

**El don de dar y el dar recibiendo: Intercambio y
ritualidad entre los *xi'ui* (pames) de Santa María
Acapulco.**

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestro en Antropología Social

Presenta

Raúl Aguilera Calderón

A mis padres, Raúl Aguilera y Silvia Calderón.

AGRADECIMIENTOS.

Quiero agradecer a todas las personas que estuvieron conmigo a lo largo de este recorrido. A los profesores y maestros que supieron enseñarme el quehacer antropológico, mi agradecimiento a Olivia Kindl, Javier Mainsterrena, Mauricio Guzmán, Horacio Fajardo, Isabel Mora y en especial Arturo Gutiérrez del Ángel quien, con paciencia y tenacidad, dirigió este trabajo. A los lectores de esta tesis, la Dra. Neyra Patricia Alvarado y la Mtra. Isabel Martínez, por sus comentarios y apoyo. A todos ellos gracias.

Incluyo a los buenos amigos que conocí durante mi estancia en San Luis Potosí y, sobre todo, aquel grupo de refugiados y de intensa fiesta: Joaquín, Jessica, Marcela, Carolina, la “Ruda”, Caro y Josué, a todos ellos gracias por su apoyo tanto en aquellos momentos de “chela” como de angustia.

A mis padres, Raúl Aguilera y Silvia Calderón, por apoyarme y soportarme durante los meses de redacción de este trabajo. A Lupita, mi hermana menor, por aquella tinga enchilada y sus camarones al ají. A mi hermano Carlos y su esposa Paulina, por enseñarme a seguir mis sueños. A mi hermana Silvia y sus hijos, Oscar y Ana Sofía, a todos ellos gracias.

También quiero agradecer a los habitantes de Santa María Acapulco: Rufino Medina, Flavia Núñez, Andrés Medina, María Santos, por enseñarme a ver el mundo de una manera diferente. A todos ellos gracias.

}

TABLA DE CONTENIDO.

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPITULO I	
LA RECIPROCIDAD, LAS OFRENDAS Y EL CICLO CEREMONIAL.....	20
1.1.- Intercambios recíprocos en Santa María Acapulco.....	21
1.2.- El don y las ofrendas.....	29
1.3.- El ciclo ceremonial.....	37
CAPITULO II	
COSMOVISIÓN, ESPACIO Y CUERPO HUMANO.....	50
2.1.- La concepción del tiempo y el espacio.....	51
2.2.- El cuerpo humano y su representación simbólica en el cosmos.....	64
2.3.- El papel de las ofrendas en un ritual terapéutico.....	70
2.4.- El mito y las ofrendas.....	71
CAPITULO III	
LA ORGANIZACIÓN SOCIAL.....	79
3.1.- Sistema de parentesco y elaboración de las ofrendas.....	80
3.2.- La reciprocidad a través de las alianzas matrimoniales.....	89
3.3.- La organización religiosa y civil.....	91
3.4.- De aquellos que tienen poder.....	103
CAPITULO IV	
EL SISTEMA CEREMONIAL EN SANTA MARÍA ACAPULCO.....	115
4.1.- La siembra: las ceremonias del Pikié.....	118
4.2.- La cosecha: el día de muertos.....	132
4.3.- El don de dar: la fiesta de Corpus Cristi.....	147
4.4.- El dar recibiendo: la fiesta de los Reyes Magos.....	156
CONCLUSIONES.....	161
BIBLIOGRAFÍA.....	172
ANEXO 1. FOTOGRAFÍAS.....	179
ANEXO 2. GLOSARIO DE TÉRMINOS PAMES.....	189

INDICE DE MAPAS CUADROS Y GRÁFICOS.

Mapa 1. Ubicación de la región Pame según Chemin Bässler	6
Mapa 2. Croquis de Santa María Acapulco	14
Cuadro 1. Calendario lunar <i>xi'iu</i>	39
Cuadro 2. Semana <i>xi'iu</i>	40
Cuadro 3. El ciclo ceremonial y las actividades agrícolas	41
Cuadro 3. Oposición en las celebraciones	1541
Gráfico 1. El movimiento del sol y los circuitos procesionales	51
Gráfico 2. El circuito de las ofrendas durante las ceremonias del Pikié	57
Gráfico 3. La iglesia y el panteón en Santa María Acapulco	62
Gráfico 4. El cuerpo <i>xi'iu</i> y su representación simbólica en el cosmos	69
Gráfico 5. La reciprocidad y el sistema de parentesco	88
Gráfico 6. Plano de Santa María Acapulco	91
Gráfico 7. Orden jerárquico de los participantes en la ceremonia del Pikié	125
Gráfico 8. El altar a San Gregorio.....	135
Gráfico 9. El orden de los participantes durante la fiesta del día de los muertos.....	139
Gráfico10. La capilla de San María Asunción	149
Gráfico 11. El don de dar y el dar recibiendo.....	159

INTRODUCCIÓN.

En este trabajo presento los resultados de una investigación etnográfica sobre la reciprocidad durante el ciclo ceremonial entre los *xi'ui*¹ de Santa María Acapulco, grupo indígena que habita en la Sierra Gorda del estado de San Luis Potosí (véase mapa1). A través de la observación participante y la exégesis indígena, describo y analizo los dones que los hombres ofrecen a los dioses.



Mapa 1. Ubicación de la región Pame, según Chemin Bäessler (1984: 16).
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

¹ Es importante señalar que los *xi'ui* únicamente se hacen llamar “pames” estando fuera de la comunidad, o bien cuando hablan español, puesto que el término está cargado de un sentido peyorativo y, sobre todo, discriminatorio. Gonzalo de las Casas (*apud* De la Maza, 1947: 498), en 1571, tradujo el vocablo “pami”, que quiere decir “no”.

El dar, recibir y devolver entre los capulcos² se extiende más allá del mundo humano y crea un punto de interacción con sus deidades. En esta particular relación, el don adquiere para los hombres la forma de ofrenda: velas, música, mandas, flores, etc. Incluso, el conjunto de actividades rituales a lo largo del año pueden ser vistas como una oblación. De esta manera, la problemática que planteo es la siguiente: ¿Cómo la reciprocidad se puede estudiar a través del manejo de las ofrendas? Este es el problema de investigación que desarrollaré y resolveré a través de datos etnográficos. Asimismo, me interesa resolver las siguientes cuestiones: cómo la reciprocidad se inscribe dentro del conjunto de normas que orienta la concepción del mundo para los *xi'iu*, en especial si es a través del circuito de ofrendas que los capulcos imitan el movimiento en espiral del sol. De la misma forma, es comprender la red de relaciones que se crean a partir de la elaboración, entre las cuales se intercalan varios niveles de reciprocidad. Y cómo la reciprocidad, la concepción del mundo para los capulcos y la organización social convergen dentro del sistema ceremonial.

Para tal efecto, el objetivo de esta investigación es analizar el papel que juegan las ofrendas entre los *xi'iu* de Santa María Acapulco, como parte de un sistema que opera para regular las actividades del grupo. Las oblaciones son un eje privilegiado para abordar la reciprocidad entre los hombres y los dioses, pues representan el medio de comunicación entre ellos. Para esto, fue necesario describir el tipo de ofrendas que los capulcos utilizan para establecer dicha comunicación y delimitar el espacio donde se usan.

Esto implicó observar de cerca el ciclo ceremonial, tomando en cuenta que se vincula con la organización social y, sobre todo, con los periodos agrícolas. Las festividades católicas como los rituales en torno al cultivo del maíz establecen los momentos culminantes a lo largo del año que resulta pertinente para reciprocitar con los

² Seudónimo con el que se autodenominan los *xi'iu* de Santa María Acapulco.

dioses, especialmente en aquellos periodos de ansias y de agradecimiento que se llevan a cabo durante la petición de las lluvias y las cosechas del maíz. El ciclo ceremonial, con base en los periodos agrícolas, fue determinante no sólo para comprender los espacios donde se lleva a cabo la relaciones recíprocas entre los hombres y los dioses, sino también dibuja un panorama general sobre la responsabilidades y la participación de los miembros de la comunidad, dado que el ciclo festivo es el núcleo fundamental en el que se articulan estos procesos.

Para esto, el fundamento conceptual y metodológico que me permitió ir delimitando las categorías, e hizo posible enmarcar el objeto de estudio, fue la teoría del don. Si bien es cierto que este tema ha sido discutido ampliamente, he considerado su uso ya que la aplicación de dicha teoría ha mostrado resultados claros en estudios como los de Franz Boas (2005 [1987]), Bronislaw Malinoswki (1995 [1922]), Marcel Mauss (1990 [1925]), Claude Lévi-Strauss (1993 [1949]), Marshall Sahlins (1977 [1974]), Maurice Godelier (1998 [1996]), Emilia Ferraro (2004), Alicia Barabas (2003), Gutiérrez del Ángel (2003), López Austin (1997), entre otros, como una categoría antropológica y etnológica que permite ver que “la sociedad se funda en el intercambio recíproco” (Lévi-Strauss, 1993: 183).

La teoría del don es retomada para comprender las relaciones recíprocas que se establecen entre los hombres y cómo éstas se extienden más allá del mundo humano. Para ello, sigo de cerca el trabajo de Marcel Mauss (1990: 3) para plantear que la reciprocidad entre los *xi'ui* de Santa María Acapulco es un “hecho social total”, como:

En esos fenómenos sociales “totales”, como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –que, al mismo tiempo, son políticas y familiares; y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución-; sin contar

los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones (Íbid.).

En efecto, el estudio de los intercambios recíprocos entre los capulcos envuelven los campos de la economía, del derecho, del matrimonio, la política, el lenguaje y la religión, como lo han dejado ver en sus obras Claude Lévi-Strauss (1993: 110), Karl Polanyi (1944: 126) y Marshall Sahlins (1977: 212)³.

La reciprocidad es una función del movimiento y la sustitución, como señala Susana Narotzky (2002: 19), y de esta forma se entiende la dinámica de los intercambios en el pueblo de Santa María Acapulco: los *xi'ui* dan algo esperando a cambio de otra cosa. Por lo que las relaciones de amistad, el apoyo mutuo, la cooperación en el trabajo, el parentesco, etc., se basan en este principio.

De esta manera, y siguiendo el análisis maussiano, entre los *xi'ui* de Santa María Acapulco persiste la obligación de dar, recibir y devolver. Obligación que se inscribe sin lugar a duda en lo que Mauss (1990) llama el “don” y que, basado en normas sociales, regula los movimientos de dar-recibir y devolver-dar, intercambios que se definen como reciprocidad y cuya base se apoya en la existencia de un compromiso moral, donde lo que se da y lo que se espera no tienen equidad.

La obligación de dar, recibir y devolver cobra mayor relevancia cuando nos adentramos en lo que para Mauss (1990: 95) considera la cuarta obligación: los dones de los hombres a los dioses. En este sentido, es posible señalar que durante las festividades del ciclo, los capulcos hacen una serie de ofrendas a sus deidades: el Trueno, el Diablo, los

³ Lévi-Strauss (1979: 101) propone que la prohibición de incesto obliga a los hombres a intercambiar mujeres. Sahlins (1977: 212), por su parte, considera que la sociedad se basa en el principio de la reciprocidad, y asume tres modalidades: la reciprocidad generalizada, equilibrada y la negativa. Mientras que Polanyi (1944: 126), discurre que en las sociedades no capitalistas la economía se presenta bajo tres principios: reciprocidad, redistribución y economía doméstica.

santos del panteón católico, etc., para incitarlos a ser generosos con ellos. Pero también ofrendan a los muertos y a la “gente de abajo” a quienes, al igual que los dioses, se consideran como los auténticos propietarios de las cosas y bienes del mundo. Es con los dioses que resulta fundamental intercambiar y más peligroso el no hacerlo; pero a la vez, es con ellos que resulta más fácil y seguro hacerlo (Mauss, 1991: 172).

Los dones de los hombres a los dioses se realizan mediante actos de ofrenda y a través de la destrucción de las cosas ofrecidas, señala Mauss (1990: 98). No obstante, considero que el sacrificio es una parte del ritual, como lo es también la necesidad de enmarcarlo dentro de los olores que provocan el incienso y el copal, de la luz que proporcionan las velas, del poder de la palabra a través de las oraciones y las plegarias, del movimiento del cuerpo en las danzas, de lo estimulante del alcohol y tabaco, de los sonidos de la música, de los repiques de las campanas, los tronidos de los cohetes y los colores del contexto.

Por lo anterior, lo que pretendo demostrar en este trabajo es que a través de los distintos actos rituales, los *xi'iu* de Santa María Acapulco estimulan a los dioses a ser generosos con ellos, y las ofrendas durante el ciclo ceremonial abren y cierran el circuito de la reciprocidad entre los hombres y las deidades. Esto nos revelará que las ofrendas se definen como una adquisición simbólica de una obligación ética y que durante el ciclo ceremonial, las oblaciones son solamente una de las ocasiones más visibles en las que se activan estas redes de obligaciones recíprocas.

Sobre este aspecto, no hay ningún tema de investigación que aborde la reciprocidad entre los pames y sus dioses y, mucho menos, sobre el ciclo ceremonial. Solamente existen breves referencias al respecto: Heidi Chemin Bässler (1984: 96) registró un ritual entre los pames del norte, donde los hombres llevan regalos al dios Venado Mayor, asociado con el

diablo, para que la cacería se produzca en abundancia. “[...] al poco rato vienen la moscas a revolotear sobre las ofrendas, significa que el Venado está contento y la cacería al día siguiente sería propicia”. Dominique Chemin (1980:91) destaca que en los rituales relacionados con la venida de la lluvia, el dinero recolectado “es para la manda, para pagar el agua. Así el *chikl* [jefe] ofrece este dinero a los cuatro vientos, mandatarios de la nubes; o lo ofrece al jagüey para pagar al encantado su regreso a este lugar”. Además Cotonieto Sáenz (2007: 122) señala que entre lo pames de la Palma construyen pequeños “*ska'majak* [figurillas de barro], para que los animales dejen de molestar a las personas y no vaya a escasear la cosecha”. Sin embargo, estos autores retoman el tema de las ofrendas como un episodio aislado dentro del ritual. En cuanto a los *xi'iuui* de Santa María Acapulco no existe ninguna investigación sobre esta temática.

a).- Santa María Acapulco, un primer acercamiento.

Mi interés por estudiar los *xi'iuui* de Santa María Acapulco surgió de forma espontánea, un tropezón diría yo. Voy a explicar cómo sucedió. En un festival de culturas populares en la Paz, Baja California Sur, llamó mi atención un par de indígenas sentados sobre una banca. Un hombre y dos jóvenes tejían con gran destreza, figurillas de palma de distintos colores. Cochinitos, canastos y aretes eran entretejidos para vender durante el festival, tanto el hombre como los dos jóvenes usaban sombrero vaquero y guaraches con correas de cuero trenzados, y un letrero frente a su puesto decía pames de San Luis Potosí. Nadie se acerba a comprar, uno que otro turista veía de reojo sus artesanías. Al llegar algún cliente para examinar los cochinitos, se alcanzaba a escuchar que murmuraban “ciento cincuenta pesos”. Al ver que el turista se alejaba poco a poco le gritaban “¡a ver pues, cuanto ofreces!”. A su alrededor, por el contrario, un grupo de mujeres vestidas con faldas y camisas de manta decoradas con extraordinarios diseños bordados, acaparaban la venta.

Los turistas, a quienes las reconocían como verdaderas indígenas por su indumentaria tradicional, se entusiasmaban tomándose fotos con ellas y comprando sus artesanías.

Después de varias horas de observar aquellos tres hombres y de haber negociado un precio razonable por los cochinitos de palma, pregunté por su nombre y lugar de origen. “Me llamó Valeriano y soy pame de Santa María Acapulco (SMA), de por allá en la Sierra de San Luis Potosí”, me contestó uno de ellos con voz temerosa y con mucha desconfianza. Empecé a indagar sobre quiénes eran los pames y, más aún, por qué no usaban ropa tradicional, pero su respuestas se limitaron a decirme: “mucha fiesta y mucha tradición hay por allá, aquí no”.

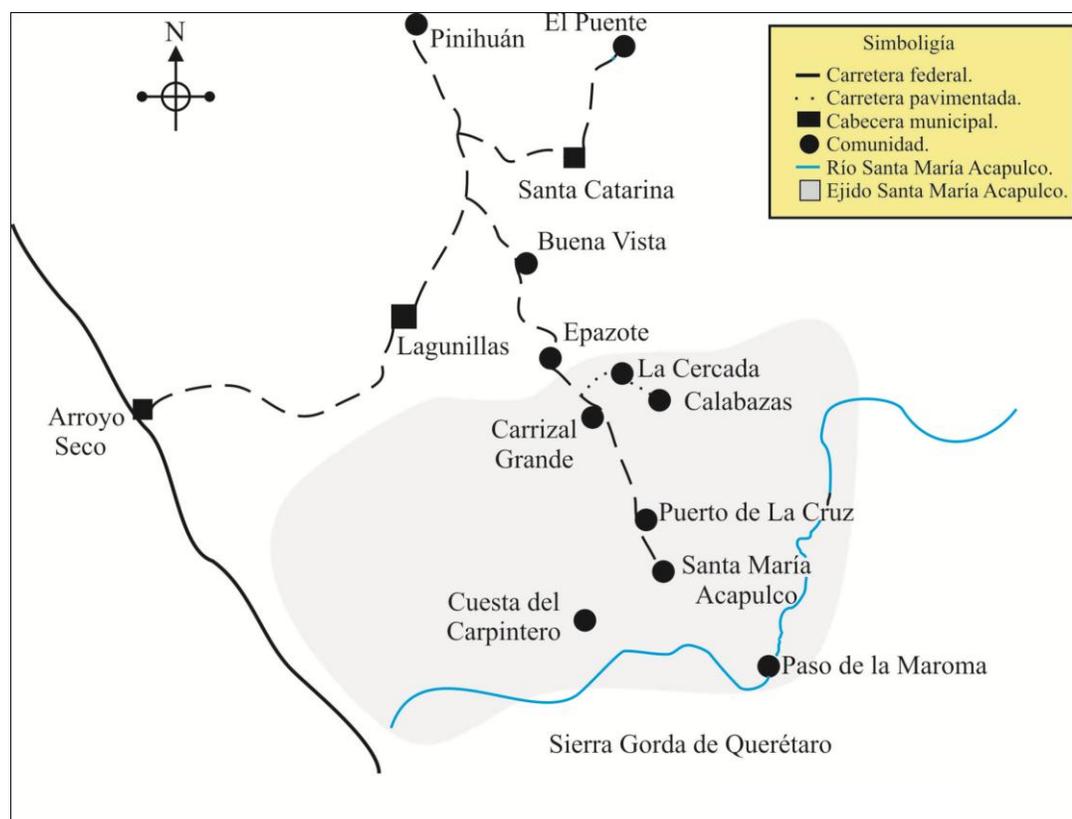
Buscando información, me resultó fascinante que los pames fueran los descendientes de aquellos guerreros chichimecas que habitaban en el actual estado de San Luis Potosí y que, al igual que en otras comunidades indígenas (Millán, 1993: 54), la rotación de cargos se hace a través del cambio de vara. Me imaginé una cultura alejada de la influencia occidental, un lugar donde la gente tendría íntimas relaciones con su ecosistema del que dependerían para suplir sus necesidades básicas. En una visión romántica pensaba que los *xi'ui* vivían en simbiosis con su medio ambiente y que a través de los rituales, los hombres le pedían permiso a la naturaleza para recoger los frutos dados. Contrario al mundo interdependiente y especializado en el que he crecido, el cual depende más de las relaciones institucionales que de su ambiente físico para la supervivencia. De esta manera, e influenciado por la ecología cultural propuesta por Julian Steward (1992 [1937]), en especial por los planteamientos de Andrew P. Vayda (1969) y Roy R.

Rappaport (1987 [1960]), me dirigí en el 2009 a Santa María Acapulco, uno de los cuatro núcleos donde habita la mayoría de los indígenas *xi'iuí*⁴.

Como resultado de estas lecturas y mis elucubraciones se derivó la propuesta inicial de investigación, suponía que el ritual para los capulcos era un mecanismo homeostático, que servía para conservar los valores de ciertos números de variables dentro de los límites de una escala de objetivos. Pretendía demostrar que el ritual operaba en relación con diversos procesos del ecosistema y, sobre todo, con la distribución de los excedentes alimenticios. Así, comencé a buscar dentro de los rituales *xi'iuí* aquellos elementos diseñados para regular la relación entre el medio ambiente y la población. Trataba de encontrar algo similar al “kaiko” entre los tsembaga, o bien como la guerra entre los maorí. Sin embargo, el participar en los rituales *xi'iuí* me hizo dudar sobre esta propuesta inicial.

Durante mi estancia como alumno de la maestría en antropología social en el Colegio de San Luis, realice un recorrido en la zona Pame a mediados de febrero del 2009. En este primer acercamiento conocí el pueblo de Santa María Acapulco (véase mapa 2) y, como bien me lo señaló Valeriano en aquella época, pude observar una gran actividad ritual.

⁴ Chemin Bässler (1992 (a): 5) distingue cuatro núcleos donde habitan la mayoría de los pames: la Palma, Alaquines, Ciudad del Maíz y Santa María Acapulco.



Mapa 2. Croquis de Santa María Acapulco
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Esto lo convertía en un lugar de sumo interés, en especial para echar andar mi propuesta inicial. En esos días tuve la oportunidad de participar en mi primer ritual *xi'iu*, una velación relacionada con el pago de una manda. Convencido en que la ecología cultural era el modelo que me ofrecería una alternativa adecuada para utilizarlo como método de interpretación, llegué a lo absurdo de hasta contar el número de tortillas que los participantes comían. Lo único que con certeza intenté fue dejar que los actores hablaran y actuaran, puesto que las preguntas eran tan decepcionantes como las respuestas obtenidas. Mi única opción fue involucrarme y dirigir, cuando podía, las conversaciones; a veces lo conseguía y otras me enredaba sobre los cuentos por donde me llevaban. Sólo el silencio, los giros en la conversación, o las bromas a las que era sujeto me conducían a la realidad del trabajo antropológico.

Fue así que luego de plantear una propuesta acorde al campo etnográfico registrado, regresé a Santa María Acapulco para realizar mi primera temporada de campo de agosto a diciembre del 2009, y una segunda estancia se haría de abril a agosto del 2010. La observación durante una estadía más prolongada, en periodos festivos y no festivos, me permitió ubicar el tema de estudio de esta investigación con una mayor precisión y, sobre todo, en el ámbito comunitario. Al permanecer un tiempo más o menos extenso, pude constatar que durante las fiestas se pone como relieve una estructura jerárquica, que tiende a desdibujarse en los periodos no festivos.

La relación con la gente de Santa María Acapulco fue cambiando con el tiempo. En un principio, la incomprensión provocada por mi presencia en un lugar tan alejado, con escasos servicios y la pobreza de la gente, impulsaron la crítica de los habitantes. Muchos de ellos consideraban que me enriquecería con las fotografías que tomaba. Pero una vez que se las entregaba, los comentarios cambiaron. Poco a poco me fui inmiscuyendo en sus actividades cotidianas; ayudaba con las labores en el campo, intentábamos pescar en el río, los llevaba en mi pequeño auto -mismo que los jóvenes apodaron como “tacho”- a las comunidades cercanas para alguna celebración, o bien al hospital en la cabecera municipal. En mis primeras entrevistas, los capulcos crían que era uno de los zetas⁵ y buscaba gente para reclutar al narcotráfico. O peor aún, que era evangelista o protestante e iba a platicar con ellos sobre la “palabra de dios”. Sea cual fuere la primera impresión sobre mi estancia en Santa María Acapulco, la gente siempre me abrió las puertas y me ofreció un taco. Al final la desconfianza se fue disolviendo y logré entablar muy buenas relaciones con varios jefes de familia, ancianos y jóvenes que al final me llamaban *niñuá'an* (güero). Me

⁵ Grupo armado de narcotraficantes.

contaban algunas historias, anécdotas y, sobre todo, trataban de enseñarme la lengua materna.

