

Religiosidad e identidad en una comunidad de pequeños horticultores del altiplano potosino¹

Micaela Gabriela Bravo Orta

Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas (EESCHA),
San Luis Potosí

Javier Fortanelli Martínez

Instituto de Investigación de Zonas Desérticas, Universidad Autónoma de San Luis Potosí

RESUMEN: *Las Moras, Mexquitic es una comunidad rural de origen tlaxcalteca, ubicada en el altiplano potosino al sur del desierto chihuahuense. La práctica agrícola intensiva y un vínculo ancestral con la tierra, son características que identifican a la comunidad. La identidad y la religiosidad, como conceptos que explican y dan sentido a la acción humana, se hacen presentes a través de la participación y el sentido que los habitantes imprimen a la fiesta y al ritual. Éstos, como reproductores de símbolos y significados, otorgan sentido a las acciones de los miembros de este grupo, instituyendo y justificando la existencia y la identidad de su comunidad.*

ABSTRACT: *Las Moras, county of Mexquitic, is a rural community of Tlaxcaltecan origin located on the high plateau at the Mexican state of San Luis Potosí, in the south of the Chihuahua desert. Intensive agricultural activities and an ancestral link with the land are distinctive traits of this community. Identity and religiousness as concepts that explain and give meaning to human actions, are made present through the participation and the sense that people imprint to the celebration and the ritual. Celebration and rituals, as reproducers of symbols and meanings, rationalize the actions of the members of this human group, institutionalizing and justifying their community's existence and identity.*

PALABRAS CLAVE: *Mexquitic, altiplano potosino, horticultores, tlaxcaltecas, religiosidad, identidad, fiesta, ritual*

¿Sí sabe como hierran a los animales?, bueno, así hacían lo mismo a la gente... y decían que como toda esa gente no iba a tener nombre porque a todos los estaban herrando, en eso bajó San Miguel volando, porque ya ve que tiene alas... entonces bajó y defendió a los que estaban herrando... (Inés Baltazar, 47 años).

¹ Este trabajo retoma, en parte, los resultados de una investigación más amplia que se desarrolló como proyecto de tesis de licenciatura de la autora, titulada *Producción agrícola e*

La identidad es una construcción social que se teje dentro de un grupo humano a partir de determinados rasgos culturales, se define conforme a las interacciones de ese grupo y se asienta en un pasado histórico y en una memoria colectiva que legitima las acciones cotidianas y festivas del mismo [Giménez, 1996:14].

En los procesos de construcción de la identidad, el sujeto y el colectivo participan de prácticas y actos en los que se ancla y, al mismo tiempo, se expresa fuertemente la significación y el sentido del grupo; esta participación se remite y se expresa primordialmente en el ámbito religioso, un sistema que conforma una serie de creencias y prácticas que tienen que ver, en su sentido más amplio, con las cuestiones sagradas [Portal, 1997:112].

La expresión peculiar de la práctica religiosa refleja las particularidades relativas a la actividad económica de un grupo social en un ambiente natural dado. Así, resulta relevante estudiar las manifestaciones religiosas en una comunidad enclavada en un microambiente favorable (oasis) dentro de un área climática semiárida. En este sentido, uno de los elementos que define al asentamiento de Las Moras, Mexquitic —y que lo distingue de las comunidades asentadas fuera del oasis— es una práctica agrícola intensiva y un vínculo ancestral con la tierra, elementos que persisten hasta hoy en día.

En el presente trabajo se pretende dar a conocer —como un rasgo cultural— la vida religiosa de la comunidad² rural de Las Moras en el municipio de Mexquitic, San Luis Potosí, ubicada en el altiplano potosino, al sur del desierto chihuahuense. Para ello, se describen sus prácticas concretas y el sentido que los participantes imprimen —a partir de éstas— a la fiesta y al rito, elementos que emanan de las creencias religiosas. En este mismo contexto, se presenta un cuadro comparativo del calendario agrícola y su relación con el ciclo ceremonial religioso. Estos aspectos dan cuenta de una colectividad que manifiesta su religiosidad —entendida aquí como un conjunto de prácticas y creencias religiosas— a partir de su vínculo ancestral con la tierra.

La localidad de Las Moras se ubica 20 km al noroeste de la ciudad de San Luis Potosí y a 2.5 km al este de Mexquitic, la cabecera municipal [v. Figura 1] [Fortanelli,

identidad en Las Moras, comunidad del municipio de Mexquitic, San Luis Potosí. Un acercamiento a las interacciones simbólicas de la vida cotidiana y festiva. El trabajo de campo de este proyecto se llevó a cabo de marzo de 2002 a junio de 2003.

² Entendemos como “comunidad” a un grupo de personas que comparten algo en común (ideas, actividades, territorio, etcétera) y como “localidad” al espacio físico en el que la comunidad ejerce su interacción social.

los rasgos distintivos de su cultura en los asentamientos que establecieron en el norte de la Nueva España, como San Esteban (Saltillo), Colotlán, Venado, Tlaxcalilla y Mexquitic [Sego, 1998; Martínez S., 1998; Fortanelli, 2000].

El territorio que ocupa hoy en día el municipio de Mexquitic, era en el siglo XVI parte de la Guachichila, la porción mayor de la Gran Chichimeca, zona de resistencia indígena ocupada por guamares, caxcanes, zacatecas, guachichiles y pames [Montejano, 1991:7]. La Guachichila abarcaba desde el actual San Felipe Guanajuato, en el sur, hasta Saltillo en el norte, y desde Mazapil, Zacatecas, en el este, hasta la sierra de Alvarez, San Luis Potosí en el oeste [*ibid.*]. El descubrimiento de las minas de oro y plata en Zacatecas produjo un efecto no previsto por los colonizadores españoles: la Guerra Chichimeca, que duró cuarenta años.

Para contribuir a la pacificación de la región el Virrey Velasco solicitó a los gobernantes de Tlaxcala, aliada de los españoles desde la conquista del Imperio Mexica, 400 familias para fundar ciudades y pueblos en la Gran Chichimeca y cuya presencia permitiera a los grupos nómadas adquirir costumbres sedentarias y practicar la agricultura [*ibid.*]. En plena Guachichila, en un pequeño cañón formado por las estribaciones de la Sierra de San Miguelito, las aguas de un arroyo discurrían desde un manantial al cual los novohispanos llamaron “Ojo de Agua de Fray Diego”. Allí, junto al manantial, el capitán Miguel Caldera estableció en 1589 una congregación de guachichiles [*ibid.*]. El 2 de noviembre de 1591 arribaron a este lugar las familias tlaxcaltecas destinadas a morar junto a los guachichiles [Montejano, 1991:23]. A partir de esta fecha el lugar fue denominado “San Miguel Mexquitic de la Nueva Tlaxcala Tepetícpac” [*ibid.*].

Algunos estudios que se han realizado en los últimos 25 años sobre sistemas agrícolas irrigados en el altiplano potosino, revelan que existe una rica tradición agrícola en diferentes áreas minifundistas de regadío, entre ellas la cañada del río Mexquitic [Fortanelli y Aguirre, 2000]. En especial, la localidad de Las Moras fue considerada un área de gran interés para estudios etnobotánicos y, con base en la revisión y el análisis de su proceso histórico-agrícola además de estudios comparativos con la cultura tlaxcalteca, se evidenció la influencia que persiste en la región de aquel grupo que arribó a estas tierras en 1591 [Fortanelli, Carlin y Loza, 1999].

POBLACIÓN, SERVICIOS Y VIVIENDA

La localidad cuenta con un total de 729 habitantes, 317 hombres y 412 mujeres, distribuidos en 121 hogares [Censo de Población y Vivienda, 2000]. Las viviendas

—además del espacio habitacional— cuentan con solares anexos, los cuales se utilizan para la cría de animales o como patio, ya sea central o posterior.

Entre las actividades económicas destacan las que derivan de la práctica agrícola: el cultivo y la comercialización de hortalizas, y en una escala pequeña la cría de ganado menor. Otra actividad es la venta de fuerza asalariada fuera de la localidad, además de ciertos oficios que realizan algunas personas. También se observa el fenómeno migratorio por parte de algunos jóvenes, señores y mujeres de la misma localidad.

