

RESEÑAS



Efraín Cortés *et al.*,
La fiesta a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México
México, INAH (Estudios Monográficos), 2005

No cabe duda de que el presente libro cumple cabalmente con su cometido: contribuir al análisis de las relaciones de necesidad entre la estructura social y los sistemas rituales. A partir de su lectura podemos adquirir una visión general y comparativa entre las diferentes maneras en que nahuas, otomíes, mazahuas, matlatzincas y atzincas llevan a buen término la reproducción simbólica y material de sus comunidades.

Herederos de una tradición agrícola milenaria, estos grupos tienen como cimiento supra e infraestructural el cultivo del maíz de temporal. En este contexto, serán una constante en todos los capítulos las repetidas referencias a la lógica estacional, y por lo tanto agrícola, de las fiestas a los santos. De esta manera, lo que a primera vista puede apreciarse como un calendario religioso se trata en realidad de un calendario agrario, que marca las diferentes tareas y ofrendas a realizar en cada momento del año. Otra constante a resaltar es el hincapié en las relaciones de intercambio que tienen lugar entre los segmentos territoriales de marcada tendencia patrilineal.

En los dos primeros capítulos, con textos de Efraín Cortés y Felipe González, existe más que un interés compartido por la cultura mazahua contemporánea, y en ambos casos descubrimos una fuerte preocupación por explicar los diferentes niveles en que la vida ritual se desarrolla. Así, a lo largo de sus colaboraciones los autores nos llevan y traen del culto familiar, centrado sobre todo en los adoratorios de filiación patrilínea vinculados con los ancestros domésticos, a las fiestas patronales que aglutinan al conjunto de unidades domésticas, y donde las redes de parentesco ceden gradualmente a otro tipo de lealtades como el padrinzago. Tanto Cortés como González reparan en la necesaria relación que existe entre las formas de organización social y las uni-

dades territoriales, por lo que continúan una larga tradición de estudios etnográficos mesoamericanistas que han visto en los barrios, mitades y parajes no sólo espacios de vida, sino ante todo unidades centrales de estructuración social que sirven de puente entre los ámbitos doméstico y comunitario.

En "Las fiestas de los santos entre los mazahuas. Los casos de San Simón de la Laguna y Palmillas", el maestro Efraín Cortés presenta una serie de hipótesis y abundante información etnográfica que evidencian, sin duda alguna, los varios lustros de investigación realizada entre los indígenas del Estado de México. Organizado en dos breves monografías rituales dedicadas a los pueblos de San Simón y Palmillas, este capítulo describe brevemente la lógica jerárquica de los santos y cruces mazahuas, ya sea que se adoren en oratorios de patrilineaje, fiestas patronales o santuarios regionales. Según el autor, esta división tripartita de los santos se corresponde con una jerarquía de los ancestros, de tal manera que mientras en los adoratorios familiares se ofrenda al antepasado de una o varias unidades domésticas arraigadas a un territorio y emparentadas por vía paterna o por padrino; en la iglesia de la comunidad el santo epónimo se levanta como el dueño y protector de la tierra del pueblo y, por supuesto, de aquellos que la viven. Finalmente, los santuarios marcan las fronteras de la identidad mazahua no ya del barrio o de tal paraje, ni de la comunidad, sino del conjunto de pueblos que se asumen emparentados étnicamente.

Por otro lado, en "El significado de las fiestas tradicionales entre los maza-

huas", Felipe González estudia un conjunto de comunidades de dicha etnia con el propósito de analizar el simbolismo ritual a partir de un continuo cultural "que manifiesta lo más tradicional en contraposición con lo menos tradicional." Así, en los extremos de dicho continuo, que no deja de recordar el clásico tránsito folk-urbano propuesto por Redfield, encontramos a las comunidades de San Agustín Mextepec y San Antonio de las Huertas, siendo este último el más tradicional y, por tanto, el que más rasgos de origen mesoamericano conserva.

El inexorable proceso de transformación al que se han visto sometidas las comunidades mazahuas, como resultado de diferentes factores modernizantes, ha traído como consecuencia que la institución del oratorio familiar haya desaparecido en muchas de ellas, mientras en otras presente innovaciones significativas que bien pueden leerse como ajustes a un contexto social, donde las unidades domésticas presentan una alta fragmentación y sus relaciones adquieren cada día más un carácter vertical. Un muy interesante ejemplo de lo anterior es la gradual desaparición de los grupos parentales patrilineales, a favor de grupos emparentados por lazos rituales hereditarios, es decir, por un compadrazgo hereditario.

