiable con otros modos de comunicación. Es un medio especialmente adecuado, quizá incluso único, para la transmisión de ciertos mensajes y de cierto tipo de información” (2001:95).

#### **1.2.4 Hacia una mirada más amplia**

Hemos visto que en México, el estudio del ritual se ha centrado, principalmente, en aspectos religiosos y tradicionales de los pueblos indígenas. Pero también se ha indagado en otros aspectos distintos a estos ámbitos, como los referentes a las ceremonias escolares. Con las discusiones generadas sobre el sistema de cargos, el presente trabajo recupera la atención prestada sobre los aspectos que vinculan al ritual con los elementos sociales relacionados con el poder. Por esta razón, al analizar la literatura clásica de la teoría antropología del ritual, fue necesario mirar hacia la escuela de la función social, pero al mismo tiempo complementarla con el eje interpretativo del simbolismo ritual para obtener un marco conceptual que permita analizar los rituales civiles en los pueblos indígenas.

Pues bien, se revisaron dos ejes interpretativos, la función social y los símbolos del ritual. Éstos ejes han estudiado el rito desde teorías unilaterales; ya sea concentrándose únicamente en el significado o en análisis puramente sociológico del rito. Si en un principio estas dos aproximaciones eran irreconciliables, en la antropología moderna se han acercado más entre sí. Por lo que ambas permitirán realizar un análisis integral, señalando el aspecto sociológico y la forma simbólica del ritual.

En la escuela inglesa las funciones atribuidas al rito dependen de la orientación adoptada por los antropólogos en el análisis de la organización social. Por una parte, Radcliffe-Brown, Firth y Evans-Pritchard, conciben a la estructura social como un conjunto de elementos integrados que se funda en normas homogéneas y coherentes. En esta hipótesis interpretativa prevalece la tendencia a delinear un modelo homeostático de la estructura social, subrayando la función estabilizadora del rito en la relación con las instituciones. Es por eso que se considera el rito como un medio de reforzar y perpetuar instituciones y valores que constituirían un conjunto orgánico e integrado, ya que el rito posee una función de legitimación.

Por otra parte, Gluckman, Leach y Turner colocan en primer plano los aspectos dinámicos y conflictivos de la estructura social, enfatizando el papel del rito en los procesos de revitalización, en las rebeliones contra las autoridades o en la lucha por el poder; el rito expresaría conflictos y hostilidades latentes. Se individualiza la existencia de principios contradictorios destinados a regular aspectos distintos de la conducta social. Desde esta perspectiva el rito es considerado como un mecanismo destinado a inhibir o componer los conflictos y las disputas.

Tanto la perspectiva homeostática como la dinámica entran en un marco conceptual que enfatiza las funciones de integración política y social del rito, definiendo el ritual como un instrumento de control social. En todas las hipótesis interpretativas está presente la idea de que el ritual está orientado al mantenimiento o a la creación de modelos de acción colectiva. Podemos resumir que los argumentos, sobre el papel del rito, expuestos anteriormente señalan la capacidad del ritual de legitimar jerarquías sociales, normas y valores, y simultáneamente realizar una integración político-social pese a los litigios y contradicciones en la estructura social.

Desde el simbolismo se ha sugerido que en el rito se ofrece la representación de un universo local. Ya que el rito tiene la capacidad de transmitir información, no necesariamente técnica, acerca del contexto local del cual ha sido elaborado. La transmisión de esa información se realiza a través de símbolos y de la secuencia de actos rituales. Los significados del símbolo definen el rito. Se representa un microcosmos en el sentido de que la información acerca de las ideas y creencias representadas son concretas. Por lo que no se entiende este microcosmos como la visión del mundo de un pueblo o de una sociedad. Sería discutible afirmar que en la fiesta patronal entre los totonacos se encontrará el pensamiento acerca del origen del hombre, la cosmovisión de los totonacos serranos, entendiéndolos como la mitología implícita presente en los ritos. Es posible encontrar representadas estos ritos celebrados en honor al santo patrón del pueblo ciertas informaciones acerca de las creencias y el pensamiento totonaco, pero éstas no serían de ningún modo omnipresentes del pensamiento de

los totonacos. Ya que el valor simbólico de cada elemento ritual depende del sistema de relaciones en que lo incluye el código específico que rige en cada contexto.

Los ritos serán analizados como mecanismo que permiten una legitimación del poder efectivo social y, por tanto, constituye también un acto de imposición, cuya eficacia reside en la creencia colectiva. Creer en la medida en que la convicción del creyente funciona para la conservación de las relaciones instituidas. Los participantes creen en la existencia de los dioses, espíritus o antepasados, ya que esa creencia refuerza el papel de los ejecutores del rito, legitimando una visión del mundo en donde encuentran lugar y significado las relaciones jerárquicas institucionales. Mientras que los símbolos permiten representar grupos de poder, fortalecer su legitimidad y crear percepciones de la realidad.

### **1.3 ¿QUÉ ES RITUAL?**

Con los años, el término de ritual produjo definiciones aparentes y limitadas, resultando problemáticamente confuso. Por ello, es común hallar una gran variedad de definiciones. Esto es debido, al amplio margen de uso, produciendo numerosos modelos de lo que es ritual. Se ha considerado ritual como una rutina algo que las personas hacen una y otra vez. También, se le ha asignado a lo sagrado, lo mágico, asociándolo con lo aparatoso y elaborado de las ceremonias cristianas. Otras veces, ritual se refiere a prácticas colectivas más o menos extemporáneas, propias de un tiempo y cultura ajenos al nuestro.

Por otra parte, el concepto de ritual ha sido utilizado como un dispositivo de demarcación entre sociedades tradicionales y modernas. En las primeras, la vida es por excelencia abundantemente ritualizada. Mientras que en las segundas, las ciencias y las técnicas han sabido extirpar las creencias y las prácticas rituales de los espíritus humanos<sup>9</sup>. Lo que originó el supuesto sobre la carencia de rituales en

---

<sup>9</sup> La secularización en la cultura occidental se correlaciona con la devaluación del ritual. A partir del siglo XVI, pasando por el renacimiento y la Reforma hasta la Ilustración, ciertas acciones y creencias (como los rituales) se consideraron como arcaísmos vinculados con las fuerzas oscurantistas de la religión; claros ejemplos de aquella credulidad y superstición popular que se hace necesario desterrar de la vida humana.

la sociedad contemporánea. La presencia de rituales, en la sociedad contemporánea, se considera como fenómenos de superficie, ya que no son centrales en la vida sino que se encuentran en la periferia de la cultura<sup>10</sup>. Este supuesto causó que antropólogos se enfocaran fundamentalmente sobre la actividad ritual en sociedades tradicionales, dibujando al ritual como relativo a costumbres extrañas vinculadas con las civilizaciones primitivas. Sin embargo, el término se extiende más allá del legado religioso. Las prácticas rituales son actividades sociales encontradas en los contextos religiosos pero no confinados a ellos<sup>11</sup>.

El término ritual es un concepto bastante poliforme, confuso y controvertido, debido a los problemas de definición que le han rodeado. El concepto, diría Díaz Cruz, tienen algo de escurridizo o inefable. Las definiciones de los especialistas resultan restringidas y superadas por sus propias argumentaciones. La definición opera más como una guía prescriptiva de indagación que como un conjunto de criterios fijos, precisos y generales. Por lo que no se intenta hacer una definición de ritual por encima de otras, sino de describir sus características esenciales, y tratando de alcanzar una síntesis que pueda funcionar como herramienta heurística para examinar. Esta argumentación de ritual, que puede ser a una definición, servirá como punto de partida para la investigación.

*El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados expresivos portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-*

---

<sup>10</sup> Un ensayo de Max Gluckman titulado *Les rites de passage*, presentado en el libro de ensayos publicado en 1962 para homenajear a Arnold Van Gennep, muestra la postura del ritual como dispositivo de demarcación. En este ensayo, Gluckman desarrolla una hipótesis que argumenta que cuanto más complejas son las sociedades menos ritualizadas están. En la sociedad primitiva o tribal, dice Gluckman, donde las relaciones son múltiples, los roles sociales se superponen. Las personas son vecinos, parientes, compañeros de trabajo y aliados políticos. Todo cambio en el estatus de un individuo tiene amplias repercusiones que deben subrayarse y clasificarse en el ritual. Debido a esto, la ritualización es intensa en tanto sirve como mecanismo necesario de la función (*role*) y, por lo tanto, de la diferenciación institucional. En las sociedades más complejas o modernas, por otra parte, los papeles (*roles*) y, en consecuencia, las instituciones tienden a ser formalmente diferenciados, por lo que no existe la necesidad de ritualización. De ahí que los cambios en estatutos no requieran definición ritual.

<sup>11</sup> “Debemos liberarnos de la camisa de fuerza de lo ritual=sagrado=simbólico versus lo práctico=profano=instrumental” Skoruoski, citado por MacLaren (1995).

*temporal específico, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos símbolos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (Segalen, 2005: 30).*

La formalidad de los actos y las expresiones (gestos y actitudes que pueden definirse como convencionales o estereotipados), que tienen significados por sí mismas, y también la organización de esos actos y esas expresiones formalizadas en secuencias invariables, impone forma ritual a la sustancia de dichos actos y expresiones, es decir, a sus significados. Los rituales se ejecutan en contextos especificados, esto es, se repiten con regularidad a intervalos de tiempo establecidos por el reloj, el calendario, el ritmo biológico, la ontogénesis, el estado físico o circunstancias sociales definidas, y a menudo también tienen lugar en sitios específicos. Tienen un carácter repetitivo y con una fuerte carga simbólica para los participantes. La eficacia de los rituales no corresponde a una lógica puramente empírica que se agotaría en la instrumentalidad técnica del vínculo causa-efecto. Y finalmente, los ritos son creaciones culturales específicamente elaboradas.

### **1.3.1 Clasificación ritual**

Durkheim y Mauss fueron los primeros preocupados en clasificar a los rituales, basándose principalmente en su forma o en su función. Sin embargo, un ritual determinado puede ser clasificado de diversas maneras. En 1909 se publicó *Les Rites de Passage*, obra de gran influencia para el estudio posterior del rito, de Arnold Van Gennep. El término ritos de paso ha sido atiborrado en las etnografías de la mayoría de los especialistas, ya que tiene un valor heurístico para las investigaciones.

Van Gennep, señaló que la sociedad está formada por una serie de fronteras sociales entre categorías y entre estatus, de modo que la vida social puede completarse como una serie de transiciones a medida que los individuos cambian de condición. Las transiciones son ritualizadas, Van Gennep las define

como *rites de passage*, es decir, ritos de transición, cuyo propósito es *procurar un cambio de condición o un pasaje de un grupo mágico-religioso o secular a otro* (efectuar la transición de un estado a otro). Los *rites de passage* enfocan su atención en los miembros del grupo en el inicio o el final de una fase orientando potencialidades emotivas y capacidades de acción y estimulando las reacciones de la conducta más adecuada para la situación. Los rituales de transición marcan los cambios y al mismo tiempo protegen a los individuos concernidos, ya que, según Van Gennep, acontecimientos tales como nacimientos, casamientos, muertes, o cambios de una estación a otra, contienen un peligro potencial para aquellos que sufren una transición.

El término *rites de passage*<sup>12</sup> (ritos de transición) incluye en una sola categoría una gran variedad de ritos que acompañan pasos de fronteras, cambios en el tiempo y en estatus social. Por tanto, ritos agrícolas asociados con el inicio de la siembra o de la cosecha, ritos estacionales, ritos que acompañan los momentos cruciales de la vida de un individuo (nacimiento, matrimonio, muerte) se consideran como ritos de transición sin hacer ninguna distinción. La separación entre los ritos referidos al mundo natural, como los ritos de cosecha o las ceremonias de la luna nueva, y los rituales que celebran cambios humanos o sociales fue la primera distinción dentro de la categoría general de los ritos de transición.

La distinción entre “los ritos calendáricos”, como se les vino a llamar (Gluckman, 1962: 3-4), y *los rites de passage* no se basa en diferencias en los ritos mismos, sino en percepciones de sus diferentes funciones sociales. Los ritos calendáricos apuntan habitualmente a garantizar el éxito y la prosperidad en el futuro o a proteger contra peligros y fracasos que podrían dañar cosechas o los animales. Su efecto es interrumpir el fluir del tiempo en periodos regulares. Los

---

<sup>12</sup> La estructura característica de los *rites de passage* es tripartita: separación, fase liminal e integración: Las tres etapas están marcadas por rituales, pero no tienen necesariamente la misma duración o reciben el mismo énfasis, ni en transiciones similares en todas las sociedades ni en los diferentes rituales de una misma sociedad.

ritos de paso, por su parte, marcan el acceso a nuevos estatus de sucesivos conjuntos de individuos en intervalos regulares.

El término ritos de paso incluye a los ritos de crisis vitales y los ritos de iniciación tanto al estatus adulto como a grupos secretos. Sin embargo, si son análogamente similares, existen diferencias sustanciales entre estos ritos. La distinción subyace en el propósito principal de cada uno de los rituales. Los *ritos de crisis vitales* tienen el propósito de marcar la transición de una fase de vida a otra, o de un status social a otro; no sólo conciernen a los individuos directamente involucrados sino también marcan cambios en las relaciones de todas las personas relacionadas con estos individuos (Turner, 1999: 7-8), mientras que los ritos de iniciación tienen como propósito el mantenimiento de la constitución de grupos (aunque también los rituales de iniciación son al mismo tiempo ritos de crisis vital), a través de *la transmisión de conocimientos de estos grupos*, sean o no secretos.

Por ejemplo, en las ceremonias de iniciación de muchachos y muchachos (que se realizan por separado) entre los *ndembu*, estudiadas por Víctor Turner, “el principal propósito de la iniciación de los muchachos es inculcarles los valores tribales, transmitirles la habilidad cazadora e impartirles instrucción sexual. El propósito de la iniciación de las muchachas es prepararlas para el matrimonio...” (1999: 8). La restricción del término *ritos de paso* se realiza a rituales que marcan etapas del ciclo de vida, el término *iniciación* significa *rituales en la adolescencia* (Gluckman, 1962: 3). Los concernidos en este tipo de ritos son miembros que aún no se encuentran dentro de la categoría de adultez; muchachos, adolescentes, jóvenes, etc.

### **1.3.2 Rituales civiles y contemporáneos**

Contrario al supuesto que consideraba la terminación de las prácticas rituales en las sociedades contemporáneas, debido a la racionalidad moderna. El estudio del ritual había ampliado su campo de estudio tradicional y pasó a las sociedades modernas. La antropología ha utilizado el concepto de ritual como un elemento de

análisis contemporáneo. La antropología encontró en su propia sociedad un campo muy fértil para el estudio del ritual y para otros tópicos.

En los mundos contemporáneos los ritos se ha propuesto que son de naturaleza política. Éstos han sido establecidos con distintos adjetivos, nombrándolos como rituales seculares, civiles o cívicos haciendo referencia a lo ajeno de la sociedad civil de las instituciones religiosas. Sin embargo, esto no supone la separación de lo sagrado, sino más bien es un desplazamiento de lo sagrado. Por tanto, se ha sugerido que las formas míticas, simbólicas y rituales en el contexto del gobierno, la política y la autoridad civil son interpretadas a partir del concepto de *religión civil*.

En otros aspectos de la vida civil, los ritos han sido examinados en las áreas lúdicas del ser humano. Los juegos deportivos han sido considerados como rituales. A diferencia de teóricos como el propio Lévi-Strauss que consideran que los juegos deportivos son diferentes a los rituales ya que estos últimos *unen* y los primeros *separan*, Martín Segalen y Jean Maisonneuve proponen que los juegos deportivos son *rituales deportivos*. Ya que “constituyen por sí mismos una verdadera ceremonia, rica en símbolos, con sus lugares, sus momentos, sus personajes consagrados, su público. El estadio y la plaza encarnan un simbolismo guerrero y sacrificial reforzado por numerosas imprecaciones pertenecientes al ámbito de la sexualidad viril”<sup>13</sup>. Por su parte, Maisonneuve menciona que “por su ceremonia, sus reglas estrictas, sus implicaciones simbólicas, los deportes se asemejan a los rituales, pero resulta difíciles de clasificar globalmente”.