El pueblo cuenta con los servicios básicos de energía eléctrica y agua potable además del transporte público (cinco corridas al día de camiones de tercera clase). El centro local de atención a la salud y la iglesia se encuentran en proyecto de construcción. Los planteles educativos cumplen el ciclo de educación básica, (jardín de niños, primaria y telesecundaria). El centro de decisiones consiste en una asamblea local regida por el juez auxiliar y el suplente de juez. Además de los anteriores, otras personas tienen cierta participación política e intervienen de manera importante en asuntos de la localidad. La asamblea representa también a la comunidad en sus relaciones con el ejido Las Moras.⁴

PRÁCTICA RELIGIOSA EN LAS MORAS

En la comunidad de Las Moras, la religión practicada mayoritariamente es la católica; sin embargo, los hortelanos y sus familias son feligreses poco asiduos a las celebraciones obligatorias de la parroquia de Mexquitic, y sólo se acercan en ocasiones especiales como bautizos y bodas. Sus prácticas rituales están representadas por algunos conceptos y figuras que acompañan al ciclo agrícola en fechas determinadas; éstas son el 3 de mayo (día de la Santa Cruz), el 29 de septiembre (día del santo patrono san Miguel) y el 2 de noviembre (día de muertos), entre otras. En estas fechas se celebran las fiestas consideradas más importantes de la localidad.

⁴ En 1929, con el reparto agrario, algunas tierras expropiadas a la antigua hacienda de Peñasco en el Valle de San Luis fueron otorgadas a Las Moras. Estas tierras distan 9.5 km de la comunidad [González M., Espinoza, *apud* Fortanelli, 2000:244]. Por este hecho, algunas personas abandonaron sus predios en Las Moras para trabajar a una escala mayor en el ejido, mientras que otras se quedaron en la comunidad de origen. Actualmente hay todavía algunas familias que laboran en el ejido y viven en Las Moras, es decir, se trasladan diariamente de un lugar a otro. Si bien este hecho dividió territorialmente a la comunidad y generó dinámicas diferentes, los vínculos son aún muy estrechos y se identifican como un solo grupo sobre todo porque algunas familias extendidas se fueron ubicando en el ejido, quedando el matrimonio troncal en Las Moras; es así que las relaciones están basadas en lazos de parentesco, de identidad y de solidaridad.

La comunidad participa también de algunas fiestas comunes a la feligresía católica mexicana, como la celebración a la virgen de Guadalupe y la Navidad. La primera consiste en rezar el “santo rosario” durante los 47 días previos al 12 de diciembre; esto se hace diariamente por las noches en diferentes casas de la localidad. Las familias que participan y colaboran en este ritual reciben a la imagen bendecida de la virgen y a la gente que las acompaña para rezar; la familia comparte con los participantes desde alimentos simples (atole o ponche) hasta una cena formal con alimentos más elaborados, como tamales u otro tipo de comida. En relación con el segundo festejo, se da mucha importancia a dos momentos: “la acostada” y “la levantada” del niño Dios. Esto implica que la familia que ofrece una posada tiene que contactar con algún matrimonio que esté dispuesto a “acostar” y a “levantar” y, por tanto, a ser padrino del niño Dios, lo que posteriormente crea una relación formal de compadrazgo. Esta actividad amplía las relaciones más allá de la comunidad, pues se busca preferentemente que los padrinos sean de otra ranchería. A partir de que se empezó a construir el templo católico en Las Moras (hace aproximadamente un año), el párroco asiste mensualmente a celebrar misa en la localidad, al tiempo que promueve —a través de algunas personas del lugar— actividades de catequesis.

Aunque estos rituales se presentan tradicionalmente y los practica la mayoría de la gente, hay también algunas personas que profesan otra creencia. Hace aproximadamente 10 años llegaron representantes de otra religión e hicieron labor de conversión mediante reuniones para estudios bíblicos (éstas ya no se realizan actualmente). Las personas que se involucraron en estas prácticas —aunque nunca manifiestan abiertamente sus creencias— no participan de la fiesta que celebra al santo patrono, aunque sí lo hacen en los rituales de mayo y noviembre cuando visitan las tumbas de sus difuntos. Las personas que realizan esta práctica distinta no la identifican al nombrarla, es decir, no saben qué tipo de religión es. Algunos católicos al referirse a ella la nombran como “iglesia evangélica”.

De acuerdo con lo antes descrito, en el presente trabajo se mencionan sólo tangencialmente algunos comentarios locales en relación con las celebraciones de la virgen de Guadalupe y la preparación de las posadas en Navidad. Se da más relevancia a los rituales del 3 de mayo y 2 de noviembre, así como a la fiesta patronal del 29 de septiembre. Consideramos que las dos primeras —además de ser ceremonias con una práctica muy entendida—, se dan en espacios más privados e íntimos de socialización, en los que la familia (como unidad doméstica) merece un trato especial y más extenso. Las ceremonias a las que se les da más

relevancia —además de ser locales por la peculiaridad de su práctica— nos remiten sobre todo a la participación de la gente como entidad colectiva y su expresión en el ámbito público; en ellas se expresan de forma implícita las prácticas que legitiman la identidad del grupo como unidad cultural.

RELIGIÓN E IDENTIDAD

De acuerdo con Parsons, la identidad representa el sistema de significados que, al poner al individuo en contacto con el universo cultural de los valores y de los símbolos sociales compartidos, le permite dar sentido a la propia acción ante sí mismo y ante los demás [Parsons *apud* Alberti, 1994:35]. Las prácticas religiosas actúan como reproductoras de símbolos y significados que legitiman y otorgan sentido a la acción y participación de los miembros en un grupo social. Parte de estos elementos se remiten fundamentalmente a la fiesta y al ritual.

Para Durkheim la religión constituye un hecho eminentemente social. De acuerdo con este autor, los fenómenos religiosos se ubican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de la opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados, entre éstos hay una diferencia que separa al pensamiento del movimiento [Durkheim, 1991:40]. Las representaciones religiosas, por lo tanto, suponen realidades grupales de las cuales emanan los ritos, como acciones cuya funciones son propiciar, preservar, o recrear ciertos estados mentales colectivos [Durkheim *apud* Salles y Valenzuela, 1997:63]. Todas las creencias conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común, pues suponen una clasificación de las cosas reales o ideales, dos clases de géneros opuestos designados por dos términos distintos: lo profano y lo sagrado; esta heterogeneidad distingue al pensamiento religioso [Durkheim, 1991:41]. Ahora bien, Rudolf Otto identifica el concepto de lo sagrado con lo numinoso, esto es, lo misterioso, lo sobrenatural, lo insólito, símbolos que producen angustia y fascinación, pero que finalmente acercan a lo extraordinario [Otto *apud* Salles y Valenzuela, 1997:65]. Estos elementos son realidades que articulan la religiosidad popular [Salles, 1995:32]. Para Durkheim, un acto que emana del pensamiento y las creencias es el rito [Durkheim, 1991:40]. Éste, además de recrear actitudes mentales, coloca al hombre con un principio sagrado que lo trasciende [Cazeneuve *apud* Salles y Valenzuela, 1997:67]. Es decir, actúa como la mejor vía para transmitir lo numinoso.

Otro aspecto que se inscribe dentro del aspecto religioso es la fiesta; ésta generalmente reproduce y asigna nuevos significados a los mitos y leyendas

que remiten al origen de la celebración [Salles, 1995:31]. Son también ocasiones privilegiadas para la circulación y legitimación de ideas, valores, intereses y relatos, son construcciones colectivas con las que la gente se identifica [*ibid.*].

Estos antecedentes teóricos manifiestan que el rito y la fiesta son actos que emanan del pensamiento y de la creencia religiosa, son espacios en los que la interacción social construye y reproduce sentidos. De acuerdo con éstos, se describen a continuación los rituales y la celebración de la fiesta en Las Moras.