Algo similar ocurre en el caso de los grupos de mayordomía, que en las comunidades más tradicionales dejan entrever la misma base patrilineal que define a la institución del adoratorio familiar. Por tanto, volvemos a encontrar que en las comunidades con mayor grado de erosión en su núcleo tradicional, el sistema de mayordomías descansa

sobre compromisos rituales que derivan en un “parentesco por compadrazgo.”

Asimismo, resulta muy interesante para el análisis la figura carnavalesca de los *chaa* o viejos de la danza, que hacen las veces de los muertos en el mundo de los vivos durante el periodo que va de mediados de octubre hasta la fiesta de la Candelaria; es decir, del inicio del culto a los ancestros hasta la víspera de un nuevo ciclo agrícola. Finalmente, quiero destacar cómo, a partir de la distribución espacial de los grupos de danza en San Antonio de las Huertas, el autor saca a la luz la estructura básica del cosmos mazahua y que, como bien apunta, no es sino una expresión particular de una gran cosmovisión de tradición mesoamericana.

En el capítulo tercero, “Los otomíes de Dongú: las fiestas patronales, de manzana y del grupo doméstico”, Alessandro Questa introduce en escena al grupo otomí del Estado de México. Con una redacción ágil y amena, en unas cuantas cuartillas ofrece una visión rápida de la historia y vida contemporánea de los indígenas del municipio de Chapa de Mota, ubicado en el Valle de Jilotepec. Desde el inicio de su trabajo queda claro que para dicho autor el sistema de parentesco, de marcada tendencia patrilineal, es determinante en la estructuración de la fiesta patronal de la comunidad de Dongú, así como de los asentamientos otomíes y mestizos vecinos con los que mantiene intensas relaciones de intercambio simbólico, intercambio que invita a Questa a considerar al conjunto de poblados como una región sociocultural, o bien —con base en las propuestas de Gilber-

to Giménez— como un espacio geosimbólico.

Lo mismo que en los dos casos mazahuas anteriores, Questa distingue tres niveles en los que se desenvuelven las fiestas religiosas de la gente de Dongú y sus alrededores: el ámbito doméstico, el barrial o de manzana y el comunal. El culto a los ancestros de patrilineaje en las capillas-oratorio configuraría el primero de ellos; sin embargo, encontramos que las tres capillas-oratorio que sobreviven en Dongú han sido abiertas al culto comunitario, y al menos dos ya forman parte de los ciclos de intercambio de imágenes que determinan las fiestas patronales de las comunidades vecinas. En un primer momento esta situación invitaría a considerar la probable supresión del nivel doméstico a favor del comunal.

No obstante, Questa hace notar el hecho de que al mismo tiempo que las tradicionales capillas-oratorio se abren al culto comunitario, encontramos que en cada una de las 14 manzanas que conforman el pueblo se cuenta con su propia virgen, a la que adoran de manera particular. Ahora, si consideramos que cada manzana está conformada por un conjunto de familias extensas emparentadas por vía paterna —que han recibido la tierra por herencia paterna, y además en algunas ocasiones todavía reconocen a un ancestro común—, entonces, como atinadamente apunta el autor, es muy probable que “mediante estas vírgenes de manzana se retoman los patrones territoriales y de linaje que en otras zonas conservan los oratorios tradicionales”. En otras palabras, pareciera que el culto a las vírgenes de manzana no es más que una reformulación

de las tradicionales capillas-oratorio que caracterizan a los pueblos otomianos, lo cual no deja de ser una hipótesis muy sugerente.

En cuanto al grupo otomí, en “Las fiestas en San Pedro Cholula: el culto a los santos en la región lacustre del alto Lerma”, Isabel Hernández describe extensamente no sólo la fiesta, sino también el ciclo de visitas y las arduas tareas agrícolas que implica la mayordomía de San Pedro. Aunque la autora no ahonda en el tema, llama la atención el desdoblamiento del santo patrón en dos imágenes: una mayor que no sale de su templo y sólo es bajada del altar en los días de fiesta; y una menor, en este caso conocida como San Pedro Peregrino, que —como su nombre lo indica— tiene como misión asistir a los múltiples compromisos que año con año tiene con los santos de poblaciones vecinas.