La charla informal fue clave para la obtención de información, desarrollándose durante las actividades de la gente, en los descansos bajo la sombra de algún árbol y, sobre todo, acompañando a don Rufino, el *chikl kaju* (jefe de los chamanes⁶), a otras comunidades, e incluso a varias cabeceras municipales: Arroyo Seco, la Purísima, Santa Catarina, etc., para hacer “curaciones”. Los diálogos fueron fundamentales y éstos se hicieron siempre en español. Cuando algunas palabras y detalles me parecían relevantes, las traduje durante el curso de lengua *xi'uii*, impartido por el profesor bilingüe Carlos, en la preparatoria de la comunidad de la Parada.

Las pláticas durante los largos viajes con don Rufino y su yerno Modesto, siempre acompañados por su pequeño nieto “Armandillo” y varios cartones de cerveza caliente, amplió mi perspectiva sobre la relación entre los capulcos y sus deidades. En medio de varias borracheras y cuando ya estábamos desinhibidos, logré hacer las preguntas precisas y, cuando se pudo, obtuve algunas respuestas. En algunas ocasiones, don Rufino accedió a que grabara en video sus actividades como curandero. Incluso, fue tanta la emoción de verse reflejado en la pantalla, que en varias ocasiones él insistía que lo hiciera. Sin embargo, en muchos rituales, especialmente con aquellos donde “se tira la enfermedad al monte” y se le da de comer a la “gente de abajo”, no se me permitió participar, puesto que para don Rufino es un momento “delicado”. Así, el entablar una relación de amistad con dicho personaje de gran importancia en la comunidad, por su trato con lo sobrenatural, permitió que se me abrieran las puertas con otros miembros. Aunque varias personas,

⁶ Jaques Galinier considera que utilizar el término chamán, a comparación de curandero, permite abrir el dialogo y promueve una flexibilidad mayor para entender una institución en común. (Taller: Lévi-Strauss, Universidad Autónoma de Querétaro, septiembre 2010).

especialmente brujos y yerberos, se negaron a platicar conmigo, tal vez por mantener sus “secretos” a salvo. Es decir, mi amistad con don Rufino quizás impidió que tuviera contacto con aquellas personas, puesto que podría develar sus métodos de trabajo.

Como parte de una estrategia para realizar las primeras entrevistas, fotografié a los participantes dentro de las actividades ceremoniales. Luego, con la foto en la mano, buscaba su casa y les entregaba personalmente su retrato. Con cada uno de ellos elaboré una base de datos con su información, la cual me permitió identificar los nexos de parentesco y el rol que desempeñan dentro de la comunidad. De la misma forma, fue de vital importancia las referencias que Andrés Medina y su esposa Flavia Llañez, mis arrendadores en Santa María Acapulco, me hacían. Ellos me sugerían a quién visitar, ya que consideran que hay gente en el pueblo que sabe más del “costumbre”⁷ que otros. Tuvo que pasar algún tiempo, claro está, para que la gente se acostumbrara a mi presencia en Santa María Acapulco y, más aún, para poder participar plenamente en la dinámica social.

En fin, lo que presento en las páginas que siguen es una investigación sincrónica a partir de la información obtenida en el campo y de algunas reflexiones sobre la exégesis indígena. Cabe aclarar que los gráficos, a excepción de los primeros mapas, están orientados hacia el poniente, puesto que es el punto cardinal de referencia para los capulcos.

b).- Capitulado.

El trabajo está organizado en cuatro capítulos y se dieron en el siguiente orden:

En el primer capítulo se muestra un panorama general sobre los intercambios recíprocos en Santa María Acapulco. Para ello, retomo el modelo tripartito de reciprocidad

⁷ Don Odilón García (SMA, 2009) comenta que el costumbre son las raíces del pueblo, las cuales fueron heredadas por los antiguos e identifican a los *xi'ui* de otros pueblos indígenas.

propuesto por Sahlins (1977: 210): generalizada, equilibrada y negativo, pues considero que no se puede abordar el tema de la reciprocidad con lo sagrado, sin saber cómo se lleva a cabo entre los humanos. En la segunda parte de este capítulo, presento una descripción de las distintas ofrendas entre los *xi'uii*, concibiéndolas como un sistema de dones y contra dones. Y, en la tercera parte, se expone en conjunto el ciclo ceremonial, donde se hace énfasis a las distintas ceremonias vinculadas con la producción agrícola, uno de los lugares donde se expresa públicamente la reciprocidad con lo sagrado.

En el segundo capítulo muestro cómo el principio de la reciprocidad está inmerso en la forma en que los capulcos perciben el mundo y, más aún, es el don de dar y el dar recibiendo. Para explicar esta idea abordo la concepción del tiempo y el espacio, principios inseparables el uno del otro que se encuentran reflejados durante las procesiones del ciclo festivo y siguen el movimiento del sol. De la misma forma, expongo que la concepción del cosmos para los capulcos no está completa si ésta no se refleja en el cuerpo humano. Esta categoría de análisis nos lleva a reflexionar sobre la analogía que existe entre el cuerpo humano y el cosmos, y cómo los capulcos mantienen la armonía en estos dos niveles a través de las ofrendas. También abordo en este segundo capítulo, la importancia que tienen los relatos míticos como sustento metafórico del principio que rigen la reciprocidad entre los capulcos.

En el tercer capítulo trazo una línea de acuerdo con los aspectos del capítulo anterior, y muestro cómo se reflejan en la organización social. Analizo las relaciones recíprocas a partir de la adquisición y elaboración, así como el depósito de las ofrendas durante el ciclo ceremonial. En la medida que las oblaciones pueden ser conseguidas, reunidas, confeccionadas, distribuidas y consumidas, existe una extensa red de relaciones

sociales y un gran esfuerzo cualitativo, que se presenta desde el ámbito familiar hasta el comunal, entre los cuales se intercalan distintos niveles reciprocidad.

En el capítulo cuatro abordo uno de los puntos fundamentales de este trabajo, puesto que es donde convergen todos los aspectos anteriormente analizados. Expongo en conjunto las ofrendas, la cosmovisión y la organización social, dentro de un contexto ritual. Para ello, muestro que tanto el ciclo ceremonial litúrgico como en el agrícola, las ofrendas abren y cierran la reciprocidad con los dioses. Para explicar esto, presento la ceremonia del Pikié y la fiesta del Corpus Cristi como la obligación que tienen los capulcos de dar a los dioses de la naturaleza y el panteón católico, respectivamente. Y, por el contrario, la fiesta del día de los muertos y la celebración de los Reyes Magos es la obligación de devolver.

Al final del trabajo, hago algunas reflexiones sobre la reciprocidad y el ciclo agrícola, y se plantean otras preguntas para futuras investigaciones.

CAPITULO I.

LA RECIPROCIDAD, LAS OFRENDAS Y EL CICLO CEREMONIAL.

Desde que entablé los primeros contactos con los habitantes de Santa María Acapulco, pude observar una relación interesante de dones y contra dones entre los *xi'iu* y sus deidades, que permean la cotidianeidad de su vida. Por lo tanto, una mirada más profunda a sus mecanismos de cooperación, así como a sus relaciones intra comunales nos revelará un profundo sentido de deber en las velaciones, las fiestas de los santos patronos, los rituales relacionados con la milpa, etc., que parecen girar alrededor de un sentido general de la “reciprocidad”.

En este sentido ¿cómo se lleva a cabo la reciprocidad en el ámbito cotidiano?, ¿qué ofrendan los *xi'iu* de Santa María Acapulco a sus deidades?, ¿es el ciclo ceremonial uno de los lugares dónde se observa la reciprocidad entre los *xi'iu* y sus dioses?

Ante esta serie de cuestionamientos, en la primera parte de este capítulo se presenta un panorama general sobre reciprocidad en el pueblo de Santa María Acapulco, con base en el esquema propuesto por Sahlins (1977). Estos planteamientos servirán para presentar el tipo de ofrendas que los capulcos utilizan para alcanzar la comunicación con los dioses, como un sistema de dones y contra dones, que se incluyen en la segunda parte. Y finalmente, se expone la secuencia del ciclo ceremonial, resaltando la separación que se hace entre el tiempo de secas y el de lluvias.

1.1.- Intercambios recíprocos en Santa María Acapulco.

La reciprocidad desempeña un papel clave en el desarrollo de la vida social y simbólica en las formas de participación y acción social. La red de intercambios recíprocos de bienes y ayudas materiales e inmateriales, según Barabas (2003: 48), es la parte medular de las relaciones que edifican la estructura social y se encuentran, por lo tanto, en todos los campos de la vida social. En Santa María Acapulco, y siguiendo la propuesta de Sahlins (1977: 210), se distinguen tres tipos de intercambios recíprocos: generalizado, equilibrado y negativo. Pasemos a explicar en qué consiste cada uno de estos elementos que componen este modelo y cómo se presentan para nuestro caso de estudio.

a).- La reciprocidad generalizada.

La reciprocidad generalizada es el extremo más solidario, el de la ayuda prestada sin espera de retribución, o al menos con una expectativa indefinida y sin contra don estipulado: alguien da algo a otra persona y no espera nada en concreto o inmediato a cambio. La reciprocidad generalizada se desarrolla entre parientes consanguíneos y afines, residencialmente y efectivamente cercanos, y se orienta a cumplir las obligaciones morales hacia ellos. Este tipo de intercambios es la base de las relaciones cotidianas en el seno de los grupos domésticos y expresan también las relaciones y las obligaciones entre los parientes.

En efecto, uno de los lugares donde se expresa la reciprocidad generalizada entre los capulcos es a través de la vida cotidiana del seno familiar. Generalmente, la mujer casada y con hijos se levanta desde muy temprano a encender el fogón y, mientras calienta el café, muele los granos de maíz en el molino. Antes de que se levante el resto de sus familiares, calienta los frijoles y avienta las primeras tortillas sobre el comal. Después de desayunar,

prepara varios “itacates”⁸ para sus hijos y su esposo y vuelve a elaborar tortillas para la comida. Cuando la esposa no se encuentra en la cocina, cumple con el resto de sus actividades: la crianza de los niños pequeños, lavar la ropa, acarrear el agua y alimentar a los animales domésticos. En su tiempo libre elabora artículos de palma para intercambiarlos en las tiendas locales por alimento, aunque no es una actividad exclusivamente femenina, puesto que el resto de la familia también participa, y en algunas ocasiones apoya a los hombres en las tareas relacionadas con la agricultura, o la recolección de frutos y plantas comestibles.

Su esposo, por otro lado, trabaja para brindar las condiciones necesarias para el sustento familiar. Desde muy temprano, después de tomar un poco de café y de comer un par de tortillas con frijoles, se dirige a la milpa⁹ para hacer las labores agrícolas. Cuando no trabajan en el campo, se dedica a la recolección de plantas comestibles, en especial “jacobó” y nopales; algunos frutos como ciruela de monte, pitayas y tunas, así como algunos insectos¹⁰; a la caza de conejos, liebres, tortugas de río, etc.¹¹; a “campear” el ganado vacuno; a la elaboración de artefactos en madera y palma, entre otras labores con alguna remuneración económica. Esto, claro está, con la finalidad de proporcionar el alimento para el sustento familiar, en especial para los hijos.

Por su parte los hijos, de acuerdo con la edad y el sexo, también participan en esta dinámica. Por ejemplo, los niños pequeños ayudan en todo cuando pueden a su madre, en particular las niñas cooperan con las labores domésticas: cocinar, tortear, lavar, etc. Los varones, además de acompañar y auxiliar a sus padres en las labores del campo, acarrear

⁸ Los capulcos llaman “itacate” a una ración de comida –tortillas, frijoles, arroz- para llevar.

⁹ Se llama milpa al terreno donde se cultiva y no sólo a la planta de maíz.

¹⁰ Principalmente la hormiga reina o culona (*Atta laevigata*), llamada localmente como *natsi*.

¹¹ Anteriormente también se cazaba venado y jabalí. Sin embargo, desde que se creó parte de la sierra Gorda como área natural protegida, está prohibido la cacería de estas dos especies, así como la tala de algunos árboles (véase Diario oficial de la federación, 2/02/2007).

agua en cubetas hacia sus viviendas, de las llaves que se encuentran distribuidas alrededor de todo el pueblo. Asimismo, se dirigen al monte para cortar la leña necesaria para el fogón.

Entre los ancianos, su aportación al grupo doméstico no difiere mucho de los adultos, ya que la mayoría de ellos siguen desempeñando las mismas actividades. Esto, claro está, hasta que sus fuerzas se lo permitan, o alguna enfermedad les impida seguir apoyando a la familia. Al ocurrir esto, los hombres ancianos realizan tareas menores como estar pendiente de la casa, acarrear agua, alimentar a los animales domésticos, etc. Las mujeres ancianas, por su parte, cuidan de los nietos, ayudan a cocinar y a limpiar la casa.

La obligación de la reciprocidad generalizada en Santa María Acapulco se cumple ayudando a los miembros de la familia, aún sin que éstos lo pidan. Bajo esta lógica, se puede considerar que la reciprocidad generalizada es un don desinteresado y voluntario de bienes de la madre al hijo pequeño, de los hijos o los nietos hacia los ancianos, etc.

b).- La reciprocidad equilibrada.

La reciprocidad equilibrada, por otro lado, establece un pacto social mediante el intercambio directo y equivalente del bien recibido, predomina la forma equilibrada que establece un contra don simultáneo o muy próximo de lo mismo, o algo semejante en valor y cantidad. La reciprocidad equilibrada privilegia el aspecto social del intercambio, ya que los dones y contra dones de bienes y servicios se realizan sobre todo para mantener buenas relaciones con los demás. Cuando la reciprocidad es equivalente e inmediata, en realidad no se dona nada sino que se crean o reproducen las relaciones sociales, nos comenta Sahlins (1977: 207).

En Santa María Acapulco la reciprocidad equilibrada se llama *napáun'*, que significa “ayuda”. Ésta es la piedra angular de la estructura social y se lleva a cabo en los distintos campos de la vida social: el trabajo, el sistema de cargos, las fiestas, el ciclo de vida, etc. Según Barabas (2003: 50) la reciprocidad equilibrada en el ciclo de vida se lleva a cabo en el seno de los procesos rituales de pasaje o tránsito de una etapa a otra: nacimiento, bautismo, confirmación, pubertad, matrimonio y muerte. La reciprocidad en el ciclo de vida se establece muchas veces con lo sagrado, pero cuando el intercambio se realiza entre grupos domésticos su principal objetivo es el establecimiento de alianzas que amplían y consolidan el grupo parental, mediante la inclusión de esposas y parientes rituales. (Íbid: 51).

Don Odilón García, miembro del consejo de ancianos, me explicó cómo se lleva a cabo el *napáun'* (ayuda) entre los capulcos:

Ira güero, cómo te lo explico pa' que me entiendas. Cuando voy a visitar a mis compadres, ellos siempre me ofrecen un taco pa' no pasar hambre. Cuando ellos vienen pa' acá, mi mujer les prepara algo de comer: una gorda con sal, un plato de frijoles, un huevo con chile, hay lo que se pueda. Yo les doy de comer a mis compadres pa' que ellos se acuerden de mí, o de mi familia, cuando andemos por allá. Y como tú y yo ya somos amigo, tendrás la obligación de acordarte de mí cuando vaya pa' San Luis Potosí (Sr. Odilón García, SMA, 2010).

A través de este relato, se puede observar que el *napáun'* (ayuda) tiene un carácter voluntario en aparecía gratuito, por decirlo así. Sin embargo, detrás de éste existe una obligación e interés económico, como ya lo había hecho notar Mauss (1990: 71). La reciprocidad equilibrada se practica con el grupo de parientes cercanos y lejanos, los compadres y los vecinos, incluso –como lo señala don Odilón- con los miembros de otras comunidades. Esta forma de reciprocidad abarca desde el intercambio de trabajo, o de servicios ceremoniales, hasta instancias insignificantes de ayuda mutua en la vida cotidiana.

Tiene la característica de que, a diferencia de la reciprocidad generalizada, son opcionales y se realizan sólo cuando un actor pide formalmente a otro entrar en este tipo de relaciones. Éstas se establecen con cualquier persona y se pueden rechazar sin mayores consecuencias. Resulta interesante señalar que para la gran mayoría de los capulcos llevan la cuenta de los servicios y dones que adeudan, así como de los que se les deben.

Sobre este aspecto, durante la época de roturación de la tierra, le pregunté a Santos Medina, un joven recién casado de alrededor de 20 años de edad, cómo reclutó la mano de obra adicional para tal faena. Él me comentó que en un ambiente cordial y alegre trabaja una brigada de nueve personas, seis de ellos son de San Pedro, comunidad *xi'iu* al sur de Santa María Acapulco, y tres son sus parientes (un primo lejano, un cuñado y un sobrino), quienes viven cerca de su casa. Antes de la faena se sirve un buen almuerzo preparado por el cónyuge de Santos, ayudado por las esposas de algunos de los que trabajan con él. El plato tradicional que se da son gordas rellenas de frijoles, tacos de huevo y café fuertemente endulzado con piloncillo. Durante los descansos, Santos distribuye algunas cervezas, aguardiente, refrescos y cigarros. A Ocho de los hombres que están trabajando, les pidió personalmente su ayuda, mientras que su sobrino se ofreció personalmente. La mayoría de *napáun'* (ayuda) que Santos recibe para la roturación de la tierra, son devoluciones que cobra por su labor en fechas anteriores. Solamente con uno de ellos, su primo lejano, nuestro interlocutor tendrá que devolver formalmente el favor que recibe, ya que esta es la primera vez que él le solicita un *napáun'* (ayuda). Meses más tarde, antes de terminar mi primera temporada de campo, fui a casa de Santos para despedirme. Al llegar, su esposa me comentó que él estaba pagando “compromiso” con su primo lejano, le ayudaba a construir su casa.

El *napáun'* (ayuda), como se observa en la descripción, se intercambia para las mismas tareas: trabajo agrícola y construcción de una casa en este caso, y cumple con el propósito de consolidar las buenas relaciones próximas y garantizar la cooperación entre los miembros de la comunidad. De lo contrario, negarse a devolver un favor recibido¹², los deudores son sancionados con la vergüenza pública, la exclusión, la pérdida de prestigio, el veto para el sistema de cargo, la mala suerte, etc. Negarse a reciprocitar, o hacerlo inadecuadamente, conlleva a la degradación social y el peligro para la vida.

Un breve ejemplo que viví personalmente nos permitirá entender mejor la noción de la deuda entre los capulcos.

Durante mis primeros días en Santa María Acapulco, a sabiendas que tengo un pequeño auto, un señor me pide que lo lleve a él y a su esposa al hospital en Santa Catarina, la cabecera municipal. De regreso en el pueblo, aquel hombre me ofrece pagarme por el servicio de “taxi”, mismo que me negué a recibir dado las condiciones de pobreza en la que vive. Tiempo después me lo encuentro a él y a sus numerosos hijos caminado por la vereda. Al acercarme a saludarlos y preguntar por el estado de salud de su esposa, uno a uno, cruzan frente a mí con la cabeza agachada y evitan cualquier contacto visual. “Me voltearon la cara” como dicen los mismo capulcos. En repetidas ocasiones nos encontramos y nunca quiso dirigirme la palabra, incluso trabajamos juntos deshierbando la milpa de uno de sus compadres. Luego de un tiempo, aquel señor llega a mi casa y me regala un par de gallinas. “Aquí te manda mi señora que ya se mejoró”, me dice. En ese momento entendí que, por haberme negado a recibir el dinero de aquel hombre, lo había colocado a él y al

¹² La obligatoriedad de dar y devolver ha sido uno de los temas más controvertidos de la economía del don. Para ello, véase los trabajos de Mauss (1990: 167-168), Lévi-Strauss (1991: 40), Godelier (1998: 55), Sahlins (1977: 172), entre otros.

resto de sus familiares en una posición de inferioridad, por lo que se vio obligado a devolver el don para equilibrar la relación.

De esta forma, la reciprocidad equilibrada entre los capulcos deviene no sólo de las relaciones solidarias mutuas sino que también crea relaciones de dependencia. Aunque sea momentáneamente, el que recibe es deudor del que dona y queda en una posición de inferioridad, tanto moral como material, viéndose obligado a devolver el don para equilibrar las relaciones.

c).- La reciprocidad negativa.

Por último, la reciprocidad negativa representa el extremo menos solidario de las relaciones sociales, en las que el intercambio persigue ventaja o lucro, en ocasiones con trampa. Es la única de las tres modalidades de intercambio cuya finalidad es mucha más económica que social, pues está basado en la ganancia, en el deseo de obtener más por menos. De hecho, según dice A. Weiner (*apud* Lomnitz, 2005: 316), “las transacciones que se llevan a cabo bajo esta lógica de la reciprocidad negativa no producen las relaciones sociales, sino que más bien suelen conducir a su terminación”. El ejemplo clásico de reciprocidad negativa, mencionado en varios trabajos sobre el tema (Barabas 2003: 43; Lomnitz, 2005: 322; Ruiz-Gálvez, 1998: 31), es el comercio que se desarrolla en las relaciones con extraños.

En nuestro caso de estudio, además del comercio con extraños, encontramos otros casos de reciprocidad negativa como la apropiación violenta de las milpas y el robo (*mappé*). Durante mi estancia pude registrar cómo los capulcos se organizan a este último suceso.

El arreglo tuvo lugar en las oficinas de las autoridades civiles, el día 24 de septiembre del 2009. El juicio inicia cuando el juez auxiliar llamó al director de la telesecundaria, quien acusa a tres alumnos de robo. Por ser menores de edad, sus padres tienen la obligación de estar presentes. Al llegar el demandante lee un oficio y directamente señala a los tres niños de haber hurtado algunos artículos de la escuela, cuyo valor asciende a más de dos mil pesos. Los padres, consternados por la imputación, pidieron pruebas que sustentaran dicha acusación. El director de la escuela manda llamar a un par de testigos, dos jóvenes, quienes declararon en contra de los demandados. Después de una intensa discusión entre los padres y el director de la escuela, el juez declara a los niños culpables. Para ello, el comandante de la policía les ordena a los tres niños que se quiten los zapatos y, uno por uno, caminaron de rodillas hasta donde se encuentra el director de la escuela. Los culpables se disculpan y, mientras besan la mano tanto del demandante, de sus padres como del juez auxiliar, se arrepienten de sus actos. Uno de los niños, a quien se le acusa de haber robado la mayor cantidad de artículos, tiene el mismo castigo pero con las manos atadas con un mecate. Según uno de los espectadores, anteriormente eran colgados durante un par de días en un árbol. En ese momento, las oficinas de las autoridades civiles se llenaron de nostalgia que tanto el director de la escuela como los padres de los acusados, no pudieron contenerse más y rompieron en llanto. Al terminar, el juez auxiliar logra pactar con ambas partes la conciliación de los bienes hurtados, y se levanta un acta donde todos están conformes con el arreglo.

Por medio de estos breves ejemplos, se puede inferir que los intercambios recíprocos en Santa María Acapulco están presentes y actuantes en cada parte de la estructura social, un “hecho social total” como le llama Mauss (1990: 3). La reciprocidad generalizada, la ayuda prestada sin espera de retribución, es la base de las relaciones en el

seno de los grupos domésticos y expresa las obligaciones entre los familiares. La reciprocidad equilibrada, el pacto mediante el intercambio y el equivalente del bien recibido, es la piedra angular de la estructura social entre los capulcos. Y la reciprocidad negativa, el intento por obtener algo impunemente sin dar nada a cambio, es el extremo menos solidario de las relaciones sociales y conduce a su terminación.

1.2.- El don y las ofrendas.

