

La fiesta de san Miguel en La Montaña nahua de Guerrero

Gregorio Serafino

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *En varias localidades nahuas de la región de La Montaña, en el estado de Guerrero, se celebran muchas fiestas dedicadas a san Miguel Arcángel y otros santos que indican el fin de la temporada de lluvia y la aproximación de la cosecha del maíz. Las fiestas de septiembre por el “agradecimiento a la lluvia por las buenas cosechas” representan, sin embargo, la última etapa del ciclo agrícola anual y se caracterizan por ritos muy peculiares alrededor de la planta del maíz que todavía está madurando y de la milpa ya madura. El maíz es protegido y cuidado en todas sus formas desde los primeros jilotes tiernos (fiesta de san Nicolás) hasta las grandes mazorcas duras o macizas que se dejan secar en el campo y se recolectan después de san Miguel.*

Esta investigación se enfoca en las ofrendas, rituales y rezos en los que destacan representaciones como “el baile del jilote” —donde niños y mujeres bailan con los pequeños jilotes tiernos recién cosechados— y “el baile de la milpa”, donde exclusivamente las mujeres bailan con las grandes milpas sacadas del campo. Las ofrendas y los bailes que se realizan en honor de san Miguel son de suma importancia para la vida y la cosmovisión de los pueblos nahuas de Guerrero.

PALABRAS CLAVE: *san Miguel, nahuas, Guerrero, rituales de maíz, milpa.*

ABSTRACT: *In several nahua communities of the Mexican region known as La Montaña, in the state of Guerrero, indigenous people celebrate a whole host of feasts dedicated to St. Michael the Archangel, along with other saints, to indicate the end of the rainy season and the approximation of the corn harvest. The ceremony named “Thanks to the rain for the good harvest,” held in September, represents the last period of the annual agricultural cycle and is characterized by very peculiar rites around the still maturing corn plant. The corn is protected in all its forms, from the green corn —jilotes— to the large and massive hard cobs, which are left to dry in the field and then gathered after St. Michael’s day.*

The research is focused on the offerings, rituals and prayers, among them is the event known as “the dance of the baby corn,” in which children and women dance with the freshly harvested baby corn, as well as “the dance of the corn field,” in which only women take part, dancing with the largest of the recently harvested crop. The offerings and dances performed in honor of St. Michael are among the most important for the life and cosmovision of the nahuas

peoples of Guerrero.

KEYWORDS: *St. Michael, nahuas, Guerrero, corn rituals, corn field.*

INTRODUCCIÓN



Mujeres nahuas cargando la milpa en la comunidad de San Miguel Chiepetepec, Guerrero. Foto: Gregorio Serafino, septiembre de 2013.

La fiesta de san Miguel en la zona nahua de La Montaña de Guerrero, en el suroeste de México, se celebra el día 29 de septiembre, de acuerdo con la fecha del calendario dedicada a este santo. Según la perspectiva de los antiguos pueblos originarios de La Montaña, san Miguel no representa sólo un santo y tampoco su festividad es una de las muchas que tienen lugar en las comunidades. San Miguel, después de san Marcos, es el santo que en la cosmovisión nahua cuida y defiende la nueva milpa y la cosecha en contra de los “malos aires”. En un contexto rural determinado por las características del clima y por la morfología abrupta del territorio, el agua es el eje central de la vida campesina [Good 1998].

Como se sabe, la agricultura en la región de La Montaña es de temporal, por lo que la temporada de lluvia, que empieza a finales de junio y termina a mediados de octubre, determina el buen éxito de las cosechas. Desde hace siglos en La Montaña se siembra la milpa, o sea el maíz, la calabaza, el ejote y el frijol, en los meses de abril y mayo para cosechar entre octubre y noviembre. La fiesta de san Miguel concluye el ciclo de septiembre dedicado a la milpa y además indica que se aproxima el fin del ciclo agrícola anual. Después de la celebración de san Miguel los campesinos saben que se acerca la cosecha y pueden pronosticar si habrá o no maíz y en que cantidades, es decir, saber si la cosecha será abundante o escasa.

Siempre en el mes de septiembre, antes de la fiesta de san Miguel, en las comunidades nahuas ubicadas en La Montaña, se festeja a san Nicolás y san Mateo, y se realiza la fiesta de Xilocruz. Todas estas celebradas tienen el mismo objetivo: cuidar las nuevas plantas de maíz, con sus jilotes en formación, a través de ofrendas a las “potencias” —como también llaman a los santos—¹ para que ayuden a san Miguel en su difícil y final tarea. Los jilotes son las mazorcas de maíz joven, todavía no maduro, que se identifican por ser tiernos, por sus barbillas y por no tener los granos bien formados. Los jilotes y otros vegetales de temporada recién cosechados del campo, como las calabazas, son llamados por los nahuas “primicias”, palabra muy coloquial con la que subrayan la importancia simbólica de los alimentos relacionados con la cosecha en la fiesta de San Miguel.

Estas costumbres todavía tienen fuerte presencia en las comunidades nahuas de los alrededores de Tlapa de Comonfort. Enfoco mi investigación de carácter etnográfico en los pueblos de San Pedro Petlacala y San Miguel Chiepetepepec por ser localidades que conozco desde hace mucho tiempo y donde sus habitantes todavía viven según los antiguos “usos y costumbres” del pueblo, o sea en los que existe todo un conjunto de cargos y comisiones que cada ciudadano —hombre o mujer— debe cumplir de forma gratuita y obligatoria a pesar de sus compromisos laborales. El trabajo de

¹ Entre los habitantes de San Pedro Petlacala la palabra “potencia” en español es de uso coloquial, y se intercambia de repente con términos como “santos” o “seres poderosos”. Más en general, los santos católicos son considerados en toda la montaña indígena potencias de la naturaleza, por sus capacidades únicas de dividir cronológicamente el tiempo, es decir, el ciclo anual; y de ser los responsables atmosféricos de las temporadas en las que se les festeja [Dehouve 2007]. El *tlamáquetl*, principal especialista religioso, cuando reza las antiguas fórmulas en la lengua de origen, el náhuatl, se refiere simultáneamente a las divinidades, seres sobrenaturales o “potencias” que pertenecen tanto al ámbito de las religiones prehispánicas mexicanas como a aquellas de las culturas europeas católico-cristianas.

campo se ha enfocado en las prácticas rituales, las ofrendas y los bailes más pertinentes al rito agrícola para la cosecha dedicada a san Miguel y sus ayudantes. Sin duda, los principales protagonistas de estas peculiares fiestas nahuas son, por un lado, el agua, el rayo, las nubes y el trueno; y por el otro, la milpa, el maíz y la madre tierra, con sus cerros y cuevas, lo que en el estudio de la cosmovisión indígena se determina como “paisaje ritual” [Broda, Iwaniszewski y Montero 2001].