Segalen expone que la tauromaquia hace pensar en un rito que vincula al hombre y al cornúpeta hasta la muerte. Combate entre el hombre y el animal en términos de ritual: fases de lucha codificadas, separadas por músicas, participación colectiva de los aficionados. Reconoce que juegos deportivos y la tauromaquia tienen las cualidades del rito no buscando una immanencia cultural que convierta a la tauromaquia en un rito solar, sacrificial, sino más bien

---

<sup>13</sup> Cfr. Segalen, Martín, 2005.

explorando la esencia del ritual, aquí y ahora, dentro del contexto de la modernidad donde produce el rito.

El alcance del presente trabajo al proponer el concepto de ritual civil en los escenarios indígenas, no es demostrar que los juegos deportivos y la tauromaquia son rituales *per se*, sino identificar los elementos simbólicos y sociales que en estos eventos y ceremonias se expresan. También, no pretende entrar en la discusión sobre la diferencia entre ceremonia y ritual. Más bien pretende ser una mirada distinta de ver las festividades civiles en los pueblos indígenas que se han integrado al sistema comunal ritual. Ahí la necesidad de analizar a los juegos, eventos y ceremonias civiles desde la perspectiva antropológica del ritual.

## **CAPÍTULO II FRANCISCO OSORNO COMO HORNO**

En este capítulo se presentará el marco contextual de la investigación. Como se señaló más arriba, la investigación se realizó en Francisco Osorno, localidad de la Sierra Norte de Puebla. Geográficamente, esta localidad tiene una característica particular, ya que está ubicada entre montañas, en la parte más baja y cerca fuentes de aguas (ríos y escurrimientos). Esta particularidad regionalmente se le conoce como “enjoyado” y genera un abundante clima caluroso a lo largo del año, por lo que se dice que “en Osorno es como horno”. En sintonía con ese clima cálido, las disputas y tensiones entre grupos locales alcanzan las mismas temperaturas elevadas, dejando un clima tanto caluroso como conflictivo.

### **2.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA**

Francisco Osorno es una localidad perteneciente al municipio de Hermenegildo Galeana, al norte del estado de Puebla. El municipio colinda al norte con los municipios de San Felipe Tepatlán y Jopala; al este con los municipios de Jopala y Olintla; al sur con los municipios de Olintla, Coatepec y Amixtlán; al oeste con los municipios de Amixtlán y San Felipe Tepatlán. El municipio se encuentra ubicado geográficamente entre la parte de la vertiente hidrológica septentrional de la Sierra Norte de Puebla y la parte de la provincia fisiográfica de la Llanura Costera del Golfo al Norte de Veracruz (Soto et al., 2001).

Al municipio se llega, desde la capital del estado de Puebla, por la carretera federal 119 hasta llegar a la ciudad de Zacatlán. Al norte de Zacatlán, se toma la carretera interserrana a Cuetzalan. Después de pasar el municipio de Ahuacatlán se toma la desviación a los municipios de Amixtlán y San Felipe Tepatlán, continuando por un camino de terracería, que pasa por San Miguel Xuxupango, se llega a la cabecera municipal de Hermenegildo Galeana. Esta única vía de acceso es bastante abrupta, a partir del municipio de Amixtlán; la falta de mantenimiento, el uso de vehículos de carga pesada, las frecuentes lluvias, entre otras

condiciones, desgastan el camino provocando constantes deslaves y derrumbes, haciendo que el trayecto dure unas cinco horas desde la ciudad de Zacatlán.

**MAPA 1**  
**Ubicación del Municipio de Hermenegildo Galeana**



El municipio de Hermenegildo Galeana está integrado por una cabecera municipal (Bienvenido), 3 juntas auxiliares (Ignacio Ramírez, Francisco Osorno y Coyay) y 19 comunidades<sup>14</sup>, consideradas como inspectorías o rancherías. Su población total es de 7,718 habitantes. Es un municipio conformado en su mayoría por población con filiación étnica totonaca y en menor grado nahua y mestiza

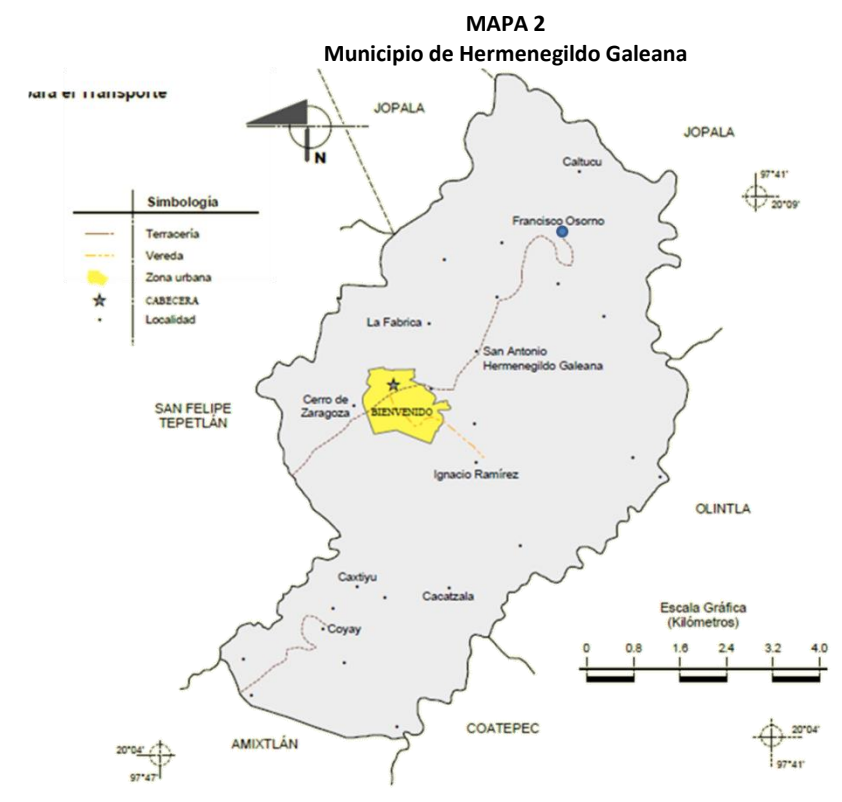
La región en la cual se encuentra el municipio es una zona de transición climática, de los climas templados de la sierra norte a los climas cálidos del declive del Golfo. La época calurosa es de abril a junio con una temperaturas de 24° a 39°C. La temporada de frío está presente en los meses de noviembre, diciembre y enero, la temperatura del mes más frío puede ser de menos 5°C<sup>15</sup>. El clima se

<sup>14</sup> Agua Zarca, Cacatzala, Calpuhúan, Caxtiyu, Coyoy, Cuanixtepec, El Cucú, El Plan, El Zecna,,Lacanuy, La China, La Fábrica, La Pila, Pachoc, Palos Grandes, San Antonio Cuanixtepec, San Antonio H. Galeana y Tampatapo.

<sup>15</sup> Servicio Meteorológico Nacional, *Normales Climatológicas*, Estado De Puebla, Estación 00021051 Jopala, Período 1951-2010.

identifica como clima semicálido con lluvias todo el año. La orografía del municipio se caracteriza por sus numerosas chimeneas volcánicas y lomas aisladas. El relieve es bastante accidentado; presenta varias sierras pequeñas y cerros aislados que determinan una topografía montañosa, con altitudes de entre 300 y 1,300 msnm.

Estas condiciones propician la presencia de los vientos del norte que ingresan como frentes fríos, los cuales al chocar en la zona montañosa provocan precipitaciones durante todo el año, con un rango de 2,400 a 3,100 mm anuales, generando numerosos arroyos (Soto et al., 2001). La mayor precipitación se presenta en los meses de junio a octubre. Todos los ríos que bañan al municipio se originan en la Sierra Norte y son afluentes del río Tecolutla, destacando el río Ajajalpan que sirve de límite por más de 8 Kilómetros con el municipio Jopala. También cuenta con numerosos afluentes intermitentes provenientes de las sierras del interior, así como numerosos manantiales y acueductos.



En el territorio municipal, Francisco Osorno se ubica a 4 Km en línea recta (aproximadamente) al noreste de la cabecera municipal. Se encuentra en la parte más baja del municipio, a 380 msnm, situado entre cerros, colindando al norte con el río Ajajalpan, con un clima semi-cálido húmedo, lluvias todo el año y con una temperatura promedio de 22°C, hacen del lugar uno de los más calurosos del municipio (en el mes de mayo alcanza temperaturas mayores a 40°C).

## 2.2 FRANCISCO OSORNO

Ubicada dentro de los límites que Ángel Palerm denominó como el Totonacapan, Francisco Osorno es una localidad mono-étnica de hablantes del totonaco. Es una junta auxiliar y tiene bajo su jurisdicción a las localidades de La Pila, Cuanixtepec y Tapatapo. Su población total es de 766 habitantes, siendo hombres 376 y mujeres 390. Esencialmente fue formada por migrantes de localidades indígenas que históricamente han estado presentes en el Totonacapan. Los migrantes procedentes de San Miguel Xuxupango, Amixtlán y Ahuacatlan llegaron a las tierras donde actualmente se encuentra la localidad, entre 1800 y 1802, en busca de tierras fértiles para cultivar.

CUADRO 1  
PORCENTAJE DE HABLANTES

HABLANTES	PORCENTAJE
Totonaco	30%
Totonaco-español	69%
Español	1%

Fuente. Trabajo de campo 2007

Las primeras familias que llegaron a estas tierras para cultivar café, necesitaron pronto de mano de obra para realizar las labores propias del cultivo. Las primeras viviendas se establecieron en lo que hoy se conoce como Kalpopoco, que es la parte central de la localidad. Durante los primeros años los asentamientos se encontraban dispersos entre las montañas, cercas de sus tierras de cultivo para facilitar el cuidado. En el primer lustro del siglo veinte a la población asentada en este lugar se le otorgó el nombre de Francisco Osorno en honor al

insurgente que realizaba operaciones militares en la sierra y que contribuyo a la guerra de Independencia de México.

En sus inicios la población de Osorno pertenecía a la jurisdicción de Amixtlán, pero en 1930, a la localidad cercana conocida como Bienvenido, le fue otorgado el grado de cabecera municipal para conformar, conjuntamente con Osorno y otras localidades, el municipio de Hermenegildo Galeana. En 1937, fue declarada como junta auxiliar del municipio. Para mediados del siglo XX, y tras constantes robos, a las familias dispersas entre las montañas, se les otorga una parcela en la parte baja de las montañas para que establecieran sus hogares. Con las viviendas asentadas en un sólo punto, los robos disminuyeron.

### ***2.2.1 Dinámica socio-espacial***

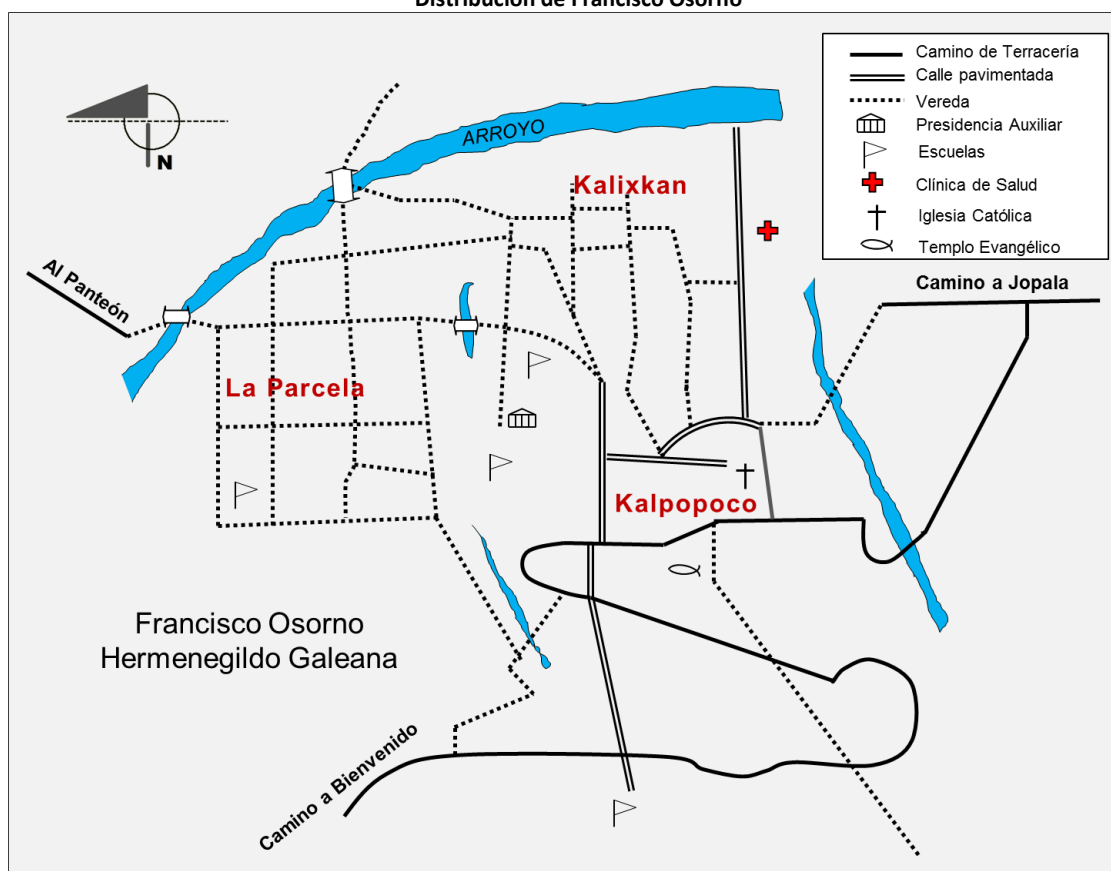
La nueva configuración espacial en la localidad, ocasionó una relación social desigual. Al reubicarse las viviendas de las montañas se produjo una distribución de tres zonas; La Parcela, Kalpopoco y Kalixkan. Esto también ocasiono que existieran diferencias sustanciales en estas tres zonas.

Kalpopoco, es la parte central de la localidad. En ella están las oficinas de la presidencia auxiliar, la escuela primaria, la clínica de salud, los espacios utilizados para los eventos sociales, políticos y religiosos, las principales tiendas de abarrotes y la terminal de camiones que conectan a la cabecera municipal. Las viviendas que constituyen esta zona son principalmente casas que se han establecido desde los primeros años de la formación de la localidad. Los servicios públicos (drenaje, agua potable, luz, pavimentación) están presentes en todas las viviendas. Éstas últimas son construidas con materiales duraderos como el concreto y el tabique, además tienen acceso a otros servicios como la telefonía y la televisión vía satélite.

Las familias que habitan en Kalpopoco son descendientes de los primeros pobladores. Éstas cuentan con tierras para producir distintos cultivos tanto de autoconsumo como de comercio. Su actividad principal es la agricultura pero la complementan con el comercio de productos de abasto familiar. Son familias que

por tener el capital, logran vender con mayor facilidad sus productos agrícolas debido a la transformación que realizan. Y utilizan mano de obra para las actividades agrícolas. La renta de sus tierras para que otras familias (con poca o sin propiedad) cultiven maíz y zacate, es una práctica común entre las familias de esta zona. Ya que la producción, al final del ciclo agrícola, tienen el beneficio de obtener la mitad de la cosecha. Los cultivos con los que se realiza este convenio de “medieros” son el maíz para el autoconsumo y zacate para el ganado. Principalmente, estas familias controlan la economía del lugar, teniendo mayor poder adquisitivo tanto político como económico.

MAPA 3.  
Distribución de Francisco Osorno



La zona identificada como La Parcela (la zona que se otorgó a las familias dispersas entre las montañas) está compuesta principalmente por jornaleros agrícolas, que se encargaban de cuidar las tierras. Ubicada en la parte oeste de la localidad y en una zona de declive, La Parcela se constituye por viviendas austeras: la estructura es de madera, el techo de lámina de asbesto o cartón, con

una sola habitación y con pisos de tierra (salvo aquellas que han sido subsidiadas por el Programa “Piso Digno” de la SEDESOL). Los servicios públicos son escasos; las viviendas carecen de alumbrado público y las calles no están pavimentadas, además de no contar con servicios de drenaje y agua potable (lo que obliga a las familias a abastecerse en los manantiales cercanos). El servicio que se encuentra con mayor presencia en esta zona es la luz eléctrica.