No obstante, el sistema de intercambios recíprocos en Santa María Acapulco no sería total si no se incluye lo presente a los dioses, es decir, la cohabitación simbólica que los hombres mantienen con lo sagrado¹³. En esta relación lo que se intercambia adquiere la forma de ofrenda (*ta'é'e*): velas, música, mandas, rezos, etc., y su objetivo es mantener las condiciones necesarias para la reproducción de la vida. Los capulcos consideran que sus dioses, por ser las fuerzas creadoras de todo lo que existe –según narran los mitos de origen (tema que se abordará más adelante)-, no necesariamente deben reciprocitar las invocaciones, o bien, si hay intercambio, puede no ser favorable para ellos. En esta concepción los capulcos siempre están en deuda con lo sagrado, porque sus deidades han donado todo lo que existe y ningún contra don puede igualar ese acto (Godelier, 1998: 155). Los hombres solicitan y agradecen, pero no exigen a las deidades, nos dice Godelier (Íbid.: 256), para señalar la dependencia establecida entre sagrado y humano.

¹³ Émili Durkheim (1995 [1912]: 33) define lo sagrado en relación con lo profano, como “[...] el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que le son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente a esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, un trozo de madera, una vivienda, una palabra, cualquier cosa que puede ser sagrada.”

Pero la falta de equivalencia en los dones es temible para la gente. Por eso, los capulcos ofrendan un gran número de velas (*kandéily'*) durante el transcurso de las ceremonias, sobre todo frente al altar mayor de la capilla y, en menor medida en los altares domésticos (véase foto 1 y 2). Para ello, después de encender una *kandéily'* (vela) se quema un poco la base y se coloca sobre un soporte de madera, o bien se pone en un vaso de vidrio para así evitar ensuciar el suelo. Se prefieren las velas fabricadas en la Huasteca con cera de abejas aborígenes y traídas a Santa María Acapulco por los comerciantes foráneos. Estas pueden adquirirse en diferentes tamaños y tonos cuyos precios varían entre los 2.50 pesos cada una, o bien 5 por 10 pesos. Sin embargo, rara vez se compran de colores, porque si se emplean “se trata casi seguramente de brujería” (Sr. Félix Medina, SMA, 2010). Las velas que se utilizan más a menudo en los rituales son amarillas y blancas de 20 centímetros de largo por 2.5 de ancho, consideradas como la ofrenda principal. De esta manera, por medio de las velas, además de intentar establecer una relación contractual con sus divinidades, se mantiene un vínculo con lo sagrado y con todo lo que les rodea.

Los capulcos me explicaron que el significado de las velas depende del contexto del ritual. Por ejemplo, durante la celebración del día de los muertos, se cree que hay una equivalencia simbólica entre las velas y las almas, la cantidad de *kandéily'* (vela) depositadas en el altar, para los difuntos representan el número de finados en la familia; o bien durante el velorio, al reciente fallecido se colocan varias velas en dirección hacia los cuatro rumbos, ya que existe la creencia que ilumina el camino hacia el panteón, pues si no “el alma se puede perder y se queda en este mundo de pecados” (Sr. Modesto Rubio, SMA, 2009).

Las velas, firmemente plantadas y de pie, generalmente están acompañadas de oraciones (*nljau vanséii*) o plegarias (*liñie'ep*), seguidas de gestualidad corporal. Cuando

un oficiado deposita una vela, se arrodilla frente a una imagen con los ojos cerrados, la mano derecha levantada hacia el cielo y la izquierda sobre el pecho, para rendir una pleitesía (Credo, Padre Nuestro, Rosario). Danièle Dehouve (2007: 82) considera que las ofrendas depositadas entre los tlapanecos de Guerrero son también oraciones, y les llama “rezos materiales” u “objetos-rezos” (Íbid.). Esta autora nos muestra la relación que existe entre las unidades semánticas y el número de las ofrendas, en especial con los arreglos florales, lo cual le permite hacer una correspondencia simbólica entre las flores y las expresiones verbales. Sin embargo, excluye las relaciones que se generan a través de su fabricación. Entre los *xi'iui*, además de que las flores (*nadúng*) remiten a un complejo simbólico que se asocia con las nociones de feminidad, fertilidad y vegetación (tema que se abordará más adelante), las abuelas son las encargadas de confeccionar las flores, así como de transmitir este conocimiento a sus nietas. Anteriormente eran hechas con papel mache, aunque ahora se prefieren las de plástico, ya que duran más. De la misma forma, se elaboran arreglos florales con las hojas de sotol, mismas que son manufacturadas por los representantes de las distintas localidades que comprenden el ejido, y llevadas a Santa María Acapulco durante ciertas ceremonias.

Los capulcos también ofrendan mandas, el término para designar esta palabra en lengua materna es *mandín candihi'*, y hace alusión a “la luna que ya pasó” (*ndaljúng ngum'au'*). Por lo tanto, las ofrendas expresadas en este sentido están dirigidas a la luna (*ngum'au'*), que se encuentra asociada con las vírgenes del panteón católico, en especial con la de Guadalupe. En este dialogo imaginario, los capulcos expresan la necesidad que tienen de la participación de sus dioses. Dicho en otras palabras, a través de la mandas, los *xi'iui* de Santa María Acapulco intentan establecer un contrato con sus deidades, se desea

obtener algo fuera de su alcance: salud, buenas cosechas, bienestar, etc., a cambio de la entrega de un contra don.

De esta forma, las mandas deben sustentarse con una entrega: una promesa (*sta'ei'*), de lo contrario no surten efecto y se convierten en intentos fallidos. Así, la solicitud directa de bienes sin que medie un implícito desapego por parte de los *xi'iu'i*, suele terminar sin que se cumplan los objetivos del promesero. Para Godelier (1998: 264), esa misma experiencia no se tiene con los dioses, ya que ellos no están obligados a donar, así como tampoco tienen el compromiso de aceptar y, aún menos, de devolver. “Los dioses no se hallan presos de las tres obligaciones que encaden a los hombre y lo encadenan (Íbid: 265). No obstante, las deidades entre los capulcos se encuentran inmersas dentro del circuito de la reciprocidad (como se demostrará más adelante), aunque los hombres no tienen por qué obtener un contra don visible o positivo de su contraparte sagrada, más bien el mecanismo que pone en funcionamiento esta relación, se parece al desarrollo de la magia, donde su eficacia no está en duda, aunque el resultado no sea el esperado (Evans-Pritchard 1976: 392).

El cumplimiento de una manda implica la entrega de algo que debe ser correspondido, una velación. Los *xi'iu'i* utilizan el nombre de *rimviái*, que se traduce como: “vamos a tocar música” y es significativo a la fiesta que se debe realizar, de lo contrario pueden haber graves consecuencias. Los deudores no solamente son míticamente condenados y sancionados, sino también los miembros de la comunidad puede tomar mediadas coercitivas contra ellos. Negarse a corresponder a los dioses, o hacerlo inadecuadamente, conlleva hasta la muerte, pues las deudas con lo sagrado son sancionadas con la pena máxima. La velación es una ceremonia que dura uno o varios días y, dependiendo de la ocasión, las actividades rituales son tanto de carácter público como

privado. En el primer caso, su realización corre a cargo de los representantes de la organización religiosa. En el segundo, depende del grupo doméstico.

A lo largo de una velación, en su gran mayoría, se ofrendan cantos (*kil'jau*) y música de minueto. El término que se utiliza para designar ésta última palabra es “minuete”, aunque también se emplea el nombre de *ngubé' eii*, que significa “instrumento que produce sonido”, ya que está compuesto por dos violines y una guitarra. De modo similar, aunque sólo participa en rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas, se toca la flauta¹⁴ (*nipji'ii*). El *chikl kaju*¹⁵ es el único miembro de la comunidad que tiene permitido tocar este instrumento (véase foto 3).

Para Florentino Montero, quien desempeña el cargo de violista y habita en el Mezquital, comunidad al este de Santa María Acapulco, me explicó que el significado de la música, como sucede con las velas, depende del contexto del ritual. Por ejemplo, en las ceremonias dedicadas para los santos del panteón católico son “pa’ que nos hagan un milagrito. Necesitamos mantenerlos contentos con música, canto y [todo lo] demás, sino pus se pueden enojar”. O durante un velatorio, es “pa alegrar el viaje del muertito”.

De esta manera, las normas a las que la música, los cantos y los rezos están sometidos son las mismas: solamente se pueden tocar durante alguna ceremonia, no pueden existir fuera de un contexto ritual y a las mujeres no se les permite tocar. Tales normas, como Jacques Galinier (1997: 285) lo comenta, organizan el contacto con lo sagrado y no pueden existir más que legitimadas por las relaciones con el mundo sobrenatural. De manera que los *xi'uii* no se consideran sus autores, sino que seres más poderosos lo

¹⁴ La flauta está hecha con un tubo de carrizo de aproximadamente 50 cm de largo, con cuatro agujeros. La parte proximal de este instrumento está formada de un pedazo de astil de pluma de guajolote insertado en la cera. El sonido se produce por la vibración de una membrana, hecha de tela de araña, insertada en cera y recubierta de una hoja de maíz doblada (véase foto 4).

¹⁵ Dominique Chemin (1980: 72) traduce el término *chikl* como jefe y *kaju* como hechicero. El profesor Carlos, por el contrario, interpreta ésta última palabra aquella persona que tiene trato con lo sobrenatural.

inventaron y se lo donaron a “los antiguos”¹⁶, quienes a su vez se los heredaron a ellos, por lo tanto su deber es conservarlo y reproducirlo. En Santa María Acapulco es imposible un reencuentro de la totalidad de la música, los cantos y los rezos, puesto que los intérpretes guardan celosamente sus conocimientos.

Cabe señalar que las velas, las flores, la música, los cantos y las oraciones, generalmente participan durante las procesiones. El término en lengua materna para designar esta palabra es *nikiá'ai*, que literalmente se traduce como “caminar juntos”. Durante el ciclo de ceremonias católicas, las procesiones siguen dos trayectos, ambos en sentido levógiro: uno es alrededor del pueblo, llamado “camino largo” (*mabá'au nikiá'ai*), se parte de la iglesia que se encuentra al oriente, se cruza el panteón y se regresa nuevamente al punto de partida; el otro, llamado “camino corto” (*mamája' nikiá'ai*), se realiza en el atrio de la capilla.

Por otro lado, los capulcos también ofrendan una gran cantidad de alimentos (*kich'ijiñ*) a sus dioses. La comida, según Lisbona Guillén (2001: 114), “juegan un papel y es referencia obligada en las relaciones con lo sagrado y entre los mismos hombres”. Sin embargo, la presentación y los ofrecimientos de la comida siempre tienen la peculiaridad de que están cocidos, nunca crudos. Los hombres los obtienen gracias a su esfuerzo y trabajo, pero no se convierten en comida para los dioses hasta que pasan por las manos de las mujeres. La idea de mediadoras no sólo es perceptible a través de la transformación de los alimentos, sino también se puede observar, aunque sólo en los rituales domésticos, en su distribución. De tal forma que todos coman de la ofrenda, se expresa y se reproduce la

¹⁶ Los *xi'iuí* hacen una distinción entre ellos y sus ancestros, y los llaman los “antiguos” o los “indios de antes”, a quienes consideran que habitaron en los Cuisillo; asentamientos arqueológicos en la zona. Se cree que eran inmunes a las enfermedades y poseían una fuerza mayor, y que de ellos heredaron el “costumbre”.

solidaridad entre los miembros de la comunidad, pero al mismo tiempo se manifiesta la jerarquía de estatus, edad y sexo a través del orden en que se sirve (Vogt, 1988: 72).

La primera distribución de los alimentos es para las deidades, que por sus características inmateriales sólo ingieren los olores y el sabor de la comida. Para A. Gell (1977: 29) la naturaleza efímera de los olores permite que funcione como medio de comunicación entre el mundo físico una realidad ideal. Para ellos, y dependiendo de sus gustos, se pueden distinguir cuatro tipos de alimentos: para los santos del panteón católico (*nguljùng*); para los dioses de la naturaleza (*nggonoÉ*, “señor de los Truenos”); para las almas de los difuntos (*vutút*), y para la gente de abajo (*leé kunján*).

A los santos se acostumbra ofrendar mole de puerco (*ngupjei*), de pollo (*tulung*) o de guajolote (*koúgn*), y caldos preparados con las mismas carnes. Estos alimentos generalmente están acompañados de frijoles de la olla (*mjèógn*), tacos (*mjé mapán*) rellenos de huevo de gallina (*gud-á talung*), tortillas (*mjé mamé*), y café (*kepé*).

Para *nggonoÉ*, “señor de los Truenos”, aunque también se les preparan muchos de estos alimentos, esta deidad tiene el hábito de comer *ngukuá’a* o *bolim*¹⁷. Estos son tamales grandes rellenos con varios huevos cocidos, o bien con un pollo entero, como se verá más adelante. Para la gran mayoría de los capulcos, el *bolim* representa el cordero que Abel sacrificó y ofrendó a Yavé. De la misma forma, al “señor de los Truenos” se le sirve de tomar bebidas alcohólicas que, a diferencia de los santos católicos, “a él le gusta embriagarse”. Se prefiere las cervezas de distintas marcas, las cuales se compran en las pequeñas tiendas que abundan en Santa María Acapulco-pueblo. Los tenderos las obtienen directamente de las agencias instaladas en Cárdenas. Aún cuando las mujeres pueden beberlas, sólo los hombres lo hacen, porque es mal visto en ellas.

¹⁷ El *bolim*, voz huasteca correspondiente al zacahuil nahua (Dominique Chemin, 1980: 82).

A las animas o almas de los difuntos se les preparan tamales (*ngul'ájau*), lo que remite a una continuidad analógica e intercambiable entre este alimento y el finado. La masa de maíz cocida envuelta en hojas de mazorca, es lo que el difunto envuelto en una sabana y colocado en el féretro. “¡Mira!, lo envolvieron como un tamal. Pobrecito, al fin y al cabo todos vamos pa' allá” (Sr. Félix Santos, SMA, 2009). Bajo esta lógica, los tamales representan el cuerpo muerto. Generalmente están rellenos de carne de pollo y de cerdo, pero nunca de guajolote porque, según comentan, es un alimento frío y puede enfermar tanto al difunto como al doliente. A los angelitos (*kanjé'ti*), niños que fallecieron a temprana edad, se les sirve atole (*kul'éng*), junto con frutas (*ringyé'e*), panes (*xixxilijèé*) y dulces (*ma'áos*). Se considera que, además de ser su alimento, son sus juguetes (Sra. Flavia Llañez, SMA, 2010). Estas ofrendas únicamente se hacen durante el mes de noviembre, época del año en la que llegan de visita. Se dice que hacen un recorrido muy largo, por lo tanto, hay que recibirlos con comida, pues de lo contrario se enojan. Su peligrosidad puede transformarse en un castigo o una maldición para el doliente como para su familia.

Por último, para la “gente de abajo” se sirve de comer tamalitos rellenos de huevo cocido y una botellita de licor, o bien un jarrito de pulque. El alimento se deposita en un cesto de palma, junto con unos cuencos de barro y figurillas de cera en miniatura, así como algunas monedas. Al conjunto de estas ofrendas se le llama *rikji'i majei'* y lo traducen como “chiquihuites para las enfermedades de los espíritus”. La “gente de abajo” son entes o espíritus incorpóreos, dado esta condición utilizan agentes como el cuerpo de algún animal doméstico o salvaje, para causar alguna enfermedad. De tal forma también se les conoce con el nombre de “animales”, o bien como los llaman en su lengua *ngubá'aii*. Así, por medio de los “chiquihuites para las enfermedades de los espíritus”, se le paga a la “gente de abajo” para que dejen de molestar a las personas.

La comida, a excepción de la “gente de abajo”, es servida en una mesa rectangular de madera, cuyo eje debe estar orientado perpendicularmente al oriente. Ésta, generalmente de entre 30X40 y 60X80 cm, puede ser obra de los capulcos, pero en la mayoría de los casos son compradas a los comerciantes foráneos.

La segunda distribución de alimentos es para los participantes en el ritual, primero para los hombres de mayor prestigio, quienes habitualmente toman su asiento al oeste de la mesa en orden jerárquico, de tal forma que el oriente les queda de frente. Y al final, el resto de las personas de la comunidad, primero los hombres y al último las mujeres y los niños.

Vemos, pues, que por medio de las velas, las mandas, las flores, las promesas, las velaciones, las procesiones, el alimento y “los chiquihuites para la enfermedad”, son el medio que los capulcos utilizan para alcanzar la comunicación con los dioses (López-Austin, 1997: 181). Dicha comunicación, como puede deducirse, presenta una doble naturaleza: la ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el de las deidades, por un lado y por otro, es una forma de incitar a los dioses a ser generosos con los hombres. No obstante, las ofrendas están articuladas en una cadena de secuencias aún mayor que pueden ser de naturaleza diacrónica, de sucesos temporales o periódicos, o bien de naturaleza sincrónica, una ocasión determinada o una situación de emergencia (Smith, 1979: 108).

1.3.- El ciclo ceremonial.

En Santa María Acapulco, las ofrendas se encuentran ligadas a un proceso ritual, donde el culto a las deidades y a los antepasados se articula de manera paralela con el trabajo en la milpa. La peculiaridad que tiene dicho proceso estriba en que las secuencias de

las actividades son orientados por “el costumbre” y el ciclo de las lluvias, más que el crecimiento del maíz, semilla que en la región semidesértica es un elemento difícil de obtener.

En Santa María Acapulco, al igual que en otras sociedades que componen la Pameria (Cotonieto, 2007: 164; Segura, 2007: 79; Grimaldo, 2007: 167), los capulcos dividen el año en dos periodos: lluvias y de secas. También conocidos como *kunjuú' maíuu* (tiempo vivo) y *kunjuú' matúu* (tiempo muerto), respectivamente. La gente llama *kunjuú' matúu* a la temporada donde el sol seca la vegetación y la tierra descansa y, por el contrario, se denomina *kunjuú' maíuu* al momento cuando caen las primeras lluvias y la tierra se hace fértil.

Es frecuente escuchar que en lugar de citar el nombre de un mes conectado con ciertos hechos determinados, se mencione el periodo cuando ocurre el suceso. Es decir, si un evento tiene lugar entre los meses de junio, se dice que “ocurrió por el tiempo de lluvias”. Aunque si se requiere precisar la fecha del acontecimiento, es común nombrarlo de acuerdo al mes, o al día.

Los meses del año se nombran conforme al calendario gregoriano, pero también tienen su correspondencia en lengua materna, de acuerdo con la actividad que remite a cada año. Los nombres en lengua *xi'uii* y lo que alude cada uno de ellos lo presento a continuación (véase cuadro 1).

Calendario <i>xi'iui</i>	Referencia	Calendario gregoriano
<i>ngum'au' viñkjiu niñkije.</i>	La luna que empieza.	Enero
<i>ngum'au' masua'ang.</i>	La luna loca (a veces llueve a veces no).	Febrero
<i>ngum'au' ly'i't rikia'ai.</i>	La luna está de fiesta.	Marzo
<i>ngum'au' mapa.</i>	La luna está caliente.	Abril
<i>ngum'au' kurus.</i>	La luna en la cruz.	Mayo
<i>ngum'au' niljiañ.</i>	La luna pájaro.	Junio
<i>ngum'au' kikiu'u.</i>	La luna que siembra.	Julio
<i>ngum'au' raviñ.</i>	La luna virgen.	Agosto
<i>ndue't pikié.</i>	Lluvias grandes.	Septiembre
<i>ngum'au' xix.</i>	La luna de San Francisco de Asís.	Octubre
<i>ngum'au' ljê'ê.</i>	La luna de los tamales.	Noviembre
<i>ngum'au' mung kanje'.</i>	La luna que va a nacer.	Diciembre

Cuadro 1. Calendario lunar *xi'iui*
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Cabe señalar que sólo algunos conocen los nombres de los meses en lengua y su orden de sucesión, pues estos términos han caído en desuso y la idea que se asocia a su referencia es confusa, de hecho la información del cuadro anterior fue cuestionada por algunos de sus interlocutores. Su uso es más común para los miembros de la organización religiosa, los encargados de llevar la cuenta de las fechas católicas que es costumbre conmemorar.

Por el contrario, todos los capulcos llevan la cuenta de los días de la semana y saben los nombres tanto en castellano como en su lengua, como lo muestro en el siguiente cuadro (véase cuadro 2).

Semana <i>xi'iui</i>	Referencia
<i>lunas</i>	Lunes
<i>ñiujuiñi'</i>	Martes
<i>ñjiú'un</i>	Miércoles
<i>kiñiúp</i>	Jueves
<i>malji ngupá'i'</i>	Viernes
<i>chinimviáii'</i>	Sábado
<i>ngutué' nimviáii'</i>	Domingo

Cuadro 2. Semana *xi'iui*
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

El objetivo central de esta cuenta es el de no trabajar el martes, porque se considera como día malo. “Todo lo que se hace en este día sale mal. Si uno siembra, lo más seguro es que caiga [la] plaga; si una mujer va tener un hijo ese día, lo más seguro es que [el niño] va tener mala suerte toda su vida” (Sr. Enrique Medina, SMA, 2009). Conforme lo comentan, el martes no sólo es de mal augurio para cualquier propósito, sino que también predestina el futuro de las personas. Se cree que los hechiceros y nahuales, personas con poderes nefastos (tema que se profundizará más adelante) nacieron el día martes. Así, para no fallar en esta cuenta procuran estar pendientes de las velaciones que tienen lugar en la iglesia cada domingo.

Al igual que ocurre en otras comunidades que componen el ejido de Santa María Acapulco, la secuencia de los ciclos se hace notar durante los periodos de actividad en que coinciden los individuos del pueblo. La siembra de maíz temporal y las fiestas religiosas, labores en que todos se ocupan al mismo tiempo, como se muestra en el siguiente cuadro (véase cuadro 3).

Estación del año	Mes	Día	Ceremonias Católicas	Ofrendas	Actividad agrícola	Ceremonias agrícolas	Ofrendas		
Invierno Temporada de secas	Ene.	1	Año Nuevo		Roza y quema				
		6	Reyes magos	Dulces, sonajas y silbatos, luces de vengala y procesión "camino largo"					
	Feb		Cuaresma	Procesión por el "camino largo"	Barbecho de la tierra				
Primavera Temporada de secas	Mar		Semana Santa	Canto, música, flores, incienso y procesión "camino largo" y "corto"	Limpia y cercado de las parcelas	Se coloca la cruz en el cerro de San Pedro	Velas, música rezos		
	Abr								
	May	3	Santa Cruz	Canto, música, flores y procesión "camino corto", alimentos				Bendición de las milpa y granos de maíz	Velas, música rezos
		15	San Isidro labrador	Procesiones en la milpa					
Verano Temporada de lluvias	Jun		Corpus Cristi	Danza, velas, música procesión "camino corto"	Primera Lluvias.	Celebración del Pikié Publico.	<i>Bolim</i> , cerveza, música, danza		
		29	San Pedro	Velas, flores, música, alimentos y procesión "camino corto"		Tamalitos para las hormigas	Tamales rellenos de huevo cocido.		
	Jul				Siembra y chapoleo	Procesiones en la milpa	Velas, música, flores, rezos		
	Ago	15	Santa María Asunción	Velas, flores, danza, música, procesión "camino largo"	Azadonear la tierra.	Mandas en la capilla	Promesas		
Otoño Temporada de secas	Sep				Nacen los primeros quelites Desquelitar la milpa.	Pikié familiares	<i>Bolim</i>		
	Oct	3	San Francisco de Asís	Procesión "camino corto", música, velas		Comida en la milpa.	Elotes sancochados		
	Nov	1-2 7-8 29-30			Pisca de la cosecha.	Fiesta del día de los muertos.	Tamales y atole para los difuntos		
Invierno Temporada de secas.	Dic	12	Virgen de Guadalupe	Velas, música, canto, flores procesión "camino largo"					
		24	Navidad	Velas, música, flores y procesión "camino largo"					

Cuadro 3. El ciclo ceremonial y las actividades agrícolas (Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Como se puede observar en este cuadro, la fiesta del niño Jesús (*ly'ii kiuang Jesús*) se celebra la noche del veinticuatro de diciembre (*ngum'au' mung kanje'*, la luna que va a nacer). Ese día, los miembros de la organización religiosa construyen el pesebre para el niño dios y se escogen a los nuevos padrinos de esta imagen, que ocuparán su cargo el día de los Reyes Magos. Por la noche se realiza una velación con música en la capilla, donde los miembros de la comunidad ofrendan velas, flores y gorditas de azúcar en forma de animales y objetos. Al día siguiente, el veinticinco de diciembre, se realiza una procesión por el “camino largo” con el cuadro de la Virgen de Guadalupe. Cabe señalar que la imagen de bulto del niño Jesús permanece en el pesebre hasta el día 6 de enero, puesto que se considera que, al igual que lo jilotes, no se debe de mover, ya pueden salir “culecos”¹⁸. Por la tarde, los capulcos acostumbran a reunirse en la casa del jefe de la familia, y realizan una comida con sus parientes cercanos. El plato típico para esta ocasión es caldo de pollo, tortillas y café fuertemente endulzado.