LA MONTAÑA NAHUA DE GUERRERO

La región de La Montaña de Guerrero se encuentra en el corazón de la sierra Madre Occidental, en el suroeste de México, hacia el límite con el estado de Oaxaca: es una región rural y montañosa con escasez de agua. Desde la época prehispánica es el hogar de una población numerosa que habla lenguas antiguas, como son el *me'phaa* o tlapaneco, el *nú savi* o mixteco, el *náhuatl* y el *amuzgo* [García 2003; Smith 1983]. Es una región interétnica, con el mayor núcleo de habitantes indígenas en el estado de Guerrero. La población de La Montaña se distingue en que la mayoría se dedica a trabajos rurales, ya que por lo menos durante dos milenios la agricultura de subsistencia ha sido la fuente principal del alimento y sigue siendo un recurso fundamental para muchos pueblos. El cultivo más común es el maíz, y éste es, sobre todo, de temporal, por lo que se siembra de acuerdo con la temporada de lluvias, que en esta región se intensifica de junio a octubre [Neurath 2008]. La vida de las comunidades campesinas se desarrolla alrededor del ciclo del maíz, el cual con el tiempo adquirió profundos significados simbólicos y se convirtió en un elemento central de la religión. Este conjunto de elementos sociales en la vida cotidiana de las comunidades indígenas, asociado al clima, cálido y húmedo, del que dependen sus trabajos tradicionales, ha sido definido como “ciclo agrícola” por varios especialistas, como Johanna Broda y Catherine Good Eshelman [2004].

Los nahuas de La Montaña, como también aquéllos de otras partes de Guerrero (zona Montaña Centro-Chilapa, Acatlán-Costa Chica, etc.) son en extremo dependientes de los azares climáticos, pues las precipitaciones suelen ser muy escasas, cuando no completamente ausentes, en la temporada de secas. Por otro lado, las lluvias pueden ser muy abundantes en la temporada húmeda [Hémond y Goloubinoff 2008]. Los fenómenos meteorológicos y la abrupta geografía del territorio influyen realmente en la vida de los asentamientos humanos, para bien o para mal. Desafortunadamente, en septiembre de 2013 toda la región fue afectada por Manuel,

una extraordinaria tormenta tropical que destruyó la región de forma trágica provocando la pérdida de muchas vidas humanas. Por si esto no fuera suficiente, muchas comunidades se dañaron o fueron destruidas, y muchos cultivos se perdieron irremediablemente. El fenómeno fue muy intenso y demasiado impredecible, pero la fuerte explotación de la superficie y del subsuelo han empeorado la situación, como el abuso de construcciones con materiales de baja calidad en sitios equivocados, por ejemplo, en las orillas de los ríos.

La región de La Montaña está compuesta por 19 municipios que albergan muchas comunidades divididas entre pueblos “cabeceras” y sus dependencias, y las “comisarías” [Dehouve 2001]. Cada cabecera tiene un palacio municipal donde gobierna el ayuntamiento, mientras que cada comunidad tiene su propio gobierno subalterno encabezado por un comisario, un suplente o “vicecomisario”, el regidor y sus ayudantes, los “topiles”.

LAS FIESTAS PARA SAN MIGUEL

Septiembre en el área nahua de La Montaña, cerca del municipio de Tlapa de Comonfort, es una época de muchas fiestas. Esta parte del año representa el último mes de la temporada húmeda, que además coincide con el periodo de las primeras cosechas de los cultivos agrícolas. Por fin, después de mucho trabajo en los campos, las milpas y los otros cultivos están maduros y falta poco para que puedan ser cosechados y transformados por los habitantes en comidas. Por estas razones es un momento peculiar, delicado, un mes del cual dependen los abastecimientos de comida de la comunidad, ya que en estas montañas la agricultura es de temporal y sólo hay una cosecha cada año. Los ríos son escasos y pequeños, además, la abrupta morfología del territorio y la temporada de secas noviembre y junio no permiten otras siembras [Hémond y Goloubinoff 2008]. La temporada de secas, o de calor, como se le llama en la región, suele ser severa, si no es que extrema, con temperaturas que alcanzan los 40 grados y vientos calientes que transforman el paisaje: la tierra se vuelve dura, hay polvo por todas partes y muy pocas plantas sobreviven todo el año, ninguna que ofrezca alimento a las personas.

En septiembre caen también las fiestas de tres santos católicos, según el calendario cristiano que fue adoptado, quizá sería mejor decir impuesto desde la época colonial. En lo específico, los santos que se festejan son san Nicolás, san Mateo y san Miguel, que acompañan las labores previas a la cosecha en las comunidades. Las celebraciones católicas son muy impor-

tantes porque caen en los días previos a la cosecha, que puede ser afectada por los fenómenos atmosféricos. Si, por ejemplo, llueve demasiado, la milpa puede perjudicarse, incluso se puede pudrir por la humedad.