DESCRIPCIÓN DE LOS RITUALES

1. *Día de la Santa Cruz, 3 de mayo*

La feligresía rural, incluyendo a los hortelanos de Las Moras, se concentran en el panteón municipal de Mexquitic. La actividad principal consiste en “vestir las cruces”, es decir, arreglar las tumbas de los finados, pero —a diferencia del 2 de noviembre— la atención se enfoca hacia el arreglo de las cruces de las tumbas. Esto se evidencia en la apreciación que hace un visitante cuando menciona: “[...] el 3 de mayo venimos a arreglar los brazos de la cruz, y el 2 de noviembre venimos a visitar a nuestros muertos, fíjese bien y va a ver como ‘orita están todas las cruces arregladas con “flor” de chimal⁵ y en cambio el 2 de noviembre, todas las tumbas tienen puro cempasúchil’ [...]”.

Para comprender la distribución del espacio hay que situarse en un primer momento en las afueras del panteón. Sobre un camino de brecha, que funge como calle principal, se extiende un sinnúmero de puestos comerciales que son atendidos por personas locales y foráneas. Un señor vende elotes crudos que ha extendido en el suelo, otra persona ofrece fruta fresca y una señora de Las Moras atiende un puesto de flores. Se observan también puestos de loza de barro y de dulces tradicionales. Matrimonios y familias venden comida y ofrecen variados platillos a los visitantes: carnitas de puerco, mole, caldos, arroz, tacos, gorditas, etcétera. No faltan las señoras que vienen de otras localidades y colocan sus canastos de gordas de horno en el suelo. Para el arreglo de las

⁵ La “flor” de chimal no es realmente una flor sino un arreglo ornamental que se teje de la planta de sotol (*Dasyliirion acrotriche* y *Dasyliirion cedrosanum*), una especie del matorral desértico micrófilo (comunicación personal en 2003 del M. C. Juan Antonio Reyes Agüero, investigador especialista en flora de zonas áridas del Instituto de Investigación de Zonas Desérticas, UASLP). Santamaría [2000:387] define la palabra chimal como “aztequismo que designa la rodela que usaban los indios mexicanos”.

tumbas se ofertan también manojos de flores de todo tipo, aunque las de chimal destacan. Hay flores naturales como nube, chaquira, gladiolas, crisantemos, claveles, crisalias, rosas, etcétera. Otros arreglos ornamentales son las coronas hechas con flores de papel o de plástico; en la parte central de estas coronas se observan imágenes religiosas como la virgen de Guadalupe o de san Martín Caballero. Entre otros productos comerciales se observan objetos electrónicos e industriales: radios, disquetes, pilas, bolsas, juguetes, joyas de fantasía, etcétera.

Al entrar al panteón la vista permite observar la gran extensión y la densa y abigarrada distribución de las sepulturas. En éstas no falta la cruz que descansa sobre las tumbas; algunas de ellas están muy bien conservadas por el tipo de material con que están construidas (mármol, cemento, hierro) y otras están un tanto deterioradas, apolilladas y descoloridas, debido al tipo de material empleado (madera) y al paso del tiempo. El arreglo de las tumbas las transforma totalmente; aun las de tierra son remozadas mediante la remoción, acomodo y riego del suelo y la colocación de flores de chimal rosa y morado.

Entre los visitantes, se observa a una familia (matrimonio y una hija joven) que se disponen a “vestir su cruz”. Remueven los restos de las plantas que invadieron la tumba, riegan agua y de inmediato colocan nuevos arreglos. La señora deposita unas flores hechas con popote (pajilla) color amarillo sobre la cruz de hierro, mientras la hija acomoda las flores al pie de la sepultura. El señor permanece sentado en otra tumba y observa lo que hacen las mujeres. Mientras se realiza este acto ellos entablan alguna conversación. Al terminar se encaminan hacia la puerta del panteón. Otro matrimonio de Las Moras arregla una tumba de mármol en la que colocan unas crisantemos blancos y amarillos; en la cruz, colocan flores de chimal. El difunto fue familiar de la señora. Cuando terminan de vestir la cruz descansan un momento a la buena sombra de la cerca del panteón, un señor se acerca al matrimonio y comienzan una larga charla.

Una señora junto con sus dos hijas y una nieta se dispone a arreglar siete tumbas, ellas vienen del Saucito, barrio de la ciudad de San Luis Potosí. Casi todos los difuntos fueron familiares de la señora y de su esposo; el más cercano es un angelito que murió hace ya más de 15 años. Mientras un niño remueve la tierra de las sepulturas, la señora deposita flores sobre los taludes de éstas. Entre tanto, las jóvenes colocan flores de chimal sobre las cruces. Ellas comentan que se sienten bien al venir al panteón, una actividad que han realizado desde hace tiempo; mencionan también que esto las distrae, las saca de la rutina y después de vestir las cruces pueden salir, comer y quizá visitar el zoológico de Mexquitic. Después de media hora concluyen su arreglo, recogen algunas pertenencias y se retiran.

Para las 3:30 PM el cementerio se ha saturado de gente, hay mucho movimiento y las personas siguen entrando con sus adornos. Algunos niños, azadón en mano, ofrecen sus servicios y cubetas de agua para limpiar las tumbas.

En otro lugar se observa, con unas margaritas en la mano, a una chica de 16 años que viene de la localidad de El Palmar y no encuentra la tumba de su abuela, pues no recuerda bien su ubicación. Ella comenta que por ser día de la Santa Cruz, y como las ánimas tienen una “crucecita”, se arregla la cruz de las ánimas. “Por eso es la Santa Cruz” y repite, espaciando intencionalmente ambas palabras para enfatizar: “Santa-Cruz”.

Al concluir la labor en las tumbas de sus familiares, las personas se retiran para pasear en el área exterior del panteón. Algunas familias entran a comer en las fondas; otras personas comen antojitos (tacos, gorditas, etcétera) en el exterior de algún puesto más sencillo; después socializan entre ellos o con personas de otras localidades, mientras que otros simplemente comen algo y se encaminan hacia la carretera, donde los espera algún camión que los llevará a San Luis Potosí o a su ranchería.

2. Día de muertos, 2 de noviembre

Aunque la dinámica del 2 de noviembre es muy parecida a la del ritual del 3 de mayo, son diferentes por el concepto: el Día de Muertos. Si en mayo el cementerio es un colorido mosaico de cruces adornadas con diversas flores, principalmente por el arreglo del chimal, en el día de muertos el panteón parece vestirse con un solo color, el amarillo dorado del cempasúchil.

En las afueras del cementerio nuevamente se extiende una serie de puestos de todo tipo. Por supuesto, no faltan los puestos que ofrecen flores, pero que ahora destacan el cempasúchil y la mano de león, entre otras. Algunas personas venden naranjas, mandarinas y cacahuates; otras más venden trastos de plástico, juguetes, ropa y zapatos usados, además de dulces tradicionales. No faltan tampoco los puestos de antojitos y fondas de comida, así como los expendios de cerveza.

Por la dinámica y el arribo de la gente al lugar, en el cruce cercano la policía preventiva controla el orden y el tránsito, los choferes de los autobuses trabajan de manera muy organizada para atender y dar servicio a los pasajeros, quienes llegan de varias localidades. En el interior del panteón un anciano, quien carga sobre su espalda un manojo de cempasúchil, se apoya en su bastón y pide ayuda para localizar la tumba de un señor llamado Jesús Flores, quien fue su hermano. Un matrimonio que viene de Cerro Prieto visita a cuatro familiares, por lo que

arreglan cuatro sepulturas. En ellas depositan flores de cempasúchil y de mano de león; además, colocan sobre la cruz flores de chimal. Cuando terminan, se encaminan de inmediato hacia la puerta del panteón.