Días después se celebra la llegada del año nuevo. Para ello, la noche del 31 de diciembre, los miembros de la organización civil realizan un baile en el kiosco del pueblo. Generalmente se contrata un grupo de música norteña, o de huapango y se vende cerveza. Para esta celebración no solo participan las comunidades *xi'iu* de alrededor del pueblo de Santa María Acapulco, sino también las mestizas como el Carrizal el Grande, Puerto de la Cruz y las Calabazas.

El seis de enero (*ngum'au' viñkjiu niñkije*, la luna que empieza) se celebra la llegada de los Reyes Magos. Comentan que las ofrendas para esta celebración, en la que simbólicamente estas deidades regresan a Santa María Acapulco, son “pa’ pagar

¹⁸ Los capulcos llaman “culeco” a los embriones que no terminaron el proceso de gestación. Por ejemplo, se dice que los huevos de gallina están “culecos” cuando el feto muere, ya sea dentro del huevo, o a los pocos días de haber nacido.

compromiso” por los dones recibidos durante el año pasado. Se cree que los Reyes Magos llegan desde muy lejos para ofrendar al niño dios, motivo por el cual los capulcos tienen la obligación de recibirlos y alimentarlo en este día. Para llevar a cabo esta celebración, los miembros de la comunidad cooperan para comprar las oblaciones correspondientes: luces de véjala, sonajas y silbatos de plástico, dulces, galletas y frutas, y los miembros de la organización religiosa realizan una velación en la capilla para entregar dichas ofrendas, y por la noche se lleva a cabo una procesión por el “camino largo” con el cuadro de la Virgen de Guadalupe. De la misma forma, se hace el cambio de los padrinos de la imagen de bulto del niño Jesús y se delegan los “compromisos” ante esta deidad, entre el cual está comprarle ropa nueva y cambiársela en la velación. Es decir, los padrinos intercambian obligaciones.

Después de la fiesta de los Reyes Magos se realiza la cuaresma, son cuarenta días antes de la fiesta de Semana Santa. Durante este lapso de tiempo, cada viernes por la tarde, los capulcos realizan una procesión alrededor del pueblo por el “camino largo”, con la imagen de bulto de la Virgen de la Soledad. Se cree que estos trayectos representan los actos de penitencia y reflexión que Jesús realizó en el desierto. “Al igual que Jesús se preparó en el desierto e hizo muchos milagros por todo el mundo, nosotros también debemos de prepararnos” (Sr. Odilón García, SMA, 2010).

La fiesta de la Semana Santa, o mejor conocida como la “Semana Mayor”, se celebra a finales de abril (*ngum’au’ ly’i’t rikia’ai*, la luna está de fiesta) o principios de abril (*ngum’au’ mapa*, la luna está caliente). Ésta es una de las celebraciones más importantes y floridas en toda la Pameria (Ordóñez, 1999: 19), sin embargo, sólo en Santa María Acapulco es donde toma lugar su teatralidad. Por medio de una serie de procesiones por el “camino largo” y el “camino corto”, que consisten en dramatizaciones colectivas en

las que participa toda la comunidad, los miembros de la comunidad recrean las catorce estaciones del *via crucis*. El ritual comienza el jueves y el viernes santo, con la conmemoración de la captura y muerte de Jesús; continúa el sábado de gloria, día en el que se recuerda a esta deidad en el sepulcro y su descenso al abismo; y termina el domingo de resurrección (véase foto 6), donde se anuncia el inicio de la temporada de lluvias.

Días después, el tres de mayo (*ngum'au' kurus*, la luna en la cruz), se realiza la fiesta de la Santa Cruz, que anuncia el inicio de la temporada de lluvias. Para Johanna Broda (1997: 212; 1991: 476), esta ceremonia se ubica en una fecha clave del ciclo anual, independientemente del contexto y de la fecha del inicio de la siembra, y afirma también que este ritual, actualmente inserto en el calendario litúrgico católico, correspondía en el antiguo calendario prehispánico a la fiesta de *Huey tozoztli*, dedicado a los dioses de la lluvia y el maíz. La conmemoración de la Santa Cruz entre los capulcos inicia el dos de mayo, día en el que se realiza una velación tanto en la capilla de Santa María Acapulco como en la de San Pedro. En ambos lugares se vela una cruz adornada con flores de sotol, que se le ofrenda música, rezos y cantos. Los participantes, por su parte, intercambian alimentos: tacos, gorditas y café. Al día siguiente, con la cruz que se encuentra en Santa María Acapulco, se realiza una procesión por el “camino corto” en el atrio de la iglesia. La cruz que se encuentra en San Pedro, en cambio, se lleva al cerro de *ma'áii krús* (lugar donde está puesta la cruz). Se cree que este monte simboliza el “calvario”, lugar donde Jesús fue sacrificado durante la Semana Santa, por lo que la fiesta de la Santa Cruz es una representación del sábado de gloria.

En este mismo mes, el quince de mayo, se realiza la fiesta de San Isidro Labrador. En esta ceremonia se bendicen los granos de maíz, la milpa y los bueyes, que sirven para las labores del campo. Aunque dicha celebración parece ser culminante para todos los

campesinos de la región, ya que marca formalmente el fin de la temporada de secas, sólo participan aquellos que tienen yunta. Tal vez -como don Odilón García lo comenta- la respuesta se encuentra en la iconografía de este santo en la iglesia; se puede observar que San Isidro Labrador lleva en su mano derecha un azadón y en la izquierda dos animales de tiro. Cabe señalar que este ritual no se celebra en Santa María Acapulco-pueblo, sino en las comunidades aledañas: San José, la Compuerta, el Mezquital, etc., donde la mayoría de los capulcos tienen sus parcelas. Para celebrar este día, se hace una procesión en la milpa con el cuadro de la Virgen de Guadalupe y la yunta adornada de flores, con el propósito de que el año en curso se presente bueno y con abundantes lluvias. Después de la procesión, se coloca la imagen de esta virgen al oriente de la milpa, se realiza una velación con música, canto, flores y velas, y se depositan los mejores granos de maíz y frijol de la cosecha anterior. Antes de que finalice el ritual, las esposas de los dueños de las yuntas distribuyen algunos alimentos: caldo de pollo, tortillas y café, a todos los participantes.

En junio (*ngum 'au 'niljiañ*, la luna pájaro) se realiza la fiesta de Corpus Cristi. Parte del ritual consiste en colocar los “cuatro vientos”, pequeñas ramadas donde se colocan las imágenes de los santos, en el atrio de la iglesia y se realiza la danza de la “malinche”, que se acompaña con música de minueto. Durante la coreografía, los capulcos ofrendan simbólicamente a una virgen a “nuestro dios padre” a cambio de lluvia (tema que se analizará más adelante). Asimismo, los miembros de la organización religiosa, juntos con los danzantes y los músicos, realizan una procesión por el “camino corto”. El objetivo de esta ceremonia es conmemorar el retorno del cuerpo de Jesucristo y dar por terminada la Semana Santa.

En este sentido, se puede observar que el ciclo de fiestas católicas y agrícolas converge durante la transición de un periodo a otro, con base en la representación simbólica

de Jesucristo con la lluvia, el cual se encuentra expresado más en las proporciones temporales que en los propios acontecimientos rituales. Cuestión que remite a una continuidad analógica entre el micro tiempo, es decir, las subsecuencias que componen la ceremonia de la Semana Mayor: jueves y viernes santo, sábado de gloria y domingo de resurrección, y el macro tiempo: las fiestas de la Santa Cruz y del Corpus Cristi. Para Olivia Kindl (2003: 230) resulta importante este tipo de pensamiento, ya que se da un juego de semejanzas que se repiten de una escala menor hacia una mayor.

Durante este mes, generalmente a mediados de junio, también se realizan las fiestas del Pikié¹⁹, rituales relacionados con la venida de la lluvia y manifestaciones atmosféricas, cuyo objetivo es alimentar al “señor de los Truenos” a cambio de conseguir un buen temporal para la cosecha. Su principal alimento es el *bolim* (zacahuil), acompañado de cervezas, galletas y panes. Para intentar reciprocitar con esta deidad, los *kajut* (pl. de *kaju*, “chamanes”) construyen los “cuatro vientos” que, a diferencia de los de la fiesta del Corpus Cristi, no se colocan las imágenes del panteón católico, sino que únicamente son adornados con yerbas. Asimismo, se realiza la danza del “mitote”, que se acompaña con el *nipji’ii* (flauta). Comentan que a través de esta resonancia se llama al “señor de los Truenos”, quien duerme durante esta temporada, para que traiga el buen temporal. Una vez que se haya alimentado a esta deidad, los hombres distribuyen el *bolim* (zacahuil) entre ellos. Esto, claro, depende de la jerarquía del cargo, del sexo y de la edad.

Después de la fiesta del Pikié, de acuerdo con el calendario cristiano, se celebra a San Pedro y todos los santos. Se cree que “Pedro fue el discípulo más querido de Jesucristo, y de ahí que proviene su nombre para la fiesta” (Sr. Odilón García, SMA, 2010). Para este

¹⁹ La palabra *pikié*, además de ser el nombre de las ceremonias para la venida de la lluvia, es considerado un chubasco que acompañado de fuertes ventarrones y trueno, que llaga esporádicamente a inicios del mes de junio, y es considerado perjudicial para la cosecha. Las lluvias benéficas para la agricultura se llaman *mess*.

día, todos los santos se encuentran representados con la imagen de bulto de la Virgen de la Soledad. Según la tradición, únicamente los habitantes de alrededor de Santa María Acapulco pueblo: la Barranca, San José, San Pedro y la Compuerta pueden solicitar a esta virgen para su velación, porque se considera la santa patrona. En realidad sólo tienen un derecho preferencial sobre los capulcos. Cuando nadie la ha solicitado, cualquier persona puede hacerlo, situación poco común pero ha llegado a presentarse. En este sentido, se puede considerar que una de las maneras de relacionarse los capulcos con las comunidades alrededor de Santa María Acapulco, es a través de intercambio de imágenes sagradas. Es decir, los solicitantes se llevan a la Virgen de la Soledad el día veintiocho de junio a una de estas localidades y la velan durante toda la noche. Durante este evento, ellos tienen la obligación de darle de comer tanto a la imagen como a las participantes en el ritual: caldo de pollo o mole de puerco. Estos últimos, a su vez, entregan despensa a los solicitantes, de manera que se intercambian alimentos crudos por cocidos. Después de velar a la Virgen de la Soledad toda la noche, se regresa al día siguiente al templo, mediante una procesión por el “camino corto”.

Por estas fechas, los capulcos ofrendan tamalitos de maíz o chamal²⁰, rellenos con un pedazo de huevo cocido en la milpa. Comentan que existen entes, entre ellos las hormigas, que pueden llegar a perjudicar los primeros retoños de la planta de maíz. Para impedir los daños, los tamalitos se entierran en las cuatro esquinas de la parcela, y al centro se coloca un jarrito con pulque. Si el remedio no funciona se procede a poner veneno, aunque este método no es muy eficiente porque las “hormigas se enojan y salen por otro lado” (Sr. Félix Rubio, SMA, 2009).

²⁰El chamal (*Dinoon edule*) es una planta que fue utilizada por mucho tiempo como un sustituto del maíz. Mediante un proceso de amasamiento se forma una masa con la que se elaboraban tortillas y gordas. La preparación conlleva una combinación de cal, misma que reduce las posibilidades de una intoxicación al ingerirlo (Pekins, 2003: 35).

La fiesta de Santa María Asunción, la santa patrona del pueblo, se celebra el quince de agosto (*ngum'au' raviñ*, la luna virgen). Los capulcos comentan que esta virgen fue llevada en cuerpo y alma al cielo después de terminar sus días en la tierra, por lo que en la celebración se conmemora su partida. Para ello, los miembros de la organización religiosa realizan una velación en la capilla, ceremonia donde el resto de los capulcos se dirigen a depositar sus velas. Al terminar, se realiza una procesión por el “camino largo” con esta imagen, y se realiza una danza dentro de la capilla. Sin embargo, por los problemas entre el gobernador tradicional y el “monarco” de la danza, ya no se ha realizado.

Para estas fechas es común que se realicen procesiones en la parcela, con el objetivo de impedir que la plaga dañe la planta del maíz. Para esto, generalmente los capulcos colocan cuatro velas en el altar doméstico, toman con su mano izquierda un gusano y con la derecha, se hace la petición a San Juan. Don Juan Martínez, habitante de San Pedro, me comentó que “el gusano tiene que estar vivo para que sea castigado con la cera que escurre”. A media noche se levantan las velas del altar y se colocan en las cuatro esquinas de la parcela y, con el mismo gusano y una candela encendida, se hace una procesión alrededor de toda la milpa.

Este rito está relacionado con las mandas a los santos, especialmente con las vírgenes (véase foto 5). Generalmente tienen lugar en la iglesia durante los domingos. Para ello, los capulcos se hincan frente a las imágenes y, levantando su mano derecha hacia el cielo y con la izquierda en el pecho, colocan una vela, que se enciende después de pronunciar una plegaria. Después sacan un par de gusanos vivos de su morral, los toman con ambas manos y los levantan sobre su cabeza y, mientras piden que la plaga no llegue a sus milpas, queman los gusanos con la vela y los colocan debajo de la Virgen de Guadalupe, se persignan y se retiran.

Entre el mes de agosto y septiembre (*ndue't pikié*, lluvias grandes) se vuelven a celebrar las ceremonias del Pikié, pero ahora son de carácter familiar (véase foto 7). Habitualmente participan el dueño de la milpa, sus familiares cercanos y la ejecuta un *kaju* (chamán). El objetivo de esta ceremonia es, por un lado, pagar “compromiso” a la Virgen de Guadalupe por dejar crecer la milpa y, por otro, se alimenta nuevamente al “señor de los Truenos” con *bolim* (zacahuil), con la intención de que dote la tierra con más lluvias e impida la llegada de las heladas.

En octubre se celebra la fiesta de San Francisco de Asís, de hecho su nombre en lengua materna es *ngum'au' xix*, que se traduce como la “luna de San Francisco de Asís”. Comentan que este santo fue uno de los responsables de construir la capilla de Santa María Asunción²¹. Asimismo, se cree que vivió mucho tiempo con los “antiguos”, o los “indios de antes”, y ayudó a su conversión al cristiano. De esta manera, la fiesta de San Francisco de Asís es la conmemoración del aniversario de la capilla. Para ello, los miembros de la organización religiosa realizan una procesión por el “camino corto” con dicha imagen y se realiza una velación con música y rezo.

En esta época del año, tiene lugar una comida en la parcela para celebrar el comienzo de la cosecha. Para esto, se sirve de comer caldo o mole de pollo, y se obsequian tazas de atole y elotes sancochados. Según la capacidad económica del campesino, se contrata un “minueto” y se bebe cerveza, o se lleva un radio y se toma aguardiente, como muestra de gratitud por lo recibido. Se dice que las personas que no respeten esta tradición, “sus elotes no van estar guenos” (Sr. Félix Santos, SMA, 2009). Este ritual parece que guarda alguna relación con los mitotes descritos por Soriano en la década de 1760.

²¹ Según don Odilón García, miembro del consejo de ancianos, la cronología de la construcción de la capilla es la siguiente: Moctezuma edificó y planeó los cimientos; San Francisco de Asís la construyó; los retablos fueron colocados por San Agustín; y Santo Domingo colocó la pinturas.

[...] y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesgaba a coger un elote de las milpas: decían que estaban doncellas. Después de esta ceremonia le pagaban al embustero, *cajoo* o hechicero, y comenzaban a comer elotes todos: después mucha embriaguez, a que todos son muy inclinados. Sus vinos se componen de agua, yerba y panocha o piloncillo: llaman los Pames quija, los de razón de Charape.” (Soriano *apud* Bässler, 1984: 192).

En noviembre (*ngum'au' ljê'é*, la luna de los tamales) se celebra el día de los muertos. Los festejos comienzan el día uno y dos, con la llegada de los angelitos (niños que murieron a temprana edad) y los adultos, continúan el ocho y nueve con la segunda vuelta, y termina el último día del mes, cuando se colocan las coronas en el panteón y se despiden de las almas de los difuntos. Según la tradición, tanto adultos como los angelitos llegan a partir del día primero de noviembre para andar con los vivos todo el mes, período que se caracteriza por la acción de compartir no sólo con los parientes muertos, sino con todos los miembros de la comunidad. El plato típico que se sirve son tamales rellenos de pollo y carne de cerdo, y atole de maíz, garbanzo y avena.

Por último, la fiesta de la Virgen de Guadalupe se celebra el doce de diciembre (*ngum'au' mung kanje'*, la luna que va a nacer). Comentan que este día la virgen se apareció en la capilla, e hizo fértil la tierra. Para ello, los capulcos realizan una velación en la iglesia y se hace una procesión por el “camino largo” con su imagen. Cabe destacar que a partir de la celebración de la Virgen de Guadalupe, las rutas de las procesiones cambian de trayecto, del “camino corto” al “largo”. Estos trayectos se encuentran relacionados con el movimiento del sol durante el año, tema que se desarrollará en el siguiente capítulo.

En resumen, entre los meses de diciembre a febrero se emprenden una serie de procesiones para solicitar el bienestar comunitario; de marzo a abril se inician los ofrecimientos a través de las ceremonias de petición; a mediados del mes de mayo y finales de junio se recibe la lluvia; en junio se celebra principalmente a los santos del panteón

católico; entre septiembre y octubre se vuelven hacer los ofrecimiento para aliviar la tensión general, por la falta de buen temporal; en noviembre, durante todo el mes, se ofrenda a los difuntos y se agradece por dones recibidos. Bajo esta lógica, se puede considerar que la secuencia de las actividades rituales durante todo el año es una gran “ofrenda en serie”. Catherine Good (2004: 134) define este término como el conjunto de acciones ceremoniales durante el trascurso de un año; es decir, fiestas donde la comunidad hace un gran esfuerzo recíproco para nutrir a los dioses, quienes a su vez hacen circular la fuerza necesaria hacia los que viven actualmente. No obstante, aún falta entender cómo la reciprocidad se inscribe dentro del conjunto de normas que orienta la concepción del mundo para los capulcos. Tema que se desarrollará en el siguiente capítulo.

CAPITULO II

COSMOVISIÓN, ESPACIO Y CUERPO HUMANO.

En las páginas anteriores se expuso un panorama general sobre la reciprocidad en el pueblo de Santa María Acapulco, se mostró las ofrendas que los capulcos utilizan para alcanzar la comunicación con los dioses y se describió el ciclo ceremonial. No obstante, aún falta entender cómo este sistema se inscribe dentro del conjunto de normas que orienta la concepción del mundo para los *xi'uii*. Por consiguiente, el objetivo de este apartado es mostrar algunos elementos de su cosmovisión²², mismos que me servirán para comprender cómo la reciprocidad se articula con las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos y, por lo tanto, en el ciclo ceremonial.

De esta forma, cabe preguntarse ¿cómo la cosmovisión organiza la reciprocidad?, ¿realmente la cosmovisión obliga a los sujetos a dar, recibir y devolver?, ¿existe alguna relación entre la reciprocidad, el cuerpo humano y el cosmos? Y de ser así ¿qué papel desempeñan las ofrendas entre estos tres ámbitos?, ¿los mitos de los orígenes es el sustento metafórico que rige el principio de la reciprocidad entre los capulcos?

Para dar una respuesta a estas preguntas, en primer lugar, ingreso a la concepción del tiempo y el espacio, principios inseparables el uno del otro, que se encuentran en constante movimiento a partir del recorrido diario del sol, trayectos que están representados durante el circuito de las ofrendas durante el ciclo ceremonial. En un segundo momento, se muestra como los capulcos simbolizan el cuerpo a partir de su relación con el cosmos. Parto de la idea de que dicho cuerpo, además de su fisiología humana, es una construcción

²²Entiendo por cosmovisión, siguiendo a López Austin (1996: 20), como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que el individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”.

cultural. Y, por último, desmenuzo aquellos relatos sobre sus orígenes. Los mitos remiten al conjunto de ideas que justifica el origen de los *xi'ui*.

2.1.- La concepción del tiempo y el espacio.

A simple vista, el conjunto de creencias y opiniones que conforma la cosmovisión entre los capulcos se nos presenta hoy marcada por los modelos introducidos por el cristianismo. Los seres sobrenaturales representados en las imágenes sagradas son los del panteón católico. Sin embargo, aún se puede observar una relación muy profunda con “la tradición religiosa mesoamericana”²³. Si bien se establecerán comparaciones entre dicha tradición y la manera en que los *xi'ui* interpretan ahora su mundo, cabe aclarar que la vigencia de este pasado indígena no significa la supervivencia de rasgos arcaicos y mucho menos de una continuidad lineal, sino la manifestación de un proceso de construcción y reelaboración constante de los mismos. Por ello, no deben ser considerados como meras longevidades, sino como “expresiones del pasado porque mantienen su eficacia” (Espinosa, 2003: 39).

En mi búsqueda de información relacionada sobre ese pasado indígena, don Félix Santos, un anciano que rebasa los noventa años de edad y quien desempeñó el cargo de gobernador tradicional, me comentó que cuando dios terminó de crear el mundo, caminó con una vela de oriente a poniente para darle claridad. A través de este comentario, se puede inferir que la representación simbólica de las velas con el sol (*kunjuí*) es el elemento coherente y lógico que los capulcos utilizan para darle movimiento al cosmos.

²³ López-Austin (2006: 37) define la tradición religiosa mesoamericana “al producto de una milenaria y accidentado devenir entre la religión prehispánica (que terminó como sistema por efecto de la dominación española) y la religión colonial (que surgió de la religión mesoamericana y del cristianismo), que llegó a nuestros días.

El movimiento diario del sol nombra a dos puntos cardinales como espaciales, el este y el oeste. El término local para designar al este es *n'ía néjeiñ kunjui'*, el cual se traduce como “lugar donde se levanta el sol”, y el correspondiente al oeste es *ma njéi kunjui'*, como “lugar donde se oculta el sol”. El norte²⁴ y el sur son el margen del cielo, y se orientan de acuerdo con el sendero diario del sol desde el punto de su salida, un camino que también traza las principales divisiones del día. Por ejemplo, en la tarde generalmente se expresa en lengua materna como *ndateu'* “cae la tarde”. A mitad de la mañana o a medio día se dice como *ma'aii kunjui'*, que literalmente significa “el sol está arriba”. La división del tiempo, como ya se mencionó, se expresa más en términos del ciclo festivo.