Por el contrario, si llueve muy poco y el agua escasea, el maíz no tendrá suficiente irrigación para que los elotes se formen bien y crezcan mazorcas grandes y macizas. Los fuertes vientos pueden “tumbar” las milpas, es decir, doblar sus tallos y provocar que los elotes toquen el suelo, dañando sus granos de forma irreversible. Mi propósito al escribir este artículo es describir los múltiples rituales agrícolas que caracterizan a las fiestas dedicadas a los santos “de la cosecha”, así como formular un breve análisis sobre las diversas implicaciones simbólicas de estos episodios relevantes dentro del ciclo ritual. Es necesario anticipar que el ritual por la fiesta de san Miguel que se realiza en la comunidad de San Pedro Petlacala es muy parecido a los otros dos de san Nicolás y san Mateo. La fiesta de san Miguel, o mejor dicho, las celebraciones del conjunto de san Miguel para “el agradecimiento a la lluvia” representan un rito de fertilidad que es al mismo tiempo “un rito de propiciación y aseguramiento de la cosecha de maíz” [Barrera y Villela 1996: 115].

EL SANTO DE SAN MIGUEL

La ceremonia, que se practica en las vísperas los días 9, 21 y 29 de septiembre (las tres fechas del calendario dedicadas a san Nicolás, san Mateo y san Miguel), tiene una larga y compleja preparación que se puede contemplar en diferentes etapas. El culto a san Miguel, celebrado en La Montaña de Guerrero el 29 de septiembre, guarda semejanzas con el que se realiza en otras zonas indígenas de México, por ejemplo, en el estado de Morelos, la Sierra Norte de Puebla o la Mixteca de Oaxaca [Sierra 2008]. Esta fiesta se caracteriza por su fuerte vínculo con el ciclo agrícola, del cual es parte imprescindible, y por tener un marcado carácter dual: por un lado se agradece por la fertilidad, los frutos, y por otro se llevan a cabo las acciones de petición para que la milpa no se malogre y pueda llegar a buen término, asegurando una abundante cosecha. Quizás el mes de septiembre sea realmente el punto central del ciclo agrícola, del cual depende el futuro y la supervivencia de la comunidad, que se reúne y agradece a sus santos protectores más relevantes para el ciclo agrícola: san Marcos, santo de las semillas, y san Miguel, santo de la cosecha.

Queda por subrayar que existe una fuerte referencia simbólica entre los tres santos —de claro origen europeo, establecidos en México durante



Imagen de san Miguel mientras lucha en contra de Lucifer, San Miguel Amoltepec Viejo, Guerrero. Foto: Gregorio Serafino, septiembre de 2013.

la Colonia— y el maíz, verdadero protagonista de las fiestas de septiembre en sus distintos aspectos (el otro actor principal de la ontología ritual es el agua, a través de las lluvias). Los santos católicos, impuestos por la Colonia alrededor del siglo xvi en La Montaña de Guerrero, han sido percibidos como fundadores míticos, héroes civilizadores y, antes de todo, seres sagrados que son también padres de la agricultura [Barrera y Villela 1996]. En este sentido, quizá, la figura de san Miguel es la que más ha sido semantizada respecto a los ritos agrícolas y a la “lucha” en contra del hambre. El hambre —simbolización de un año de mala cosecha que puede ser sinónimo de carestía—, en las comunidades nahuas que viven en la zona centro de la Montaña ha sido personificada en entidades demoníacas, malas, que son vencidas por el bastón o “el rayo” de san Miguel. Dora Sierra Carrillo, en su obra *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón* [2008] ha analizado las múltiples analogías entre san Miguel en sus connotaciones europeas y Tláloc, la divinidad prehispánica, además del uso ritual que se hace de la flor de *yauhtli*, nombre en náhuatl de la flor del pericón, en el estado de Morelos. Dora Sierra afirma que:

La presencia y el culto a san Miguel en la cosmovisión campesina actual adquiere una importancia fundamental. Después de la conquista, y con la implantación del nuevo credo religioso, parecería que Tláloc, el dios de la lluvia de los pueblos prehispánicos, *heredó, transmitió* al arcángel sus poderes; se podría decir que incluso le *cedió* su lugar [Sierra 2008: 101].

Es muy probable que hubiera una readaptación del santo católico por parte del mundo indígena que asoció a san Miguel Arcángel con características y facultades propias del numen prehispánico y además le asignó un papel específico en el ciclo agrícola anual, porque su onomástico cae en los últimos días de septiembre. A partir de este *encuentro* en el siglo xvi se establece un fuerte vínculo entre san Miguel y el ciclo agrícola, que hasta la fecha permanece en las comunidades indígenas de habla náhuatl tanto en Guerrero como en Morelos. El santo se convirtió en uno de los principales aliados de los campesinos y en el principal trabajador del temporal. Gracias a sus poderes como guerrero y del rayo que se desprende de su espada, puede proteger los cultivos y destruir a los seres malignos que los afectan: el granizo, los malos aires, las tormentas y otras cosas que el cristianismo ha asociado con la imagen de Lucifer, el diablo. Para lograr esta épica empresa, san Miguel es apoyado por otros santos y por el *yauhtli* (pericón). El pericón es una hierba medicinal muy antigua que está vinculada a la lluvia por darse en el mes de septiembre. Desde los tiempos

prehispánicos ha sido asociada al dios Tláloc [Linares y Bye 1996] y utilizada por los pueblos indígenas nahuas de San Pedro Petlacala y Chiepeteppec en la fiesta de san Miguel. Su función es la de cuidar los sembradíos de milpa de las entidades malignas (“el demonio, los malos aires”) en los campos que pertenecen a las comunidades. Al mismo tiempo esta flor también es muy utilizada en la fiesta de Xilocruz, el 14 de septiembre, otra ceremonia asociada al ciclo agrícola. Dora Sierra, en su obra, considera que el *yauhtli* es el principal aliado de la espada de san Miguel en la lucha contra el mal [Sierra 2008].

EL BAILE DEL JILOTE Y EL BAILE DE LA MILPA, CARACTERÍSTICAS Y DESCRIPCIONES
ETNOGRÁFICAS EN PETLACALA Y CHIEPETEPEC

La fiesta de san Miguel se puede definir como una práctica religiosa, un acto-ritual donde un grupo o un individuo procura alejar el mal y conseguir la prosperidad. De acuerdo con el análisis de Danièle Dehouve, “cada ritual conforma una construcción en la cual todo está cargado de sentido y de eficacia mágica: las palabras, los gestos, los objetos, los ingredientes y los colores...” [Dehouve 2013b]. El estudio de los rituales y de las ofrendas para agradecer las lluvias, a través de una metodología etnográfica minuciosa aplicada en el trabajo de campo, siempre ha dado mucha importancia a este eje analítico, que reflexiona sobre la relevancia fundamental de los detalles de un ritual mesoamericano para entender el punto de vista indígena en la práctica de sus ceremonias.