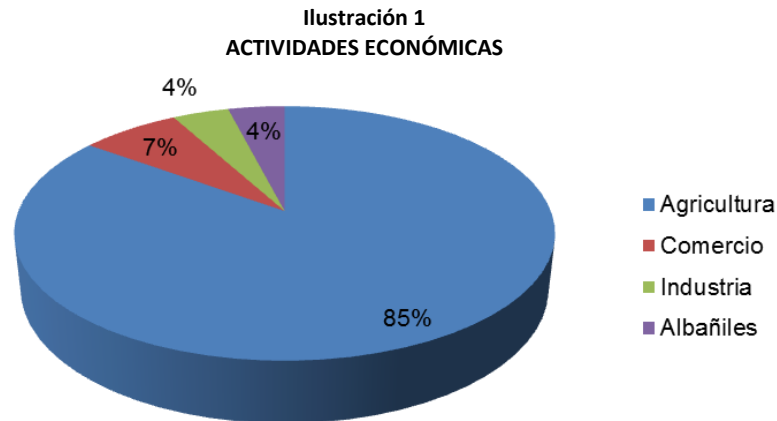
La tercera zona es Kalixkan, también tiene viviendas con estructura austera semejantes a La Parcela. La diferencia es que estas viviendas se encuentran alrededor de Kalpopoco, lo que les permite tener mayor acceso a servicios como luz, agua potable y drenaje. Al igual que las familias de La Parcela, en Kalixkan también está compuesta por familias jornaleras que por lo regular no poseen tierras para cultivar y se ven obligadas a rentar otras tierras para obtener los cultivos o, en su defecto, a ofertar su mano de obra como jornalero agrícola para obtener recursos y comprar alimentos.

En ambas zonas (La Parcela y Kalixkan), es posible encontrar casas con mayor complejidad y con mayor acceso a servicios. Estas viviendas son ocupadas por familias con practicantes de la migración o por familias con parentesco patrilineal de Kalpopoco. Estas, además de poseer viviendas con casi los mismos servicios que la zona central, cuentan con tierras para el cultivo sea que las hayan heredado o bien que hayan sido compradas gracias a las remesas familiares. Y también tienen una incidencia en los ámbitos políticos y económicos, principalmente las familias compuestas por migrantes.

### **2.2.2 Economía**

La agricultura es la base de la economía local, sustentada con el capital de trabajo familiar. La práctica agrícola se realiza de manera manual o tradicional, debido a que los terrenos son accidentados. Se realiza un manejo de agroecosistemas diversificados con cultivos de maíz, frijol y chile. Existen áreas destinadas al uso agroforestal para la producción de café, pimienta, mamey, vainilla, zapote y algunos maderables como el cedro, sin pasar por alto la presencia de importantes

áreas de pastizal inducido para la ganadería. También se practica la migración nacional e internacional. Mientras que en el traspatio familiar se realiza la crianza de aves y cerdos.



Fuente. Clínica de salud de Francisco Osorno, 2007.

El sistema agrícola que se practica para la producción de maíz y frijol es el sistema extensivo o de barbecho largo<sup>16</sup>. Los cultivos de maíz y frijol son utilizados para el autoconsumo de las familias. Tienen dos ciclos agrícolas al año, el de temporal (junio-noviembre) y el ciclo de humedad conocido como *tonalmil* (enero-mayo). La mayoría de familias utilizan estos cultivos para autoconsumo y un número menor comercializan el maíz desgranado o limpio, vendiendo los elotes y las hojas de maíz en la cabecera municipal y en otras localidades como Coyay.

La producción de café en la Sierra Norte y en particular en la región, se caracteriza por la existencia de pequeños productores que han realizado esta actividad desde hace más de medio siglo. El auge del café en la Sierra Norte concluyó con la desaparición del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) en 1993, ajustándose al funcionamiento del mercado internacional<sup>17</sup>. Por esta razón, el cultivo del café, para los pequeños cafeticultores, es una actividad que cada vez

---

<sup>16</sup> Desde el punto de vista tecnológico, se caracteriza por tener nulo acondicionamiento del suelo para la producción, dependencia del agua de lluvia, carencia de sistemas de irrigación artificial, empleo del hacha y del machete para desmontar y rozar, el fuego para la quema de la vegetación y el palo sembrador para el depósito de las semillas.

<sup>17</sup> En 1989 desaparecen las cláusulas económicas que regían el comercio internacional del grano (regularizar y estabilizar el precio), y que eran establecidas por la Organización Internacional del Café, para entrar a una nueva etapa de libre mercado y regida por la bolsa de valores.

les genera menos ingresos, dado el mecanismo de fijación de sus precios y las ocasionales eventualidades climáticas, políticas y sociales que le acompañan. La mayoría de los cafecultores vende su café en presentación cereza, el resto lo comercializa en presentación “oreado” y pergamino<sup>18</sup>. El principal punto de venta es la cabecera municipal y la venta a acopiadores intermediarios o “coyotes” que llegan a la localidad para comprar el producto.

En menor medida se práctica la ganadería bovina, aunque por las condiciones edafoclimáticas, es limitada. Ya que se caracteriza por ser extensiva y al libre pastoreo. Además la rentabilidad no es viable, ya que las razas utilizadas para esta actividad tienen un doble propósito y no son aptas para las condiciones del clima de la región. Esto genera un rendimiento menor (rendimientos de 4 litros al día) en comparación de la ganadería del altiplano con climas templados. Por lo que la práctica se limita sólo a las familias que tienen la posibilidad de financiarlas actividades ganaderas.

En los traspatios familiares se cuentan con especies de ganado menor como las aves criollas y cerdos que funcionan como estrategias de ahorro familiar. Ya que estas especies son vendidas para momentos de emergencia económica o para preparar los alimentos en las fiestas familiares y días festivos<sup>19</sup>. Además la crianza tiene un costo menor, pues la alimentación de los animales se basa en los desperdicios del hogar y en el caso de las aves, que están en libertad, su alimento lo encuentran alrededor de la casa (pecoreo).

Esto nos permite ver, que la economía local está sustentada en la agricultura de temporal. Misma que se encuentra mermada por la dinámica de

---

<sup>18</sup> El beneficio o transformación del café en la región se caracteriza de la siguiente manera: *Café Cereza* se le conoce a los frutos recién cosechados y su comercio se realiza el mismo día de la cosecha; *Café Pergamino* se le llama a los frutos procesados mediante el método húmedo para retirarles la pulpa y mucilago, este proceso permite almacenar el producto; *Café Bola* o “*Oreado*” se le llama a los frutos procesados mediante el método seco, Los frutos se extienden en tendales de cemento en capas de 8 centímetros de espesor que deben removerse varias veces al día; durante la noche, los frutos deben amontonarse y cubrirse con una lona. Así se secan los granos al sol, durante diez a veinte días para obtener el producto.

<sup>19</sup> Los alimentos que son tradicionales para las festividades son los platillos conocidos como mole con pollo o carne de cerdo.

mercado nacional e internacional. Esto ha dejado a las familias con un sustento para la supervivencia, puesto que los cultivos de autoconsumo no alcanzan para satisfacer sus necesidades alimenticias y se ven obligados a adquirir alimentos en las tiendas locales o en el mercado municipal de Bienvenido (los días domingo). Por lo que familias se ven en la necesidad de buscar alternativas para incrementar su ingreso. El programa federal de OPORTUNIDADES, de la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL), ha sido una de esas alternativas para incrementar su capital económico, por lo que ha generado una dependencia por parte de las familias hacia el subsidio federal.

### **2.2.3 Migración**

Otra alternativa para completar el capital económico de las familias campesinas es la migración. Al concluir con sus actividades de cosecha, los jefes de familia migran a los centros urbanos más cercanos o a otras localidades de la región. La finalidad de la migración es rentar su mano de obra en el sector secundario y en la construcción para enviar remesas a las familias. Los migrantes principalmente viajan a las ciudades de Zacatlán, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal. Los trabajos en los que se emplean en las ciudades son en fábricas, restaurantes, en la construcción y algunos como comerciantes. Mientras que en las localidades cercanas, se emplean como albañiles, peones o jornaleros agrícolas. La migración que se practica es del tipo golondrina, pues regresan principalmente a la localidad en los ciclos agrícolas, pero también festivos.

**CUADRO 2  
MIGRACIÓN PRACTICADA**

<b>TIPO DE MIGRACIÓN</b>	<b>PORCENTAJE</b>
Nacional	71%
Internacional	29%

Fuente. Trabajo de campo 2007.

En el nivel internacional, la migración hacia los Estados Unidos es practicada por un número menor. Ésta se dirige hacia Florida y los Ángeles. En este caso la temporalidad es mayor y el regreso a la localidad se realiza en los ciclos festivos más que en los agrícolas. Las familias en esta situación perciben un

capital superior con respecto al resto de la población, debido a las remesas. Esto les permite en mediano plazo adquirir bienes, construir y/o amueblar su vivienda, revitalizar sus cultivos y tener una vida más cómoda.

Durante muchos años, la economía del municipio ha sido monopolizada por las familias mestizas de la cabecera municipal. En los tiempos en que la actividad económica principal de la Sierra Norte era la producción de café, los comerciantes locales (mestizos) se encargaban del acopio y la venta del café producido en las comunidades como Osorno. Mientras que las familias campesinas (indígenas), se acercaban a la cabecera para comercializar sus productos y comprar enseres para el hogar en las tiendas de abarrotes del lugar. Este monopolio centralizado, consolidó el poder económico y político de las elites mestizas en el municipio.

La migración permite, entre otras cosas, la alternativa de constituir pequeñas misceláneas locales, acercando las mercancías más básicas a las localidades. Con la adquisición mediata de riqueza, se facilita el financiamiento para incrementar la producción, permitiendo acceder a los mercados que antes eran exclusivos de los mestizos. Lo que permite insertarse en la dinámica económica de la región.

#### ***2.2.4 Estructura y dinámica político administrativa***

Como parte de la jurisdicción municipal, Osorno es una junta auxiliar que tienen a su cargo tres inspectorías, a saber, La Pila, Cuanixtepec y Tampatapo (aunque esta última por su lejanía interactúa más con la junta auxiliar de Ignacio Ramírez). Los cargos públicos establecidos constitucionalmente para la junta auxiliar son el Presidente Auxiliar y cuatro regidores. Estos cargos son sujetos a elecciones por plebiscito cada tres años.

Dentro de la historia política de la comunidad, los partidos con más presencia son el PRI, con más de veinte años de antigüedad. Es seguido por el PRD y PAN con siete y tres años respectivamente (Ramírez Autrán 2007). Como se menciona, oficialmente se reconocen tres partidos, aunque en realidad los

nombres son ecos en la comunidad. Los líderes locales oscilan entre un partido y otro para contender por la presidencia municipal y auxiliar. Los presidentes municipales para los periodos 2005-2008 y 2008-2011 son hermanos que compitieron por el PAN y PRI respectivamente, quedando en una familia el control municipal.

A nivel local, el movimiento de mayor trascendencia política es el PRI, a través del Movimiento Antorchista. El litigio local se ha dado entre el movimiento antorchista y quienes se oponen a ellos, estos pueden utilizar distintas banderas políticas, pero principalmente han utilizado la bandera del PAN. En los últimos años, la oposición ha adquirido presencia política y además ha sido revitalizado por la adherencia de actores migrantes. Se han incorporado a facciones políticas que luchan por el poder local. Éstos han inyectado con recursos y con presencia en distintos cargos de trascendencia local (comités escolares, comités de servicios públicos, comité organizador de la fiesta patronal y padrinos en ceremonias escolares). Por lo que el control local por parte de la facción antorchista comienza a mermar, generando un litigio por el control local. La migración ha proporcionado oportunidades a quienes la practican, y a sus familiares, para acceder a las dinámicas política y económica, modificando las relaciones sociales

### **2.2.5 Religión**

Las religiones que se practican en la localidad, están vinculadas a sistemas de creencias que han sufrido una serie de transformaciones. La región con mayores creyentes es el catolicismo. Le sigue las religiones llamadas cristianas, o también conocidos como protestantes. La minoría en Osorno está compuesta por los indígenas católicos que fueron conversos a alguna de las religiones cristianas. Con fines expositivos me refiero a dos tipos de religiones, el catolicismo y protestantismo.

A mediados del siglo XX la inmensa mayoría de la población practicaba el catolicismo. En la década de los cincuenta, los evangélicos instalaron el Instituto Lingüístico de Verano para iniciar con la conversión de la población indígena al

protestantismo. Utilizaron el totonaco como lengua litúrgica y de evangelización, creando especialistas religiosos indígenas (pastores). En octubre de 1991, el protestantismo en Osorno se inicia oficialmente, al instalar el Templo conocido como *Iglesia Bíblica Emanuel*. Desde sus inicios a la fecha continua siendo la minoría religiosa, pero con gran trascendencia social, política y económica, ya que sus adeptos son quienes controlan parte del control local.

**CUADRO 3**  
Religión practicada

RELIGIÓN	PORCENTAJE
Católica	69%
Evangélica	27%
Cristiana	2%
Sin adscripción	1%

Fuente. Trabajo de campo 2007.

También, se ha utilizado a la música como mecanismo para difundir las ideas religiosas, echando mano de la industria comercial. Por la calles de la localidad se puede escuchar música, proveniente de hogares conversos, con temas religiosos. Discos compactos y videos en formato DVD son comercializados por los líderes religiosos y también pueden ser conseguidos en la cabecera municipal. En los festejos de índole familiar y del mismo grupo religioso, la música que ameniza las reuniones es un grupo de jóvenes músicos, conformados en mariachi. Éste grupo sólo tocan canciones con alusión religiosa, corridos, baladas y en general canciones (“Los caminos del señor”, “Las hazañas de David”, “Jesús es mi pastor”, etc.).

El catolicismo en la región es resultado de la combinación de tradiciones prehispánicas con el catolicismo colonial, reestructurando símbolos, mitos, rituales, ceremonias, etcétera. Este sincretismo, combinó esos elementos para crear una religiosidad propia. La estructura del catolicismo se base en cargos religiosos, los cuales son mayordomos, fiscales y jueces (ayudantes de fiscales), además de grupos dedicados al catecismo de los niños y al rezo de rosarios.

Dado que Osorno es parte de la Parroquia de Bienvenido, las celebraciones religiosas (misas) y la impartición de sacramentos está limitada, ya que dependen del servicio de un sacerdote para toda la Parroquia. Así la organización de las actividades religiosas recae en los mayordomos, fiscales y catequistas. Al momento de realizar la investigación, el catolicismo que se practicaba era con base a la llamada *Iglesia Autóctona*.

La Iglesia Autóctona es un esfuerzo de la Iglesia Católica por contrarrestar la conversión protestante. Como señala Masferrer (2006), implica una reformulación del catolicismo tradicional, en términos de ponderar lo cultural y que se expresa en retomar las ceremonias tradicionales. Se caracteriza por tener una participación más activa por parte de los laicos, mientras que el papel de los mayordomos, fiscales y catequistas es menos significativo. El Párroco de Bienvenido es un sacerdote indígena que ha difundido, en todas las localidades que atiende, este tipo de Liturgia.

*“...estamos tratando de... hacer una iglesia autóctona, con rostro indígena porque... la liturgia que celebramos en la iglesia católica... es occidental. Pero hoy nos piden que se inculture más la liturgia, la iglesia misma que ya no sea como parche de lo que traemos de occidente, que no se imponga a los pueblos indígenas. Lo que se quiere es que se... forme una iglesia autóctona. La iglesia autóctona compone tener su propia liturgia, su sacerdocio indígena, su estructura indígena sin quitarle lo sustancial de la iglesia católica... revistiéndolo de lo indígena; no como añadidura o como sincretismo, o tampoco como acomodaciones... aquí se trata de hacer una inculturación” (FL. Párroco 2007).*

El Párroco ha impulsado el rescate de la cultura indígena a partir de la incorporación de rituales tradicionales, la creación y reestructuración de grupos. Uno de estos grupos creados es el consejo de ancianos establecidos en todas las localidades de la parroquia y formado por las personas mayores que tienen conocimiento y experiencia de las costumbres locales. Y un grupo reestructurado es el de los que imparten el catecismo, para realizar una evangelización autóctona. Se ha incorporado un ritual de aflicción realizado cuando existe una amenaza en los pueblos o contingencias de salud que ponen en peligro a la comunidad; a este

ritual se le conoce como Misa de la Cruz Cósmica (me referiré a este ritual en el siguiente capítulo).

### **2.2.6 Educación**

Son cuatro los niveles escolares que ofrece la comunidad de Osorno para cada nivel existe una escuela. En el nivel preescolar se encuentra la escuela estatal *Benito Juárez*, que se caracteriza por ser bilingüe. En el nivel básico se encuentran la escuela primaria federal *Miguel Hidalgo* y la escuela telesecundaria federal *Luis Donald Colosio*. Para el nivel medio superior está el bachillerato municipal *Niños Héroe de Chapultepec*. La población escolar al momento de la investigación es de 297 alumnos en los diferentes niveles educativos.