Algunas personas —después de arreglar sus tumbas— se detienen un momento en actitud de recogimiento y rezan; algunas en silencio y en forma individual, otras en grupo y en voz alta. Tres personas (dos señores y una señora), arreglan algunas tumbas que están cercadas con barandilla de hierro, colocan sus flores entre la tierra y otras en la cabeza de la cruz, una vez que terminan de hacer esto, uno de los señores saca un librito y un rosario y comienza a dirigir un rezo en grupo. A las 3:30 PM cuando ya hay una gran aglomeración en el interior del cementerio, doña Agustina y su esposo Aurelio (un matrimonio de Las Moras quienes practican una religión distinta de la católica) caminan presurosos y se dirigen hacia una tumba. Detrás de ellos sus tres hijas llevan algunos manojos de cempasúchil. Don Aurelio deposita unas flores sobre una superficie de cemento. Al igual que él y en forma muy rápida, doña Agustina coloca flores de cempasúchil en los taludes de otra tumba. Acto seguido quita la maleza de una tercera, la limpia, la riega y en seguida deposita flores blancas de crisantemo; ella comenta que allí tiene a un angelito que se le murió hace mucho tiempo. Menciona don Aurelio que vienen a visitar a los padres de su esposa Agustina, a la mamá de él y al angelito. Al terminar recogen del suelo un manajo de flores y se dirigen a otro lugar. Otro aspecto que interviene en la dinámica de este ritual es la música. Un trío que toca música norteña ofrece sus servicios a la gente que los requiera. Mientras ellos hacen su labor, los visitantes que los solicitan arreglan las sepulturas, otros se quedan inmóviles y en silencio contemplan las tumbas de sus familiares. Al escuchar la música, algunos rostros se tornan muy emotivos y reflejan una mezcla de evocación y tristeza, que en ocasiones se transforma en llanto.

Un señor que arregla la tumba de su madre comenta que el año pasado no la visitó y le fue mal, por eso se prometió que esta vez lo haría pues considera que es su deber. Él piensa que su mamá le ayuda para que le vaya bien en su negocio (en el que vende barbacoa y chicharrón). Comenta que Dios y la virgen de San Juan le hicieron un favor a cambio de una manda, el padre de san Juan decía que la gente no tenía por qué hacer sacrificios, pero él piensa que “depende de cómo lo vea cada quien”. Él quiso hacer una manda porque se sentía satisfecho. Por esto mismo viene al panteón, porque le da satisfacción. Comenta que su esposa lo cuestiona diciéndole “para qué dar a los muertos, mejor dar a los vivos”; pero para él es una necesidad hacerlo, pues siente que los difuntos “lo socorren a uno”.

El ritual del día de muertos concluye en forma un tanto profana, pues al caer la tarde, cuando ya casi terminan las visitas a las tumbas, se observa mucho bullicio en el exterior del camposanto. Algunos de los comerciantes se dirigen a los puestos de cerveza para beber y descansar un poco. Los músicos que inicialmente tocaban en el panteón, ahora lo hacen en los puestos de cerveza, y comida donde la gente (señores y señoras) solicitan canciones para socializar y beber entre amigos. Después de un tiempo se observa que algunos bebedores están ebrios y el ambiente se torna tenso; los gestos y expresiones, agresivas e insolentes, parecen indicar que se ha perdido el sentido originario del ritual, aunque, desde otra perspectiva, más bien pareciera que esta actitud también forma parte de la celebración [cfr. Lomnitz, 1991 acerca del papel del alcohol en las fiestas].

En general, los rituales de mayo y noviembre mezclan aspectos que atañen a lo sagrado y a lo cotidiano. Por un lado, aunque estas ceremonias parezcan consuetudinarias, en el actuar y en las expresiones verbales se percibe la conciencia de un lugar o de un espacio que va más allá de lo ordinario, en el cual moran quienes ya no comparten el mundo terreno; a este respecto menciona un visitante: “[...] yo vengo a darle una vuelta a mis muertos, total, nomás son dos días al año [...] vengo y les pongo sus flores y les pido que me ayuden en mi camino [...] viene uno a verlos y ellos lo bendicen a uno para que le vaya bien, yo cuando ando *por' ai fueras* también pido por ellos [...] ellos ya no están aquí, pero siempre nos socorren [...]”.

Por otra parte, las implicaciones de ambos rituales se configuran dentro de espacios económicos, pues para muchas personas son ocasiones en la que realizan actividades comerciales que contribuyen al ingreso familiar. Esto involucra en forma muy directa a la comunidad de Las Moras, pues algunas señoras no sólo aprovechan la ocasión para preparar y vender alimentos, sino que determina en gran medida la producción agrícola, ya que algunos productores —en la ranchería así como en el ejido— se rigen en parte por ambas fechas, para proveer de flores a la gente que acude al panteón a arreglar las tumbas de sus difuntos.

Las flores que se producen para éstas y para otras fechas (semana santa, día de las madres) son principalmente nube (*Gypsophila elegans* Bieb.), alhelí (*Matthiola incana* L. R. Br.), chaquira (*Iberis amara* L.), clisaria (*Chrysanthemum morifolium* Ramat), espuelita (*Consolida ambigua* (L.) P. W. Ball & Heyw.), margaritón (*Chrysanthemum maximum* Ramond) y bola de hilo (*Tanacetum parthenium* L. Bernh).

Para el día de muertos destacan el cempasúchil (*Tagetes erecta* L.), mano de león (*Celosia cristata* L.) y crisantemos blancos, amarillos y morados (*Ch.*

coronarium L., *Ch. morifolium* Ramat.). La actividad comercial de los hortelanos tiene como mercado principal a la ciudad de San Luis Potosí, especialmente el área exterior del panteón del Saucito, el cementerio más grande y antiguo de San Luis Potosí que actualmente es de carácter popular.

3. *Visita de san Miguel Peregrino a La Moras, 7 de septiembre*

La fiesta patronal de San Miguel Arcángel se celebra el 29 de septiembre y se organiza desde la parroquia de Mexquitic, el centro religioso que representa a todas las comunidades de este municipio. En Las Moras la fiesta patronal confiere a determinadas personas una autoridad religiosa a través del sistema de cargos, la cual es representada por las mayordomías. Estos cargos suelen ser asumidos por tres señores de la comunidad, preferentemente un anciano y dos personas más jóvenes. La festividad se centra en la figura religiosa del Arcángel San Miguel; de ahí que durante todo septiembre y antes del día de la fiesta, todas las personas participen de la “visita” de dicho santo a sus comunidades. Hay dos figuras de bulto del santo patrono, una que permanece resguardada en la parroquia de Mexquitic y otra que peregrina por todos los lugares pertenecientes al municipio. Así, la comunidad que lo recibe y resguarda por espacio de un día y una noche, lo traslada en peregrinación al día siguiente a otra rancharía.

En Las Moras la gente participa en dos ocasiones en este ritual. La primera ocurre el 7 de septiembre y la segunda el 29 del mismo mes. La primera fecha es mudable, pero la segunda es fija. Para el evento de la primera fecha, la gente se organiza durante los días previos y lleva a cabo los preparativos para la visita. Éstos consisten en el arreglo del templo, la preparación de alimentos para los peregrinos de la comunidad que entrega al santo, así como la contratación de una banda de viento para acompañar dicho ritual.

Este día la gente, después de adornar sus casas y sus calles con figuras de papel, se reúne en el camino vecinal, justo en el límite entre Las Moras y la cabecera de Mexquitic, ya que ahí reciben a san Miguel. A las señoras se les observa con sus ramos de flores, sus sombreros o rebozos para cubrirse del sol y sus inseparables delantales. Las personas que traen a san Miguel vienen de otra localidad llamada Palmar II; la marcha es encabezada por el santo de bulto, el cual es trasladado en una camioneta, mientras los demás peregrinos —incluyendo un grupo de danzantes— se distribuyen en los demás carros; al llegar a donde espera la gente de Las Moras, los vehículos se detienen y algunas personas se acercan al santo y se persignan. Acto seguido, dos señoras de Las Moras (una de

ellas doña Vicenta, quien ostenta cargos tanto civiles como religiosos) encienden un poco de copal y un cirio; luego rezan y salmodian brevemente. Posteriormente cuatro señoras de Palmar II suben sobre sus hombros la figura religiosa, y a partir de ahí la gente camina en peregrinación. Van por delante el grupo de danzantes, detrás de ellos san Miguel y el resto del cortejo; los músicos acompañan cantos sacros y algunas señoras cantan y rezan.

Al llegar al centro de la localidad la peregrinación se detiene junto a una manta que reza "Bienvenido san Miguel". En ese momento, cuatro jóvenes de Las Moras relevan a las señoras y llevan en andas a san Miguel en recorrido por todas las calles de la localidad. Mientras tanto, las personas que llegaron de Palmar II son invitadas a ingresar al templo en donde las señoras de Las Moras han dispuesto algunos alimentos para los visitantes.