SAN NICOLÁS

La fiesta en honor de san Nicolás, también llamada “fiesta de las primicias” en la comunidad nahua de San Pedro Petlacala, municipio de Tlapa de Comonfort, se festeja el 8 y 9 de septiembre. En esta antigua aldea se festeja a san Nicolás en la noche del 8 de septiembre, o sea, en la víspera de la fiesta dedicada al santo. Sin embargo, las tradiciones populares, o mejor dicho “el costumbre”, como se conoce en la comunidad, continúan persistiendo a pesar de los difíciles problemas que en la actualidad enfrenta la zona (pobreza, migración masiva al norte, violencia estructurada, etc.), los cuales amenazan la conservación de estas prácticas culturales. San Pedro Petlacala, a pesar de todo, se opone a las adversidades y se aferra a sus raíces, tanto que es por estas razones por las que ha sido estudiada por muchos

antropólogos [Villela 1994 y 2008; Neff 1994; Serafino 2012] en diferentes años, al grado de que hoy se considera una referencia para la antropología en el estado de Guerrero. Como es usual, todas las fiestas que se celebran en la comunidad, las cuales son muchas, empiezan antes de la fecha establecida. En la mayoría de los casos se organiza “el novenario”, es decir, desde nueve días antes un grupo de ancianos señores del pueblo, en presencia del comisario o autoridad y de los “ritualistas”, se reúne cada noche para realizar un rezo delante de una pequeña ofrenda.

La fiesta de san Nicolás se celebra en los espacios domésticos de la casa del comisario, donde desde la tarde del 8 de septiembre se reúne la gente del pueblo. Unos días antes, de acuerdo con el rito del novenario, se instala en el interior de la casa una primera ofrenda dedicada a san Nicolás. La ofrenda en las comunidades nahuas del municipio de Tlapa consiste básicamente en depositar comida, acompañada por varios objetos, en el suelo de algún lugar sagrado cercano, y representa un “don” o un “pago” que es materializado en un acto figurativo. Esto se organiza a partir de una plataforma geométrica, un asiento construido con ramas verdes, de *ahuehuete*, como se le llama en náhuatl a un árbol que siempre está verde, típico de la zona, donde se acomodan los platillos de comida y objetos (velas, cigarros, piezas sagradas) definidos en números y colocaciones.

La ofrenda se deja en su lugar cuando termina la ceremonia, aunque la comida es consumida por los participantes en forma ritual [Serafino 2014, en prensa]. En este “depósito ritual”² [Dehouve 2007] destacan alimentos preparados *ex profeso* para el ritual, como tamales nejos, café de olla y chocolate en 12 tazas, 12 piezas de pan dulce y pozole rojo de chivo en 12 platos. Además, destacan otros objetos también en grupos de 12 o 24, como velas, cigarros, flores de pericón y *cempasúchil*, otras flores blancas, rojas y rosas, y ramos de *ahuehuete*, en ocasiones en grupos de 12 o 24. En Petlacala es común que, arriba y atrás del “asiento”, también llamado por el especialista ritual mesa-altar,³ se coloquen algunas piedras antiguas que

² Utilizo el término “depósito ritual” definido por Danièle Dehouve [2007 y 2013a] a causa de las múltiples similitudes entre la ofrenda nahua con el depósito ritual tlapaneco. Creo que se puede ocupar este término también en el contexto nahua, sin embargo, hay diferencias importantes, como la ausencia de los manojos y otros elementos.

³ Reporto una pequeña parte de una plegaria grabada en San Pedro Petlacala (2012), “*onejkok pa in xochimesa, onejkok pa in xochibanca*, llegué en esta mesa de flores, llegué en esta banca de flores” [Serafino: 2014], la cual es muy probable que se refiera al depósito ritual u ofrenda típica de esta zona nahua para el ritual de petición de lluvia. Es muy interesante subrayar el hecho de que las locuciones como *xochimesa* y *xochibanca* están compuestas por el término náhuatl *xochi* (flores) y el término español (mesa, banca).

pertenece a la historia del pueblo, llamadas “ídolos”,⁴ y el Lienzo de Petlacala, lienzo pictográfico que ilustra la fundación y el origen del pueblo.⁵

Cada participante lleva, en su nombre y el de la familia a la cual pertenece, dones en comida que serán ofrendados. En esta celebración la comida desempeña un papel especial, ya que los primeros frutos del campo, como los jilotes tiernos, las calabazas y los otros frutos que ya hemos mencionado, significan que falta poco para la cosecha. Estos alimentos desempeñan un importante papel simbólico en el desarrollo del rito, como veremos más adelante, por lo que los habitantes de la comunidad los llaman “primicias”. La organización del rito prevé que las ofrendas adornadas con flores obsequiadas por los habitantes se dispongan en una mesa en el centro del patio de la casa del comisario. Cuando empieza a oscurecer llega más gente al domicilio del *tlahmáquetl*, la principal autoridad del pueblo, y toma asiento. El *tlahmáquetl*⁶ —principal especialista religioso de la comunidad con el cargo de organizar el rito— prepara y cuida la ofrenda desde la mañana quemando *copal* con su sahumerio: poco a poco coloca las ofrendas “particulares” delante de la mesa-altar con mucho cuidado. En la ofrenda hay recipientes llenos de jilotes calientes recién hervidos, una calabaza muy grande adornada con un collar de flores y dos milpas verdes bien altas con sus mazorcas, donadas por el comisario. Jilotes, milpas y calabazas son características peculiares de las fiestas del mes de septiembre y, como es lógico, no se encuentran en las otras celebraciones que se realizan en diferentes épocas del año. Las dos grandes milpas se disponen en las orillas de la mesa-altar, adornada con flores de *campasúchil* de color amarillo y naranja, mientras que delante del altar se coloca una cruz hecha con tres mazorcas verdes⁷ y

Sobre el tema, Danièle Dehouve afirma que “los depósitos rituales de la región nahua de Guerrero reciben hoy el nombre de *xochibanca*, *xochimesa*, ‘banca florida, mesa florida’. En muchos lugares la palabra ‘mesa’ tiende a reemplazar a las que se refieren al ‘asiento’, y los depósitos rituales reciben sencillamente el nombre de ‘mesas’” [Dehouve 2012: 57].