<b>NIVEL ESCOLAR</b>	<b>TIPO DE ESCUELA</b>	<b>NOMBRE</b>	<b>POBLACIÓN ESCOLAR</b>
Básico	Preescolar Bilingüe Estatal	Benito Juárez	49
	Primaria Federal	Miguel Hidalgo	150
	Telesecundaria Estatal	Luis Donald Colosio	85
Medio Superior	Bachillerato Municipal	Niños Héroe de Chapultepec	13

Los alumnos de nivel preescolar y primaria son principalmente locales, mientras que en el nivel de secundaria y bachillerato proceden tanto de Osorno como de las localidades cercanas de La Pila y Cuanixtepec. Ya que estas localidades no cuentan con estos niveles educativos, por lo que viajan hasta a Osorno para cursar esos niveles. Así, la interacción en los eventos y ceremonias escolares se establece entre estas tres localidades. Uno de los elementos centrales de análisis, en el presente trabajo, será la ceremonia escolar de graduación.

#### **2.2.6.1 Ceremonias escolares**

La Secretaría de Educación Pública (SEP) fue creada en la administración de Álvaro Obregón (1920-1924). En el 1921 José Vasconcelos fue nombrado Secretario (Ministro) de Educación por Obregón. Vasconcelos llevó a cabo

proyectos educativos a favor de la educación popular de gran relevancia para el país; impulsó, al mismo tiempo, la educación indígena, la rural, la técnica y la urbana. En el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928) la educación rural se impulsó aún más. La idea era realizar un cambio cultural, transformando el atraso de las poblaciones y localidades rurales e indígenas del país por una cultura civilizada y nacional. El reparto agrario, el ejido, por sí mismos, no garantizaban el cambio cultura. Por lo que la Escuela Rural era una pieza fundamental.

En las cruzadas nacionales de alfabetización, las Misiones Educativas, los maestros realizaron festivales culturales al inicio y al fin de los cursos. El propósito de estas ceremonias cívicas era sustituir a las ceremonias religiosas de los pueblos indígenas. Además de las festividades en el inicio y la conclusión, durante los cursos y los ciclos escolares, se organizaron ceremonias que conmemoraban fechas de transcendencia nacional: Día de la Independencia, La Batalla del 5 de mayo, 20 de noviembre, etc. pero también se organizaban ceremonias cívicas en los días 1 de mayo, 12 de octubre, entre otras. El día 15 de mayo se dedicaba la celebración a los maestros, y había un día que se festejaba a los niños y a las madres.

En Osorno, estas festividades que se forman parte de las ceremonias escolares, en vez de sustituir el calendario ceremonial religioso por un calendario civil, ampliaron el calendario ceremonial comunal. Por lo que es común encontrar dentro de calendario ceremonial tanto rituales religiosos como civiles.

### ***2.2.7 Los grupos locales: conflictos y tensiones***

Con la llegada del protestantismo a la Sierra Norte de Puebla la configuración de los pueblos serranos cambio. Carlos Garma, en su investigación realizada en Ixtepec en la década de los ochentas, del siglo XX, muestra los efectos de la conversión religiosa en el contexto de una comunidad totonaca. Señala que los protestantes se han integrado a estratos sociales que existían con anterioridad a la llegada de las religiones no católicas en la región. El impacto más profundo ha sido sobre las relaciones políticas, debido a que cada uno de los templos protestantes se ha desarrollado como un grupo político independiente constituido

por sus miembros y sus dirigentes. Esto proporciona a muchos varones indígenas la posibilidad de obtener un reconocimiento social, al crear nuevos roles de prestigio para sus integrantes.

Rodrigo Ramírez (2007), indaga esta situación en la localidad de Francisco Osorno, en el primer lustro del siglo XXI, muestra que existen conflictos y tensiones, en un nivel intra-étnico. Esto es debido a que la homogeneidad tanto económica como social se encuentra ausente. Expone cómo una elite local, un grupo familiar, usa el parentesco con fines políticos. Este grupo familiar se afilió al movimiento de Antorcha Campesina, permitiéndole obtener el control de la presidencia auxiliar durante un largo tiempo. De esta manera se creó un grupo político (al que llamaremos antorchista) que ha obtenido gran parte del control y poder local.

Además de utilizar el parentesco y la filiación política-religiosa para el control del poder, los antorchistas han permeado en todos los espacios públicos de la localidad, teniendo un mayor control. En los comités que administran los impuestos de los recursos locales y en los comités para subsidios del gobierno federal (CONASUPO, DIF, OPORTUNIDADES), los representantes del grupo tienen los principales cargos. En las escuelas, el grupo ha colocado a sus agremiados para controlar los comités escolares. En este sentido, el bachillerato ha sido prácticamente tomado por el grupo para difundir los ideales políticos. Además, el bachillerato funge como el centro de formación política de los hijos de líderes y afiliados del movimiento antorchista.

Por otro lado, y como se mencionó más arriba, los migrantes han adquirido una importancia vital en la dinámica política. Y con la posibilidad de tener bienes materiales como camionetas, han podido desplazarse con facilidad a las localidades de la jurisdicción de Osorno, permitiéndoles adquirir un capital social; mismo que les da oportunidad de competir por el control y poder local. De este modo los migrantes han conseguido tener presencia en la localidad y en la región, convirtiéndose en el principal grupo opositor de los antorchistas. Así, la lucha por el poder y el control local se encuentra en constante litigio.

Este litigio por el control local puede observarse, con mayor claridad, en la lucha por ocupar los cargos políticos de la junta auxiliar. La facción antorchista ha ocupado por varios años la presidencia auxiliar. En las elecciones para la presidencia auxiliar del periodo 2005-2008, la facción de los migrantes obtuvo la victoria, agudizando más la contienda política. Para las elecciones del periodo 2008-2011, la situación se complicó más, las elecciones se suspendieron más de una vez, debido a pleitos, amenazas y fraudes electorales. Esto ocasiono que la presidencia auxiliar se le otorgará a un candidato interino, finalizando la contienda electoral, pero no el litigio entre grupos y facciones. Ya que para las elecciones del 2011-2014, el grupo de migrantes volvió a obtener la victoria.

En otro aspecto de carácter comunal, estos grupos sociales intentan de legitimar su poder. Éstos utilizan la organización comunal del tequio o faena para promocionar las acciones de cada grupo.

*Ellos dicen que ya llevan 30 años aquí... ellos son antorchistas desde hace tiempo, pero de ellos no habido ninguna obra que hayan hecho. Hay obras, pero gracias a la gente de aquí que ha trabajado, porque todos han trabajado. Pero ellos dicen que nada más ellos... que ellos hicieron la clínica, que trajeron aquí la DICONSA y la electrificación, la carretera, cuando no es así, sinceramente no es así. Y ahorita ya dicen que ellos hicieron la carretera; que la clínica gracias a ellos la hicieron. Pero sí ellos nomás no trabajaron, hasta yo fui a dar mi faena.”*  
(Candidato a la presidencia auxiliar, 2007-2010)

Con lo anterior, podemos plantear que en Osorno son dos los grupos sociales que se encuentran en litigio por el control político y local. Por un lado, estaría un grupo integrado por el movimiento antorchista y por el otro, el grupo integrado principalmente por migrantes. En el siguiente capítulo, se tratará de mostrar cómo es que los grupos sociales en conflicto, tratan de obtener el control de los espacios públicos a través de la presencia en los rituales civiles, incorporando elementos simbólicos de acuerdo a su propio interés.

### **CAPÍTULO III**

## **EL SISTEMA RITUAL LOCAL**

Como se ha señalado, Francisco Osorno es una localidad indígena totonaca. Su economía se basa en la agricultura de temporal, con cultivos para el autoconsumo y la comercialización. La migración es parte fundamental de la economía, ya que con las remesas familiares han inyectado recursos a la agricultura. Y además, ha permitido que los migrantes adquieran bienes y recursos para competir por el control local.

También se ha mostrado que en el ámbito político se encuentran dos grupos. Uno conformado por los afiliados al movimiento local de antorcha campesina y otro grupo constituido por opositores al antorchismo y revitalizado por los migrantes. Dado que el objetivo de este trabajo es indagar sobre rituales civiles y su relación con el poder local. En el presente capítulo se expondrá el sistema ritual que gira entorno a los eventos realizados por la presidencia auxiliar en la fiesta patronal y a las ceremonias de graduación de las escuelas de la localidad. Lo que se pretende mostrar es que estos rituales son escenarios de confrontación en los que los grupos sociales en disputan el poder local.

En la primera parte, será necesario describir el escenario en el que se llevan a cabo los ritos civiles de la fiesta patronal. Por tanto se inicia con la descripción de la fiesta patronal en su totalidad. En un segundo momento, se presentan los datos sobre la celebración de las ceremonias de graduación en cada una de las escuelas y la importancia de los padrinos de graduación y de generación. Esto con el fin de mostrar la apropiación de los espacios públicos por parte de cada uno de los grupos. Al finalizar el capítulo, se describe un ritual que se ejecuta en el marco de la iglesia autóctona y debido al valor etnográfico se decidió presentarse. En él se puede mostrar los intentos de la iglesia católica por contrarrestar la conversión religiosa, incluyendo elementos indígenas.

### **3.1 LA FIESTA PATRONAL**

Semanas antes al cuatro de octubre, las familias se preparan para ser partícipes de las festividades realizadas en honor al santo patrón de la localidad, San Francisco de Asís. Las mayordomías inician con la compra de insumos para preparar los alimentos del festín. Integrantes de las danzas practican las coreografías para los días festivos y para cumplir con sus *promesas*. La comitiva encargada de organizar los eventos deportivos y el jaripeo realizan las gestiones necesarias para los eventos. La fiesta patronal es un conjunto de celebraciones que incluyen aspectos religiosos y civiles. Se realiza durante nueve días o bien diez si se incluye un día más para realizar el cambio de mayordomías. El cenit de las celebraciones es el cuatro de octubre, día en el que se celebra al santo patrón, realizando eventos religiosos y civiles.

#### ***3.1.1 La secuencia de imágenes en la fiesta patronal***

Las mayordomías están representadas casi siempre por una pareja, por lo general unidas en matrimonio. A esta pareja se les conoce como mayordomos, que tienen a su cargo la custodia de la imagen del santo, a la cual resguardan en sus altares familiares y además preparan, organizan y financian la festividad religiosa en su honor. A diferencia de las mayordomías del sur del país, descritas en las etnografías clásicas, en la sierra norte las mayordomías cuentan con seguidores y asistentes del carguero, que entre otras actividades comparten los gastos de la mayordomía. El periodo en el que los mayordomos están como responsables de la imagen, y por tanto de la mayordomía, es de cuatro años. Al término de este periodo se realiza el cambio de mayordomos; a éste se le conoce localmente como *cambio de imágenes* o *remate*.

Las festividades de la fiesta patronal, involucran no sólo a la mayordomía del santo patrón, sino a todas las mayordomías de la localidad. Ya que se realiza una “secuencia de mayordomías”, para celebrar a su santo respectivo. La secuencia de mayordomías en la fiesta patronal, consiste en celebrar una misa en honor a cada santo. Son nueve las imágenes, y por tanto nueve mayordomías, a

las que se les asigna un día para la celebración del santo. Esta secuencia se inicia cinco días antes del cuatro de octubre, es decir, el treinta de septiembre y concluye cuatro días posteriores, el ocho de octubre. Nueve días dura la secuencia de mayordomías y se agrega un décimo día más para realizar el cambio de imagen a los nuevos mayordomos. Éstos últimos son previamente seleccionados por las autoridades religiosas y el párroco; y por los siguientes cuatro años tendrán a su cargo la mayordomía del santo.

La secuencia de mayordomías inicia cuando la imagen del santo es llevada de la casa del mayordomo a la iglesia. Por la tarde, fiscales, sacristán, catequistas, el consejo de ancianos y demás creyentes, se concentran en la casa del mayordomo para acompañar a la imagen y al mayordomo en su camino hacia la iglesia. Una vez ahí, la imagen es dejada en el altar principal de la iglesia para ser adorada con rezos y cantos durante gran parte de la noche. El mayordomo y los seguidores decoran la iglesia y el altar principal con figuras en forma de estrellas hechas de palma. Y al día siguiente se realiza una misa en honor al santo, a la que asisten creyentes, familiares del mayordomo y el mayordomo. Al concluir la misa, se reúnen los asistentes para que en procesión, y desde la iglesia, la imagen del santo es cargada por el mayordomo y guiada por los fiscales, llevándola de regreso a la casa del mayordomo.

En la casa del mayordomo, la imagen del santo es recibida por la pareja del mayordomo con incienso y rezos. Al recibirla, familiares y seguidores del mayordomo besan y se santiguan con la imagen del santo para darle la bienvenida. Lo mismo hacen fiscales, ancianos y los demás creyentes que participan en la celebración. Terminado este acto, el mayordomo coloca la imagen en el altar familiar, previamente preparado para la llegada de la imagen. La mayordomía ofrece alimento a todos los participantes, privilegiando a las autoridades religiosas, especialmente varones, y al mayordomo varón. El privilegio consiste en darle primero los alimentos en la única mesa disponible para facilitar la ingesta. Mientras que los demás participantes les ofrecen alimento después de los favorecidos, sin tener derecho a usar mesa, utilizando el suelo o piernas para

sostener los platos de alimentos. Una vez que se ha ofrecido el alimento, la mayordomía concluye su participación dentro de la secuencia de mayordomías. Ese mismo día, y por la tarde, otra imagen es llevada hacia la iglesia por su respectiva mayordomía y las autoridades religiosas. La secuencia continua hasta llegar a la novena mayordomía y pasando por la imagen del santo patrón.



Fotografía 1. Altar familiar, Francisco Osorno, 2008

### ***3.1.2 La festividad del santo patrón***

El día cenit de las festividades de la fiesta patronal, es el día que la mayordomía de san Francisco realiza la misa en honor al santo patrón, el cuatro de octubre. Al igual que las demás mayordomías, la imagen de san Francisco es llevada de la casa del mayordomo hacia la iglesia del pueblo; un día antes por la tarde. Esa tarde, el mayordomo, familiares y personas que acompañan a la mayordomía, adornan la iglesia tanto en el interior como en el exterior, ya que la mañana siguiente será el día principal de las festividades.

Una vez que se ha llegado el cuatro de octubre, desde temprano y alrededor de las seis de la mañana, se inicia los festejos a san Francisco de Asís.

La gran mayoría de los creyentes católicos se dan cita a las afueras de la iglesia y, en coordinación con la mayordomía y los grupos religiosos locales, dan inicio con los festejos. Las mañanitas cantadas en totonaco, son las primeras en escucharse. Posteriormente, se les ofrece café a quienes participaron en las mañanitas. Los danzantes son quienes prosiguen con los festejos hacia el santo. Éstos se agrupan en el atrio de la iglesia y se presentan en el altar de la iglesia para besar a la imagen del santo, pidiéndole permiso para danzar dentro de la iglesia.



Fotografía 2. Músicos locales en la fiesta patronal. 2008

Mientras tanto, la mayordomía comienza a afinar los detalles del banquete que ofrecerá durante las celebraciones. El banquete de la fiesta patronal, que se ofrece en la casa del mayordomo, está compuesto de mole con pollo o cerdo, arroz, tortillas, cerveza y “refino” (aguardiente). Aunque desde antes de que se llegue el día de la fiesta patronal, el mayordomo se prepara con los insumos y con la preparación de algunos de los alimentos. Por la mañana, el cerdo que durante meses engordaron es sacrificado para el banquete. Los familiares del mayordomo y seguidores, realizan el sacrificio del animal. Alrededor de medio día, el cerdo en

canal es destinado para limpiarse e integrarse al mole y para preparar en ese momento “carnitas” y “cueritos” para ser compartidas entre quienes ayudan a la mayordomía con los preparativos.

Entre carnitas y cerveza, los músicos y danzantes son los primeros en acercarse a “la botana”, aprovechando el momento para pedir permiso al mayordomo de acompañar al santo durante la procesión . También se acercan los organizadores del jaripeo, que desde la mañana han acondicionado el lugar donde se llevará acabo el evento. Siempre y antes de aceptar cualquier alimento o bebida, quienes se acercan al convite se persignan y besan el altar familiar del mayordomo que siempre está acompañado de la imagen de algún santo católico.