Durante el recorrido por las calles de la localidad se hacen varios descansos, ya que algunas personas han puesto pequeños altares fuera de sus casas o solares; en éstos, se coloca a san Miguel y los anfitriones se acercan y rezan brevemente; las personas que participan del recorrido no hablan ni rezan, simplemente caminan y acompañan a san Miguel. Doña Vicenta, quien coordina este ritual, dice que lo hacen con gusto para "darle la fe a san Miguel" y que éste los bendiga. Así, ella menciona: "qué tanto es un día que le demos y un gastito que hagamos a san Miguel; él siempre nos socorre [...] otros dicen que es un bulto y que a los santos no se les reza, pero [...] él nos ha de socorrer y siempre nos manda el agüita [...]".

Aproximadamente a las 7:00 PM y después de llevar al santo por las calles del rancho, se arriba a la iglesia y se coloca a san Miguel en la entrada, bajo un espacio pequeño que es el único techado, ya que no fue posible utilizar el lugar que se le tenía reservado en el altar porque se humedeció con la lluvia del día. Las señoras que prepararon la comida invitan a toda la gente para que se acerque y tome su plato; los músicos siguen tocando (fuera de la iglesia) pero para esta hora las canciones ya no son sacras. Algunas personas se retiran, quizá por el cansancio, la lluvia o el frío, en tanto que otras llegan y se introducen en la iglesia. La misa que se planeaba celebrar se canceló debido a la inasistencia del párroco de Mexquitic; unas pocas personas que quedan en el templo comienzan a rezar el rosario, también dirigido por doña Vicenta. Al término de esta última actividad, la señora avisa a las personas que procuren estar a tiempo el día siguiente para llevar a san Miguel a Los Vanegas, una localidad contigua.

Al día siguiente, 8 de septiembre de 2002, las personas se dirigen nuevamente en peregrinación, ahora a la localidad de Los Vanegas (ubicada 2 km al noreste

de Las Moras). Salen de Las Moras aproximadamente a las 3:00 PM y el recorrido se hace a pie. Durante el trayecto se canta y reza; cuatro muchachas llevan a san Miguel en sus hombros. Un poco antes de llegar a la localidad de Vanegas, la gente de ese lugar se aproxima para recibir al santo patrono; un grupo de danzantes se acerca, hace una reverencia en señal de recibimiento y comienza a bailar hacia el centro de la localidad, el santo patrono y la gente de ambas comunidades lo siguen.

Al llegar al caserío de Los Vanegas, dentro de un campo de fútbol se encuentra un cobertizo improvisado con costales, y se coloca ahí al santo patrono. Allí también se encuentra una pequeña feria con juegos mecánicos, puestos de comida y pólvora que se encenderá por la noche. Se reza por espacio de media hora y posteriormente la gente de Vanegas invita a las personas de Las Moras, a formarse para otorgarles un plato de comida. Al terminar de comer algunas personas regresan inmediatamente a Las Moras, mientras que otras se quedan a disfrutar un momento de la feria. Para entonces son las 7:00 PM.

4. Fiesta patronal, 29 de septiembre

El ritual del 29 de septiembre consiste en la peregrinación que hace la gente de Las Moras a Mexquitic para llevar la cera al santo patrono. Desde hace dos días la banda de música ha estado tocando en la localidad. Los mayordomos, quienes coordinan y dirigen este evento, visitan todas las casas de la localidad con los músicos y una comitiva que participa y carga un mástil con una estrella que se denomina "marmota".⁶

El día 29 la gente se reúne y sale en peregrinación hacia Mexquitic. Este ritual se lleva a cabo junto con los hortelanos del ejido. Las personas del ejido que participan de este evento sagrado arriban a la localidad con su propia banda de música y su marmota. Hay un momento de espera quizá de una hora, mientras se reúne más gente para llevar la cera. A las 5:00 PM comienza la peregrinación.

⁶ Objeto que consta de un mástil, cuya parte superior tiene una figura en forma de estrella y al centro de ésta tiene una imagen de la virgen de Guadalupe. Las personas que lo portan en determinado momento (señores o niños), lo toman por de la parte inferior y lo mueven al ritmo de la música de viento. Santamaría [2000:699], define "marmota" como "farola grande, adornada con flores y cintas y con una luz interior, por lo general una vela, que se llevaba en los desfiles y procesiones de festividades diversas". Trens, citado por Santamaría [*ibid.*:69], habla de "voluminosas farolas de lienzo blanco, completamente esféricas conducidas en picas de madera por soldados".

Normalmente las señoras, las muchachas y algunos niños llevan la cera, flores, velas o alguna otra ofrenda.

Adelante camina una banda de música y detrás de ésta la gente; cierra la marcha la banda de música del ejido. Los señores van de preferencia junto a los músicos. Todo este cortejo es dirigido por un grupo de señores, entre los que se encuentran algunos mayordomos, “ronderos” (rondadores)⁷ y los que tienen cargos en el ejido. Detrás de la peregrinación va una fila larga de camionetas.

Al llegar a Mexquitic y al cruzar la carretera para entrar en las calles de la cabecera municipal, la gente comienza a concentrarse; la muchedumbre ha crecido, al incorporarse cada vez más gente de la comunidad. Como llegan continuamente peregrinaciones de distintos pueblos y rancherías, se aglomera mucha gente; las personas de Las Moras se concentran en una calle y se quedan ahí por espacio de una hora, mientras les llega su turno de entrar con la cera. Entre tanto, los músicos siguen tocando y algunos señores, jóvenes y niños bailan con las marmotas. De pronto, alguien informa que ya van a entrar con la cera; se acercan cuatro señores (ajenos a la comunidad de estudio) que llevan en sus hombros a san Miguel Peregrino; detrás de ellos va otra comunidad y luego la gente de Las Moras. Todas las personas caminan muy despacio por las calles de Mexquitic, dan un recorrido completo a la plaza y en una segunda vuelta se introducen a la iglesia. Al llegar al altar del templo, la gente entrega la cera a las personas encargadas de recibirla, otras, simplemente la dejan en el suelo. La banda de músicos toca “Las Mañanitas” a San Miguel. Después de esto algunas personas se hincan o se sientan y rezan; otras simplemente permanecen de pie sin orar.

De acuerdo con los rituales hasta aquí descritos, se puede apreciar que éstos se ven insertos en una dinámica que corresponde a los ciclos naturales dados. Según la historia religiosa, ya en las culturas antiguas se llevaban a cabo ciertos ritos con fines de satisfacción de necesidades. En las Moras los rituales del 3 de mayo marcan en el ciclo natural el periodo final del estiaje y la preparación de la tierra para las siembras de verano; esto permite objetivar que la práctica se presenta por una necesidad sentida ante una época de escasez. En septiembre la fiesta del santo patrono corresponde con el mes más lluvioso y el inicio de la

⁷ El juez auxiliar y el suplente requieren constantemente del servicio “de ronda” por parte de algunos miembros de la comunidad; el juez elige algunas personas para guardar el orden en cada ocasión que se realicen actividades de tipo religioso o fiestas particulares. La persona que habiendo sido elegida se niegue a dar este servicio, es obligada a pagar una multa.

cosecha de cultivos básicos, de ahí que la gente haga relevante la ceremonia de petición-agradecimiento al santo patrono, esto, al “darle la fe” —como ellos mencionan—, la confianza, el tiempo, el gasto suntuario, etcétera. En noviembre, además de recoger nuevas cosechas, se marca un momento de transición hacia el inicio —otra vez— del estiaje; de esta forma, la gente visita a los muertos a quienes se pide y agradece el cuidado de la familia, del grupo y de la tierra para nuevas y futuras cosechas. Esta correlación entre ciclo agrícola y ceremonial, no sólo marca su propia dinámica, sino que incide de manera vivencial en el mundo socioeconómico y cotidiano de la comunidad. En el cuadro 1 se señala de manera sistemática las principales características de las celebraciones y de su relación con diferentes fases del ciclo agrícola.

CUADRO 1. Características del ciclo agrícola y ceremonial en Las Moras, Mexquitic, S. L. P.