⁴ Los “ídolos” son pequeñas estatuas votivas antropomorfas en piedra o madera. Pertenecen a la comunidad donde se encontraron y son custodiados por sus dueños o por el comisario; cabe la posibilidad de que sean de origen prehispánico.

⁵ Para más información sobre el Lienzo de Petlacala véase a Oettinger y Horcasitas [1982], Dehouve [1995], Jiménez y Villela [1998].

⁶ El *tlahmáquetl*, nombre del especialista ritual en la zona nahua de La Montaña, es una persona que posee la extraordinaria habilidad para hablar con entidades, divinidades y potencias de la naturaleza (aires, vientos, nubes) que pertenecen al mundo sobrenatural e inmaterial [Serafino en prensa].

⁷ Para más detalles véanse los estudios de María Aramoni [1990] y López Austin [2009] sobre “el árbol de la cruz florida” o *Xochinkuauit*, en náhuatl.

botellas de aguardiente. La cruz es formada por tres espigas con sus hojas y respectivas mazorcas, que se sostienen de pie una con la otra y están adornadas con flores. Una vez que la ofrenda está completa, el *tlahmáquetl*, ayudado por las señoras mayores del pueblo, las sabias *popochtlamatzin*, como se les llama en náhuatl, rezan plegarias dedicadas a san Nicolás. Además de la ofrenda, otra peculiaridad de la fiesta de san Nicolás, y de todas las celebraciones de septiembre, es el “baile del jilote”, que debe su nombre a la presencia de los frutos no maduros del maíz. El baile dura aproximadamente unos 20 minutos y sólo pueden participar las mujeres, jóvenes y ancianas, con la única excepción del *tlahmáquetl*. Las mujeres danzan en círculo alrededor de la mesa, primero en sentido contrario al de las manecillas del reloj y después en el sentido normal, llevando en sus manos las canastas con los jilotes hervidos o “tiernos”, las milpas y una gran calabaza. La banda de San Pedro Petlacala da el ritmo a la danza de las mujeres. Vistos desde una perspectiva simbólica, los jilotes, las milpas adornadas con flores y la gran calabaza, bailan, o más bien “son bailados” por las mujeres del pueblo. La música y el baile terminan cuando las señoras se detienen frente a la mesa y dejan ahí sus ofrendas. Entre bailes, música y humo de *copal*, los vecinos de Petlacala hablan de asuntos cotidianos y toman aguardiente y mezcal. Además intercambian la comida y consumen los nuevos jilotes tiernos acompañados por pozole rojo con chivo o cerdo, que es servido por la familia del anfitrión de la casa, en este caso es el comisario. La ceremonia en honor de san Nicolás se acaba cuando las señoras mayores, seguidas por los niños y los hombres de la comunidad, comienzan a retirarse.

SAN MATEO

Después de la fiesta de san Nicolás, 10 días aproximadamente, se empieza a preparar la siguiente celebración, la de san Mateo. En la víspera del 21 de septiembre, siempre durante la noche, se celebra la llegada de san Mateo, otro santo católico que desempeña un papel importante en el cuidado del maíz y del ciclo agrícola. Este nuevo evento simbólico-religioso tiene un fuerte valor para la comunidad de Petlacala, incluso las principales características de la ceremonia son parecidas a la de san Nicolás. Los elementos de la ofrenda son similares, tanto en los actores protagonistas como en el *performance* ritual. El *tlahmáquetl* organiza el rito, prepara las ofrendas, reza sus plegarias y da inicio al baile del jilote.

En el marco de un estudio sobre el conjunto de las fiestas de septiembre o de san Miguel es más interesante enfocarnos en algunas diferencias en-

tre los dos ritos, muy reveladores de las costumbres sociales de San Pedro Petlacala. En primer lugar, el sitio donde se festeja a san Mateo no es la casa del comisario, sino una casa particular de un regidor del pueblo, en la actualidad don Abundio, señor respetado en la comunidad que en otros tiempos fue comisario. La razón por la que se eligió la casa de don Abundio es que él y su familia conservan en el interior de su morada un cuadro de san Mateo que cuidan con esmero. La familia de don Abundio guarda esta imagen religiosa y se encarga de la organización de los festejos desde hace mucho tiempo. Según lo que se cuenta en Petlacala, el abuelo de don Abundio rescató esta imagen después de una disputa religiosa con otra familia del pueblo que, influida por el culto evangélico, quería destruirla.

Es una imagen particular (la de san Mateo). ¿Por qué esta imagen? “Su suegro entró en la religión de la *Biblia*, y como dicen que no hay que creer en las imágenes... porque no hablan, entonces la tiraron (la imagen de san Mateo) el señor entró en esta religión y tenía esta imagen y la tiró. Su hija fue y la levantó, y ahora sí le hacen fiesta... porque antes le hacían fiesta donde tenían el santo, el suegro de don Abundio [...]”.⁸

Es probable que este detalle no tenga mucho que ver con el ciclo agrícola, pero revela las dinámicas religiosas y las relaciones sociales en esta comunidad nahua guerrerense. Don Abundio es el mayordomo que se encarga del cuidado de la imagen y de la preparación de esta fiesta en su casa. Él y su familia son los anfitriones, y cuando se aproxima la fiesta de san Mateo atienden a todas las personas del pueblo que quieran participar y además invitan la comida tradicional, pozole rojo y verde de pollo. Hay otras diferencias significativas entre el rito que se realiza en la casa de don Abundio y el que se efectúa en la comisaría: la ofrenda se dispone arriba de la mesa-altar que se encuentra frente a la imagen de san Mateo, adornada con luces coloradas y una gran corona de flores.