Sobre este aspecto, me explicaron que hacia el este se encuentra el cielo (*kutua kunjui'* “arriba del sol”), lugar donde habita el sol, la luna (*ngum'au'*) y las estrellas (*kung'ú't*). Algunos ancianos tienen la creencia que dios hace girar a estos astros con un hilo, les da vueltas indefinidamente de oriente-poniente-oriente alrededor de un punto, alejándose más en cada giro. Es decir, el movimiento del sol va generando una especie de espiral que parte de un lugar inicial, noreste-sureste, para regresar de nuevo hacia su sitio de origen.

A partir de entonces, el movimiento en espiral del sol está representado durante las procesiones para celebrar las fiestas de los santos, recorridos en sentido contrario a las manecillas del reloj, por “el camino largo” alrededor del pueblo y “el camino corto”, en el atrio de la iglesia (véase cuadro 3). Empero, estos trayectos no se pueden considerar aisladamente ya que van acompañados por numerosas ofrendas: música, flores, rezos, etc. Por consiguiente, se puede establecer que los recorridos de las procesiones es el circuito de las ofrendas, que imitan el movimiento espiral del sol, como se ejemplifica en la siguiente

²⁴Algunos capulcos me comentaron que la palabra norte se traduce como *ndá kuléjem*, sin embargo, no se refiere al punto cardinal sino al trabajo en los Estados Unidos.

imagen (gráfico 1). Cabe aclarar que este gráfico, como el resto, está en dirección hacia el oriente, puesto que los capulcos se orientan a partir de este punto cardinal.

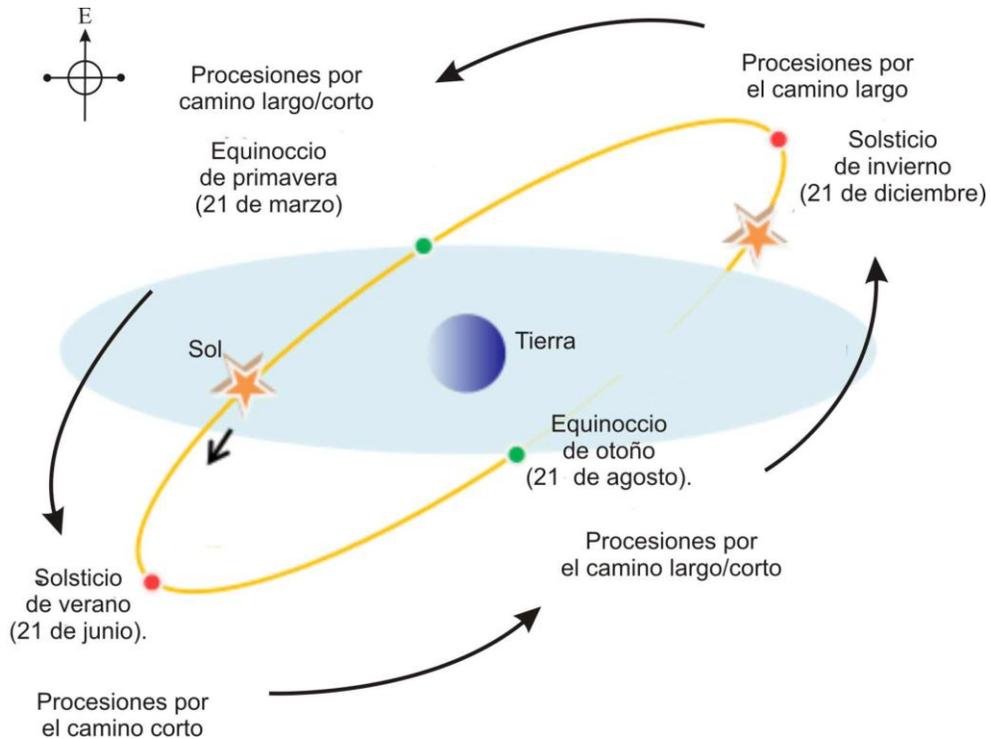


Gráfico 1. El movimiento del sol y los circuitos procesionales
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Como se puede observar en este gráfico, a medida que el sol avanza hacia el norte durante la primavera, el circuito de las procesiones que se realizan para celebrar la fiesta de Semana Santa, se alterna por el “camino largo” y el “corto”. Durante el solsticio de verano, las procesiones para el día Corpus Cristi y San Pedro son únicamente alrededor del atrio de la iglesia. Estos trayectos representan al sol cuando alcanza su máxima altura, el veintiuno de junio. No obstante, a finales del solsticio de verano y durante el equinoccio de otoño, fechas en las que el sol se desplaza hacia el sur, las procesiones para conmemorar a Santa María Asunción y San Francisco de Asís, nuevamente se alternan por el “camino largo” y el “corto”, respectivamente. Durante el solsticio de invierno, al igual que en verano, las

procesiones para celebrar la Virgen de Guadalupe, Reyes Magos y la Cuaresma, son únicamente alrededor del pueblo. Estos recorridos aluden al sol cuando alcanza su mínima altura, el veintiuno de diciembre, para después retornar a su lugar inicial y comenzar de nuevo.

Bajo esta lógica, los capulcos consideran que durante los solsticios “el sol está sentado” (*kunjui’ tsúju*), temporada que se distingue por la duración desigual de los días y las noches. En verano los días son llamados *kunjui’ maba’au*, que literalmente se traduce como “el sol grande”, y las noches como *ngusáung mamája’*, “noche chiquita”. En invierno se invierte la duración del día con respecto a la noche, y los nombran *mamája’ kunjúi* y *ngusáung maba’au*, “sol chiquito” y “noche larga”. Durante los equinoccios, por el contrario, se considera que el sol está en movimiento y se dice que “el sol está caminando” (*kunjui’ namáa d-uáa*), época del año que se diferencia de los solsticios, dado que los días tienen una duración igual al de las noches.

Este movimiento que realiza el sol, también se puede observar en las ceremonias agrícolas del Pikié y en las sesiones terapéuticas. Durante las primeras, el circuito de las ofrendas inicia en Santa María Acapulco, continua al oriente en la comunidad de la Compuerta, prosigue hacia el sur en San Pedro, luego al poniente en el Mezquital y regresa de nuevo a Santa María Acapulco, como se muestra a continuación (gráfico 2).

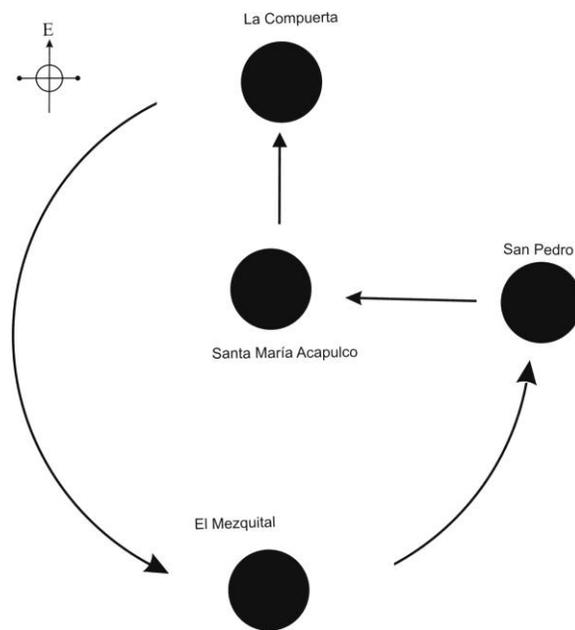


Gráfico 2. El circuito de las ofrendas durante la ceremonia del Pikié
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Por otro lado, en las sesiones terapéuticas, se trata del movimiento circular que el *kade-ée* (curandero) hace con un huevo cocido y una hoja de tamal sobre sus pacientes, comienza por el lugar donde se manifiesta la enfermedad y, en sentido contrario a las manecillas del reloj, termina barriendo todo el cuerpo.

En este sentido, como ya lo destacaba Vogt (1988: 14-16) en los ceremoniales zinacantecos, acentuado por Gary Gossen (1990: 55), la noción del tiempo corre justamente en sentido contrario a las manecillas del reloj. Sin embargo, los capulcos explican que el movimiento del sol es dextrógiro. ¿Cómo entender esta contradicción? López-Austin (*apud* Alvarado, 2004: 134) explica que el juego de los espejos permite comprender el movimiento del sol; del tiempo, desde una perspectiva *en* y *sobre* la tierra, respectivamente. Por ejemplo, Neyra Alvarado (2006: 224) nos comenta que para el caso de los mexicaneros, el movimiento en sentido contrario a las manecillas del reloj indican que “el chamán se

ubica sobre el mundo para actuar; caso contrario a la afirmación del movimiento del sol en el sentido a las manecillas del reloj expresado en un contexto donde el ser humano se ubica en la tierra”.

Los *xi'iu* consideran que el sol es la morada de dios, quien es asimilado con el dios de tipo católico. De hecho, al preguntarles dónde vive dios, algunos capulcos me respondieron que en el sol, cuestión que Chemin Bässler ya lo había señalado (1984: 194; 1977: 25). Este astro viaja por un camino que rodea la tierra todos los días y sólo se detiene a medio día a supervisar los asuntos cotidianos de los capulcos. La estrella Venus (*nguntué kang'úi*) precede a *Gyús tádk* (nuestro dios padre) por ese camino, limpia el sendero con un arado tirado por dos bueyes. Los santos (*nguljúng*), al ser muchos, habitan en el resto de las estrellas (*kang'ú't*) y la luna (*nguma'au'*) se asocia con las vírgenes del panteón católico.

Es interesante la relación que guarda este astro con el ciclo de vida femenino. Se piensa que la luna creciente (*ngul'iu nguma'au'*) representa el cuerpo asexuado de una niña, es decir, sin senos (*chichíe'*) ni cadera (*ngumu*), atributos que los capulcos utilizan para definir el sexo de las mujeres. La luna media (*ngum'au' masajain*) simboliza la adolescencia a través de la primera menstruación. Es importante mencionar que durante esta fase, las muchachas deben seguir varias prescripciones: no puede nadar en los ríos porque se tiene la creencia que una serpiente se las come²⁵, ni tampoco puede ir a la milpa ya que puede contagiar al maíz que está creciendo. Durante ésta época, ellas tienen la capacidad de reemplazar a la madre en las tareas de la casa y la autorización de ir a recoger leña solas. Y la luna llena (*ngum'au' matuju'*) cuando ya es una señora, después de su primer parto.

²⁵ Chemin Bässler (1992 (b): 4) recopiló la leyenda de *Gut'sitlñiuing ganau* (la serpiente de las siete cabezas), “Siete Cabezas” era una serpiente extremadamente grande que se comía a la gente de vez en cuando.

Hacia este rumbo y debajo del cielo está el viento (*nímiau*), lugar habitado por “el señor de los Truenos”, llamado *nggonoÉ*. Tiene múltiples manifestaciones, cada una relacionada con el agua: ríos, jagüeyes, pozas de agua, etc. Esta deidad es representada como un ser único y al mismo tiempo como varios, pero generalmente se le describe como un hombre, el cual sólo se puede ver durante los sueños. Chemin Bässler ya lo habría referido de esta manera:

En toda la Pamería actual el Trueno es respetado y temido. A veces se piensa que es un hombre –asimilado con Dios- como en Santa María Acapulco, pero también, como en la región de la Palma, se imagina que el Trueno puede ser un niño o una mujer. De hecho, se considera que hay en el cielo una multitud de Truenos, como en la tierra hay una multitud de gente [...] (1984: 195).

Al presentar esta característica terrenal es necesario alimentarlo con *bolim* o *ngukuá'a* (zacahuil) para evitar su enojo. Los capulcos, en especial los *kaju* (chamanes), clasifican dos tipos de truenos: buenos y malos. Los truenos buenos habitan en el oriente en el cerro de las Tres Vírgenes, se distinguen porque cargan un *güajito* entre sus manos que utilizan para recoger el agua del mar y, mediante un ciclón, van regando las milpas. Se cree que cuando estos rayos truenan y no llueve, significa que tienen hambre, por lo tanto, hay que darles de comer para que se acuerden de mojar la tierra (Sr. Pedro García, SMA, 2010). Cuando esto sucede, se lo comunican al *chikl kaju* (jefe de los chamanes) para acordar el día y el lugar de la ceremonia, tema que se desarrollará más adelante.

Los truenos malos, por el contrario, llevan este calificativo porque solamente truenan para atemorizar a la gente, o bien para castigarlos. Por ejemplo, el rayo que destruyó la iglesia hace dos años²⁶, se cree que fue una sanción por no realizar las ofrendas correspondientes. Habitan al poniente en una cueva cerca de la comunidad Limón de la Peña y, a diferencia de los rayos buenos, usan sombrero y siempre están fumando.

²⁶ El primero de julio del 2007 un rayó golpeo la cubierta de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción. (El sol de San Luis, 2 de julio del 2007, año MMVIII. No. 20 559).

El oeste y todo lo que proviene de este rumbo, es asociado con el infierno (*kiñ' iñ*), lugar donde habita el *Tsukús* (diablo). Comentan que su aspecto físico es el de una mujer muy enamoradiza, sin embargo, viste con ropajes de hombre: sombrero y huaraches. Esta deidad con característica andrógina, generalmente la representan sentada en el lomo de una serpiente (*kutsjii mabá'au*) enroscada sobre una fogata (*niñgyié*, sing., *riñgyié*, pl.), que no se extingue nunca. El fuego se utiliza para torturar las almas de los pecadores. Para ello, entre dos *Tsukús* (diablo) atan con su látigo las manos y los pies de los condenados y, mientras ambos jalan cada extremo, su alma es devorada por ellos. Según me comentaron en varias ocasiones, el diablo es el dueño del mundo de abajo, y cuando los hombres irrumpen en sus dominios, es necesario establecer una relación contractual por medio de las ofrendas.

Cuando se estaba construyendo la carretera, un ingeniero intentaba tronar un cerro, uno así de grandote, como el que esta antes de llegar a Santa María Acapulco. Pero cada vez que el ingeniero intentaba poner las bombas [dinamita], éstas se le cebaban. Muchos les dijimos que tenía que ir hacer ofrenda al monte y pedirle permiso al diablo, pus él es el dueño de lo que está abajo. [El ingeniero] le llevó un par de becerros y luego agarraron las chingadas bombas. (Sr. Félix Rubio, SMA, 2010).

El infierno, como don Félix Rubio lo comentó, está debajo de un riachuelo cerca de la comunidad de Paso de Botello, por lo tanto, las mujeres no pueden nadar en los ríos durante su periodo menstrual porque esta deidad se las puede comer, pues “al *Tsukús*[diablo] le gusta la suciedad”.

El diablo se comunica al exterior por medio de los brujos-hechiceros (*kato'o*) y Carióte (*chiñijin*), este último forma parte del grupo de fariseos durante la Semana Mayor. Cada año se renueva el cargo, de lo contrario, la persona que dura más tiempo con el puesto le empieza a salir cola y la máscara se le pega al rostro. Recientemente se cree que el diablo también se comunica con los “hermanos”, término que se utiliza para designar a las

personas que promueven y practican una religión diferente a la católica. A ellos, por no cumplir con “el costumbre”, el diablo los devora mientras están dormidos y los defeca por la mañana (Sr. José Montero, Mezquital, 2009).

Parece evidente que el conocimiento del cielo y el infierno entre los capulcos proviene, al menos, de fragmentos del pensamiento cristiano, pero esta constatación es poco significativa. La noción de estos espacios tienen menos sentido por su origen que el lugar que ocupan en las representaciones de los *xi'uii*. El infierno como el cielo, ámbitos del que se tiene su concepción por medio de la difusión europea han sido, en cierto sentido, recuperados por el pensamiento indígena (Magaña, 1993: 383).

La relación entre el cielo y el infierno es la tierra (*kimvié kupú*), también llamado *kiñyiéi mejep* “lo que está en medio”, es el lugar donde los cuerpos adquieren forma y color, y mantienen una concepción tanto horizontal como vertical. Algunos ancianos me comentaron que la tierra, o “lo que está en medio”, es el pueblo de Santa María Acapulco. Aquí, los capulcos conviven con los seres sobrenaturales en una correspondencia entre ambos. Pero cuando existe una perturbación durante esta ecuanimidad, por ejemplo un pecado (*rich'úu*), se recurre a las ofrendas para restablecer esta armonía.

La distribución de las edificaciones en el pueblo de Santa María Acapulco nos ofrece elementos para comprender su lógica de la organización del espacio y cómo se configura su territorio geosagrado, como lo muestro en el siguiente gráfico (gráfico 3).

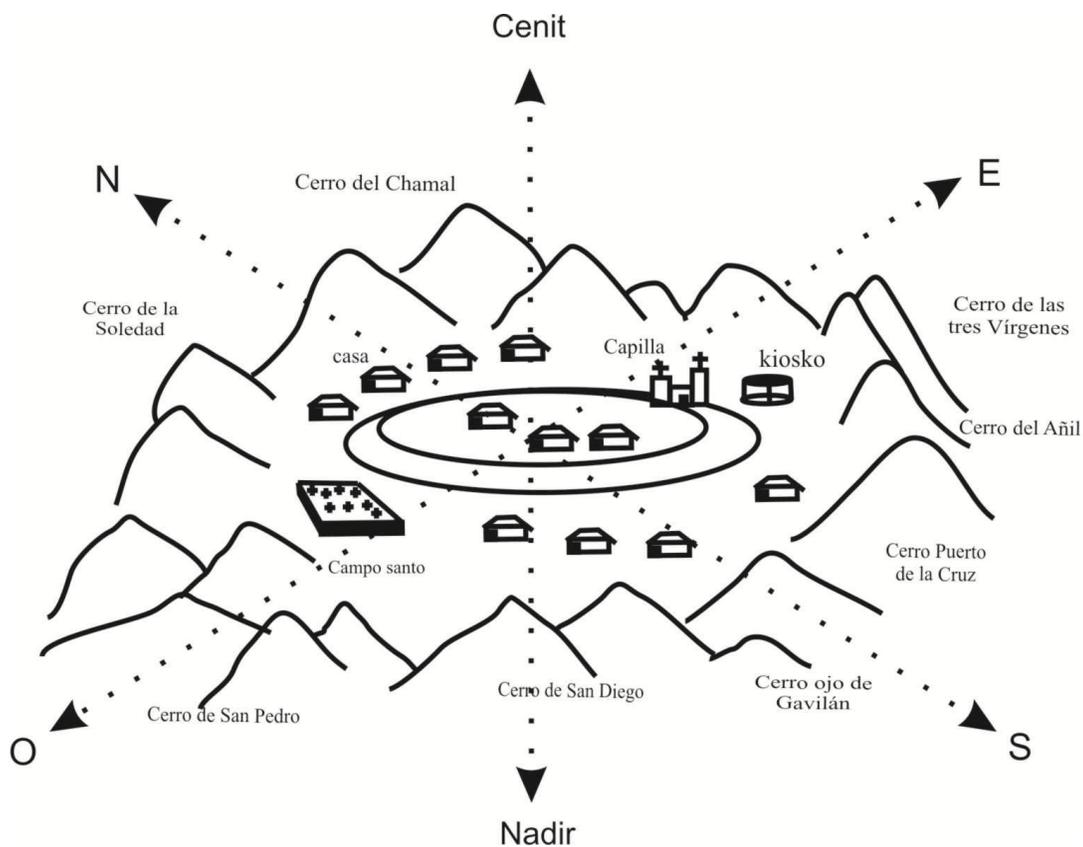


Gráfico 3. La iglesia y el panteón en Santa María Acapulco
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Hacia el este se encuentra el templo (*nixie'ts'*) de Nuestra Señora de Asunción, sitio donde habitan las imágenes del panteón católico. En varias ocasiones, los capulcos me comentaron que la iglesia es la representación del cielo en la tierra, cuyas características son similares a la de los santos; vuelven a la vida después la muerte. Es decir, a partir del incendio que sufrió hace un par de años, los capulcos consideraban que el templo había muerto. No obstante, cuando el INAH²⁷ terminó con la segunda fase de restauración, misma que hizo posible realizar nuevamente “el costumbre” dentro de la iglesia, los capulcos consideran que regresó a la vida. Así pues, se comenta que “la capilla murió como nosotros,

²⁷ Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[a ella] un rayo la mató. Ahora ya resucitó, por eso tenemos que hacerle ofrendas” (Sr. Rufino Medina, SMA, 2010).

El camposanto (*tily'aùnk*), al igual que el infierno, se encuentra al oeste. Sitio que es habitado por la “gente de abajo”. Seres que también son llamados como “animales”, son representados como aires peligrosos, caprichosos y exigentes, pero así mismo como dadores y justos. La “gente de abajo” se comunica con el mundo a través de cualquier abertura en la tierra, ya sea por medio de covachas, cavidades, letrinas, etc. En su paso por este mundo generalmente traen consigo muerte o enfermedad, así como desafortunados accidentes. Por ejemplo, me comentaba un anciano, que si una persona tropieza fue porque la “gente de abajo” le jalo el pie, suceso del que fui participe en muchas ocasiones. Los capulcos suelen hablar poco de ellos, incluso varias veces cambian de tema, porque se cree que constantemente los están vigilando: una corriente de aire, o bien algún animal domestico o salvaje. Las *rikji'i majei'*, “chiquihuites para las enfermedades de los espíritus”, son los objetos que se intercambian con más frecuencia a consecuencia de su paso, “para que dejen de molestar a las personas o para que estén contentos”, me comentaron.

Se puede observar que en los diferentes espacios que componen el cosmos en Santa María Acapulco, lugares que se conciben habitados por seres humanizados, existe una constante: las ofrendas. Vemos que las ofrendas se conciben no sólo como un vínculo entre los distintos niveles que conforman el cosmos, sino que también actúan como un mecanismo que proporciona estabilidad en el universo. De hecho, algunos autores (Ochia, 1991: 212 y Cotonieto, 2009: 123) plantean que ciertas ofrendas aluden a la estructura del cosmos, cuestión que remite a un campo de relaciones recíprocas para alcanzar una armonía

tanto con los dioses como con los lugares sagrados. No obstante, el cosmos entre los capulcos está representado en el cuerpo humano.

2.2.- El cuerpo humano y su representación simbólica en el cosmos.

Al indagar cómo las ofrendas proporcionan esta estabilidad al cuerpo humano, los capulcos establecen una correspondencia entre el cosmos y la imagen corporal, al grado que emplean con frecuencia una analogía entre estos dos niveles. Para ello, don Pedro García, uno de los rezanderos de mayor edad en la comunidad, me explicó que el cuerpo humano, al igual que la “caja” (cosmos), se divide en cuatro partes: la cabeza (*kanaung*), los hombros (*n'jiang*), el estómago (*ngutsaung*) y de los pies hacia abajo (*makuá*, “pies” *matséje* “abajo”).

La cabeza remite al cielo, lugar donde habita “nuestro padre dios”, las vírgenes y los santos del panteón católico. Estos últimos se encuentran representados con las cejas (*xiñyà'p*), los ojos (*ngutáu*), las orejas (*chikiua*), la nariz (*kune*), los dientes (*nse'ii*), la lengua (*nana'a*) y el pelo (*sakanjép*). A través de esta parte del cuerpo, los sueños (*katéje*) son transmitidos por los dioses para comunicarse con los *xi'iii*.

El segundo espacio del cosmos, el viento, se encuentra en los hombros, junto con los brazos (*manánjap*) y las manos (*skan'ia*). Es el lugar donde habita el espíritu santo, que alude al viento y al rayo. Esta asociación la podemos encontrar en el mito del nacimiento de Cristo.