Fotografía 3. Recepción al santo visitante. 2008

Una vez que la hora de la celebración religiosa se acerca, los creyentes comienzan acercarse a la iglesia, mientras que en el atrio se ejecutan las diferentes danzas. Creyentes de localidades vecinas inician su peregrinar hacia la

localidad para el festejo del santo. Las localidades vecinas que han aceptado la invitación por parte de autoridades religiosas locales, y deciden llevar a su santo patrón, llegan en procesión a la localidad. La llegada del santo patrón visitante se anuncia con cohetes e incienso para que las autoridades religiosas locales se acerquen a recibirlo y a guiarlo hacia la iglesia. Una vez ahí, la estatua del santo visitante es dejada junto con la estatua de san Francisco de Asís.

Una vez que el santo visitante está instalado en la iglesia, y la hora de la celebración religiosa ha llegado, el párroco inicia la misa en honor al santo patrón. Durante la celebración, en algunas de las oraciones y partes del discurso de reflexión del sacerdote (homilía), se utiliza el totonaco. Puede observarse que entre los creyentes se encuentran los migrantes, que han llegado a la localidad para ser también parte de las festividades. También se hacen presentes las autoridades civiles y representantes de los servicios de salud. Al santo patrón, en el momento cúspide la ceremonia, se le obsequia un nuevo atuendo y solamente el párroco con ayuda de las autoridades religiosas realizan el cambio de vestimenta. El nuevo atuendo es otorgado normalmente por las autoridades civiles o los representantes de los servicios de salud.

Terminada la misa la estatua del santo patrón y del santo visitante son llevadas en procesión por las calles principales de Osorno. En el atrio se forman dos filas de creyentes para que los santos sean acompañados en el recorrido. Los danzantes se enlistan delante de los santos para ir al ritmo de la música y conforme se realice la danza, cada uno estará frente a los santos para hacer una reverencia. La procesión inicia en la iglesia y se realiza con sentido opuesto a las manecillas del reloj por las calles principales de la localidad y concluye nuevamente en la iglesia.

Al concluir la procesión, la mayordomía lleva desde la iglesia hasta la casa del mayordomo la imagen del santo patrón; mientras que las estatuas de los santos se quedan en la iglesia. Autoridades religiosas, creyentes, danzantes y visitantes acompañan al mayordomo hasta su casa. Ahí es recibido por sus

familiares y vuelve a colocar la imagen del santo en el altar familiar. La mayordomía ofrece el banquete que han preparado desde la mañana; las primeras tortillas, el primer plato de mole y arroz es ofrecido al santo y dejado en el altar familiar.

La gente que ha acompañado al santo es bastante y no caben en las mesas y bancos establecidos para el banquete. Algunas mesas están reservadas para las autoridades religiosas locales y visitantes. El resto de las mesas y lugares para recibir el banquete, van siendo ocupados por segmentos. Algunos de los partícipes buscan otros espacios para recibir el banquete, usando el suelo o sus piernas para degustar los alimentos. Se ofrece agua de naranja (por la temporada y acceso local), cerveza y aguardiente. Los músicos de la danzas se conjuntan para iniciar con huapangos y los danzantes también ejecutan sus coreografías en la casa del mayordomo.

### **3.1.3 Las danzas**

Las danzas realizadas en la fiesta patronal son intermitentes y ejecutadas de acuerdo a la organización y disponibilidad económica. Las danzas observadas en los periodos de campo fueron la danza de Los toreadores, Las Malinches y Negritos. Éstas son emprendidas por un grupo de personas tanto de la localidad como fuera de ella. A este grupo de personas se les conoce localmente como “organizadores”. Ellos son los responsables de la logística previa y durante la ejecución de las danzas. Son quienes solventan los gastos de alimentación y hospedaje de los integrantes de las danzas durante la fiesta patronal.

Los gastos de la danza son fuertes, en términos locales. Esto es debido a que a los integrantes se les tiene que dar alimentos y hospedaje durante los días que dura la celebración. Además, también se les paga a los músicos especialistas de las danzas. El costo aproximado para los años 2007 y 2008 fue de veinte mil pesos. Sin tomar en cuenta los atuendos de cada uno de los danzantes. Por lo que se acude a la cooperación entre los organizadores y al financiamiento por parte de autoridades civiles locales y municipales.

*“...entre cuatro, cinco o seis hacen la coprecha.... Porque uno sólo está un poco difícil, por la cosa de la situación. Los gastos son duros y ahora como están las cosas, ¡bien caro! No se puede. Y tener que mantener a diez o quince elementos... del diario durante diez días: nueve días dura la fiesta y un día para el remate” (MLT, 2007).*

Durante meses previos a la fiesta patronal, los organizadores comienzan con los preparativos de las danzas. Lo primero que realizan es identificar la casa en la cual se harán los ensayos. Normalmente, quien ofrece su casa es el líder de los organizadores, llamado localmente como “caporal”. Es éste último quien solventa la mayoría de los gastos o el principal encargado de buscar el financiamiento para los gastos. Además, busca a los músicos que acompañaran a la danza y es el encargado de transmitir las coreografías y los conocimientos de la danza. Al igual que en las mayordomías, el caporal realiza una promesa al santo patrón, que consiste en ejecutar durante cuatro años la danza a cambio de beneficios o favores.

Los interesados en ser integrantes de la danza se acercan al caporal para expresar su interés en participar. Aunque también, el caporal busca a personas para formar parte de la danza. La búsqueda se hace tanto en la localidad como en localidades vecinas. Sin embargo, lo que mueve a participar y formar parte de la danza es “la promesa” que cada uno de los integrantes realiza al santo patrón. La promesa también consiste en comprometerse a ejecutar la danza durante cuatro años y dedicar por completo su tiempo y esfuerzo, en los ensayos y durante la ejecución de la danza. Esto debido a que durante la ejecución, los danzantes no pueden regresar a sus hogares, sino que deben de concentrarse en la casa del caporal o de quien haya prestado su casa. Esta concentración exige la abstinencia sexual y prohibición de pensamientos lascivos de todos los integrantes.

Una vez que hayan cumplido con la promesa, el santo les recompensará con favores. Los favores pedidos al santo son diversos; entre los niños se pide el favor para que el santo les ayude en la escuela y mejoren sus calificaciones. Otros solicitan al santo les brinde la ayuda necesaria para mejorar la salud de algún

familiar o incluso la salud de ellos mismos. Pero para obtener estos favores la promesa deber ser cumplida durante los cuatro años.

*“la promesa es que tienes que cumplir... es como un juramento. Usted hace un juramento; ya no voy a tomar ni una gota de alcohol. Si usted vuelve a tomar echa a perder la promesa. Si usted está comprometido ahí, no tiene que ir a la casa... a quedarse con tu familia. Tienes que estar ahí donde están todos los compas, si te vas, tienes que pedir permiso con el Caporal o el dueño de la casa. Tienen que ir dos, van y regresan...”* (MLT, 2007).

Los integrantes, sean hombres, mujeres, niños o niñas, deben de tomar la promesa con seriedad y además cumplir con las reglas establecidas por la danza, ya que las acciones de los danzantes son ofrecidas al santo. En caso de no cumplir con estas reglas y con la promesa, los danzantes pueden sufrir accidentes durante la ejecución o inclusive sufrir trastornos mentales. Este hecho, se asocia con la *leyenda de la danza de los voladores*, muy difundida en la sierra, ya que se cuenta que los integrantes de los voladores no cumplieron con las reglas<sup>20</sup>.

### **3.1.4 El remate; creación de relaciones sociales**

Si una de las mayordomías ha concluido con su periodo de responsabilidad de la imagen del santo, se realizará el cambio de mayordomos al día siguiente, en el *remate*. Cuando la conclusión del periodo de la mayordomía se acerca, el párroco se reúne con las autoridades religiosas locales para formar la comisión con el fin de seleccionar al próximo mayordomo. La comisión decide quién será el nuevo mayordomo, ya que existe el interés de varios candidatos para ser mayordomos. Pues además de interesarse en el cargo, se interesan por obtener un favor de santo. Al momento ser nombrados como encargados de la mayordomía, los mayordomos y seguidores realizan una promesa al santo. Ésta consiste en resguardar y festejar al santo durante el tiempo que dura el cargo para que al

---

<sup>20</sup> “Se dice que hace mucho tiempo, en un pueblo donde se celebraba la fiesta patronal. Se realizó la ceremonia de la danza de los voladores, pero mientras la ejecutaban las sogas que sostenían el cuadro, se desato del palo y los cuatro voladores y el danzante central ascendieron hacia el cielo hasta desaparecer. Todos decidieron que debían de quitar el palo. Cuatro días después, se volvió a escuchar la música y del cielo descendieron los danzantes, dirigiéndose hacia el palo. Sin embargo, el palo ya no se encontraba en el lugar, por lo que los danzantes al no encontrar el palo regresaron al cielo y no se les volvió a ver más.” (contado por el Caporal de la Danza de los Toreadores, 2008).

finalizar, y como recompensa, los mayordomos y seguidores reciban un favor por parte del santo para el bienestar de sus familias.

El cambio de mayordomías se realiza durante el llamado remate. La imagen del santo se lleva a la iglesia y ahí se realiza una misa para que se bendiga a ésta (separación). La mayordomía donante de la imagen, es quien se hace cargo de los gastos religiosos de la celebración, organizando la procesión y la misa en honor al santo. Mientras que la mayordomía receptora será hasta el momento de cambio (liminal) el padrino de la imagen del santo. Al concluir la misa, la imagen es llevada por el mayordomo donante hacia la casa del mayordomo receptor. En la casa de este último, la imagen es recibida por el mayordomo receptor y sus familiares. La imagen es colocada por el mayordomo receptor en su altar familiar. El mayordomo receptor ofrece alimentos a todos los partícipes y en especial a la mayordomía donante y a las autoridades religiosas. Entre las danzas participantes de la fiesta patronal, es común que alguna de ellas acompañe a la imagen con sus coreografías y música durante el trayecto hacia la casa del mayordomo receptor y durante la ingesta de los alimentos.

Una vez que se ha colocado la imagen en el altar familiar, el mayordomo receptor pide a los músicos de las danzas interpretar la *música de los compadres*, ya que el mayordomo receptor acompañará al mayordomo donante para consumir los alimentos en la mesa. Es este momento, que quienes se encuentran en la mesa del mayordomo donante esperan a que el mayordomo receptor los invite a comer. El mayordomo receptor realiza la invitación para la ingesta del festín, pero especialmente se dirige al mayordomo donante, diciéndole “coma compadre”. A partir de ese momento se inicia una nueva relación social entre el mayordomo donante y receptor, *el compadrazgo*, involucrando a los mayordomos varones y a sus respectivas esposas (agregación).

### **3.2 LAS CELEBRACIONES CIVILES DE LA FIESTA PATRONAL**

La ceremonia religiosa tradicional del santo patrón concluye con el banquete ofrecido por la mayordomía. Durante la misa y la procesión, el ganado vacuno,

junto con los vaqueros, han llegado a los corrales o ruedo que los organizadores han preparado, para iniciar por la tarde con el jaripeo. Visitantes inician a desplegarse hacia el corral para ir ocupando el mejor lugar para disfrutar del evento. Y a partir de ese momento inicia el festejo que autoridades civiles e organizadores han preparado para el festejo del santo patrón.

Al igual que las ceremonias religiosas, las danzas y las mayordomías, el jaripeo y el torneo de baloncesto, se organiza desde meses anteriores a la fiesta patronal. Los organizadores, llamados localmente al grupo de personas que se interesan en organizar estos eventos, inician con la búsqueda del ganado o ganaderías que participaran en la fiesta. Una de las funciones más trascendentales de los organizadores, es gestionar el financiamiento de los eventos con las autoridades municipales y locales. Esto debido a que, el costo de realizar el jaripeo y el torneo de baloncesto oscila entre de treinta mil o cuarenta mil pesos aproximadamente (datos calculados en los años 2007 y 2008). Estos gastos incluyen, la renta del ganado (ya que localmente la comunidad no es ganadera), la construcción del corral o ruedo para la ejecución del jaripeo, la premiación de los jinetes. Y en el caso del torneo de baloncesto, el pago a los árbitros y la premiación de los equipos de baloncesto.

El grupo de organizadores de los eventos deportivos, rancheros y recreativos, cobran una importancia vital en la localidad. Ya que además de buscar y financiar los eventos que organizan, también financian los gastos de las danzas y algunas de las festividades de la iglesia. Pues el costo económico para las fiestas patronales, representa localmente un gasto bastante fuerte a la economía familiar.

*“anteriormente sí se hacía más en grande, mucho más antes; yo todavía no nacía. Hacían quema de castillos, pero no tenían ningún recurso federal, del gobierno. Todos ellos de su bolsa, aquí los señores viejitos (que en paz descansen). Ellos sacaban de su propio dinero y hacían quema de castillo ¡pero castillos grandes! Hacían la fiesta en grande. Y danzas, había muchas danzas. Ellos sacaban todo el recurso, no era del municipio. Después se fue bajando, se fue bajando. Sí se hacía torneo de básquet, sencillo nada más; y hasta ahí nada*

*más. Y las danzas, pocas danzas salían. Pero la gente no venía como los otros años anteriores. Después de plano se acabó todo, no hubo ni básquetbol, ni nada, ¡ni nada!” (JMR, Líder Organizador, 2008).*

Este grupo de organizadores está compuesto principalmente por el grupo político de migrantes, nacionales e internacionales. Y los recursos económicos de éstos son mayores al resto de la población. Esto les permite tener mayor movilidad en la búsqueda de recursos, tener días libres para la organización y capacidad de solventar sus gastos familiares. Además, reciben apoyo de aquellos paisanos que aún están trabajando como migrantes en E.U. y en ciudades de México, por medio de remesas familiares destinadas a la fiesta patronal. De este modo la presencia del grupo político es fundamental y notoria para realizar las actividades de la fiesta patronal.

### **3.2.1 El jaripeo**

A mediodía, y en plena ejecución de las danzas en el atrio de la iglesia, se comienzan acercar los vaqueros que arrear el ganado vacuno hacia la localidad. Como la localidad está ubicada en la parte baja de las montañas, se puede observar que en los caminos de terracería vienen bajando el ganado que estará en el jaripeo. Conforme se van acercando a la localidad, entre los pobladores se comienza a sentir la emoción por ver a los novillos que pronto estarán en el corral instalado al lado del atrio de la iglesia. Es imposible no ver al ganado, ya que los bramidos de los novillos y los chillidos de los vaqueros resuenan por toda la localidad. Es tanta la atención que recibe el espectáculo, que las danzas toman un descanso para poder apreciar la llegada del ganado. Los niños y niñas que son parte de las danzas, se acercan al corral con sus trajes para ver entre las rendijas del corral, como entra cada uno de los novillos al ruedo.

Después de un largo camino, los vaqueros llegan con bastante hambre y son invitados a degustar los alimentos preparados por los organizadores. Estos se concentran en la casa de uno de los líderes organizadores, que está muy cerca del corral. Mientras los vaqueros se alimentan, la expectación crece, pues conforme se van desarrollando las actividades religiosas la concentración de las

personas en el lugar hace visible el jaripeo. Antes de entrar a Misa del santo patrón, es posible echar un vistazo a los novillos.

El jaripeo que se realiza en Osorno, consiste básicamente en *montar al toro o novillo*. Las reses que se utilizan para este tipo de evento, son traídas del vecino municipio de Jopala, ya que en ese municipio tienen más presencia la actividad ganadera. Los dueños del ganado, o ganaderos, por lo general son mestizos que se encuentran en la cabecera municipal de Jopala o procedentes de Xicotepec de Juárez- Éstos tienen sus ranchos ganaderos en localidades de Jopala, como Buenos Aires, localidad vecina de Francisco Osorno con quien mantiene relaciones sociales y de parentesco. Los mejores jinetes de la región pertenecen a Jopala, aunque también surgen jinetes del municipio de Hermenegildo Galeana y otros de Francisco Osorno, estos últimos más motivados por la fiesta que por la práctica.

Por la tarde, y una vez que los festejos religiosos al santo patrono han concluido, los pobladores de la localidad y de localidades vecinas comienza a aproximarse hacia el corral. Con ayuda de un equipo de sonido, se comienza a escuchar la música desde la lejanía. La música seleccionada para amenizar el jaripeo es norteña. Este tipo de música es muy popular en la región y principalmente entre los migrantes. Por lo que es común escucharla este tipo de música en fiestas, reuniones y en las calles de Osorno. Es la música con la que la mayoría de los jóvenes se identifican.