En esta ocasión no se utiliza el Lienzo de Petlacala, que por reglamento de la comunidad sólo puede guardarse en la casa del comisario. Después de haber asistido a muchos eventos puedo afirmar que en Petlacala son raras las ceremonias en las que el Lienzo no esté presente [Serafino 2012]. Este hecho puede ser resultado del paso de los tiempos, o representar, como opinan algunos habitantes, una fractura política interna que se heredó y aún

⁸ Entrevista a don Agustín Herrera, oriundo de la comunidad de San Pedro Petlacala, realizada el 20 de septiembre de 2013.

no se resuelve. Cual sea la razón, he visto que participa más gente que en la fiesta de san Nicolás y las ofrendas de jilotes hervidos, calabazas, flores comunes o de pericón son abundantes.

Otra característica de este evento, tal vez la más importante, es la presencia de “María-Mónica”, un hombre disfrazado de mujer. En San Pedro Petlacala María-Mónica es el nombre de un personaje masculino disfrazado con ropa femenina. Este hombre, que viste una falda muy larga y un *huipil* típico de la tradición indígena nahua, desempeña un papel central en dos momentos distintos de la fiesta de san Mateo, aunque está presente durante todo el ritual.

En primer lugar encontramos la figura de María-Mónica en el acto central del rito dedicado al maíz: el hombre disfrazado de mujer baila la ofrenda de jilotes junto con las demás mujeres y niñas. Es el único hombre que participa en la danza y puede bailar los jilotes, ya que la fertilidad femenina, que se asocia a los nuevos frutos del maíz y las diferentes fases de la vida humana (niñez, madurez y vejez) son reinterpretadas en el ciclo de siembra cosecha del maíz, mientras que la figura masculina no es reconocida. La literatura etnográfica de la región nos reporta un ejemplo similar. Samuel Villela y Abel Barrera nos hablan de un personaje disfrazado en las comunidades de Chilapa y Acatlán, típico de la zona centro de La Montaña, que se llama “Tío Mariano”, el cual, según los autores, representaría “la despedida del hambre” o “el que barre el hambre”, el *mayantli*, como se le llama en náhuatl [Barrera y Villela 1996]. Para Samuel Villela este personaje representa el fin de la temporada de hambre, es decir, coincide con el crecimiento del maíz y en la cual escasean las reservas de comida del año anterior. La similitud entre María-Mónica y el Tío Mariano es sólo una hipótesis que necesita más investigación, sin embargo, no hay duda de que existen características análogas. Por ejemplo, el Tío Mariano también es un personaje disfrazado, e igual que María-Mónica, aparece en el pueblo solamente en el mes de septiembre. Hay más semejanzas, como el temperamento irónico, el hecho de que estas figuras actúen en las calles, a las orillas de las casas y otras similitudes que vamos a averiguar.

En segundo lugar, vemos a María-Mónica interferir en una larga plática en náhuatl⁹ que se lleva a cabo después del baile, exclusiva de hombres, principalmente músicos de la banda de Petlacala, la cual se realiza en la calle, en las proximidades de la casa de don Abundio. Esta plática es acom-

⁹ No pude grabar bien la plática debido al ruido de los cohetes y a los gritos de los niños. Todavía estoy trabajando en un pequeño fragmento que trato de traducir e interpretar.

pañada por la música e interrumpida de manera intermitente por otro baile, la danza del toro o “macho-mula”, en el cual María-Mónica es otra vez protagonista. En la danza un hombre simula golpear a María-Mónica con un “torito” hecho con palos y cohetes, al tiempo que los niños, que participan con mucho entusiasmo, le jalan la falda. El contexto es cómico, irónico, y es observado con mucha atención por toda la comunidad. Cuando termina la plática en náhuatl y la danza del “macho-mula”, concluye la fiesta de san Mateo. Es necesario mencionar que la relación entre María-Mónica, el ciclo agrícola y las fiestas de septiembre no es tan clara y habría que averiguar cuál es la naturaleza y el posible significado simbólico de este acontecimiento. Durante el trabajo de campo he recolectado opiniones discordantes sobre el origen de María-Mónica, su presencia en la comunidad de Petlacala y el porqué de su *performance*; sin embargo, puedo afirmar que trabajo en la comunidad desde el año 2009 y nunca antes había visto a este personaje. Sin duda es interesante y necesario ampliar pronto las investigaciones sobre éste y sus orígenes en la cultura nahua actual.

SAN MIGUEL

La milpa es la protagonista de la fiesta de san Miguel en la comunidad de San Miguel Chiepetepec. Este pueblo nahua mantiene en su nombre completo la referencia a san Miguel Arcángel, su patrón, y se encuentra a unos kilómetros de San Pedro Petlacala. Es sin duda uno de los lugares donde más se realiza este culto. Desde la mañana del día 28 de septiembre toda la comunidad se dedica sólo a brindar homenaje a san Miguel y a las milpas. Decidí enfocarme en el estudio de Chiepetepec por ser un sitio donde las ceremonias de origen prehispánico se han conservado en forma excepcional y también por ser un lugar muy relacionado con el pueblo de Petlacala, con el cual comparte hermandades, amistades y analogías.

La ceremonia dedicada a la fiesta de san Miguel empieza en la mañana del día 28 de septiembre, la víspera del festejo al santo, en la iglesia principal del pueblo, desde la cual sale una larga y numerosa procesión hacia un cerro situado en un barrio de la localidad.

En este sitio, llamado Cerro de la Cruz o Tlatlatzohuaya en náhuatl, se encuentra una pequeña capilla donde mucha gente se reúne desde temprano a conversar mientras espera la llegada de la procesión, al frente de la cual llega la estatua de san Miguel, adornada con collares de flores y transportada por cuatro hombres, respaldados por los especialistas religiosos, entre los cuales están el *tlahmáquetl*, el comisario y otras autoridades.