Después de que dios padre hizo el globo terrenal, estaba sentado en su casa [señaló hacia oriente]. Vio caminar a la Virgen María por la vereda [señaló el recorrido inverso que hace el camino del sol], yo creo que le gustó porque estaba sin pecado. Le mandó un rayo y la embarazó. ¡Dios cometió un pecado venial! José no creyó que la Virgen María fuera a tener un hijo de dios; a mí se me hace, más bien, que

pensó que la había engañado con otro hombre. Pero cuando estaba durmiendo, se le apareció un ángel y le dijo en un sueño: ¡José, el hijo de María es el hijo de dios! Y después nació Jesucristo [nuevamente señaló hacia el oriente] (Sr. Odilón, SMA, 2009).

Se cree que la divinidad que personifica al espíritu santo es un rayo, *nggonoÉ*, el cual representa la semilla necesaria para producir la vida, misma que “nuestro padre dios” utilizó para fecundar a su hija. En el cuerpo, “el señor de los Truenos” se extiende hasta las manos que, como sucede en el mito, se utiliza como instrumento no para concebir la vida pero sí para generar ese *continuum*. Es decir, los capulcos consideran que por medio de las manos se cultiva el maíz (*ljuá*), alimento fundamental para que exista de la vida.

El estómago (*ngutsaung*) simboliza el pueblo de Santa María Acapulco, lugar donde se encuentra el alma (*nimviai*), compuesta por cuatro partes: tres malas y una buena, misma que se van separando del cuerpo según el estado de salud de las personas. Se comenta que “si una persona esta mala del estómago se pierde la primera parte del alma, de la gripa la segunda, del corazón la tercera; pero sí la buena se extravía, la persona fallece” (Sr. Modesto Rubio, SMA, 2010). Entre los otomíes, según Galinier (1990: 623), el alma situada en el estómago es “la posición media [el estómago] se convierte en el soporte del *nzahki* y del *ntâhi*, es decir, la energía vital y del alma soplo [...]. Se trata de la materialización parcial de la energía del universo, sumamente lábil” (Íbid.: 624).

Aludiendo a esta misma idea, Dominique Chemin (1992: 23) registró que los capulcos al morir consideran que su alma se divide en tres partes: una que se queda en la casa, otra que va al panteón y la tercera a “la gloria” o “al castigo”, eso según los meritos propios o un destino predestinado. Cuando una persona enferma, el alma se aleja cada vez más y si muere, es porque ya partió. Empero, este autor también considera que el alma tiene dos principios antagónicos, uno del bien y otro del mal.

Pero también uno tendría, “como compañero”, una cosa mala, “un diablo”; ese diablo no fallece a la muerte de su compañero, sino que se queda en la tierra. Esas cosas malas son la que hace que uno se pelee, y se maten, sobre todo en las fiestas o bailes: pues las almas se nutren de la sangre derramada (Íbid.).

Cabe señalar que los capulcos consideran que el alma no se adquiere con el nacimiento, sino conforme se va creciendo. Esto se refleja en la distribución y en el color de las cruces en el camposanto. A los angelitos, niños que murieron a temprana edad, sin importar su sexo se les entierra al suroeste, espacio que se reconoce porque los sepulcros llevan una cruz sin pintar. Al suroeste y al noreste del panteón son enterrados los adultos que tuvieron una muerte normal. El color de las cruces en sus sepulturas indica el sexo de los difuntos: las verdes (*niñyjily'*) para los hombres y las blancas²⁸ (*nixiuang*) para las mujeres. Los que tuvieron una muerte violenta, independientemente del sexo y la edad, son sepultados al centro del camposanto. Algunos ancianos comentan que el difunto, “negro de espanto”, permanece en el lugar del accidente.

Así pues, se considera que el alma de los niños a temprana edad aún no tiene color, incluso el término en lengua materna para nombrar a un niño, o a una niña es el mismo: *ly'ii*. Conforme se van desarrollando sus capacidades psicobiológicas, el alma también va obteniendo su tonalidad. Los niños van a trabajar en la milpa y a recoger leña y, poco a poco, se les familiariza con el mundo de los hombres, es decir, su alma se torna color verde. De modo similar, las niñas aprenden los oficios del hogar: a amasar los granos en el molcajete y a tortear, así como sus futuras tareas de amas de casa. Su alma se va volviendo de color blanca.

²⁸ Los *xi'ui* de Santa María Acapulco distinguen dos tipos de blancos: *kad-uá*, “blanco fuerte” y *nixiuang*, “blanco claro”.

De la misma forma que la tierra, o “lo que en medio”, los capulcos consideran que el alma, situada en el estómago, está en constante tentación del pecado, ya que se encuentra más cerca del sexo. “El sexo es pecado”, me comentaron en varias ocasiones. Los órganos genitales son considerados como la parte sucia del cuerpo. El término local para designar el sexo tanto masculino como femenino es el mismo: *ngud-á*, que significa “huevo”, aunque también se les llaman *ngunjiá*, palabra que no tiene más traducción que “órgano reproductor”. Este último término es considerado como un nombre técnico, incluso muchos capulcos no lo conocen, solamente es utilizado por aquellos que estudian la lengua materna. En cambio, *ngud-á* son palabras más coloquiales y son los hombres quienes la utilizan con mayor frecuencia.

Como se puede ver, el sexo masculino y femenino son equivalentes antinómicos, los cuales son representados con un “huevo”. Esto se debe a que las sustancias secretadas por ambos órganos sexuales cumplen con la misma función, la formación de un cigoto o *ngud-á*. De hecho, el término para designar semen y ovulación es el mismo: *kiñyí ngud-á*, “lo que sale del huevo”.

El órgano masculino es asociado con un pájaro (*xily'i'*), el cual se alimenta con el sexo. Se comenta que el miembro erecto es como un ave que siempre tiene hambre, por el contrario, cuando está flácido se dice que es como un pájaro muerto²⁹. La vagina, desde la perspectiva masculina, es considerada como una cueva (*kunjeung majeun*), lugar donde los pájaros van a comer.

A partir de la concepción del sexo para los capulcos, el infierno está representado de los pies hacia abajo y le llaman *makuá matséje* (*makuá*, “pies” *matséje* “abajo”), puesto que

²⁹ Para Galinier (1990: 642), “el hombre posee en su propio cuerpo un doble de sí mismo en miniatura. Este *alter ego* tiene la propiedad de ser desprendible, puesto que durante el acto amoroso es absorbido, es engullido por el universo femenino”.

esta parte del cuerpo entra en contacto con la tierra, es decir, con *Tsukús* (diablo). Bajo esta lógica, la parte inferior del cuerpo es considerada como la región de la pretensión, de la perversión y de la desorganización, tal y como Galinier lo plantea:

La lógica de la verticalidad explica un gran número de propiedades generales de los elementos del cosmos, y ocupa un lugar central en la clasificación dualista. Referida al cuerpo humano, se expresa en términos extremadamente sutiles. La parte superior del cuerpo está regida por “Dios” (*okhâ*). Evoca a la pureza y el orden. La parte inferior pertenece al “enemigo”, al Diablo. Es la región del deseo, de la impureza y del desorden (1990: 665).

En este sentido, los capulcos consideran que el cuerpo humano es un modelo en pequeña escala del cosmos, un símbolo de “escalamiento”, (Vogt, 1988:26), o bien de una “replica” (López-Austin, 2000: 107)³⁰, como se muestra en el siguiente gráfico (véase gráfico 4).

³⁰ Vogt (1988: 26) define los símbolos de escalamiento como “modelos de pequeña o gran escala de realidades categorías culturalmente percibidas”. Para López-Austin (2000: 107) un símbolo de réplica “es un fenómeno derivado de la posibilidad y transmisión de la esencia divina. Así, entre la fuente emisora y los seres que se proyecta se producen relaciones de cohesión, comunicación e isonomía.”

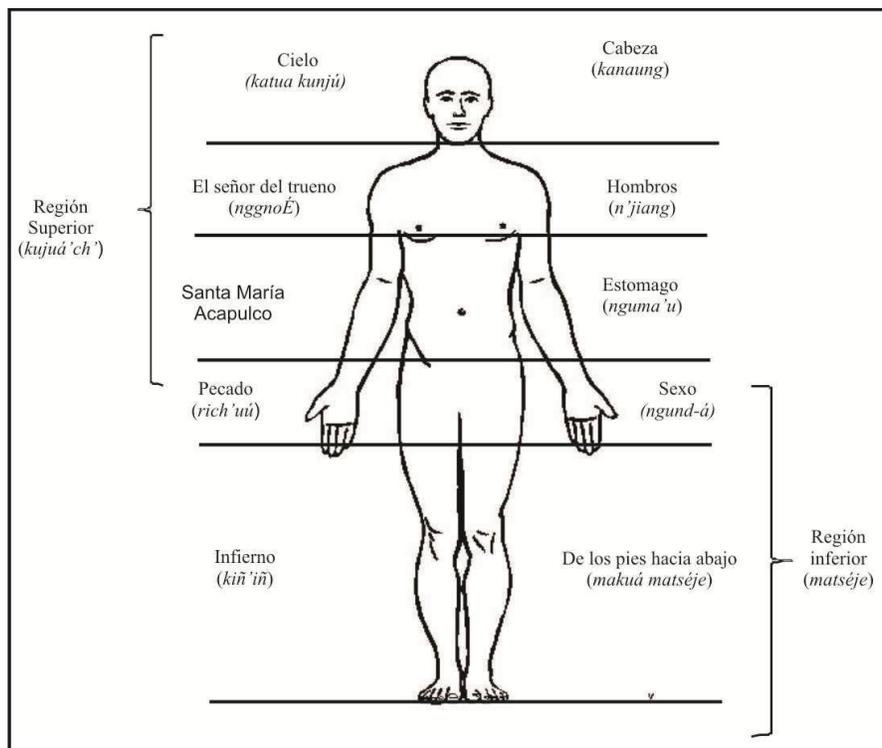


Gráfico 4. El cuerpo *xi'iu* y su representación simbólica en el cosmos
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Como se puede observar, existe una correspondencia entre cielo (*katua kunju'*), el viento (*nímiau*), el infierno (*kiñ'in*) y la tierra (*kimvié kupú*), con la cabeza (*kanaung*), los hombros (*n'jiang*), el estómago (*ngutsaung*) y de los pies hacia abajo (*makuá matséje*). En este sentido, se puede considerar que para los capulcos el cosmos tiene forma de cuerpo humano. No obstante, solamente se abordó la concepción vertical, aún falta entender el eje transversal y anteroposterior entre estos dos ámbitos, incluso había que plantear qué relación tienen los órganos interiores del cuerpo humano y el cosmos. Sin embargo, con los datos etnográficos que he obtenido hasta ahora, es imposible hablar de dichas asociaciones.

2.3.- El papel de las ofrendas en un ritual terapéutico.

La noción entre el cuerpo humano y el cosmos no solamente es una réplica espacial, sino se basa en un paralelismo. Es decir, para mantener la normalidad en las fuerzas naturales (meteorológicas y vegetativas, tan necesarias para los capulcos), es imprescindible mantener y cuidar una norma en la conducta humana: buenas relaciones, realizar el “costumbre”, etc. Para explicar esta idea, tomaré como ejemplo un ritual terapéutico ligado a la enfermedad de los vientos o de la “gente de abajo”, que me servirá para ejemplificar cómo las ofrendas proporcionan la estabilidad al cuerpo humano.

Don Rufino Medina, además de que tiene la capacidad de manipular las condiciones atmosféricas (*kaju*), especialmente con el “señor de los Truenos”, es considerado el médico tradicional (*kade-ée*) de mayor prestigio en Santa María Acapulco. Aplica sus técnicas curativas de acuerdo con este paralelismo. Por lo general emplea una moneda de dos pesos para diagnosticar a sus pacientes, para ello la coloca en el antebrazo, lugar donde habita el “señor de los Truenos”. Si la moneda oscurece, se dice que “a la persona le ha entrado una corriente de aire”, es decir, un desequilibrio térmico relacionado con un evento natural o social. Para ambos casos necesita una curación, de lo contrario este viento puede llegar a los órganos vitales: el estómago y la cabeza, y terminar con la vida del enfermo. Cuando el paciente accede a una curación, don Rufino ordena las diferentes etapas de la terapia, así como los cobros por su servicio³¹.

En primer lugar, recuesta al enfermo boca arriba con la cabeza en dirección al este o al norte³² y los pies hacia el oeste, para que el cuerpo se dirija al cielo y deje de tener contacto con la tierra, es decir, la región del *Tsukús* (diablo). Mientras le cubre el sexo con

³¹ Don Rufino, dependiendo de la enfermedad, llega a cobrar alrededor de 500 a 1000 pesos por sus servicios.

³² Gossen (1990: 55) señala que “el norte se convierte en el equivalente horizontal del punto máximo de calor del sol al alcanzar su zenit de su órbita; el oeste y el sur también siguen la trayectoria solar. Como resultado, el punto cardinal norte comparte con el este la cualidad de buen presagio y orientación positiva [...]”

una franela, pregunta a los familiares sobre el comportamiento del paciente. Este cuestionamiento lleva a un examen de conciencia de las obligaciones tanto sociales como religiosas no sólo del paciente, sino también de los familiares. El incumplimiento de algún “compromiso” por parte del grupo doméstico, repercute sobre el resto del grupo. Esta fase del ritual es esencial para continuar con la sesión del ritual terapéutico, dado que los aires malos entran al cuerpo humano por fuerzas místicas evocadas y dirigidas por agentes consientes como los brujos (*kanjau’ kukjuui*), o bien de un desequilibrio por las fuerzas naturales.

Dependiendo del origen patógeno varían las secuencias del ritual terapéutico. Si don Rufino diagnostica la enfermedad de acuerdo al primer caso, inspecciona el estómago, lugar que representa a Santa María Acapulco y donde el proceso de interacción social toma lugar. Para ello, le coloca una lupa en el vientre del paciente y pone de bajo la moneda con la finalidad de encontrar al agente. En cambio, si la enfermedad es causada según el segundo caso, coge con ambas manos la cabeza, lugar donde habitan las deidades del panteón católico, y le pide a los “santitos que corran el aire malo”.

Para terminar, don Rufino frota el cuerpo del paciente con un algodón, generalmente con yerbas tradicionales y medicamentos populares: alcohol líquido y crema para el dolor muscular, llamada *tempra*. Luego parte el algodón a la mitad y se queda con un par de fibras en su mano, para mostrar de forma visible y tangible la enfermedad, misma que debe ser quemada, de lo contrario “puede seguir a otro”. En seguida, se para frente al paciente, se ubica en la parte media del cuerpo y, con la mano derecha levantada hacia el cielo y la izquierda sobre la cabeza del enfermo, solicita a las divinidades hacer la curación. Toma un huevo cocido envuelto en una hoja de maíz y, girando en círculos en sentido contrario a las manecillas del reloj, barre el cuerpo del paciente. Comienza por el lugar

donde se manifiesta la enfermedad y termina en la cabeza. De esta manera, el elemento intruso, es decir el aire malo, es expulsado del cuerpo del enfermo.

Sin embargo, la sesión terapéutica no tiene efecto si no se realizan las ofrendas correspondientes. El médico tradicional indica a los familiares del paciente todos aquellos elementos que deben emplearse para el *rikji'i majei'* "chiquihuites para la enfermedad de los espíritus": las mujeres cocinan los tamalitos rellenos de huevo cocido y fabrican unos pequeños cuencos de barro; los hombres, en cambio, tienen la tarea de conseguir el pulque, o en su defecto aguardiente; mientras que el enfermo, ya sea con masa o cera, moldea pequeños animalitos. Se considera que estas figurillas representan la materialización del elemento patógeno. Por ejemplo, si a una persona le ha entrado el aire malo al oído, el dolor que sufre es similar al martilleo de un pájaro carpintero, se confecciona un ave y se coloca dentro del chiquihuite. O bien, si un niño tiene dolor en el pecho y al respirar, el sonido que produce es similar al gruñir de un cerdo, se elabora un pequeño puerco.

Una vez que el "chiquihuite para la enfermedad de los espíritus" esta completo, el enfermo deposita un par de monedas y se dispone a ofrendarlo en una cueva, o en el monte cerca del camposanto. La fecha del depósito se establece de acuerdo con la etiología de la enfermedad y los caracteres de los propios aires malos con los que hay que tratar. Los miércoles resultan especialmente aptos para resolver asuntos con la "gente de abajo", pues este día no se permiten venta de cerveza en Santa María Acapulco. Los martes son días de maldición, aunque algunos médicos tradicionales consideran que son igualmente propicios para la negociación. Los domingos, en cambio, don Rufino considera que no hay que depositar ofrenda en ningún lado porque no se aprovecha. "El domingo es el día de la iglesia y de velación, no de pago", me decía. La "gente de abajo" reciben las ofrendas el resto de la semana, esto según el criterio del médico.

Además de don Rufino, algunos ancianos, a pregunta expresa si sabían de los *rikji'i majei'* “chiquihuites para la enfermedad de los espíritus” –sobre qué eran y cómo funcionaban-, con cierta reserva me decían: “Es pa' pagar compromiso, sino [la gente de abajo] se pueden regresar y sale peor el asunto”. Si la ofrenda es recibida, el médico tradicional espera, en función del pacto de reciprocidad, que el paciente se recupere. De lo contrario, los familiares acostumbran imputarlo a las faltas o errores cometidos en el procedimiento del ritual por parte del médico tradicional y, por lo tanto, buscan a otro médico más apto, de mayor experiencia y capacidad. No se duda nunca de la eficacia del proceso sino de la competencia del especialista contratado.

En este sentido, los capulcos consideran que la desestabilidad en el cuerpo humano puede ser producida por irregularidades en las fuerzas naturales como sociales; empero, estas últimas anormalidades también afectan al cosmos. Es decir, la presencia de un comportamiento anormal en la conducta, no cumplir con “el costumbre” por ejemplo, es de esperarse que aparezcan sequías, inundaciones, granizadas, etc. En ambos casos, la secuencia de calamidades sólo puede ser bloqueada con las ofrendas. Los capulcos encuentran que el ofrecimiento y la aceptación de las velas, la música, los alimentos, etc., por parte de sus deidades, configura un clímax propicio para enfrentar las calamidades y restablecer el equilibrio. Por lo tanto, las ofrendas no pueden existir más que legitimadas por la relación con el mundo sobrenatural y el origen de las cosas.

2.4.- El mito y las ofrendas.

La legitimación y origen de las cosas se encuentran representados en los mitos de fundación. Para Godelier (1998: 192), dichos mitos “constituyen un elemento esencial de la

parte ideal de lo real, uno de los componentes imaginarios de la realidad social”. Es precisamente este elemento ideal, este núcleo imaginario el que se halla presente en las ofrendas de los capulcos que, a su vez, lo representan constantemente ante el inconsciente, personal o colectivo, de los individuos. Las ofrendas entre los *xi'iu* “son rebosante de sentido, del sentido mismo del origen de las cosas [...]” (Íbid.). El papel de las ofrendas en el ciclo ceremonial se aclara si consultamos los relatos míticos con los que se vinculan.

De ellas, don Félix Santos me comentó que cuando dios creó el mundo, utilizó una vela para ello, similar a la que se ofrenda durante las ceremonias.

Hace mucho tiempo, antes de que estuviera todo lo que ves, no había ningún hombre ni una mujer, tampoco había árboles ni animales. Algo así cuando cierras los ojos y no puedes ver a nadie, y solamente vivía *Gyús*. Él estaba muy solito y como tiene mucho poder, decidió crear el mundo. Cuando lo terminó, todo estaba muy oscuro, así que tomó una vela y separó el día y la noche, e hizo el cielo y el infierno (Sr. Félix Santos, SMA, 2010).

En este mito se manifiesta que la fase previa al primer acto de la creación, el universo para los *xi'iu* es invariablemente confuso, es decir, prevalece el caos que describe al día y la noche, el cielo y el infierno, como los componentes de una unidad indiferenciada. En este primer discurso, todo estaba en suspenso, sumergido en el silencio y la oscuridad sin la menor expresión de vida. No obstante, a través de las velas se generan las acciones para crear el mundo, tal y como los *xi'iu* lo conocen.

El mito también revela la presencia de otro ser, *Gyús tádk* (nuestro dios padre), cuyas características son superiores a la de los *xi'iu*, y quien utilizó una vela por primera vez. Anteriormente este dios era llamado *Cachum*, “la madre del sol”. Sin embargo, sólo existe referencia de esta deidad a través de las fuentes históricas. El hecho que los capulcos actualmente no tengan conocimiento de esta deidad no implica que carezca de relevancia en este complejo mítico, ya que, como lo aclaró Lévis Strauss:

Un mito se refiere siempre a un acontecimiento en el pasado: antes de la creación del mundo, durante las primeras edades, o en todo caso hace mucho tiempo. Pero el valor intrínseco del mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente, al pasado, presente y al futuro (1995 [1958]: 232).

La presencia de “la madre del sol” entre los *xi'ui* fue registrada por Francisco Palou, franciscano que vivió en la región pame alrededor de 1750. Palou comenta que los indios asumían que la naturaleza divina se concentraba en un ser femenino, el cual fue representado con la cabeza de mujer y se referirán a él como *Cachum*. Este ancestro era considerado como un ser ambivalente: una madre benévola creadora de todo cuanto existe en la tierra, que permitía las lluvias a cambio de guerras, por un lado y por otro, un ser temido que amenazaba con transformar el mundo.

Este era una cara de mujer fabricada de tecale, que tenían en lo más alto de una encumbrada sierra... El nombre que daban al referido ídolo en su lengua nativa era de *Cachum*, esto es, madre del sol que veneraban por su dios. Cuidaba de él un indio viejo que hacía oficio de ministro del demonio, y a él ocurrirán para que pidiesen a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban ya de agua para sus siembras o salud en sus enfermedades, guerra que se le ofrecían [...] (Palou *apud* Bässler, 1977: 22).

Tanto el mito de la creación comentado por don Félix, así como las descripciones hechas por Francisco Palou, dialogan estrechamente. En ambos casos se puede observar una estructura permanente: un ser superior responsable de la creación, *Cachum* la madre y *Gyús tádk* el padre. A partir de esta concepción se sustenta que la dualidad, la cual se origina desde la oposición y complementariedad de lo masculino y lo femenino, es lo que fecunda y concibe la estructura del cosmos para los *xi'ui*.

Si bien las velas ceremoniales colocadas en los altares evocan a los orígenes de la creación del mundo, estas generalmente van acompañadas de flores. Los *xi'ui* también se

basan en los mitos para explicar su presencia. La versión que registré corresponde a Santos Nieto, habitante de la Compuerta y es la siguiente:

Estaba Juan Diego sentado en el monte [señaló hacia Santa María Acapulco], y de repente se le apareció la Virgen de Guadalupe. Ella le dijo que llevara unas flores al cura pa' que le construyera una iglesia, ¿flores? -preguntó Juan Diego- pus sólo había piedras. De repente un racimo apareció, uno como estos [señaló las flores que se encontraban en el altar]. Lueguito las cogió y se fue corriendo con el cura, al llegar le dijo que estas flores se las mandaba la Virgen pa' que le construyera una iglesia. [El sacerdote] no le creyó y le dijo: te voy a creer sólo si me traes otro racimo igual. Juan Diego estaba muy preocupado pero la Virgen, como tiene mucho poder, hizo aparecer otro racimo y se lo entregó. Juan Diego se las llevó al cura y cuando se las dio, que aparecen un chorro de flores, y lueguito empezaron a construir el templo.

Esta etapa mítica, con base en la idea sustentada por la iglesia católica, corresponde con los orígenes de la construcción de la capilla, tal y como los capulcos la conciben. Se debe destacar que en este relato, las flores se relacionan con la Virgen, sin embargo, esta deidad entre los capulcos no corresponde con los conceptos cristianos, sino está relacionada con la luna. Por consiguiente, vemos que las vírgenes, las flores y la luna se encuentran asociadas. Esto se ejemplifica en la vida cotidiana, los *xi'iu* llaman a las mujeres que aún no tienen relaciones sexuales *ndúng* (flor), es decir, virgen (*ngum'au'*). “¡Mira, a esa florecita le falta que alguien la corte!”, me comentaron en varias ocasiones.