Se anuncia, con ayuda de un micrófono, que iniciará el jaripeo. Se les pide a los presentes que los que se vayan a montar se apunten para definir la secuencia de la monta. También, se aprovecha el micrófono para ser pública la gratitud a los organizadores del jaripeo en especial al líder de ellos. Los montadores que más expectativa generan, son los que provienen de Buenos Aires, aunque también los nuevos montadores locales. A los montadores, se les pide que para montar deben de tener el atuendo apropiado, ya que será parte de la calificación. El atuendo consiste en camisa a cuadros fajada, pantalón vaquero,

cinturón piteado con hebilla llamativa, sombrero y botas vaqueras; además de espuelas y chaparreras<sup>21</sup>.

Al iniciar con el jaripeo, el animador pide a los asistentes que se descubran la cabeza, pues harán una oración. A los jinetes o montadores se les pide pasen al centro del corral para hincarse, descubriéndose la cabeza y realizar la *oración del jinete*, que dice:

*“Señor, nosotros los jinetes no te pedimos favores especiales, solamente nos des valor y destreza para realizar nuestras montas en cada uno de los jaripeos donde arriesgamos la vida. Señor, tu que fuiste jinete del Apocalipsis en esta vida, vida que quieres que vivamos, con el único fin de ganarnos el pan de cada día y divertir a tus hijos, queremos pedirte humildemente que llegando el último e inevitable gran jaripeo para nosotros y cuando las piernas con todo y espuelas se aflojen y cuando nuestros brazos no soporten el chicoteo del último reparo y tú señor nos llames allá contigo, donde todas las tardes serán de triunfo y gloria para nosotros, nos digas: ¡dale puertas, fuera capas! Vengan mis cabezales valientes, tu monta la he dado por buena”* (tomada del Animador del jaripeo 2008).

Una vez que la oración se ha realizado, se inicia con la primera monta. El novillo es dirigido, por los vaqueros, del establo hacia el cajón de montar que está dentro del corral. Una vez ahí, los novillos son amarrados, mientras el montador se coloca las espuelas y chaparreras. Cuando todo está listo, el montador sólo le basta gritar ¡puerta!, para que suelten al novillo y el montador salga montado sobre el lomo de la bestia. El montador debe permanecer el mayor tiempo posible sobre el lomo, y no debe de ser tirado por el novillo para que se considere como una monta completa.

---

<sup>21</sup> Faldón de cuero que se ata con correas a la cintura por la parte trasera y penden de él dos tiras amplias de cuero recio que a su vez se atan, con cintillas o botonadura, por atrás de las piernas, los muslos, y llegan a cubrir casi hasta los tobillos formando como una coraza protectora a la hora de realizar suertes charras



Fotografía 4. Preparación del jinete, 2008

La emoción crece cuando uno de los montadores locales, con muchas expectativas sobre su monta, se anuncia para el siguiente novillo. Es un miembro del comité organizador y además es migrante internacional. Mientras se coloca las chaparreras, los asistentes emocionados gritan su nombre para animarlo. Es el momento de que se dirija al cajón y se acomode las espuelas para montar a la res. Una vez sobre el novillo y al grito de ¡puerta!, se abren las puertas del cajón y el montador sale disparado hacia el corral, con una bestia con bastante bravura. Más de diez segundos han pasado, la expectación está al máximo y mientras los vaqueros sobre sus caballos alistan sus reatas, la res deja de reparar para que en ese momento el animador anuncie que la monta ha sido completa. Las reatas se disparan hacia la cabeza del novillo, y el montador está listo para bajar del lomo. Ya sobre el piso e incorporándose hacia la estructura del corral, los aplausos y alaridos hacia montador no se hacen esperar. El montador local ha refrendado el prestigio de Francisco Osorno.



Fotografía 5. Jinete a punto de salir del cajón de monta, 2008.

La expectación vuelve a crecer, cuando uno de los que se considera el mejor montador de la región se aproxima a montar. Es un jinete de la localidad de Buenos Aires, y una vez que el novillo es alistado en el cajón, el jinete se sube al lomo para realizar la monta. Sale al corral y realiza una monta que se considera completa, pero menos espectacular que la realizada por el montador local. El novillo no fue tan bravo para poder brindar un buen espectáculo. Y así continúan las montas hasta concluir con todos las reses destinadas para este evento.

Al finalizar todas las montas, el animador y los vaqueros se reúnen para designar a las mejores montas. Designación que depende de haber sido una monta completa, lo espectacular de la monta y de un atuendo apropiado. Los ganadores son anunciados por el animador. Al tercer lugar se le da una premiación de mil pesos, al segundo de dos mil y el primer lugar de tres mil pesos, además de que cada uno recibe un sombrero norteño. Dentro de los ganadores está el montador local que es merecedor del primer lugar del jaripeo de ese año. La multitud emocionada se desborda de alegría pues es de la localidad quien se lleva el honor de ser el mejor jinete del jaripeo.

Entre emociones, sombreros, cervezas y música norteña concluye el jaripeo celebrado en honor al santo patrón. Por el micrófono se les invita a todos los

asistentes a participar en la quema de los juegos pirotécnicos y del torito que se llevará a cabo en el atrio de la iglesia. También son invitados a estar en la cancha central de la localidad para llevar a cabo el baile público de la noche. Así que, después de presenciar la pirotecnia patrocinada por las autoridades civiles y los organizadores del jaripeo, la mayoría de los asistentes se hacen presentes en la cancha central para iniciar con el baile.

Al igual que el jaripeo, el baile público que se organiza no tiene costo, es gratuito. La música que vuelve a tener presencia en este espacio, es la música norteña-banda del género duranguense. Con un equipo de sonido de una localidad vecina, la música se pone a altos decibeles, que estremecen las ventanas de las casas cercanas. En la pista de baile no se hacen esperar las parejas que al ritmo de la música, celebran la fiesta. Quienes más son atraídos por la música son los jóvenes y con mayor presencia aquellos que han practicado la migración nacional e internacional.

“Todos los jóvenes se van modernizando, van cambiando. La tradición de nuestro abuelos como que ya no la quieren tomar en cuenta. Ellos quieren el baile, y otras cosas, que el jaripeo y todo eso, ¡eso ya es posteriormente! Pero lo que es la tradición de la danza, ya nadie se quiere interesar” (MLT, Músico de los Toreadores, 2007).

Los sombreros, las cervezas y la música norteña vuelven hacer presencia durante casi toda la noche. Los visitantes comienzan a retirarse hacia sus hogares y localidades. Algunos de los locales, que han estado durante todas las actividades del santo patrón, también hacen lo propio para ir a descansar. Quienes más prolongan su estancia en la noche, son los migrantes, que han estado esperando con ansia el regreso a la localidad desde meses anteriores. Al final, todos saben que la fiesta aún no termina, y que al otro día continuarán las actividades, tanto religiosas como deportivas. El torneo de baloncesto inicia al siguiente día.

### **3.2.2 El torneo de baloncesto**

Entre los juegos deportivos más populares del mundo se encuentran el fútbol, básquetbol, béisbol, y boxeo. En México el balompié o fútbol tiene un éxito

nacional, siendo el deporte de mayor popularidad y con número grande de aficionados. Sin embargo, en la región de la Sierra Norte de Puebla el fútbol tiene poco éxito, debido a la poca participación, el deporte que genera más popularidad es el baloncesto. Por lo que desde hace varias décadas, se han formado equipos que a la fecha son legendarios entre los municipios de la sierra: Caxhuacan, Amixtlán, Zacapoaxtla, etc.

Durante años, en las distintas localidades de la sierra se han realizado torneos cortos de baloncesto, con duración de dos días, llamados *torneos relámpago*. Estos torneos son realizados durante las fiestas patronales y localmente existen varias rivalidades. En algunas poblaciones estos torneos son muy populares por los equipos que en ellos participan y por la premiación que se ofrece.

Durante la fiesta patronal de Bienvenido, en el 2007, la premiación ofertada a los tres primeros lugares osciló entre cuarenta y cincuenta mil pesos. Por lo que la presencia de distintos equipos de la región se hizo presente. En algunos casos, los equipos contratan a jugadores de ciudades de Puebla o México para reforzar al equipo. En Francisco Osorno no se ofrece una premiación tan sustanciosa, los equipos que participan en su torneo relámpago van más por la rivalidad y el prestigio entre las localidades vecinas. Los equipos de Bienvenido, San Antonio, Cuanixtepec, H. Galeana, Buenos Aires, Jopala, se dan cita en la localidad para competir por dos días por el prestigio que se obtiene al ganar el torneo.

Los equipos que se presentaban en los torneos, eran principalmente conformados por varones. Sin embargo, hace poco comenzaron a presentarse equipos conformados por féminas. Debido a esto, ahora se llevan a cabo paralelamente dos torneos, uno para hombres y un segundo para mujeres. Y en los dos torneos existe premiación para los tres primeros lugares.

Otro aspecto que vale la pena mencionar, es que la participación a estos torneos, cuando menos en Osorno, eran principalmente practicantes de la religión católica. Mientras que los conversos, en los días de celebración, se ausentaban de

las festividades patronales. Sin embargo, hace poco los conversos comenzaron a participar en las actividades que no tienen un aspecto religioso. Y para el 2008, los conversos y el grupo antorchista presentaron equipos de baloncesto para competir en el torneo de Osorno, tanto de hombres como de mujeres. De esta manera se puede suponer que la participación de la localidad en estos eventos comienza a ser más integral.

El torneo de baloncesto inicia usualmente un día después del cuatro de octubre, o bien, el fin de semana más próximo de la celebración. El primer día, se realiza el registro de equipos y se sortean los encuentros. Los primeros partidos son para definir que equipos pasaran a jugar los partidos finales y la eliminación de equipos es de forma directa. Al segundo día se dan cita aquellos partidos que han pasado a la siguiente ronda, en la que se definirán los tres primeros lugares.

La audiencia a los partidos de baloncesto es similar a la del jaripeo. Como el evento se realiza en la cancha central de la localidad y no está acondicionada con gradas, la gente que se acerca llevando consigo sombrillas y sillas de madera para disfrutar de manera cómoda de los encuentros deportivos. En su mayoría, los asistentes al torneo de baloncesto son locales y el apoyo es para los equipos locales. Aunque las diferencias entre los locales dividen los gritos de apoyo. La división local se agudiza más entre los equipos que representan a los grupos políticos locales.

Una vez concluido los partidos finales, se realiza la premiación a los tres primeros lugares. En Osorno, los equipos tienen poco en haberse conformado, por lo que no figuran de entre los premiados. Aunque, este escenario deportivo nos permite identificar que a nivel local, el torneo de baloncesto se convierte un área de confrontación para los grupos locales, ya que cada uno de los grupos presenta a sus equipos. Este escenario es pertinente para que confluyan los grupos, puesto que no existe la limitante religiosa. Además de este escenario, se identifica otro más, este se presenta en el escenario escolar en lo que se conoce como la ceremonia de graduación escolar.

### 3.3 GRADUACIONES ESCOLARES EN OSORNO

Al término del ciclo escolar, y después de la trayectoria académica, se celebra en Francisco Osorno las fiestas o ceremonias de graduación. Desde el nivel preescolar hasta el nivel medio superior, pasando por el nivel básico, se celebra en cada una de las escuelas la ceremonia de graduación. Maestros, padres de familias, comités escolares y alumnos organizan una ceremonia que festeja a todos aquellos alumnos que han concluido un nivel escolar.

En las escuelas, existen otras celebraciones y rituales escolares en fechas específicas. Además de ceremonias de los lunes, se realizan ceremonias cívicas con referencia al Calendario Nacional: 15 y 16 de septiembre, 20 de noviembre, 14 de febrero, primero de mayo, 5 de mayo, entre otras. Aunque también se realizan ceremonias de interés social como el día del niño y el día de las madres. Sin embargo, y a pesar que los maestros insisten y ponen énfasis al calendario nacional, las festividades de mayor interés local es la fiesta de las graduaciones escolares. Puesto que después de la fiesta patronal, las ceremonias de graduación tienen una mayor participación y un mayor valor social local que cualquier otro ritual civil. Por lo que cada año se realizan estas festividades, formando parte del ciclo ritual-festivo local.

Los padres de familia, comité escolar, maestros y directores de cada institución se reúnen para realizar un acuerdo sobre realizar o no la ceremonia de graduación. Una vez que existe acuerdo, se inician con los preparativos de las actividades a realizar. Ensayos durante y después de clases, compra de telas para la vestimenta de los trajes de los bailables y para el atuendo de los graduados, preparación y compra de adornos alusivos a la graduación, en fin todo lo necesario para que se realice la fiesta, conforme al alcance de la economía familiar y local.

*“Antes de todo esto, se reúnen a los padres de familia, director y maestro de grado. Se reúnen para hablar primero con ellos y si están en posibilidades de llevar a cabo una fiesta de graduación, y si no están en posibilidades; en el evento cívico (después de él), entregamos*

*documentación final sin necesidad de nada. Lo importante es la entrega de la documentación. Si ellos están en condiciones, pues adelante y si no están en condiciones quitamos la fiesta de graduación.” (HGG, Director escolar, 2008).*

La llamada ceremonia de graduación, se realiza antes del cierre oficial del ciclo escolar. Debido a esto, la ceremonia no es el evento que clausura el ciclo escolar, ni tampoco es la ceremonia en la que se entrega el título que acredita la conclusión de los estudios: el Certificado de Estudios. La entrega de este último es posterior a la ceremonia.

*“... aquí el evento que nos lleva hacer todo esto, pues es la entrega, hasta cierto punto simbólica, de la documentación que acredita a los alumnos que egresan... Puesto que, cuando se hace la ceremonia de graduación, pues todavía, muchas de las veces, no se tiene a la mano el certificado que avala los estudios... lo que se entrega es una constancia... carta de buena conducta y boletas de calificaciones...El Certificado... ese ya se entrega más al último, debido a que tiene muchos requisitos todavía. Si uno sale mal, hay que reponerlo... Muchas de las veces por quedar mal el sello, porque el sello cubre la carita del alumno o de la alumna, pues no es aceptado” (HGG, 2008).*

En su mayoría, a excepción de la escuela telesecundaria, las ceremonias escolares de graduación se realizan en la cancha central de la localidad, que está a un lado de la primaria. Este espacio se acondiciona para alojar a las grandes cantidades de personas que se dan cita. Por lo que en su mayoría se aglutinan alrededor del escenario destinado, respetando los espacios reservados para los graduados, padrinos e invitados especiales en el *presídium*. A estas ceremonias, se dan cita muchos de los migrantes nacionales, que acompañan y apoyan a sus familiares en la fiesta.

La ceremonia la constituyen el acto cívico para honrar a los lábaros patrios, que se realiza todos los lunes y actos que preparan alumnos y maestros, también llamados como *actos culturales*. Éstos últimos consisten en bailables regionales, poesías, palabras de despedida y el *vals* de los graduados. Además también, lo conforman las palabras que el *padrino de generación* les dirige y los regalos que cada uno de los graduados recibe de sus respectivos padrinos de graduación.

Los actos culturales son ensayados antes, durante y después de clases; y hasta días previos a la ceremonia de graduación. Debido a que la mayoría de los maestros no son de la región, y se hospedan en la comunidad, las tardes son aprovechadas para realizar los adornos que formarán parte de la decoración de la ceremonia, afinar detalles de los actos como poesías, palabras de despedida, y para el ensayo de las danzas y bailables que se realizaran en la ceremonia.

El evento cívico consiste en la entrada de La Bandera Nacional; cambio de escoltas; juramento a la bandera; interpretación del Himno Nacional, despedida de La Bandera Nacional; e interpretación del Himno al Estado de Puebla. La estructura es similar a la ceremonia de los lunes. Finalizado el acto cívico, se inicia con los festejos a los egresados.



Fotografía 6. Honores a la bandera, graduación del Preescolar, 2008

El inicio de la ceremonia de graduación está marcado por la entrada de los graduados. Los graduados, en su mayoría, portan un ropaje distinto al de los demás participantes. En el caso de las mujeres usan vestido de “gala”, y los hombres usualmente con pantalón, camisa y una corbata, o en ocasiones con “traje sastre”. Esta usanza no se generaliza, ya que en ocasiones utilizan el uniforme de la institución a la que pertenecen. Esta entrada de los graduados es acompañada de música, a manera de *vals*. Mientras se dirigen desde una extremidad del escenario hasta su lugar que les ha sido asignado, bailan al

compás de la música Este lugar se encuentra visible para todos, únicamente ocupado por los festejados.