FECHA	CICLO AGRÍCOLA	CELEBRACIÓN	ACTIVIDAD	OBJETO	COMENTARIOS LOCALES
3 de mayo	<ul style="list-style-type: none"> • Estiaje. • Preparación de la tierra. Cosecha de flores y cultivos de primavera. 	Día de la Santa Cruz	Asistencia al panteón	“Vestir las cruces”	“...el 3 de mayo venimos a arreglar los brazos de la cruz, y el 2 de noviembre venimos a visitar a nuestros muertos...”
29 de septiembre	<ul style="list-style-type: none"> • Cosecha de cultivos de verano. 	Fiesta patronal de san Miguel Arcángel	a) Peregrinación (7 de septiembre) b) Peregrinación (29 de septiembre)	a) Recibir la visita de san Miguel Peregrino a Las Moras b) Llevar la cera a Mexquitic y ofrecerla al santo	“...es para darle la fe a San Miguelito”... “...qué tanto es un día que le demos y un gástito que hagamos a San Miguel; él siempre nos socorre... otros dicen que es un bulto y que a los santos no se les reza, pero... él nos ha de socorrer y siempre nos manda el agüita...”

2 de noviembre	<ul style="list-style-type: none"> •Cosecha de flores para el día de muertos. 	Día de muertos	Asistencia al panteón	Arreglar la tumba de los difuntos	<p>“...yo vengo a darle una vuelta a mis muertos, total, nomás son dos días al año... vengo y les pongo sus flores y les pido que me ayuden en mi camino ya viene uno a verlos y ellos lo bendicen a uno para que le vaya bien, yo cuando ando por hay fueras también pido por ellos... ellos ya no están aquí, pero siempre nos socorren...”</p>
Noviembre-diciembre	<ul style="list-style-type: none"> •Cosecha de cultivos de otoño. •Inicio del estiaje y de la temporada de frío. 	Virgen de Guadalupe	Recibir la visita de la Virgen y de personas de la comunidad en los hogares, esto por espacio de 47 días	Rezar el “santo rosario” en distintas casas de la localidad	<p>“...hay gente que ofrece ponche o gente que no da nada pero de todos modos se recibe a la Virgen y a la gente...yo el día que me toque voy a hacer por ahí unos frijoles charros...”</p>
		Navidad	Organización de una o varias posadas en casas particulares	“Acostar” y “levantar” al niño Dios	<p>“...ya nomás que consigamos los padrinos vamos a ver que hacemos... si hacemos mole con el marrano o una buena barbacoa...”</p>

FIESTA Y RITO: ACTOS DE LO INDECIBLE Y ARTICULADORES DE LA IDENTIDAD

Acorde con lo que señala Durkheim respecto de la heterogeneidad entre lo sagrado y lo profano como la condición que expresa una creencia religiosa

[Durkheim, 1991:41], vemos que para la comunidad hortícola estudiada, estos dos componentes se invaden mutuamente. Si bien sus rituales y sus fiestas aluden en un primer momento a cuestiones sagradas, se acompañan de aspectos que conforman el flujo económico de las mismas comunidades, lo que provoca que se confundan constantemente. Así, lo sagrado y lo cotidiano, lo civil y lo religioso, todo se remite a un mismo aspecto. Los rituales de mayo y noviembre reflejan la percepción de algo sagrado pero simultáneamente, en la realidad cotidiana y concreta, marcan ciertas épocas del ciclo agrícola y de sus procesos de producción, como la siembra y la cosecha de flor; hay en la gente una animación que mezcla el fervor religioso con la premura y el gozo por la actividad mercantil. Algunas personas, que durante el día fueron a arreglar la tumba de sus finados, por la tarde o noche se embriagan en los puestos de comida o de venta de cerveza. Las celebraciones y los ritos son finalmente fiestas en las que la gente goza y celebra y, aunque todo aparece confuso, conforman pautas de ordenamiento cultural y de las adscripciones internas del grupo.

Ahora bien, según Mircea Eliade, cada documento (mitos, ritos, supersticiones, etcétera) espreciado debido a la doble revelación que cumple: por un lado manifiesta una modalidad de lo sagrado en cuanto hierofanía, es decir, una relación con o revelación de lo sagrado y, como momento histórico, una *situación del hombre* en relación con lo sagrado [Eliade, 1972:26]. Esto lleva a que, en las comunidades campesinas, la modalidad de lo sagrado se remita y se exprese fundamentalmente en el santo patrono.

En este contexto resalta un relato que contó Inés Baltazar, una mujer casada de 47 años de edad. Ella se cuenta entre las mujeres de la localidad que se dedican a la recolección y venta de nopal. El padre de Inés creció y nació en Las Moras; se dedicaba a hacer adobes para construir viviendas; también —al igual que otros señores— recolectaba leña y participaba de la venta en el mercado de San Luis junto con su esposa y con su hija Inés, que desde entonces vendían nopal. Aunque ella no recuerda las palabras exactas, refiere vagamente algo que platicaba su padre en relación con la figura de san Miguel. Su padre contaba que *antes*, todos los indios y la gente que habitaba ese lugar estaban siendo “herrados” en la cara por otros señores. Inés menciona: “¿Sí sabe como hierran a los animales?, bueno, así hacían lo mismo a la gente [...] y decían que como toda esa gente no iba a tener *nombre* porque a todos los estaban herrando, en eso bajó san Miguel volando, porque ya ve que tiene alas [...] entonces *bajó* y defendió a los que estaban herrando [...]”. Se sobreentiende aquí, que san Miguel, después de liberar a las personas que estaban siendo herradas, les dio un nombre. El nombre en un

sentido ontológico tiene que ver con un modo de ser y estar, tiene que ver con la identidad más profunda. Bartolomé señala que “perder el nombre, es una forma de perder el ser que nuestra sociedad ha puesto en nosotros, implica ser despojado de una de las más clasificatorias máscaras sociales [...] supone una definitiva incertidumbre en la relación con lo sagrado” [Bartolomé, 1996:60]. Consideramos que este relato, como una figura de pensamiento, alude al tiempo en el cual los pueblos de América fueron sometidos y conquistados; éste es justamente un momento de incertidumbre en el que se perdió el vínculo con lo sagrado, lo que provocó una ruptura en la identidad propia; de ahí que en el contexto de la comunidad tlaxcalteca de Mexquitic, el orden de su universo tuvo que ser reestructurado nuevamente a través de la figura de san Miguel, elemento de la nueva religión, la católica. No se debe olvidar que, desde su origen, la comunidad se puso bajo la advocación de san Miguel, y que los tiempos iniciales de la colonia tlaxcalteca fueron difíciles [Montejano y A., 1991]. Es decir, los tlaxcaltecas, en su arribo a la región chichimeca del norte, debieron sentir fuertemente lo severo del ambiente de su nuevo territorio en relación con el de su lugar de origen. Esto quizá facilitó a los frailes su labor de evangelización y cristianización; así, los tlaxcaltecas seguramente acogieron la figura de san Miguel a partir de una necesidad de subsistencia fuertemente sentida. En este contexto, la coherencia del relato parecería fuerte.

La concentración de la gente en el cementerio y los rituales de mayo y noviembre son un claro ejemplo de que la tradición religiosa, no sólo de Las Moras sino de las localidades cercanas, es una forma de identificación y de legitimación frente al grupo dominante, pues en estas fechas, sobre todo en mayo, la gente se concentra en el panteón y no en el templo parroquial (como en la urbe) que, en este caso, representa a la cultura occidental. A este respecto refiere Salles que las identidades subalternas insertas en relaciones subordinadas con las culturas oficiales, se definen a partir de contrastaciones; de esta forma ambas se complementan, se rechazan, se superponen o se niegan [Salles y Valenzuela 1997:59]. Sin embargo, la veneración de san Miguel—representante de la cultura occidental— y los rituales de mayo y noviembre evidencian los procesos sincréticos comunes en los pueblos indígenas. Ahora bien, no parece haber una conciencia clara acerca del significado profundo de estos ritos y símbolos. Los habitantes muestran un patrón consuetudinario. Esto es, el ir al panteón es una tradición y la gente simplemente participa porque “así ha sido siempre” o porque “así se acostumbra” como ellos mismos mencionan.