De este modo, las flores se vinculan con las deidades femeninas, el inframundo, la noche, la fertilidad y, por ende, con la temporada de lluvias. Las velas, en cambio, se asocian con las deidades masculinas, el sol, el día, la luz y a la vez, con la temporada de secas. Bajo esta lógica, se puede argüir que la relación de oposición y complementariedad que fecunda el cosmos para los *xi'iu*, se refleja cuando se utilizan las velas y las flores durante la celebración de “el costumbre”. Entre los huicholes, según los planteamientos hechos por Kindl (2001: 3), la jícara y la flecha en el altar expresan también una relación de

oposición y complementariedad. Ambos objetos presentan aspectos estrechamente ligados con el dualismo sexual y cosmológico que impregna la sociedad huichola.

Por otro lado, los capulcos consideran que si se deja de hacer “el costumbre”, esta gran ofrenda en serie, pueden ocurrir grandes catástrofes. El siguiente mito fue narrado por Odilón García, miembro del consejo de ancianos en Santa María Acapulco.

Hace mucho tiempo, Nuestro Señor mandó mucha agua para castigar a la gente que no quería hacer “el costumbre”. Le dijo a Noé y Babel que construyeran un arca muy grande y que se llevaran a toda su gente, porque durante cuarenta días y cuarenta noches iba a llover. A esa gente de antes, que vivía en los cuisillos, no les avisó, pues ellos eran quienes no querían hacer el costumbre. Les cayó el agua y se murieron toditos, imagínate la cantidad de indios muertos que había, eran muchos los que vivían allá [cuisillos]. Entonces, dios le mandó un arcoíris a Noé, similar a los cuatro vientos que se ponen en las fiestas, pa’ que se bajaran del barco. Me imagino, porque no más es puro imaginativo, que la gente que se salvo es la gente de ahora.

Como se puede observar en este mito sobre el desborde de las aguas que arrasó con todo, se puede interpretar de dos formas. Por un lado, don Odilón habla de la necesidad que tiene dios de los hombres, de “el costumbre”, para hacer circular la lluvia por el cosmos. Y, por otro lado, el narrador asume que la destrucción de la gente “que vivía en los cuisillos”, los “indios de antes”, presenta el final de un periodo ligado a la purgación de una falta: no realizar “el costumbre”. La inundación para los capulcos es un proceso de saneamiento de los pecados, basta con recordar la coherencia simbólica del bautismo. Es decir, todo aquello que se sumerge bajo el agua muere y renace sin pecado. Las aguas, en palabras de Mircea Eliade (2000: 304), “purifican y regeneran porque anulan la historia, porque restauran – aunque sea momentáneamente- la integridad”.

El diluvio no está constituido únicamente bajo el signo de desintegración y regresión, al que solo escaparon Noé, Babel y sus descendientes. Comprende también el tema del agua como energía vital. Pese al temor que inspira esta catástrofe, el mito revela

un aspecto positivo, la interacción entre la lluvia y el suelo que para los capulcos dio origen al maíz.

Hace mucho tiempo, pero mucho más, llovió mucho, cayó mucha agua del cielo. Estaba un toro negro comiendo pasto en la milpa, tragó tanto que se acabó las yerbas, así que se fue pa' el otro lado. Pus había un charco con mucha agua, al toro no le importó y se cruzó. Se quedó atascado en el lodo y nadie lo quiso ayudar, pus era muy maldito. Y de tanto que llovió se ahogó. Dejó de llover y el toro muertito hay [es]taba, pudriéndose en la milpa. Llegó un bonche de mosca, pero un bonche, dando vueltas hacía su alrededor. Se lo comieron toditito, no más le dejaron los puritos huesos. La tierra lo cubrió todito y que salen los primeras retoñitos de maicitos, hacía allá [dirigió la vista hacia el este] (Sr. Rufino Medina, SMA. 2009).

Este mito muestra cómo los capulcos sienten la impresión ante la vida y la muerte, como fases del ciclo vital. La muerte es vista como un evento necesario para la continuación de la vida, para el resurgimiento de la gente nueva. Cabe resaltar que la posición del toro en el mito cumple con el papel de intermediario, pues tiene las características de aquellos elementos que resultan discrepantes para la vida de los capulcos: el color negro asociado a las tinieblas y una actitud áspera, pero su cuerpo es creador de vida. Si bien es cierto que este mito no hace referencia a ninguna ofrenda en particular, nos ayudará a comprender el papel del *ngukuá'a* o *bolim* (zacahuil) durante la ceremonia del Pikié, tema que se abordará más adelante. Por el momento sólo señalaré que después de consumirse la ofrenda, los restos son enterrados en la milpa, similar a los huesos del toro que se cubrieron con tierra en el mito del origen del maíz.

El ofrecimiento de la música y el canto durante el ciclo ceremonial también tienen su referencia en el mito.

Hace mucho tiempo, dios estaba muy aburrido sentado en aquella piedra [señaló la iglesia], vio caminar a un sapo y le dio una guitarra, después vio caminar a una cucaracha y le dio un violín. El sapo tenía las manos muy chiquitas y tocó [guitarra] con la patas; la cucaracha tenía las manos y las patas muy chiquitas, y tocó [violín] con las antenas. Dios se empezó a reír y reír, así que decidió ver como cantaba una pulga, pero esta no más saltaba. Luego le dio el cargo a una chinche, pero la cosa

salió igual. Vio a un grillo sentado en el río y [dios] le preguntó ¿oye tu sabes cantar?, pus nomás cuando salto. Y todos empezaron a saltar y tocar. (Odilón García, SMA, 2010).

Este mito me lo comentó don Odilón cuando halábamos del “minuete”, de sus orígenes; luego me diría que lo había leído en un libro de primaria. O sea, que si bien forma parte de un discurso propio, puede en cierta forma estar mediado por lo que se dice en los libros escolares. Independientemente de la procedencia del mito³³, Odilón habla de los antepasados, de quienes dieron origen a los músicos y cantores de ahora. Seres que, antes del hombre, tenían otras características y éstas eran próximas a las humanas. Según López-Austin (2006: 54) “eran seres a los que se le puede señalar su antigua naturaleza y con el germen de la existencia que tendrían sobre la tierra”.

Estos ejemplos muestran como las velas, las flores, la música, etc., se encuentran desde un principio, antes de la creación del mundo, o bien durante las primeras edades. Las ofrendas en los mitos, además de ser el medio de comunicación, constituyen los instrumentos utilizados por sus deidades en sus actividades cósmicas: las velas para separar el día y la noche, las flores para hacer fértil la tierra, la música para el goce, etc. Por lo que su presencia en la tierra se debe a la bondad y gracia de sus dioses, cuyos actos se presentan como un don gratuito que obliga a los capulcos para siempre sin haberlo solicitado. En esta concepción, los capulcos tienen una deuda eterna con lo sagrado, porque sus deidades han donado todo lo que existe y ningún contra don puede igualar ese acto agnóstico. Pero los dioses no solamente dejaron dicho dones en el mundo, sino también una serie de mandatos que no conviene desobedecer.

³³ Lévi-Strauss planeta que el pensamiento mítico es por esencia transformador. “Cada mito, apenas nacido, se modifica al cambiar de narrador, ya sea en el interior del grupo tribal o propagándose de pueblo a pueblo: se pierden algunos elementos, otros lo sustituyen, se invierten secuencias, la estructura torcida pasa a una serie de estados cuyas alteraciones sucesivas guardan todo el carácter de un grupo. Teóricamente estas transformaciones pueden ser ilimitadas...” (1997 [1977]: 610).

De acuerdo con lo elementos hasta aquí presentados de la cosmovisión pame, es posible trazar una línea que relacione el espacio y el movimiento, el cuerpo humano y los mitos con la reciprocidad. Un nexo que se establece a través de las ofrendas. Pero al mismo tiempo este vínculo se encuentra reflejado en la organización social que se crea por medio de la elaboración y el depósito de las ofrendas, así como en la construcción de los escenarios rituales durante el ciclo ceremonial. Es decir, el tiempo cíclico que se orienta según el movimiento del sol; el espacio que se rige por su orientación hacia el oriente, y encarna el punto cardinal de mayor jerarquía entre los capulcos; la relación entre el cuerpo y el cosmos, que se basa en un paralelismo; y un orden establecido que se encuentra simbolizado en los mitos de fundación, desemboca en la estructura social y se representa en el conjunto de acciones que se crean a partir de las ofrendas. Tema que será analizado en el siguiente capítulo.

CAPITULO III.

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL.

Una de las formas de entender la reciprocidad entre los *xi'iu* de Santa María Acapulco, es mediante la organización social que se genera a partir de la elaboración y el depósito de las ofrendas, así como la preparación del escenario ritual durante el ciclo ceremonial. Detrás de los mandatos de los dioses, existe una compleja red de relaciones sociales y esfuerzo cualitativo que se presenta desde el ámbito familiar hasta el comunal, entre los cuales se intercalan varios niveles de reciprocidad que se estudiarán a través de la organización social.

De esta manera, el objetivo de este tercer capítulo es mostrar la participación de los distintos ámbitos que componen el pueblo de Santa María Acapulco, durante la elaboración y el depósito de las ofrendas. Para tal fin me pregunto: ¿qué tiene que ver el parentesco, la organización civil y religiosa en la confección de las ofrendas?, ¿cómo se manifiesta la reciprocidad a través de dicha confección?, ¿existe una reciprocidad jerarquizada entre los *xi'iu*?, ¿las alianzas es un plexo que permite la reproducción del hecho social?

Con estos cuestionamientos pretendo mostrar que el principio de reciprocidad aparece como un ingrediente concreto y de naturaleza normativa, el cual contribuye a determinar y precisar la estructura tanto del grupo doméstico, de la organización religiosa, civil y de aquellos que tienen poder. Esto me permitirá entender cómo converge la organización social en los distintos espacios rituales, tema del cuarto capítulo.

3.1.- Sistema de parentesco y la elaboración de las ofrendas.

El pueblo de Santa María Acapulco está conformado por una serie de *lipítu'ūik*, “los que viven juntos”, los cuales están compuestos por familias extensas (los padres y sus hijos casados y los hijos de éstos), que comparten la misma cocina y letrina. Son de descendencia patrilínea y de residencia virilocal.

En un *lipítu'ūik*, el hombre de mayor edad (*tádk chiki*³⁴), padre jefe) es considerado como el miembro jerárquicamente más importante, y su palabra es decisiva en todas las decisiones al interior del grupo. También es el representante frente a otros *lipítu'ūik* y, por consiguiente, con el resto de la comunidad. Durante las ceremonias familiares, por ejemplo, una velación, él tiene la obligación de solicitar al gobernador tradicional (*camajáin*) y al sacristán (*camíñ nimbijáj*) el santo que se irá a velar; generalmente la imagen de la Virgen de Guadalupe. Previamente, él y sus hijos menores (*mandí na'ei*) acondicionan uno de los cuartos para realizar la velación. Sacan el poco mobiliario que poseen, la cama y algunos petates, y colocan un par de mesas en un rincón de la habitación en dirección al oriente, para después colocar la imagen de la Virgen de Guadalupe. De este modo, el jefe de la familia es quien coloca las primeras ofrendas. Para ello, mientras levanta su mano derecha y agradece a la imagen por el cumplimiento de una manda, con su izquierda planta un par de velas encendidas debajo del altar. Una vez que haya terminado, el resto de los participantes pueden colocar sus ofrendas.

La habitación generalmente es adornada por la abuela y las nietas, ellas son encargadas de confeccionar las ofrendas florales. Se comenta que llevan una relación muy estrecha; de hecho, el término para designar abuela y nieta es el mismo: *ratóí*. La mayor

³⁴ Redacción de los términos sugeridos por Chemin Bässler, quien señala que el sistema de parentesco actual de los pames es bilateral (1984: 150-151).

parte de los arreglos florales que ellas confeccionan son de origen material. Utilizan hojas de papel crepé de distintos colores, que están relacionados con los vestidos de la Virgen de Guadalupe. Es decir, los arreglos florales que se colocan en los altares domésticos durante la temporada de secas, fechas en que la imagen utiliza un vestido de color azul (*niñyiji'chi'*) con un manto blanco (*nixiuang*), las flores son del mismo color. En cambio, durante la fiesta de la Semana Mayor, la virgen usa un vestido rosa y es nombrada “la virgen rosada” (*ngum'au' rakúii riñiá'ts'*, la luna rosa) y, por tanto, las flores que se ofrendan durante esta temporada predomina el color rosa.

La confección de las ofrendas ocupa a la abuela y a sus nietas largas horas, e incluso hasta un día completo. Uno de los hijos de mayor edad (*madojá' na'éi*) se dirige a la comunidad de la Parada, único lugar donde se pueden conseguir los materiales necesarios. A su regreso, la abuela le enseña a su nieta cuidadosamente la confección: cortan el papel crepé a manera de pétalos que forman lágrimas; cada flor necesita alrededor de cinco de éstos. Luego, con pegamento, se unen unos sobre otros hasta combinar distintos tamaños, para después pegarlos por el centro. Al terminar, los arreglos florales son repartidos entre las nietas y, una por una, las colocan en el altar o alrededor de la imagen.

La esposa (*'ia'ái*), por el contrario, es la encargada de preparar las ofrendas alimenticias. Previo a la ceremonia, las hijas de mayor edad (*madojá' na'éi*) y sus nueras (*vongkjáok*) se reúnen desde antes de amanecer en la casa de jefe de la familia, o bien un día anterior. Allí, bajo la dirección de su esposa se realizan los preparativos, sin embargo, la organización del trabajo no es equitativa. Las nueras recibidas en calidad de hijas, realizan los quehaceres más pesados, motivo por el cual son recurrentes los conflictos entre ellas y sus parientes afines.

María Montero, esposa de Abraham Medina, me comentó que cuando su suegro (*iéngng*) hace una velación, ella tiene que ir a cortar la leña y traer el agua de la pila, así como de lavar los trastes y mantener limpia la cocina. Su suegra y sus cuñadas (*komó*), en cambio, se quedan en la casa para preparar los alimentos. “¡No más se me quedan viendo!, [María Montero] pura chinga y aquellas [suegra y cuñada] pura huevona y puro chisme”, decía.

Los alimentos que se ofrendan durante esta ceremonia son elaborados con carne de gallina o guajolote: caldo de pollo o mole. La esposa del jefe de la familia elige el ave que se va a sacrificar, generalmente escoge los primeros pollos que pican el cascarón, le corta el pescuezo al ave con un cuchillo bien afilado, para más tarde colocar el cuerpo en una olla con agua hirviendo y desplumarlo. Después de quitarle hasta la última pluma, lo abre por el torso y le extrae las viseras y el hígado, que se tiran a la basura porque, según me comentaron, son “sucias”. En cambio, si las ofrendas se preparan con carne de puerco, los hijos mayores y sus padrinos (*gomá'ok*) son los encargados de matar al cerdo, animal que se consume por completo y que además su carne se comercializa.

Mientras se prepara la carne, las hijas muelen el maíz en el matete (*nakjeiñ*), para obtener una masa homogénea, el nixtamal, con las que harán la masa para las gordas³⁵, alimento que acompaña la comida para los santos. Una vez preparada, la van separando en pequeñas bolas que son torteadas; es decir, se golpea regularmente la masa con las manos hasta que se extiende en forma de tortilla. Acabado este proceso, se deposita la gorda sobre el comal (*mjē*) en donde se endurecen y se doran. La primera tortilla recién hecha, por lo general, se coloca en el altar por la hija recién casada, o por aquella que tenga hijos

³⁵ Es común escuchar entre los capulcos llamar gordas a las tortillas hechas a mano, ya que presentan un grosor mayor que las que se vende en las tiendas.

pequeños. Comentan que es para que a los niños nunca les falte que comer. El resto de las tortillas se ponen en una canasta de palma y se tapa con una servilleta de tela, para que se conserven tibias.

De la misma forma que las tortillas, los tamales que se ofrendan durante las ceremonias agrícolas son elaborados con esta masa. Las hijas mayores (*madojá' na'ei*), supervisadas por su madre, o por su abuela, son las que llevan a cabo esta labor. Se preparan dos tipos de tamales: *bolim* y *ngul'ájau*, como ya se mencionó. Es importante destacar que para ambos tamales, las hojas de maíz para envolverlos tienen que ser productos de la propia milpa, o se tienen que obtener por medio de relaciones recíprocas de alguien de la comunidad que los produjo directamente, pero nunca son compradas, de lo contrario, las relaciones sociales pueden conducir a su terminación. Es decir, a través de las hojas de maíz para los tamales se establece un pacto social mediante el intercambio directo y equivalente del bien recibido.

El *bolim* o *ngukuá'a* es un tamal grande de alrededor de unos treinta centímetros, que se rellena con un pollo entero o con varios huevos cocidos, con muchas capas delgadas alternantes de salsa roja y masa, y envuelto en varias hojas de la planta de maíz (véase foto 8), la cuales se cortan en plena época de lluvias por uno de los hijos menores (*manái na'ei*) y se conservan para los tamales. Se considera que el *bolim* es la ofrenda principal para “el señor de los Truenos” (*nggonoÉ*), divinidad que se alimenta durante las ceremonias del Pikié; rituales relacionados con la venida de las lluvias, las cosechas y manifestaciones atmosféricas y telúricas, que se realizan durante en el mes de mayo o junio.

Por otro lado, el *ngul'ájau* es un tamal de unos cinco o seis centímetros de largo que se rellena con pequeños pedazos de pollo, carne de cerdo, o bien con frijoles y se envuelve

en una sola hoja de maíz. Se preparan durante el mes de noviembre y forma parte de las ofrendas para celebrar el mes de los muertos.

En las ceremonias públicas, (tema que se abordará más adelante), el jefe de familia es el responsable de entregar las ofrendas. Anteriormente, su esposa tejía una canasta de palma para ello, aunque ahora se prefiere ponerlos en una bolsa de plástico, dado que su manufactura lleva mucho tiempo y la materia prima es escasa.

Bajo esta lógica, las mujeres son las responsables de cocinar los alimentos que se ofrendan. No obstante, si no ha fallecido ninguno de sus hijos, se prohíbe que ellas preparen el atole para celebrar la llegada de los angelitos (*kanjé't*), niños que, como ya se mencionó, murieron a temprana edad, de lo contrario, se comenta que puede pasar alguna desgracia para sus hijos; esta actividad está reservada para las madres de los finados. El atole, o *kul'éng*, se prepara únicamente el 1, 8 y 29 de noviembre, fechas en las que los angelitos llegan a visitar a sus padres. Para ello, disuelven la masa de nixtamal en agua y la dejan hervir, aunque también es común prepararlo con garbanzo o avena.

Para esta celebración, los hombres son los responsables de construir el altar para colocar las ofrendas. Generalmente incluye la participación del jefe de la familia, su compadre (*kompál*) y sus ahijados (*gomá'ok na'ei*). Desde muy temprano se dirigen al monte a cortar las ramas necesarias: quiebramachetes (*Mimosa luecaenerode*) y palo de arco (*Lysiloma microphilla*). A su regreso, mientras el jefe de la familia termina de tejer un petate, el padrino le enseña a su ahijado cómo se debe cortar el palo de arco para formar la estructura. Consiste en una pequeña choza rectangular abierta sobre uno de sus lados grandes y tiene alrededor de unos 80 cm. de longitud, 50 cm. de ancho y 1.50 m de altitud. En el interior se confecciona, con palitos de madera y cañas de maíz, una pequeña mesa muy rudimentaria que será cubierta por dicho petate.

El altar para la celebración del reencuentro con los ancestros, como sucede durante una velación, es decorado por las nietas y la abuela. Se fija un pequeño arco de ramas decoradas de cempasúchil y otras flores de papel sobre los arcones de la parte abierta de la choza. En algunas ocasiones, también participan sus nueras confeccionando unas cadenas de plástico de distintos colores, que se colocan sobre el techo de la estructura. Cuando el altar está terminado, los capulcos consideran que es la morada de las almas de los difuntos durante el mes de noviembre. “Pa que no pasen penurias, hay que hacerle su casita y hay que darles de comer, si no hasta se pueden enojar y la cosa sale pior”, me comentó don Odilón García. En este sentido, los espacios que componen el altar para el día de muertos, según dicen, están presentes los distintos niveles que corresponden al cosmos (tema que se abordará más adelante).

Por otro lado, los *xi'ui* de Santa María Acapulco consideran que no realizar las ofrendas correspondientes durante esta celebración, acarrea grandes perjuicios a todos los miembros del grupo. Incluso, el desfortunio se puede extender a los parientes afines de otros *lipítu'ũik* (los que viven juntos). Por ejemplo, Flavia Llañez, esposa de Enrique Medina, me comentó que su abuela por línea materna, Hilaria Martínez, murió hace algún tiempo. Ella y su madre, Gloria Montero, siempre preparaban una ración especial de tamales rellenos de pollo con chile verde para conmemorar su regreso en el día de muertos, “los preferidos de mamita”³⁶, decía Flavia. No obstante, el año pasado no hubo el dinero suficiente para comprar las gallinas, motivo por el cual tampoco se construyó el altar. Pasaron los días y el hermano del abuelo de Enrique por la línea paterna, Abraham Medina, comenzó a tener dolores muy fuertes en el estómago y mucho vómito, enfermedad relacionada con el disgusto de los difuntos. “Lueguito hicimos los tamales, nomas de puro

³⁶ Aunque existe las palabras en legua para designar abuelo y abuela: *rajín* y *ratóí*, es más común llamarlos “papito” y “mamita”, respectivamente.

frijol. A papito [Abraham] lo pusimos a que oliera chile tatemado para que se aliviara, a puro llore y tose andaba, pa' que se le saliera el mal, pa' que mamita se estuviera en paz". En este sentido, la ruptura de las reglas de reciprocidad entre los capulcos y sus ancestros, afecta a otros *lipitu'ūik*, "los que viven juntos", tal y como se muestra en la siguiente gráfica (véase gráfico 5).

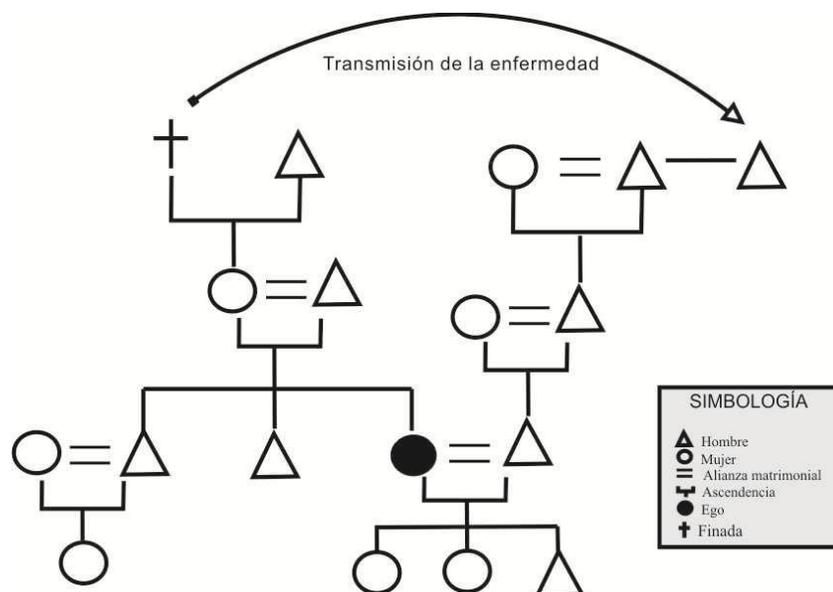


Gráfico 5. La reciprocidad y el sistema de parentesco
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

En este esquema se muestra cómo diferentes *lipitu'ūik*, cuya relación se establece a través de la alianza matrimonial, el desfortunio se extiende hacia los parientes afines de otros grupos. El no reciprocarse a los ancestros durante la celebración del día de los muertos, acarrea grandes daños como enfermedad, malas cosechas, suerte desfavorable tanto para el deudor como para sus parientes cercanos. Incluso, se puede llegar a perder la vida, puesto que el "compromiso" con lo sagrado se paga con la pena máxima. De esta manera, Hilaria Martínez le mandó una enfermedad a Abraham Medina, cuya única relación se desprende a través de la alianza matrimonial entre ego y su esposo.