Fotografía 7. Vals de los egresados de la primaria, 2008.

Por lo general, el evento cultural se organiza de la siguiente manera:

- Entrada de los graduados al escenario
- Bailables populares (el jarabe tapatío, la danza de los viejitos, etc.)
- Entrega de reconocimientos a alumnos destacados
- Poema (alude a la despedida)
- Bailable moderno (desde música disco de los setenta hasta llamada “pasito duranguense”)
- Entrega de documentos a alumnos destacados
- Vals de los graduados
- Entrega de documentación de los graduados; paralelamente entrega de regalos por parte de los padrinos.
- Palabras de despedida
- Palabras del padrino de graduación
- Foto de graduación

La ceremonia de graduación es tan importante a nivel local y regional, que los bailables y el mismo vals son más elaborados y detallados. En algunos lugares como en Bienvenido, los atuendos, los elementos y el escenario de los bailables tienen un costo económico muy alto. Inclusive, para las instituciones los actos culturales que se presentan deben ser muy bien ejecutados. Algunos maestros distinguen entre los bailables que se conoce como “populares” o “regionales” y aquellos bailes de “música norteña”:

*“Habíamos hablado en un momento en que deberían de presentarse bailables. Se entiende la palabra bailables, mas no pedimos rondas ni pedimos duranguenses ni nada... Esas son tablas rítmicas... No, en un bailable hay que echarle muchas ganas. Hay que ver los discos, hay que ver coreografías, hay que ver la música, hay que ver todo eso...” (HGG, 2008).*

Sin embargo, la importancia de la cultura norteña, es una constante por parte de la mayoría de la población. La música y el atuendo, procedentes de la cultura comercial son iconos de la migración y de los migrantes. Y de las familias que aspiran a tener mejores ingresos económicos, como los migrantes.



Fotografía 8. Bailable del pasito duranguense por alumnos de preescolar

### **3.3.1 El padrino de graduación**

Los padrinos de graduación juegan un papel importante dentro de la ceremonia de graduación. Se distinguen dos tipos de padrino de graduación, por una lado está el *padrino de generación*, y por el otro, está el *padrino de graduación* de cada uno de los egresados. Durante el lapso de los preparativos, los padres del egresado y el mismo egresado, se dan a la tarea de buscar y elegir a su padrino de graduación. También, el comité escolar y los directivos realizan la selección del padrino de generación.

Uno de los roles que el padrino realiza dentro de la ceremonia de graduación, es obsequiar un presente para honrar la conclusión de los estudios. En el caso del padrino de generación obsequia a todos los egresados algún regalo significativo (bolígrafos, diccionarios, cuadernos, etc.) y a la institución educativa (aunque no siempre) también le obsequia un presente (desde impresoras hasta el techado de la cancha deportiva). Por su parte, el padrino de graduación obsequia, a su respectivo egresado, ropa, accesorios y juguetes.

*“Es un regalo que te dan por haber cumplido. Aquí están acostumbrados a dar regalos en las graduaciones... Más que nada lo hacen por haber terminado, porque muchos entran y no lo terminan...”* (EFB, Egresada del Bachillerato, 2008).



Fotografía 9. Padrinos de graduación, 2008

La elección de los padrinos, es crucial para cualquiera de los dos casos y responde a los intereses de cada uno. Para los maestros y directivos es de suma importancia que el padrino de generación sea alguien que pueda contribuir con la infraestructura de la escuela (presidente auxiliar, regidos municipales, la presidenta del DIF municipal y hasta el mismo presidente municipal). Para el comité escolar, y dependiendo quienes lo conformen, se puede inclinar por la sugerencia de maestros y directivos o elegir entre sus líderes locales. En el caso de la elección del padrino de generación, normalmente la selección recae en los líderes locales.

Lo anterior responde a que en las ceremonias de graduación, a los padrinos de generación se les da un espacio físico y un espacio para realizar un discurso dirigido a los egresados. Este espacio le permite al padrino de generación tener mayor presencia local. Ya que, además de dirigir palabras a los egresados, aprovechan el espacio para fijar sus ideales políticos. En el 2008, el líder local del movimiento antorchista, pronunció un discurso dirigido a retomar las tradiciones del pueblo (totonacas) y dejar las tradiciones traídas de otros lugares como las del norte; haciendo referencia a la cultura norteña de los migrantes.



Fotografía 10. Discurso del padrino de generación de primaria, 2008

En 2008, la primera generación del Bachillerato de la localidad egresó. Por lo que la ceremonia de graduación tuvo una gran expectativa. Como se señaló en el capítulo anterior, este bachillerato ha sido tomado por el movimiento antorchista. Y con ayuda de sus afiliados, que han logrado ocupar los cargos principales del comité escolar, la ceremonia de graduación fue organizada por el movimiento antorchista. El concepto predominante de esta ceremonia fue la cultura indígena y mexicana.

El evento inició con un son llamado *El huapango de Osorno*; los bailables y danzas presentadas fueron alusivos al estereotipo de la cultura poblana e indígena: la china poblana, los chinacos, el xochiputzahuatl. La decoración consistió en un mural que mostraba en el centro el calendario azteca, en el lado

derecho la iglesia de Cuetzalan y en la parte izquierda dibujos de las casas de Cuetzalan. Además, por la presencia del grupo antorchista en la institución, el comité seleccionó al líder regional de antorcha campesina como invitado de honor. Éste viajaba desde el municipio de Huitzilán. Y una vez que el padrino de generación dio su discurso, el dirigente aprovechó el micrófono para dar un mensaje a los egresados y al público en general:

*“Y finalmente, no me quiero ir de este micrófono sin decirles a los jóvenes y decirles a ustedes padres de familia y decirles a todos los que me escuchan que... estamos todos divididos, porque el egoísmo es el maestro al cual todos rendimos pleitesía. Cuando pedimos pan, solamente pedimos pan para nosotros. Nunca pedimos pan para otros, que también tienen hijos... Por eso, yo creo que el mensaje... señores y público que nos escucha, es que tenemos que unirnos, tenemos que organizarnos. Tenemos que juntarnos los pobres... éste es el mensaje y éste es el objetivo final del movimiento antorchista, que hoy me honro en representar en este evento. Pueblo de Francisco Osorno, sepan que estamos con ustedes y cuenten con nosotros en las buenas y desde luego en las malas”.* (Dirigente regional de antorcha campesina, 2008).



Fotografía 11. Ceremonia de graduación del bachillerato; al fondo el *presídium*, 2008

En la ceremonia, y como se pretende mostrar, participaban como padrinos de graduación varios de los líderes del grupo de migrantes. La intervención del dirigente causó molestia entre los líderes. Por lo que muchos de los padrinos de graduación no acompañaron a sus ahijados en la entrega de documentos en el

presídium, ya que tendrían que saludar al dirigente antorchista. Por esta razón, se limitaron a dar su regalo una vez que la ceremonia concluyó.

En la elección del padrino de graduación de cada uno de los egresados, la opción depende tanto de las preferencias del padre como del mismo egresado. La tendencia es seleccionar a una persona que les pueda ayudar a continuar con sus estudios o en otros momentos críticos de su vida. Los padrinos suelen ser desde familiares, amigos, compañeros de trabajo y maestros. Sin embargo, la práctica del padrino de graduación se realiza entre los líderes de ambos grupos políticos. Es decir, los líderes de cada grupo fungen como padrinos de los hijos de sus adscritos al grupo político. Además, en la práctica no hay límites que impidan que una misma persona pueda ser padrino de más de un egresado y en cada una de las ceremonias de graduación.

La participación del padrino de graduación en la ceremonia se realiza cuando el egresado recibe la documentación por parte del *presídium*. El padrino acompaña al graduado a recibir los documentos y posteriormente entrega un regalo al egresado. Esta participación que se realiza de manera secundaria en la ceremonia, adquiere mayor importancia una vez concluida la graduación.



Fotografía 12. Foto del egresado y su padrino, 2008

Después de la ceremonia de graduación, se ofrece alimento al padrino, a familiares y amigos tanto del egresado como de los padres. Al igual que en el cambio de mayordomías, a los padrinos se les ofrecen primero alimento y bebida, siendo los primeros en tomar las primeras tortillas. Y el padre del graduado realiza la invitación a comer, refiriéndose al padrino de graduación como compadre. A partir de ese momento, se inicia una relación social entre padres del egresado-padriño, y entre egresado-padriño.

En Osorno, además del padrino de graduación, también es común que existan padrinos que patrocinan el pastel para la celebración. Hay quien afirma que en Osorno existe padrino de pastel, de arroz, de mole, de tortillas, de refresco, etc. Lo cierto es que en las ceremonias de graduación se establecen relaciones sociales que juegan un papel central en la localidad y mientras mayores relaciones sociales se entablen, aseguran mayor inclusión en los grupos sociales. Y a diferencia de las relaciones establecidas en las mayordomías, el compadrazgo puede realizarse en varias ocasiones durante las ceremonias de graduación y en un lapso de un año.

### **3.4 IGLESIA AUTÓCTONA**

En la Sierra Norte la llamada iglesia autóctona ha sido bien acogida por diversos párrocos de la región, entre ellos el párroco de Bienvenido. Entre las actividades que ha realizado, es la “recuperación” de rituales que incorpora elementos indígenas y elemento de la misa con base en la liturgia católica. A este ritual le han llamado Misa de la cruz cósmica.

*“Esas misas van encaminadas a una liturgia que se le llama Autóctona... Los que organizan esto prácticamente son los ancianos, lo que sería el consejo de ancianos. Ellos son, hablemos así, como ministros de oración. Son los que conducen esta oración. Lo que hace la Iglesia católica es permitir que entren esos elementos que son muy evangelizadores no van contra el cristianismo. Nosotros lo que hicimos en este caso fue reunirnos catequistas, consejo de ancianos, fiscales y yo; es ir metiendo elementos” (FL. 2007).*

Esta misa se puede identificar como un ritual de aflicción, ya que se celebran en momentos en donde existe amenaza para las localidades. Durante el año 2007 en Francisco Osorno se realizó, en el atrio de la iglesia, La misa de la cruz cósmica como consecuencia de un asesinato a las afueras de la localidad. Mientras en localidad vecina de San Antonio Cuanixtepec se realizó por la falta de lluvias y el cuidado de la cosecha. La finalidad de la misa es purificar, subsanar y aliviar las aflicciones de la comunidad.

A la misa asisten feligreses de todas las localidades de la parroquia. También se hacen presentes las autoridades y grupos religiosos de cada localidad; fiscales, sacristanes, consejo de ancianos, mayordomos y catequistas. Las localidades involucradas son Francisco Osorno, La Pila, Cuanixtepec, Tapatapo, Ignacio Ramírez y San Antonio Cuanixtepec. Todas estas localidades pertenecientes al municipio de Hermenegildo Galeana y a la Parroquia de Bienvenido. Debido a lo anterior, se puede suponer que es un ritual parroquial, más que local.

#### ***3.4.1 Misa de la cruz cósmica***

La misa se realizó en las afueras de la iglesia de San Antonio Cuanixtepec. En el cual se montó un escenario constituido por el altar católico que se utiliza en las misas ordinarias: presbiterio, dos velas al de éste y un cirio pascual en la parte de enfrente. Además, se colocaron bancas alrededor del altar en forma de un círculo. En el centro del círculo, se colocó una cruz de madera adornada por ramales verdes y flores de tonos rosas y amarillos. La cruz se sostenía sobre pequeños soportes de madera rusticada, dejando la cruz muy cerca del suelo. Ésta se colocó con respecto a los cuatro puntos cardinales. Además, para acompañar los canticos y oraciones se instalan a lado del altar un grupo de música del huapango.

La misa comienza cuando el sacerdote (el párroco), acompañado de fiscales y catequistas de las distintas localidades, se dirigió hacia el altar. Mientras el padre bendecía el altar con incienso, las catequistas se dirigían hacia cada uno de los puntos cardinales. En cada uno de los cuatro puntos, la catequista se sumó

a un representante del consejo de ancianos (que sostenía una vela) y su esposa (que sostenía un sumerio con incienso encendido).

Una vez que el sacerdote ha incensado el altar, se continúa con la acción de santiguar y con el acto de penitencial, compuesto por el acto de contrición y la oración del *yo confieso*. Este último acto, tiene la finalidad de purificar a todos los presentes, por lo que en vez de realizar el acto de penitencial (realizado en la misa ordinaria), se ejecuta lo que se acto llamado *rito de purificación indígena*. El rito consiste en purificar a todos los asistentes con ayuda de cuatro mujeres con ramas olorosas en la mano. Se inicia con la música de huapangos, mientras que el sacerdote bendice las ramas y purifica primero a las cuatro féminas. Una vez que se han purificado éstas, comienzan a pasar los asistentes para ser purificados con las ramas e incienso. Debido al número de asistentes la purificación dura más de media hora.

*“Purificarse para ellos es quitar los problemas, quitar las envidias, enfermedades y desordenes espirituales. O sea, es más grande todavía a diferencia del Yo confieso. El Yo confieso se centra en el pecado que te purificas a través de la oración del Yo confieso... Y aquí no nada más es el pecado, sino la enfermedad, el desorden psicológico y otros elementos que pudieran dañar la armonía de la persona humana”* (Párroco de Bienvenido, 2007).

La misa continua con la lectura del evangelio y de fragmentos de la biblia católica. Estas fueron realizadas en castellano. Y una vez que se concluye con la lectura de estos pasajes, el sacerdote realiza lo que se conoce como la homilía. Ésta hecha en totonaco y dirigida especialmente al rescate de la cultura totonaca.

*“Yo les trataba de explicar lo más que se pudiera, pero no hay tiempo para explicar ahí (homilía), la forma de cómo llevan a cabo sus ritos antiguamente y siguen ahora en sus casas de manera privada o familiar...Yo les explicaba, y de hecho así lo explico, les daba un poquito más de explicación”* (Párroco de Bienvenido, 2007).

Al término de la homilía, se realiza una oración llamada *la oración de los cuatro vientos*. El sacerdote se acerca a la cruz para realizar una incensación. Los miembros del consejo de ancianos situados en cada uno de los puntos, se acercan a la cruz para que conjuntamente la carguen. Los fiscales de cada

localidad se acercan a cada uno de los puntos para acompañar a quienes cargan la cruz, mientras que las catequistas alistan sus oraciones. Los asistentes colocan a un lado de la cruz, los alimentos y líquidos que llevan para compartir al concluir la misa. Todos los asistentes, primero, se alinean hacia el rumbo del levante, para realizar una oración hecha por la catequista en totonaco. El sacerdote realiza una explicación en totonaco del significado del rumbo y se culmina con una petición para aliviar y purificar al mundo. Esta es hecha por la esposa del miembro del consejo de anciano, también en totonaco. Y así, en cada uno de los puntos cardinales se realiza este procedimiento.

Una vez que se ha concluido con la oración de los cuatro vientos, se prosigue con la consagración de la hostia. Ésta se realiza conjuntamente con la bendición de los alimentos, líquidos y sumerios colocados alrededor de la cruz. La hostia se coloca en el centro de la cruz. En ese momento, los grupos de huapangos inician con la música para que todos los asistentes, incluido el sacerdote, bailen alrededor de la cruz, para bendecir y consagrar los elementos colocados en la cruz. El baile se realiza con sentido contrario a las manecillas del reloj.

Después de haber concluido con el baile, la misa continua con el Rito de la Comunión. Una vez que los participantes de este rito han recibido la comunión, la misa se realiza la conclusión de la misa, con una bendición. A partir de la conclusión de la misa, todos los asistentes se acercan a la cruz para compartir los alimentos bendecidos y realizar un convite. Éste se realizó acompañado de huapangos y de baile alrededor de la cruz.

Desde el punto de vista del párroco, los que deben de sostener la cruz son los miembros del consejo de ancianos, acompañadas por su esposa. Pues “*son lo que sobrellevan al mundo*”. Mientras que el mundo no sólo se refiere a la parroquia, sino que “*al hablar del mundo, no nada más significa Osorno, Cuanixtepec, sino el Universo*”. Además de la consagración del Santísimo Sacramento (el pan y el vino) y la bendición de los alimentos, el sacerdote

argumenta lo siguiente. *“Aquí... el Santísimo Sacramento, yo lo coloco en el mero centro porque es donde se encuentra lo humano con lo divino”*. Esto es debido a que el significado que el sacerdote realiza de cada uno de los puntos cardinales es la siguiente:

*“De oriente a poniente avanza el sol... la senda de Dios. Mientras que de sur a norte avanzamos nosotros (los hombres). El sur es donde surge la vida, donde vienen nuestros alimentos... pero también tiene que avanzar... llegar al norte, el lugar de la muerte. Pero en el lapso del camino surge el gran encuentro, entre el camino de Dios y el hombre... le llamamos nosotros como la quinta dirección. Que ya no va de oriente a poniente, de norte a sur, sino del cielo a la tierra... de la tierra al cielo. Que es la encarnación de Dios y divinización del hombre... el rostro divino del hombre o el rostro humano de Dios”*. (Párroco de Bienvenido, 2007).