Mujer nahua cargando la milpa adornada con flores y roscas de pan dulce en San Miguel Chiepetepec. Foto: Gregorio Serafino, septiembre de 2013.

Todo el pueblo, alrededor de unas mil personas, entre hombres, mujeres y niños, participa en el evento. Cada mujer lleva en sus manos una o varias milpas que sacó de sus cultivos con el fin de presentarlas en la fiesta: la milpa representa la principal ofrenda de esta ceremonia y está estrictamente asociada a la feminidad.

Las milpas son adornadas con flores de pericón o *yauhtli* y collares de flores de cempasúchil, del típico color amarillo-naranja. En las mazorcas de maíz, envueltas en sus hojas, se colocan varias roscas coloradas de pan dulce, costumbre que al parecer también está presente en Petlacala. El propósito al poner las flores y las roscas de pan dulce en las mazorcas es representar a los frutos o las partes más queridas e importantes de la planta, así como que ésta necesita comer, nutrirse, para crecer y generar comida. Las mujeres, tanto niñas como ancianas, ingresan lentamente al patio de la pequeña capilla en el Cerro de la Cruz, cargando sus milpas en las manos. Sólo ellas tienen acceso a este patio, mientras que las demás personas se paran frente a un mirador y esperan. Las únicas personas de sexo masculino que se admiten en la ceremonia son niños pequeños y el principal *tlahmáquetl*, que reza las plegarias dedicadas a san Miguel y tiene acceso a la iglesia y al patio con su sahumerio lleno de copal.

La relación entre la mujer y el nuevo maíz apenas cosechado es aún más clara en el “baile de la milpa” que se realiza en Chiepetepepec. Después de unos minutos, ya que el patio se llenó y terminó la procesión, inicia el “baile de la milpa”, en el cual las mujeres danzan mientras cargan las milpas en las manos y las mueven hacia el cielo. El ritual del “baile de la milpa” en Chiepetepepec es único y esperado por la gente con mucha afición: el movimiento de muchísimas milpas, altas y muy verdes, con sus grandes mazorcas envueltas en sus hojas, bailando y moviéndose en círculo alrededor de la capilla, siguiendo la música de la banda, da la impresión de que éstas adquieren vida. El efecto visual es de una rara belleza porque hay muchas mujeres en un espacio muy estrecho, lo cual provoca, también, que las hojas de maíz emitan un peculiar sonido al moverse. A este evento llega mucha gente de comunidades cercanas a Chiepetepepec, que junto con los locales quiere ver y apreciar el ritual del baile de la milpa. El sonido que produce la fricción de muchísimas milpas amontonadas moviéndose al mismo tiempo es asombroso.

El baile es, quizá, una de las características más interesantes de la fiesta de san Miguel en Chiepetepepec, un rito agrícola en específico por el que la comunidad es muy reconocida en la zona nahua de La Montaña. Después de unos 20 minutos, y de dar varias vueltas en círculo en torno a la pequeña capilla en el Cerro de la Cruz, las mujeres se detienen y descansan un rato. El baile de la milpa nos sugiere que *de facto* existe una fuerte personificación ritual del maíz con el ser humano, y más propiamente con la mujer. La fertilidad, tanto la humana como la del maíz, es expresada y festejada mediante una danza donde las mujeres y las milpas bailan juntas. Las mujeres cargan de repente a sus niños recién nacidos como las milpas cargan a sus mazorcas aún verdes. Una vez más observamos que la estrecha relación entre la fertilidad humana y la del maíz tienen múltiples significados simbólicos.

El baile de la milpa y del jilote ponen en evidencia la relación entre el ser humano y la planta del maíz. Después se continúa con la procesión, que regresa a la iglesia principal, pasando por varios callejones y barrios de Chiepetepepec, donde se repone la estatua de san Miguel. La estatua se caracteriza por tener la espada levantada hacia el aire y adornada con collares de cempasúchil y *yauhtli*, entre otras flores. En la iglesia, después de un rezo del *tlahmáquetl* y de la misa, cada mujer regresa a su casa llevándose su milpa.

En Chiepetepepec cada ofrenda de milpa y de jilotes para san Miguel es familiar, es decir, cada núcleo familiar o cada casa tiene una ofrenda particular en la intimidad de su habitación. Las milpas, pues, salen a dar la vuelta por el pueblo en la procesión, parten de la iglesia principal hasta llegar al pequeño

Cerro de la Cruz, donde se juntan y se ponen a bailar. Cada 28 de septiembre en Chiepetepec se puede asistir a una verdadera personificación de la planta del maíz a través del baile de la milpa y de las peregrinaciones que realiza la comunidad.

En el baile de Chiepetepec llama la atención la presencia de cuatro niños, cada uno de los cuales carga una grande y redonda calabaza recién cosechada. El número de infantes nos sugiere una analogía explícita con los cuatros rumbos presentes en la cosmovisión nahua en varias fases del ritual de la lluvia, tanto la de petición como la de agradecimiento [López Austin 1994]. Antes de cada plegaria el *tlahmáquetl* se dirige a los númenes, a “los aires” y a las cuatro esquinas del mundo [Serafino en prensa]. También es importante la presencia de la música de la banda de Chiepetepec durante la procesión, acompañada por los cantos que la gente entona mientras recorre las calles del pueblo. Estos cantos o rezos son muy significativos porque se refieren a san Miguel y a su lucha cósmica para defender la milpa y la comunidad. Uno de los sones que se escucha con más frecuencia durante la procesión es el que dice: “Todos alegres cantemos a pesar de Lucifer: muera el dragón infernal, viva el arcángel Miguel”,¹⁰ que se interpone a las plegarias en náhuatl del *tlahmáquetl* que siempre acompañan a los rituales agrícolas más importantes.¹¹ Este cántico, de clara inspiración católica, y probablemente procedente de una época colonial temprana, se refiere a la poderosa lucha cósmica entre san Miguel y el demonio Lucifer. San Miguel, como nos reporta Dora Sierra, en la Europa del siglo XVI, ya era un guerrero que defendía con su espada a la cristiandad ante muchas amenazas [Sierra 2008].