Este tipo de desdoblamiento suele estar relacionado con un sistema jerárquico regional que distingue entre comunidades originarias y dependientes, como se puede apreciar en la región de las montañas zoques de Chiapas, Los Chimalapas y, muy probablemente, en los Altos de Chiapas. Este carácter dependiente queda expresado en relatos de santos que, como San Pedro, decidió abandonar su comunidad de origen, en este caso Santiago Temoaya, para erigirse como el protector de un nuevo asentamiento. Obviamente, el discurso mítico de los santos intenta justificar un contexto social cotidiano, de tal manera que la complicada agenda de San Pedro, que anualmente implica la visita a más de 15 santos, debe entenderse en el marco de un complejo sistema de inter-

cambio jerarquizado entre las comunidades que hacen posible dicho ciclo de visitas.

En el capítulo cinco, cambiando de universo étnico, se aborda el caso matlatzinca, para el que Marisela Gallegos Devéze proporciona una extensa descripción de cada una de las fiestas y celebraciones que conforman el ciclo festivo del pueblo de San Francisco Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec, en las cercanías del volcán Nevado de Toluca. Entre otras cosas, llama la atención la profusión de festividades religiosas, doce al año, aunque no se distribuyan equitativamente en cada uno de los meses debido a que están determinadas por el ciclo agrícola.

Para Marisela Gallegos, la organización religiosa de los matlatzincas tiene como base un fuerte sistema de cargos civiles y religiosos, que sigue vigente a pesar del embate urbano. Ahora bien, a diferencia de los casos mazahuas y otomí, la vida festivo-religiosa de los matlatzincas parece privilegiar la esfera comunitaria, reservando al ámbito doméstico las celebraciones o rituales comúnmente llamados de ciclo de vida, como el bautizo, el matrimonio y los ritos funerarios. Cabe señalar que, como es común a otros grupos indígenas de nuestro país, estos rituales de paso implican la creación de nuevos lazos de parentesco ritual o compadrazgo.

Debido a la enorme cantidad de celebraciones religiosas mencionadas por la autora me limitaré a destacar la realizada en honor de San José, pues no cabe duda que, junto con la del 3 de mayo y la de Todos Santos, en ella se hace más evidente la herencia mesoamericana que define y da unidad a estos grupos

indígenas. Así, entre los matlatzincas el 19 de marzo está dedicado al culto al señor del fuego, el dios viejo o Padre Viejo, a su vez considerado el padre del sol dios, el todopoderoso que nos ilumina y da vida desde su morada celeste. Por ello no es de extrañar que la luna sea concebida como la Virgen María y madre del sol, de tal manera que el astro selenita, junto con el sol y el fuego doméstico conformen una familia divina de la que depende la vida de los seres humanos.

Pero esta relación de dependencia para con las divinidades, y en concreto para con el fuego, va más allá del parentesco divino, pues Gallegos nos hace ver que el día de San José marca también el inicio del periodo de siembra del maíz de temporal, haciendo intervenir a este Viejo Padre precisamente en el inicio formal del ciclo del vital grano, con el propósito de rejuvenecer a la naturaleza y a la sociedad, aprovechando, por qué no, un momento de tránsito estacional como es el equinoccio de primavera. Finalmente, quiero destacar cómo el sistema de barrios en San Francisco sigue operando de manera eficiente en la organización de la vida ceremonial, aportando cada uno un mayordomo y su ayudante, quienes junto con sus esposas deberán apoyar al fiscal mayor en la consecución de la fiesta patronal llegado el 4 de octubre.

El sexto capítulo está dedicado al grupo atzinca, uno de los más pequeños del país, y a que 90 por ciento de su población hablante, no más de 500 personas, habita en el municipio mexicano de Ocuilan de Arteaga, de ahí que su idioma sea conocido también como ocuilteco. De manera similar a sus

parientes otomianos, entre los atzincas persiste un sistema de linajes patrilineales territorialmente demarcado, que sirve de plataforma y sustento a un vigoroso sistema de cargos que estructura la vida religiosa y civil de la comunidad de San Juan Atzingo.

Este sistema de cargos se ajusta de manera impresionante a las definiciones clásicas hechas por la antropología, pues encontramos que el ascenso en la escala jerárquica se da por un movimiento en zigzag, donde a partir del cumplimiento de determinado cargo civil los siguientes se intercalan en las esferas religiosa y civil. Además encontramos mecanismos de rotación de la autoridad religiosa entre los cuatro barrios que conforman la comunidad, de tal forma que después de uno o dos años el *mandón*, también reconocido como un jefe de linaje y de barrio, debe dejar su puesto para que el representante de otro barrio dirija la vida ceremonial de San Juan Atzingo.