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo se intentó recuperar una mirada más amplia en el estudio de los sistemas rituales de los pueblos indígenas. Para esto fue necesario indagar desde una perspectiva distinta a los sistemas rituales de una localidad indígena. Esta perspectiva se hizo estudiando rituales civiles realizados en torno a la escuela y el gobierno local. Se planteó la pregunta de investigación *¿Cómo los rituales civiles se han integrado al sistema ritual comunal de Francisco Osorno? Y ¿Cuál es el papel del poder en este proceso de integración?* Para responder a estas preguntas se planteó la siguiente hipótesis: *se integran de una forma negociada a partir de una identidad simbólica con el sistema cultural local. Y además se asume la existencia de mediadores que logran una vinculación en perenne negociación.*

Con ayuda del presente etnográfico se puede ampliar y reforzar más la hipótesis de trabajo. En primer lugar, los datos etnográficos presentan a una comunidad indígena. Francisco Osorno es una localidad que fue fundada por indígenas procedentes de Xuxupango y Ahuacatlán, dos localidades con orígenes prehispánicos en la Sierra Norte de Puebla y dentro de los límites del Totonacapan. Se establecieron en los alrededores de lo que hoy es Osorno, con el fin de cultivar tierras para la producción de maíz y café principalmente. Por lo que la lógica de la localidad se fundó en la economía campesina, estableciendo relaciones de desigualdad entre los dueños de las tierras y quienes llegaron a Osorno para trabajar las tierras como peones o jornaleros. Por esta razón se puede considerar a Francisco Osorno como una localidad campesina con herencia indígena.

Como se señaló, Francisco Osorno es una localidad mono-étnica de hablantes del totonaco. Sin embargo esto no garantiza una homogeneidad dentro de la localidad. Más aún, ésta se encuentra ausente en los ámbitos económicos y sociales, mostrando conflictos y tensiones por el control local. Este control local se concretiza en el litigio por los cargos públicos de la junta auxiliar, en los puestos

para la administración de los subsidios federales y dentro de los comités escolares.

Principalmente, un grupo es quien se ha apropiado de estos cargos, a saber el grupo antorchista. Sin embargo, el grupo opositor compuesto por migrantes han competido por estos puestos, logrando mermar la presencia antorchista. Se señala que los migrantes no solamente revitalizaron la economía de sus familias con la adquisición de activos y sino que también consiguen un capital social en la localidad y en la región. Lo anterior es posible ya que la localidad esta insertada en una economía más amplia y global que fomenta la competitividad entre individuos y la jerarquización basada en capital económico.

A diferencia de las localidades indígenas que tienen presencia de distribución de riqueza y cooperación comunitaria, como lo muestran las etnografías antropológicas, en Osorno existe una competición constante por las posiciones más altas de la jerarquía local, que implica un mejor nivel de vida. Esta competencia se basa en la promoción individual, en la capitalización de riquezas y en la adscripción y afiliación de miembros a grupos sociales. Los rituales vistos como áreas de confrontación, tienen un papel fundamental en la lucha por el poder. Por lo que su estudio, desde esta perspectiva, es una alternativa de análisis antropológico.

Se propone que los rituales civiles han desplazado a los rituales de carácter religioso, debido a que las áreas de convivencia, y por tanto de confrontación, a nivel local se establecen en el ámbito civil o público. Los rituales religiosos tienen un alcance restringido a sus adscriptos, mientras que los rituales civiles se extienden más allá de lo religioso, permitiendo que su área de influencia sea en un nivel local. Es por eso que se ha señalado que los ritos civiles son áreas de confrontación en donde los grupos extienden y consolidan sus alianzas políticas. Por lo tanto, se plantea es que los rituales civiles juegan un papel crucial para la promoción individual, la adscripción de miembros y en el litigio por el poder local.

Por lo anterior es necesario exponer las conclusiones sobre el análisis de los ritos escolares. En éstos, y más específicamente durante la celebración de las ceremonias escolares, se establecen relaciones de parentesco ritual, a través del padrino de graduación, instaurando el compadrazgo o compadrinazgo. Se crean lazos entre padrino-padres del graduado y padrino-graduado. Éstos se generan al finalizar la ceremonia de graduación y durante el banquete ofrecido por la graduación. Al momento de ofrecer los alimentos, el padre del graduado nombra al padrino como compadre, mientras que el graduado se expresa como padrino una vez que se le acompaña a recibir su documentación y al entregarle el regalo. Es decir, la ceremonia de graduación y sus concomitantes crean relaciones sociales entre los participantes. Que a diferencia de las relaciones creadas en el remate de la fiesta patronal, tienen mayor frecuencia en el establecimiento del lazo del compadrinazgo.

Estas relaciones se caracterizan por establecerse entre los miembros de los grupos locales y principalmente ejercida por los líderes de cada grupo, generando estructuras sociales, que se extienden más allá de la unidad doméstica, de dos tipos. La primera es horizontal, ya que se realiza entre los miembros de cada grupo, mientras que la segunda es vertical, porque son los líderes de cada grupo quienes realizan esta filiación ritual con los miembros de sus grupos. Ambas permiten que los grupos se integren.

Si bien, las relaciones establecidas en la ceremonia de graduación permiten que los grupos al interior se integren, también genera una exclusión entre los mismos. Esto permite suponer que los lazos mantienen integrados a los grupos sociales, pero paralelamente secciona y demarca más los límites de cada grupo. Es decir, es un tipo mecanismo que cohesiona y excluye las relaciones sociales, pero además solidifica y amplía las alianzas entre de los grupos sociales; la integración excluyente.

Los grupos en cuestión, se encuentran en litigio por el control local, siendo las relaciones de este tipo un mecanismo más para su presencia en la localidad.

Por lo anterior, la integración excluyente es un mecanismo por el cual los grupos políticos han mantenido, y en algunos casos extendido, la adscripción política, cohesionando a cada grupo pero excluyendo a uno del otro. También ha generado que los grupos sociales se encuentren con mayor fuerza en una contingencia política, por ejemplo las elecciones para la presidencia auxiliar.

En el mismo sentido, los rituales celebrados al margen del gobierno local, permiten observar el uso de éstos como medio para el litigio del poder. En los jaripeos, eventos deportivos y bailes públicos realizados como parte de las celebraciones civiles de la fiesta patronal, el grupo de migrantes se apropian de los rituales. Durante las celebraciones se pone énfasis en la promoción de sus líderes, creando imágenes de una presencia mayor en la localidad.

Por otra parte, la dimensión simbólica expresada en los rituales se analiza como parte de la construcción que los grupos realizan de sus significados y significantes. En los rituales se presentan símbolos relacionados con cada grupo. Para el grupo constituido por migrantes, el simbolismo que se crea es referente a elementos de la cultura norteña-ranchera y al poder adquisitivo mediático vía la migración. Mientras que para el grupo antorchista el simbolismo se refiere a elementos tradicionales y en la conservación de las estructuras sociales que les permiten sustentar el poder local.

Algunos de los migrantes regresaron trayendo consigo gustos por la cultura norteña, consolidando algunos ya existentes en la cultura local. Y como los migrantes son símbolo de presencia social, política y económica, la imagen de éstos se permea por cuestiones de aspiración. Entre estos gustos se encuentra el jaripeo, que con el regreso de los migrantes comenzaron a reinventarla y promover conforme a sus intereses. En la fiesta patronal, es uno de los eventos más concurridos y la vestimenta norteña es la preferida para acudir al jaripeo. Ese mismo atuendo es utilizado para asistir al baile público de la noche. La música mayormente consumida es la norteña o *banda*, difundida por la casi toda la localidad. También, en las ceremonias de graduación existe un crecimiento en

cuanto a la preferencia de usar la música y el atuendo norteño como parte de los bailables del acto cultural.

Otra de las actividades que se revitalizaron con el regreso de los migrantes es el baloncesto, deporte que tiene popularidad a nivel local, pero también es popular en el país que los migrantes internacionales laboran: Estado Unidos. Entre otras cosas que los migrantes importan, los uniformes deportivos de equipos de baloncesto de E.U. el calzado deportivos o tenis *ad hoc* de la usanza estadounidense, son que mayor consumo tienen a nivel local. Varios de los equipos utilizan este tipo de atuendo para identificarse y distinguirse del resto. Ir al jaripeo con botas y sombrero, escuchar música norteña y jugar baloncesto con tenis *nike* y uniforme de la NBA, son elementos que se asumen como los símbolos de identidad del joven migrante y de gran parte de la población.

En las ceremonias de graduación en las que el grupo antorchista tiene presencia, los símbolos que se elaboran están más referidos el rescate de la cultura local como la música, la vestimenta y las costumbres. Es frecuente en los discursos del grupo, escuchar el mensaje sobre conservar lo tradicional y anteponer la cultura indígena, concretamente totonaca, sobre cualquier otro tipo de cultura, en este caso la cultura norteña. Legitimar la presencia de lo tradicional para el grupo antorchista es discriminar la influencia de los migrantes y conservar sus estructuras de poder.

De este modo, los grupos crean sus símbolos que los representan ante la localidad y permiten obtener una legitimación del control social y por ende, político. El antorchista construye el simbolismo para resistir al cambio y continuar con el poder local que por varios años han mantenido. El migrante propone cambiar esta situación e incorporar sus símbolos que los distinguen y que le permiten comenzar a incursionar en ámbitos en los que antes no tenía acceso. El simbolismo es difundido en todos los escenarios posibles, puesto que mientras más sea parte de la creencia de la colectividad, mayores posibilidades tiene el grupo de aumentar su percepción como un grupo de poder, aumentando su grado de filiación. Es decir,

los símbolos les permiten legitimar su poder ante la colectiva, mientras ésta lo crea.

Se concluye que Francisco Osorno es una localidad indígena que en su interior existe un conflicto por el poder local. Los rituales civiles son áreas de confrontación entre los grupos en litigio, desplazando a ritos de carácter religioso. Se asume que los rituales civiles se han integrado al sistema ritual local debido a que tienen una identidad simbólica con el sistema cultural local. Éste permite a grupos y líderes locales realizar una promoción individual, constituyendo alianzas de parentesco ritual para conseguir el poder local. Mientras que los símbolos evocados en los rituales fungen como mediadores entre los rituales civiles y el sistema local, negociando constantemente los significados y significaciones de estos ritos para vincularlos con el contexto local.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adler-Lomintz, L., Salazar Elena, R., & Adler, I. (2004). *Simbolismo y ritual en la política mexicana*. México: IIMAS-UNAM, Siglo XXI.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa editorial.
- (1996). *El sentido de los otros*. Actualidad de la antropología. Barcelona: Paidós básica.
- Báez Cubero, L. (1999). *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales de ciclo vital entre los nahuas de la sierra de Puebla*. México: ENAH-INAH.
- Bourdieu, Pierre. (1993), "Los ritos como actos de institución", en J. Pitt-Rivers y J.C. Peristiany (eds). *Honor y gracia*, Madrid. Alianza Universidad.
- Broda, Johana. (1980). Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología. En P. Carrasco, & J. Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico* (Segunda ed., pág. 12). México: Nueva Imagen.
- (1991). *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica*. Arqueoastronomía y etnoastronomía de Mesoamérica, 461-500.
- Calderón Mólgora, M. A. (2006). "Festivales cívicos y educación rural en México: 1920-1940". *Relaciones*, primavera, 17-56.
- Campo Vargas, Eduardo (2009). "Las ceremonias escolares de graduación como ritos indígenas de los pueblos de la Sierra" en Ramírez Valverde, Benito (coord.) *Investigación multidisciplinaria en la Sierra Norte Puebla*, Colegio de Posgraduados Campus Puebla, Puebla.
- Cancian, Frank (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zincacantán*. México, INI-SEP.
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos y UAM-I.
- (2002). "De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales a fines del milenio". En G. De la Peña, & L. Vázquez León, *La antropología sociocultural en el México*

*del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones.* México: F.C.E.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Madrid: Siglo XXI de España.

(1978). *Símbolos Naturales.* Madrid: Nueva Alianza.

Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa.* México: Colofón.

Evans-Pritchard, E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande.* Barcelona: Anagrama.

(1977). *Los nuers.* Barcelona: Anagrama.

(1990). *Ensayos de antropología social.* Madrid: Siglo XXI.

Galinier, J. (2001). "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales". En J. Broda, & F. Báez-Jorge, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México: F.C.E.

García Martínez, Bernardo. (2005). *Los Pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700.* México: Colegio de México.

Garma Navarro, C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla.* México: INI.

Geist, Ingrid (1996). *Procesos de escenificación y contextos rituales.* México: Plaza y Valdez, UIA.

(1997). *Comunión y disensión; prácticas rituales en una aldea cuicateca.* Oaxaca, México: INAH.

Gluckman, Max (1962). "Les rites de passage". En M. Gluckman, *Ensayos on the ritual of social relations.* Manchester: Manchester University Press.

(1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal.* Madrid: Akal.

Good, C. (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura; ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En J. Broda, & J. Félix Báez, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México: F.C.E.

- Grimes, R. (1981). *Símbolo y conquista. Rituales y conquista en Santa Fe*. Nuevo México: F.C.E.
- Korsbaek, Leif (1996), (Antología). *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- La Fontaine, J. S. (1987). *Drama, ritual y conocimiento secreto*. Barcelona: Lerna.
- Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la alta Birmania: estudios sobre la cultura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.
- (1985). *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- López Austin, A. (1990). *Los mitos del Tlacuache*. México, UNAM.
- (1994). *Tlalocan y Tamoanchan*. México: F.C.E.
- (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda, & F. Báez-Jorge, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: F.C.E.
- Lupo, Alessandro. (1996). "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo". *Revista de Antropología Social* (5), 11-37.
- (2001). La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla. En J. Broda, & F. B. Jorge, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: F.C.E.
- Maclaren, Peter. (1995). *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*. México: Siglo XXI.
- Maisonneuve, J. (1991). *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Herder.
- Masferrer Kan, Elio (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacas de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis de Maestría. México, UIA.
- Medina, Andrés. (2007). "Trabajo agrícola y ritualidad; notas para una reflexión sobre la unidad y diversidad en Mesoamérica". *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, septiembre-octubre(94), 60-68.

- Millán, Saúl (2007). "Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica" *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, septiembre-octubre, núm.94.
- (2008). "Mesoamérica en la mira: una carta de Danièle Dehouve", en *Diario de Campo, Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, enero-febrero, núm. 96.
- Molina Enríquez, Andrés (1978), *Los grandes problemas de la nación [1909]; y otros Textos, 1911-1919*. México, Era.
- Molina, P., & Checa, F. (1997). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: ICARIA.
- Pitarch, P. (2007). "El canon antropológico". *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, septiembre-octubre (94), 70-77.
- Quezada Ortega, M. (2006). *Procesos de formación de identidades socioterritoriales en escuelas públicas en Ecatepec, estado de México*. México: UNAM.
- Ramírez Autrán, Rodrigo (2007). *Todo queda entre familia. Estudio de caso de una élite de la Sierra Norte del estado de Puebla*. México, Tesis de Licenciatura, CAS-BUAP.
- Rappaport, R. A. (1987). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un Pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Scarduelli, P. (1988). *Dioses, espíritus y ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*. México: F.C.E.
- Segalen, Martin (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Smith, P. (1979). "Aspects de l'organisation des rites". En M. Izard, & P. Smith, *La fonction symbolique* París: Gallimard.
- Soto, M; Gama, L, y Gómez, L. (2001). "Los climas cálidos subhúmedos del estado de Veracruz, México" en *Revista Foresta veracruzana* 3(2):31-40. Universidad Veracruzana. Xalapa, México.

- Torres Cisneros, G. (1994). "La delimitación del espacio y el tiempo: las fiestas mixes de Santa María Alotepec". *Mirada Antropológica*, abril-junio (2), 4-19.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- (1988). *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Villa Rojas, Alfonso. (1978) *Los elegidos de los Dioses: etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI
- Wilde, G., & Schamber, P. (2006). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: SB.