CONCLUSIONES

Entre los nahuas de Guerrero la lucha de san Miguel contra Lucifer se ha convertido en una batalla de los santos contra el mal, representado por las sequías y las carestías, y para proteger las milpas y el maíz. San Nicolás y san Mateo son dos de sus fieles aliados en la batalla contra el demonio. Podemos afirmar que el ritual agrícola entre los nahuas de La Montaña de Guerrero aparece como un sistema de prácticas y creencias, con ciertas

¹⁰ Rezo en español grabado en la procesión de san Miguel, comunidad de San Miguel Chiepetepec, el 28 de septiembre de 2013.

¹¹ Mi tesis de doctorado [2012] trata de la descripción etnográfica de los rituales agrarios de esta zona y del trabajo del especialista religioso o *tlahmáquetl*.

connotaciones religiosas muy relacionadas con los ritmos de la naturaleza y con la división del tiempo en las dos temporadas del año, la húmeda y la seca. Los ritos que pertenecen al ciclo agrícola, que por simplicidad en este momento identificamos como dos, el de petición de lluvia en abril y el de agradecimiento en septiembre, demuestran que para los nahuas el principal eje simbólico relativo a su cosmovisión es el grano de maíz, que determina también el tiempo de las labores y de la vida. El acto de la ofrenda para la fiesta de san Miguel representa un “agradecimiento” a las nuevas mazorcas, donde éstas son protegidas, alimentadas (“se les da de comer para que crezcan bien”)¹² y felicitadas a través del baile y de la música para que “queden contentas”. Los ritos y los datos etnográficos que se presentan a lo largo del artículo, las ofrendas o depósitos rituales y los bailes contribuyen a delimitar aspectos y características de una forma de entender el mundo, o sea, una cosmovisión indígena y todavía muy actual. La ofrenda o depósito ritual para san Miguel representa un ritual figurativo, es decir, un acto ritual figurativo acompañado por danzas y rezos que materializan la parte escénica y verbal. Por medio de la ofrenda y del rito para san Miguel los nahuas de las cercanías de Tlapa de Comonfort renuevan su fuerte vínculo con el ciclo agrícola. El ritual para san Miguel, como demostramos, es al mismo tiempo de propiciación y agradecimiento, y de fundamental importancia para el seguimiento de la vida en la perspectiva nahua.

REFERENCIAS

Aramoni, María

1990 *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. Conaculta. México.

Barrera Hernández, Abel y Samuel Villela Flores

1996 La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de La Montaña de Guerrero (Saints' Battle: Rethinking of the Catholic Discourse in the Nahuas among the Nahuas of La Montaña de Guerrero). *The Journal of Intercultural Studies*, 3: 115- 121.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero

2001 *La montaña en el paisaje ritual*. Universidad Nacional Autónoma de México/Escuela Nacional de Antropología-Historia-Instituto Nacional de

¹² Entrevista a don Agustín Herrera, oriundo de la comunidad de San Pedro Petlacala, realizada el 20 de septiembre de 2013.

Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Dehouve, Danièle

1995 *Hacia una historia del espacio en La Montaña de Guerrero*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

2001 *Ensayo de geopolítica indígena, los municipios tlapanecos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Plaza y Valdés. Chilpancingo.

2012 Asiento para los dioses en el México de ayer y de hoy. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44: 41-64.

2013a El depósito ritual tlapaneco, en *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (ed.). Conaculta/Instituto Veracruzano de la Cultura (*Voces de la Tierra*). Xalapa.

2013b Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos. *Les Cahiers. Amérique Latine, Histoire et Mémoire*. <<http://alhim.revues.org/4540>>. Consultado el 20 noviembre de 2013.

García Leyva, Jaime

2003 Por los caminos del sur indígena. *Ojarasca*: 79, <<http://www.jornada.unam.mx/2003/11/24/oja-caminos.html>>. Consultado el 17 de septiembre de 2012.

Good Eshelman, Catharine

1998 *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. Fondo de Cultura Económica. México.

Hémond, Aline y María Goloubinoff

2008 El vía crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero, en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Publicaciones de la Casa Chata. México: 133-169.

Jiménez Padilla, Blanca y Samuel Villela Flores

1998 *Historia y cultura tras el glifo: los códices de Guerrero*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Linares, Edelmira y Robert Bye

1996 Pericón. The Herb of the Clouds. *Voices of México*, 37: 55-56.

López Austin, Alfredo

1994 *Tlalocan y Tamoanchan*. Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Neff, Françoise

1994 *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en La Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. Instituto Nacional Indigenista/Sedesol. México.

Neurath, Johannes

2008 *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica/Conaculta. México.

Oettinger, Marion y Fernando Horcasitas

1982 *The Lienzo of Petlacala. A Pictorial Document from Guerrero, México*. Transaction of The American Philosophical Society. Filadelfia.

Serafino, Gregorio

2012 *Rituales indígenas en Mesoamérica. La fiesta de Petición de Lluvia en La Montaña de Guerrero (México)*, tesis de doctorado. Universidad de Bologna/École Pratique des Hautes Études (EPHE). París.

2014 La comida ritual de los nahuas de San Pedro Petlacaca por la petición de lluvia, *Nuevo mundo. Mundos nuevos*. <<http://nuevomundo.revues.org/67391>>. Consultado el 22 de diciembre de 2014. DOI:10.4000/nuevo mundo. 67391.

En prensa *Las plegarias en náhuatl de La Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones*. Estudios de Cultura Náhuatl.

Sierra Carrillo, Dora

2008 *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de Pericón*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Smith, Mary Elizabeth

1983 The Mixtec Writing System, en *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, K. V., Flannery y James Marcus (eds.). Academic Press. Nueva York.

Villela, Samuel Flores

1994 Pidiendo vida: petición de lluvia en Petlacala. *Revista de Antropología*, 41: 38-48.

2008 Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero, en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Publicaciones de la Casa Chata. México: 121-131.

Recepción: 19 de febrero de 2014.

Aprobación: 6 de mayo de 2014.