Una vez aclarado el funcionamiento del sistema cívico religioso, Reyes Álvarez procede a describir de manera breve y concisa las diferentes festividades que conforman el ciclo ritual atzinca; entre ellas destaca, además de la fiesta patronal dedicada al señor San Juan Bautista, la *mojiganga*, que no es otra cosa que la versión local del Carnaval, pues a las calles salen jóvenes y niños disfrazados, ya sea de mujeres, animales o cualquier otro motivo grotesco para visitar las casas de las autoridades, quienes tienen el deber de ofrecerles alimentos, bebida y dulces. Según Álvarez “la *mojiganga* representa un tiempo de libertad, en el que pueden hacer todo aquello que no les está permitido

el resto del año, además, es la forma en que se recibe el inicio de las festividades dedicadas a los santos que protegen la comunidad, el barrio, el trabajo y la época de siembras”.

Otra celebración que vale la pena resaltar es la conmemoración de los difuntos, del 29 de octubre hasta el 2 de noviembre, día de los Fieles Difuntos. Pero más que resumir esta fiesta, deseo hacer hincapié en que, a diferencia de los casos que he podido documentar, entre los atzincas el culto comunal a los difuntos que fueron autoridades es sobresaliente, en el sentido de que los cargueros civiles, en este caso los delegados, además de tener que atender a los difuntos que tuvieron un cargo civil y permanecen en la delegación municipal esperando ser agasajados, deben acudir a la iglesia para ir a invitar a los difuntos que tuvieron cargo religioso. Junto con el mandón, los delegados regresan a la delegación municipal y ahí sirven una ofrenda para los antiguos cargueros. Es ocasión para hablar con ellos y que ellos hablen, pues de hecho se guardan algunos minutos de silencio para que los muertos respondan sobre temas de la costumbre. El carácter excepcional de esta celebración de los difuntos ha llevado a Reyes Álvarez a suponer que gran parte del discurso étnico de los atzincas se fundamenta precisamente en el culto que dirigen a los “pasados” o difuntos.

El último capítulo de este libro, “La mayordomía de San Jerónimo Amalco, Texcoco: una revisión sobre la fiesta indígena”, de Jaime Enrique Carreón, representa el único trabajo que no tiene como universo de estudio a un grupo otomiano, sino nahua. El objeti-

vo que se plantea desde un principio es demostrar la existencia de una estrecha relación entre la estructura social, las entidades sagradas que dan orden a un territorio y la jerarquía religiosa. Como sustento de dicha afirmación Carreón nos lleva por la historia y vida contemporánea de la región de la sierra de Texcoco, para presenciar algunas de las estrategias simbólicas con que los nahuas se apropian de su geografía, configurando así un territorio histórica, social y simbólicamente compartido, que hace las veces de plataforma cosmogónica de los nahuas de San Jerónimo. Así, en palabras del autor, “la sierra se presenta ante nuestros ojos como un conglomerado de relaciones entre entidades sagradas —cerros, ríos, piedras y barrancas— y comunidades que convergen en torno a la estructura familiar dada por la presencia de casas; esto es, la sierra es una construcción territorial basada en la relación entre grupos familiares y santos patronos o imágenes religiosas”.

Obviamente, este conglomerado de relaciones se reproduce al nivel comunal, donde la iglesia se levanta como el centro simbólico del poblado, centro que, para el caso concreto de San Jerónimo, en su disposición y orientación replica la estructura del cosmos y del sistema de rotación de los cargos religiosos. Bajo esta misma lógica, la división en dos mitades que presenta el pueblo da pie al desarrollo de una ideología dualista —forma más simple y básica del intercambio— que permite al autor delinear asociaciones: el barrio de San Francisco con el norte, San Pedro y la esfera de lo sagrado, y el barrio de Santo Domingo con el sur, el dinero y el

mundo profano. Finalmente, fiel a la lógica que da sustento a este libro, Carrión desmenuza el conjunto de relaciones sociales que dan forma al sistema de intercambio, desde el ámbito familiar hasta el comunal; para concluir que el desarrollo de una casa, aunque en

principio sigue una línea paterna, termina por convertirse en un grupo ambilateral cruzado por múltiples tipos de relaciones de deuda.

LEOPOLDO TREJO
SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA, INAH