La expresión sincrética de las prácticas religiosas de las comunidades campesinas constituye la religiosidad popular, es decir, una adaptación y expresión peculiar de los principios ortodoxos y ceremonias rituales de la religión oficial, como una experiencia mística inferior o supersticiosa respecto de la práctica oficial [Álvarez, 1989:7]. La religiosidad popular es definida por Giménez como un conjunto de prácticas simbólicas consideradas religiosas dentro de las relaciones sociales en las comunidades tradicionales o campesinas [Giménez, *apud* Salles, 1996:68]. De esta forma, las prácticas religiosas actúan como reproductoras de símbolos y significados que legitiman y otorgan sentido a la acción y participación de los miembros de su grupo social. Parte de estos elementos se remiten fundamentalmente a la fiesta y al ritual.

Aunque los estudiosos de la religión aluden al concepto de fiesta como la celebración del tiempo primigenio y mítico [tiempo sagrado] en el que los dioses actuaron para fundar la historia, para las comunidades campesinas la fiesta está arraigada en su producción. La fiesta no habla del gran tiempo sagrado o de hierofanías, sino de siembras, cosechas, lluvias, necesidades comunes, salud y sobre todo del orden que organiza sus esperanzas. La fiesta existe justamente para mantener ese orden, para restaurarlo o reubicarse en otro nuevo, según lo ameriten sus prácticas económicas [García Canclini, 1982:163]. Las fiestas de Las Moras presentan estas modalidades, pues claramente están arraigadas en la producción. Dentro de sus sistemas de producción continua y diversificada de hortalizas, flores y frutas durante todo el año, hay fechas que son determinantes por los fenómenos naturales que pueden afectar la marcha de sus ciclos de cultivo, de ahí que las celebraciones de mayo, septiembre y noviembre sean indicadoras de fechas especiales en los campos y en la vida de la comunidad. Aquí se marca un punto crucial de diferenciación entre este grupo como entidad cultural y “los otros” (sobre todo en relación con el grupo dominante). Es esa manera tan peculiar de ser y de vivir de la gente, esa visión cíclica —no lineal— de entender y vivir la vida, como si el ciclo agrícola marcara no sólo las épocas para sembrar y cosechar, sino también el ritmo de lo cotidiano; esto se percibe en la actividad de la comunidad y de las personas. Al mismo tiempo ocurre la unidad de lo diverso. No hay una división de conceptos, por ejemplo, entre trabajo y descanso, pues para los horticultores el trabajo es la vida misma. Después de los rituales principales la gente vuelve a sus casas y a sus huertos, a preparar la tierra o a proseguir con las actividades inconclusas. Los rituales de fin de año, es decir, los 47 rosarios a la virgen de Guadalupe y las posadas son actividades que, como las demás, forman parte de esa visión cíclica de la que participa y vive la gente en la

comunidad. En este caso, las celebraciones son menos masivas, más familiares y parecen ligarse con una disminución de la actividad hortícola debido al inicio del estiaje y de la temporada de frío y al acortamiento de la duración del día. De esta forma la unidad doméstica participa y realiza actos para mantener y reproducir ese orden y para transformar al mismo tiempo las cosas que tengan que cambiar, pues este movimiento constante es un ciclo, un círculo que parece que se cierra pero vuelve a abrir otro eternamente.

Un ejemplo de cambio dentro de los rituales es la idea de conformar con gente de la comunidad una danza de concheros para acompañar los rituales de las fiestas de san Miguel; esta iniciativa surgió recientemente. Elementos como éste potencian la reproducción ampliada de las mismas prácticas. Otro ejemplo, pero en sentido opuesto, es que algunas familias de la comunidad acostumbran comprar ropa nueva para estrenar el día de san Miguel; esta costumbre no se limita a Las Moras, pues también ocurre en otras comunidades. A este respecto, una persona comentó que su hijo, quien emigró a los Estados Unidos, los critica por ello. Con un tono de regaño y un dejo de burla, el muchacho dice que esa costumbre de estrenar ropa nueva para la fiesta no tiene sentido y que se puede estrenar en cualquier otra ocasión. Esto hace ver cómo algunas cosas permanecen y se reproducen, en tanto que otras cambian, pero la celebración de la fiesta y el ritual se conservan y actúan como la mejor vía para recrear la vida del grupo.

La fiesta también es derroche, pues el desperdicio atrae o suscita la abundancia y es una inversión como cualquier otra, según lo advierte Octavio Paz. Sólo que aquí la ganancia no se mide, ni se cuenta. “Se trata de adquirir, potencia, vida, salud... es una de las formas más antiguas con el don y la ofrenda” [Paz, 1994: 54]. En la fiesta de san Miguel las personas participan “para darle la fe a san Miguelito”. Estas palabras encierran una serie de significados, que se expresan y se explican en la misma fiesta. Todo es dar, cooperar, ofrecer al santo, como si fuese un tipo de reciprocidad en la que el santo protege y da seguridad al grupo a cambio de la ofrenda, la comida, la cera, la música, los cohetes; incluso pareciera que el territorio es suyo porque de él se espera “el agüita”.⁸

⁸ Los meses de septiembre y octubre son cruciales para la captación y el almacenamiento del agua de lluvia producida especialmente por los fenómenos ciclónicos. Si la presa Álvaro Obregón (situada aguas arriba, en la periferia de la cabecera municipal), capta suficiente agua, los hortelanos aseguran el abasto para la inminente temporada de estiaje. De allí la importancia del rito.

La fiesta es fuente de creación y recreación, pues no sólo reordena a la familia y a la comunidad en sus hábitos cotidianos, en sus cambios y en sus esperanzas. Parece que recrea también el territorio, lo purifica y lo vuelve fuente de nueva abundancia.

García Canclini, quien para definir el rito toma algunas consideraciones de Bourdieu, señala que los ritos clásicos, son más que ritos de iniciación, ritos de "legitimación" y de institución, pues establecen una diferencia entre quienes quedan dentro y quienes quedan fuera [Bourdieu *apud* García Canclini, 1990:80]. Es decir, en el ritual están en juego una serie de elementos que, si bien contienen y explican en sí mismos las especificidades del grupo, primordialmente justifican toda su existencia. Canclini señala que "*todo acto de instituir simula a través de la escenificación cultural que una organización arbitraria es social y que no puede ser de otra manera*". Así, todo acto de institución es un "delirio bien fundado" decía Durkheim, "un acto de magia social" concluye Bourdieu [García Canclini, 1990:180, las cursivas son nuestras].

Portal hace más explícitas las observaciones sucintas pero profundas de Canclini, cuando señala que el ritual es una práctica social que permite reactualizar los símbolos, ya que en él se recrea la memoria colectiva y se sintetizan el pasado y el presente [Portal, 1997:68]. También es un espacio donde se integra el grupo, pues de alguna forma se modulan las contradicciones, el individuo se relaciona con el grupo y viceversa [*ibid.*], de ahí que el ritual sea "*uno de los mecanismos fundamentales para conseguir la apropiación de la experiencia colectiva*" [Portal, 1997:68, las cursivas son nuestras]. Durante la peregrinación el santo patrono visita a las comunidades, y en ellas se le ofrecen rezos; al día siguiente se le traslada a otra localidad. Aquí se observa claramente cómo, al recibir al santo patrono de manos de otra comunidad (Palmar II en este caso), la gente se identifica como una sola unidad frente a los que no son de su grupo, y esto se observa tanto al recibir como al entregar al santo a otro grupo (Vanegas en este caso). En este mismo sentido, se observó otro aspecto: el día de la fiesta patronal, la gente que se preparaba en la localidad para ir en peregrinación con la cera a Mexquitic esperó a que arribara la gente del ejido (porque se supone que, en principio, forman un mismo grupo). Cuando éstos llegaron a la localidad, se sentía cierta diferencia y distancia entre ambas comunidades; incluso cada grupo tenía su propia banda de música y su propia marmota. Cuando comenzó la peregrinación ambos grupos se unieron forzosamente porque el momento lo apremiaba, pero cuando se llegó a Mexquitic y se empezó a tener contacto con otros grupos, con los "otros" en general, la comunidad de Las Moras se autoidentificó como uno solo. Incluso se

concentraron en un solo espacio, sobre todo en el momento de la espera del santo patrono para entrar acompañados de éste a la iglesia, como si san Miguel —junto con la presencia de “los otros”— consolidara e identificara a la comunidad; así, cuando les llevaron al santo y pasearon con él alrededor de la plaza para luego introducirse en la iglesia, se observaron plenamente integradas en una sola unidad a las comunidades de la ranchería y del ejido de Las Moras.

El santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo el protector y abogado local, sino como el centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. El santo patrono es como el “corazón del pueblo”, el lugar hacia donde convergen socialmente una serie de símbolos y elementos significantes del propio grupo [Giménez *apud* Portal, 1997:112]. Es, de alguna forma, lo que marca y determina una síntesis para el pueblo, pues se explica a través de un pasado compartido, fundamenta el sentido del presente y proyecta situaciones futuras.

En la medida en que el individuo participa y se ve inmerso en las actividades socio-religiosas —como es el caso—, asume de alguna forma el sistema de creencias y la ideología como suyas, identifica e interioriza la producción de esos símbolos significantes. En Las Moras los niños definitivamente se desarrollan en este flujo conductual de actividades; los jóvenes, por su parte, aunque interactúan en las escuelas con otro tipo de referentes, también siguen participando en los actos religiosos tradicionales. Los señores o jóvenes (hombres y mujeres) que han migrado temporalmente a los Estados Unidos, a su regreso se reincorporan a la dinámica del grupo, ya sea en un trabajo fuera de la comunidad o en las actividades agrícolas o mercantiles propias, y reanudan y reactivan su vida en comunidad a través de la fiesta del santo patrono o de las demás ceremonias religiosas. Incluso los días de mayo y noviembre, el espacio en el que se desarrollan estos rituales representa también una reunión social en la que las personas de la comunidad interactúan entre sí y con las de otras comunidades. Es muy común que los señores se reúnan, beban, socialicen y subsanen diferencias, y con estas interacciones los grupos se cohesionan. Aunque el motivo sagrado de la reunión parece desdibujarse —por la misma dinámica social que genera— persiste como el elemento central de ese acto social.

El ritual es también una instancia activa, puesto que incorpora de manera vivencial las transformaciones simbólicas que se gestan en relación consecuente con los cambios sociales, políticos y económicos. También es un espacio axio-

mático en el que se genera un comportamiento acorde con la normativa social y el orden cultural, en el que se asignan funciones, se moldean conductas y se organiza jerárquicamente la estructura social: “es un ámbito de recreación de lo numinoso, de lo incuestionable [...]” [Portal, 1997:69].

Acorde con lo anterior un punto crucial en las comunidades es la interacción entre género y generaciones, ya que los adolescentes y/o los jóvenes marcan los procesos de cambio y de introducción de nuevos elementos en la comunidad, y los adultos reflejan la tradición y representan un tipo de autoridad moral que fundamenta la ley, la norma y la participación. La organización social que se lleva a cabo para la preparación de la fiesta y la fiesta misma proyectan más específicamente la jerarquización —a partir de los mayordomos sobre todo— y la diferenciación generacional y de género de las funciones. En forma preferente los jóvenes cargan el bulto de san Miguel en las peregrinaciones. Ellos mismos o los señores tiran los cohetes. Las actividades de las mujeres se remiten más a la caminata, al acompañamiento, al rezo, al canto, al sahumero, a portar la ofrenda (sean flores o cera) o a prepararla (comida). En este mismo sentido se distingue también la participación de las señoras que representan cargos pastorales dentro de la iglesia Católica y que tienen autoridad en la administración y en la dirección de la fiesta y el ritual.

Vemos pues, que en la medida en que el sujeto interactúa con la comunidad o con el grupo, e interioriza de niño y asume de joven o adulto los referentes simbólicos y los reproduce con su aceptación y participación, crea al mismo tiempo un marco ideológico que le permite reafirmarse como individuo y a la vez recrear una realidad social.

El rito y la fiesta, como actos de institución, justifican la existencia y la identidad de la comunidad como grupo; así, las diferencias, la subjetividad, la interacción social, la reproducción de símbolos y significantes construyen y articulan la identidad al tejer variadas escenificaciones culturales que finalmente convierten a este territorio y a este grupo en la comunidad de Las Moras. De ahí que la identidad y la religiosidad se presentan como dos conceptos que explican y dan sentido a los actos, sean sagrados o cotidianos, conductuales o simbólicos, tradicionales o en proceso de cambio. El rito y la fiesta como procesos de reactualización seguirán actuando en Las Moras, y no precisamente como una reminiscencia del pasado indio-campesino, sino como una reinvención de la tradición y como una reactivación de su identidad.

ANEXO FOTOGRÁFICO



Foto 1. 3 de mayo. Un visitante “viste la cruz” de la tumba de un difunto con flores de chimal.



Foto 2. 7 de septiembre. Llegada y recibimiento de san Miguel Peregrino a Las Moras. Algunas señoras de la comunidad de Palmar Segundo cargan en sus hombros al santo mientras que una señora de Las Moras lo recibe con rezos.



Foto 3. 29 de septiembre. Jóvenes de la comunidad llevan en andas al santo patrono y encabezan la peregrinación que se dirige a Mexquitic a llevar la cera.



Foto 4. Entrada de la cera en la parroquia de Mexquitic.



Foto 5. 2 de noviembre. Un matrimonio arregla las tumbas de sus difuntos con flores de cempasúchil y de chimal.

BIBLIOGRAFÍA

Alberti Manzanares, Pilar

1994 "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", en *Antropológicas*, nueva época, núm. 10, México, pp. 31-46.

Álvarez Santaló, C., María de Jesús Buxó i Rey, S. Rodríguez Becerra (coords.)

1989 *La religiosidad popular II, Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 637 p.

Bartolomé, Miguel Alberto

1996 "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en Méndez y Mercado, Leticia I. (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM, pp. 51-67.

Durkheim, Emile

1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 457 p.

Eliade, Mircea

1972 *Tratado de historia de las religiones*, México, ERA, 462 p.

Fortanelli Martínez, Javier

2000 *Sistemas agrícolas irrigados, tradicionales y modernos, en el altiplano potosino*, tesis doctoral, San Luis Potosí, Facultad de Agronomía, UASLP.

Fortanelli Martínez, Javier y Juan Rogelio Aguirre Rivera

2000 *Pequeños regadíos en el altiplano potosino. Agricultura de riego tradicional en Ahualulco, Mexquitic y Santa María del Río*, San Luis Potosí, Instituto de Investigaciones de Zonas Desérticas, UASLP, Editorial Universitaria Potosina, 206 p.

Fortanelli Martínez Javier, Fernando Carlín Castelan, Jessica Grétel Loza León

1999 "Sistemas agrícolas de regadío de origen tlaxcalteca en San Luis Potosí", en *Constructores de la nación. La migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 105-133.

García Canclini, Néstor

1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 363 p.

Giménez, Gilberto

1996 "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Méndez y Mercado, Leticia I. (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismos y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM, pp. 9-23.

Lomnitz Adler, Claudio

1991 "Alcohol y Etnicidad en la Huasteca potosina", en Ávila Méndez, Agustín y Jesús Ruvalcaba Mercado (eds.), *Cuextecapan. Lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, CIESAS, p.107-116.

Martínez Saldaña, Tomás

1998 *La diáspora tlaxcalteca*, Tlaxcala, Tlaxcallan, 173 p.

Montejano y Aguiñaga, Rafael

1991 *San Miguel de Mexquitic de la Nueva Tlaxcala Tepeticpac*, San Luis Potosí, Artes Gráficas Potosinas, 148 p.

Paz, Octavio

1994 *El laberinto de la soledad*, México, FCE, Colección Popular, 351 p.

Portal Ariosa, María A.

1997 *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D. F.*, México, CONACULTA, 230 p.

Santamaría, F. J.

2000 *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa, 1207 p.

Salles, Vania

1995 "Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco", en *Alteridades*, año 5, núm. 9, pp. 25-40.

Salles, Vania y José Valenzuela

1996 *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes santos y niños. Dios mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 231 p.

Sego, Eugene B.

1997 *Aliados y adversarios: Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala y Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 311 p.