3.2.- La reciprocidad a través de las alianzas matrimoniales.

Las alianzas matrimoniales entre los capulcos no son del todo aleatorias ni arbitrarias, sino se basa en ciertas normas de trasmisión y herencia de funciones y bienes patrimoniales.

Los matrimonios dentro de cada *lipítu'ūik* (los que viven juntos) no están permitidos, regla que se extiende a los parientes rituales (padrino/ahijada, madrina/ahijado, compadre/comadre), aunque existen algunos casos. Actualmente dos personas que llevan el mismo apellido de la línea paterna, no se pueden casar hasta la tercera o cuarta generación. De lo contrario, el matrimonio es mal visto y se considera que los descendientes pueden “salir tontitos”. Según don Tomás Durán, habitante de Santa María Acapulco, cuando se celebra este tipo de matrimonio, los familiares llevan una paca de zacate. “El zacate es pa’ que se alimenten como burritos, pus si te vas a casar con tu hermana has de ser como un animalito”. Para evitar esta situación, los padres se guían por el apellido paterno de los novios y buscan si existe alguna relación de parentesco.

Actualmente predomina la monogamia. Cuando una pareja decide contraer matrimonio, el robo de la novia es una práctica frecuente. Los hombres llevan a vivir a su pareja a casa de sus padres, quienes les seden un petate para dormir. En los siguientes días, el padre del novio tiene que ir a buscar al de la novia para pedir perdón con una caja de refrescos, comida, cigarros y cervezas. En caso de deceso del padre, el padrino tiene que asistir y ayudar a la familia de éste. Una vez que los padres de la novia están convencidos, en agradecimientos hacen una comida. Y, dependiendo de la capacidad económica de la reciente pareja, se fija la fecha de la boda. Desde ese momento, ambas familias se reconocen como familiares. Empero, si los novios cambian de opinión, el padre de la novia

tiene que regresar el equivalente de los regalos que hizo la familia del pretendiente y, por tanto, se rompe cualquier vínculo que pudiera haber existido.

En este sentido, la prohibición del incesto conduce, como bien lo señaló Lévi-Strauss (1993 [1949]: 91), al principio de reciprocidad, esto es, a que los grupos sociales intercambien mujeres. Sin embargo, la donación recíproca no se restringe únicamente a dichos intercambios, sino en general a todo lo que pueda ser equivalente como prestaciones o contraprestaciones, es decir, a dones. Las alianzas matrimoniales entre los capulcos incluyen donaciones recíprocas de diversos tipos: regalos, acceso a los recursos económicos o simple reciprocidad del trato personal. “Se trata de un amplio campo de donaciones recíprocas que estructura la relación del yo con su otro” (Polletier, 1992: 155).

Si bien esta regla matrimonial es la que predomina en Santa María Acapulco, una de las tendencias más frecuentes que pude observar durante mi estancia, fueron los casos donde la nueva pareja se instala en la casa del padre de la mujer. Se considera que esta estancia es temporal y dura mientras que el hombre logra construir su propia casa en el solar paterno. Según Chemin Bässler, “esto sucede cuando el marido es huérfano o cuando sus padres están enfermos” (1984: 164). Sea como fuere la situación, el problema surge a partir de la elección de las mujeres, pues sugiere que la organización social entre los capulcos es dualista³⁷, tal y como lo advierte Lévi-Strauss (1995 [1956]: 166). Pasemos a revisar esta idea³⁸.

Los distintos espacios que componen el pueblo de Santa María Acapulco, como ya se mencionó (véase cap. II), están distribuidos a partir de la concepción del sol; al oriente se

³⁷ Hunt y Nash (*apud* Galinier, 1987: 122) afirman que “el sistema dualista es una división muy antigua que suele presentarse en las comunidades indígenas dominadas, en particular en las menos aculturadas, mientras que el sistema múltiple es mucho más frecuente en las comunidades mestizas o en las indígenas aculturadas.

³⁸ En este mismo sentido, actualmente Gutiérrez del Ángel y María Benciolini están llevando a cabo un trabajo comparativo entre coras y huicholes, mismo que ampliará nuestra discusión sobre sociedades dualistas (comunicación personal)

encuentra la capilla de Santa María Asunción y al poniente el camposanto. De esta forma, se puede trazar una línea de este a oeste y dividir al pueblo en dos mitades: al norte y al sur, que se unen por el camino principal que rodea todo el plano circular del pueblo (véase gráfico 6).

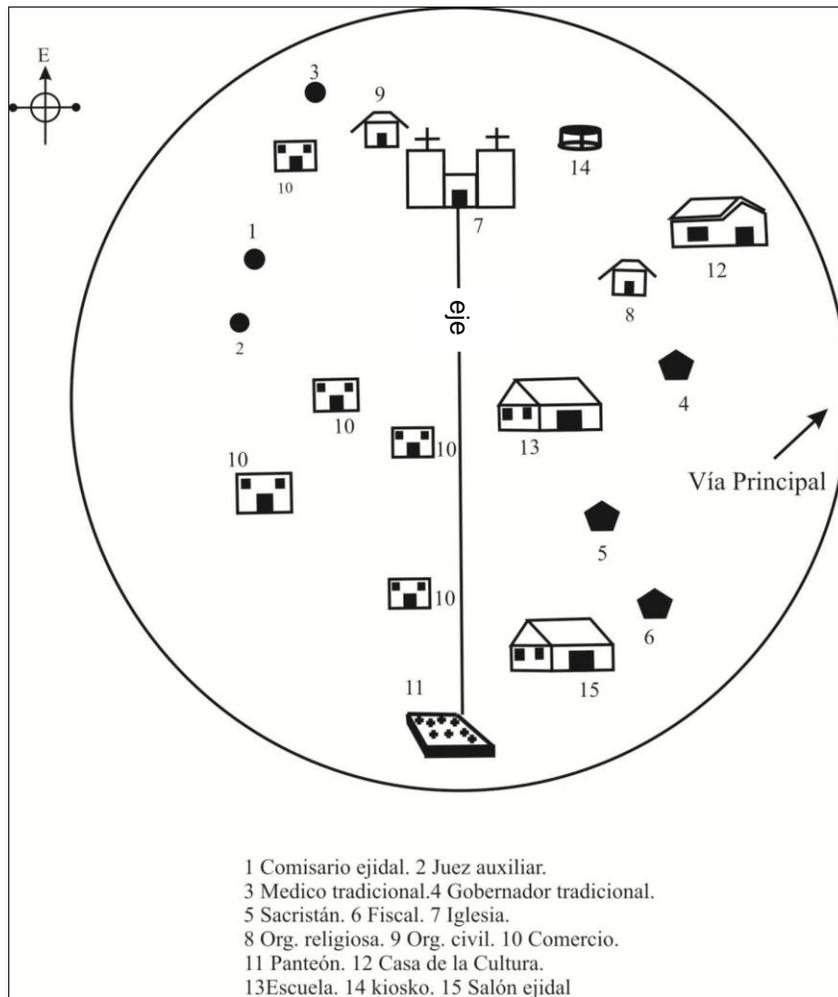


Gráfico 6. Plano de Santa María Acapulco
 (Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Como se puede ver, al sur se encuentra la oficina de la organización religiosa y el centro cultural. Las casas están mejor construidas y, de cierta forma, tratan de seguir con el patrón “tradicional”, es decir, chozas de junco con paredes de palo de arco. La calle está pavimentada y limpia, y hacia este rumbo se realizan la mayor parte de ceremonias católicas de los capulcos. Al norte predomina la actividad comercial, sobre la calle de

terracería y polvorienta se encuentran las tiendas de abarrotes y cerveza, las cuales han sido uno de los negocios más lucrativos. En esta parte del pueblo habitan los miembros de mayor prestigio de la comunidad y aquellos que tienen acceso a los recursos económicos, como son el comisario ejidal (*katúng mvúí*) y el *chikl*³⁹ *kaju* (jefe de los chamanes).

Vemos, pues, que el carácter antagonista de la división entre los que viven al sur y al norte no reposa en la existencia de cultos distintos, sino en factores de tipo socioeconómicos que refuerzan la hostilidad entre las mitades. Es un sistema complejo de oposiciones entre sagrado y profano, pobre y rico, moderno y tradicional, limpio y sucio, donde los que habitan hacia al norte del pueblo son superiores a los del sur desde el punto de vista del prestigio social y económico. Más adelante veremos cómo se complejiza este modelo cuando se toma en cuenta la división entre el oriente y el poniente. Por el momento sólo señalaré que la estructura no confiere exclusivamente al segmento del norte un lugar privilegiado, sino también permite comprender que esta parte es el espacio donde se desarrollan las relaciones sociales tanto de afinidad como de parientes rituales. Así, los dadores de mujeres son los que habitan al sur del pueblo, mientras que los tomadores de mujeres son los del norte, aunque este es un modelo ideal que muchas veces no se aplica⁴⁰, véase por ejemplo de los winnébago descrito por Lévis-Strauss (1995: 166). Por lo que la reciprocidad durante el ciclo ceremonial, la restitución de agentes matrimoniales que equilibra la morfología de los *lipítu'ũik* (los que viven juntos), las asignaciones patrimoniales, el acceso a los recursos económicos, en fin, el conjunto de donaciones totales presuponen un principio bajo esta lógica. Dicho en otras palabras, la mitad de los que habitan al norte se yuxtapone a los del sur, no sólo por los intercambios de mujeres

³⁹ *chikl* califica a una persona provista de un poder muy importante y parece corresponder al “madar cajoos” (jefe de los chamanes) que registró Soriano en 1760 (Dominique Chemin, 1980:73).

⁴⁰ Según el censo que realice durante mi estancia predomina la exogamia, sin embargo, los matrimonios dentro del pueblo de Santa María Acapulco-pueblo tienden a seguir este principio.

sino por el establecimiento de prestaciones y contraprestaciones de carácter económico, social y ceremonial. Se puede considerar que la morfología que equilibra los intercambios en Santa María Acapulco son los bienes escasos por mujeres. Para L. Dumont (1975: 98), las organizaciones dualistas conllevan relaciones muy complejas que van desde la hostilidad hasta una intimidad muy estrecha, así como diversas formas de rivalidad y cooperación. A menudo estas mitades son exogámicas, es decir, los hombres generalmente eligen a sus esposas entre las mujeres de la otra mitad y viceversa.

3.3.- La organización religiosa y civil.

En este sentido, la relación entre mitades no es estática, ni tan recíproca como bien lo señala Gutiérrez del Ángel (2003: 81). Esta característica de las sociedades dualistas se manifiesta en el pueblo de Santa María Acapulco a partir de la dicotomía entre la organización civil y religiosa, misma que se observa en el patrón de asentamiento de estas instituciones (véase gráfica 6). La oficina de las autoridades agrarias, así como la vivienda de sus representantes más importantes, como son el comisariado ejidal (*katúng mvúii*) y juez auxiliar (*kámai*), se encuentran en la parte norte del pueblo. La organización religiosa, en cambio, así como la casa de sus integrantes de mayor grado: el gobernador tradicional (*camajáin*), el sacrista (*camíñ nimbijáj*) y el fiscal (*pahaskiál*), se localizan hacia sur. Cabe señalar que en el momento que escribo estas líneas, se cambió de gobernador tradicional. El nuevo dirigente de la organización religiosa habita en el Mezquital, comunidad al sureste de Santa María Acapulco-pueblo. Este dato refuerza y, aún más, amplía esta hipótesis. No obstante, un análisis diacrónico del sistema de cargos sobrepasa los objetivos de este trabajo.

La preeminencia de la organización civil sobre la religiosa se revela claramente durante el depósito de las ofrendas en las celebraciones del ciclo anual de fiestas. Aunque éstas se encuentran directamente bajo la responsabilidad del gobernador tradicional y el gobernador segundo (*camajáin níii*), a quienes les corresponde reunir el personal o a la totalidad de los habitantes, según sea el caso, el comisariado ejidal es quién toma las decisiones. Previo a cualquier celebración, convoca a una junta para delegar las diferentes actividades y le encarga a los “mayules”⁴¹ (*camenhején ioháák*, mayul comandante), representantes del cabildo en las veintidós comunidades que componen el ejido⁴², recaudar el dinero necesario para las fiestas y las flores de sotol para adornar la capilla. Los “mayules” segundos (*camenhején nui*) tienen la obligación de manufacturar dichos arreglos. Para darle la apariencia de flor a la planta de sotol (*Dasyllirionaff berlandierr*), cortan las hojas hasta el tallo y, con un tajador de piedra, le quitan las espinas, las unen y las tejen con el mismo cogollo de sotol, siguiendo el patrón de roseta del estolón.

Una vez terminada las flores, el comandante de los “mayules” se las entrega al sacristán. Él y sus ayudantes, los fiscales, las colocan sobre los arcos de palma que adornan la capilla y el curato, así como en las cruces que señalan el camino durante las procesiones. Durante estos trayectos, el sacristán tiene la obligación de sahumar con copal (*ski'íi*, humo) a las deidades. Don Ángel García, quien desempeña este cargo actualmente, me comentó que “el humito es pa’ que se limpie el camino y pa’ que huela bonito cuando pase la virgencita”. De la misma manera, antes de que comience la celebración del reencuentro con los ancestros, el sacristán lava el cráneo de San Gregorio, santo patrón de los difuntos, y lo coloca sobre el altar principal de la iglesia, así como de recibir las ofrendas colectivas para

⁴¹ Voz teenek para designar el cargo de mensajero o policía (Valle, 2003: 264).

⁴² La Cuchilla, San Pedro, La Parada, El Limón, La Peña, Paso de Botello, La Encantada, El Huizache, La Compuerta, La Barranca, El Mezquital, San Diego, Potrero de los Sauces, Santa Teresa, Agua Amarga, San José, Las Lagunitas, El Arado, La Maroma, Mesa del Junco y Palo Rajado.

esta deidad. Es decir, según la creencia en Santa María Acapulco, las almas que no tienen dolientes se reúnen en la capilla. Allí, los representantes de cada *lipítu'ūik*, “los que viven juntos”, les llevan tamales para honrarlos y, al final del día, se comparten entre los miembros de la comunidad (tema que se profundizará más adelante). El sacristán recibe y deposita las ofrendas bajo el altar de San Gregorio, sin embargo, el juez auxiliar es quien hace la redistribución.

Los fiscales, por su parte, proporcionan la mayor parte del trabajo fabril. Su participación en los eventos públicos del calendario ceremonial es de suma importancia. De ellos depende la construcción, o bien el mantenimiento del escenario ritual. Por ejemplo, previo a la fiesta de la Santa Cruz, celebración donde se coloca una cruz en el cerro de San Pedro, tanto los fiscales menores (*pahaskiál tshchilí*) como los aspirantes a este cargo deben de deshierbar el sendero para la procesión. “A puritito machete no lo echamos [la limpieza del sendero], ira como traigo las manos. Pero no me importa, con que diosito pase me alegro, hay mañana se me quitará el dolor”, me comentaron cuando terminaron de limpiar dicho trayecto.

La naturaleza del sacrificio se revela con claridad en el léxico de los candidatos a fiscales. Y, efectivamente, legitima el acceso al cargo. Una vez que de manera privada, por manda o por gusto, los capulcos han decidido iniciar una carrera en la vida religiosa, inician con el cargo de fiscal menor. Para ello, los aspirantes deben de seguir un curso de acciones en las que se manifestará públicamente su voluntad ante las autoridades religiosas. Éstas consisten en realizar los trabajos más pesados no solo durante las celebraciones del ciclo anual de fiestas, sino también durante el culto semanal.

Todos los domingos, desde muy temprano, los aspirantes al cargo de fiscal tocan la campana y abren las puertas de la capilla para celebrar las velaciones. Conforme se van

integrando a sus labores, se dirigen hacia el altar y saludan a las imágenes persignándose frente a ellas, primero a la Virgen de Guadalupe y luego a la de Cristo. El fiscal mayor o principal (*pahaskiál ndá*) enciende las primeras velas. Para esto, retira la cera de los soportes de madera, hace nuevos arreglos y las coloca debajo del altar principal. Por otro lado, mientras que los fiscales menores, así como los aspirantes a este cargo desempeñan las actividades propias de su cargo: limpieza, enfloramiento del altar, aseo de la ropa de los santos, etc., el fiscal mayor permite el acceso a los feligreses a la capilla, así como el depósito de sus ofrendas. Al terminar la velación, el gobernador tradicional les ofrece algunos refrescos y tacos preparados por su mujer. Todos comen juntos, a las afueras de la capilla.

Si bien es cierto que a medida que los aspirantes al cargo de fiscal trabajen fuertemente garantiza su acceso a la organización religiosa, la organización civil sopesa la decisión. Esto se puede observar durante la fiesta de la Semana Mayor, fechas donde se celebra la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Justamente el sábado santo, además de conmemorar el paso de esta deidad por el abismo y la expulsión de los fariseos del paraíso, se realiza la ceremonia de asignación, o bien de renovación de fiscal principal. Entre el estallido de los cohetes y los gritos de los *chiñijin* (chamucos), el gobernador y el aspirante a este cargo se arrodillan frente al altar principal y colocan un par de velas debajo de éste. Luego, mientras que el sacristán sahúma con el copal la escena, el juez auxiliar les entrega dos bastones de mando, respectivamente. Se arrodilla frente a la imagen, se persigna y más tarde se retira. El gobernador tradicional y el nuevo fiscal mayor se levantan y colocan los bastones sobre el altar, y proceden a colocar las imágenes en su lugar. Así, a través de la acción de entregar los bastones de mando, la organización civil dilucide quién será el fiscal principal.

Eso demuestra que el gobernador tradicional, el sacristán y los fiscales, subordinados al comisario ejidal y el juez auxiliar, son quienes componen la organización religiosa propiamente dicha en Santa María Acapulco. El primero posee la voz de mando: organiza las ceremonias del ciclo litúrgico y vigila que los diferentes participantes de las fiestas cumplan con sus obligaciones. El segundo posee el conocimiento ritual: dirige la fabricación y el cuidado de los objetos rituales y es el responsable de la iglesia. Los fiscales, en cambio, proporcionan las condiciones necesarias para la realización del ritual.

No obstante, el sistema de cargos en Santa María Acapulco no se reduce solo a estos puestos. Otro cuerpo de cargueros constituye lo que Chemin Bässler (1984: 174) llama la “Farisea de la Semana Santa”. Ésta, aunque solo participa durante dicha fiesta, se compone de una farisea mayor y una menor. La primera está compuesta por Caifás y Poncio Pilatos, comandantes de los fariseos. Se distinguen porque usan un casco de papel de china y llevan un machete durante las procesiones. Un tamborero y varios *chiñijin* (chamucos), quienes usan mascararas de demonios (véase foto 9). Se comenta que este último cargo se debe de renovar cada año, de lo contrario, las personas que dura más tiempo con el puesto les empieza a salir cola y la máscara se les pega al rostro.

“Aquel gordo es el jefe de los diablos, ya lleva mucho tiempo con el cargo. Dice que por las noches ya no puede dormir, que sueña con murciélagos y todo está oscuro, que se le pega la máscara a la cara y le empieza a salir rabito, así como de cochino. Siempre anda muy borracho y haciendo cosas malas, por eso anda bien enfermo. Yo creo que diosito lo está castigando porque ya tiene mucho haciéndole de diablo” (Sr. Félix Santos, SMA, 2010).

Esta idea que don Félix me comentó también se aplica para los miembros de la farisea menor, los verdugos de Jesucristo que actúan en la Semana Santa. Está compuesta de seis fariseos (*zókóst*) y acompañan todas las procesiones en esta fiesta. Cada uno lleva un carrizo con tiras de papel de china de distintos tonos en la parte superior, mismas que

representan las lanzas con la que matan a Jesucristo, y el tocado de colores, según me comento don Félix Santos, alude a la sangre derramada por esta deidad.

Para la “Farisea de la Semana Santa” es muy importante establecer una relación contractual con los auténticos dueños de los objetos ceremoniales utilizados durante esta fiesta: los cascos y los machetes de los comandantes, las lanzas de los fariseos, el tambor y las mascararas de los diablos. Se dice que es necesario pedirles permiso para utilizar sus instrumentos, ya que durante la fiesta algunos de estos objetos son destruidos: las varas se rompen y las máscaras se queman. De esta forma, los cargueros recurren a la ofrenda para compensarlos. Previo a la celebración, la “Farisea de la Semana Santa” se reúne en el atrio de la capilla. Allí, después de confeccionar las lanzas y los cascos, se colocan a un costado del altar principal. En seguida, los capitanes al inicio y los fariseos al final, se hincan frente al altar principal y colocan un par de veladoras debajo de la Virgen de Guadalupe. Según don Félix Medina, ex gobernador tradicional, “hay que pedirles perdón por romper sus lanzas. Imagínate que a ti te rompen tu cámara, hay que pagarte con algo ¿o no? Es lo mismito con ellos”. Al final de la ceremonia, se ofrece una comida a los cargueros.

Hombres de mayor edad llamados principales desempeñan el papel de consejeros y asistentes del gobernador tradicional, generalmente han desempeñado un cargo importante en las organizaciones civiles y/o religiosa. Además de una docena de *sandal* (término pame que significa “el que cuida”) bajo el mando de un jefe (*chikl sandal*), aunque estos comúnmente cumplen con funciones de carácter administrativas: mantienen el orden en las fiestas y los bailes y solucionan problemas menores en la comunidad, etc., también participan en el ciclo ceremonial. Recolectan los materiales necesarios para la preparación de las ofrendas, ayudan a fabricarlos, hacen estallar los cuetes durante las procesiones, etc.

Por otro lado, aún cuando en Santa María Acapulco no hay mayordomías propiamente dichas, durante mi estancia puede observar un cargo similar. Éste se presenta durante el paso de la Virgen Peregrina, imagen que recorre las veintidós comunidades que componen el ejido (véase foto 10 y 11). Cuando esto sucede, los *xi'iui* solicitan la imagen por un tiempo determinado y son los encargados de solventar los gastos para su fiesta. La estancia de la virgen en la casa de los cargueros puede variar desde un par de días hasta un año completo, o bien más tiempo, esto depende de su demanda entre los miembros de la comunidad. Tanto la recepción como la despedida de la imagen implican una velación, con sus respectivas variaciones. Durante el culto cotidiano, los solicitantes deben de mantener limpio y adornado el altar en el que se aloja la Virgen Peregrina. Las velas deben de permanecer encendidas y de quemar incienso constantemente. Asimismo, tienen el compromiso de recibir y alimentar a todos aquellos que visitan la imagen para saludarla o, quizás, para pedirle un favor.

La principal tarea de los cargueros es, pues, mantener el culto y la fe a las imágenes del panteón católico con las que cuenta la comunidad de Santa María Acapulco, mismo que alcanza su momento más importante durante la celebración de las fiestas litúrgicas. Bajo esta lógica, “el culto tiene primacía sobre el sistema de cargos: estos son para organizar aquel” (Padilla, 2000: 57). Dicho en otras palabras, el culto determina no sólo las características de las reglas que permiten acceder a los cargos y la movilidad dentro de éstos, sino también las sanciones por no cumplirlo.

Aún cuando en su fuero interno los capulcos pueden sentirse obligados hacia sus deidades y no retribuirles puede dar lugar a una sanción por parte de éstas, una vez que adquieren el compromiso, el incumplimiento de sus obligaciones es sancionado por la comunidad. Los capulcos explican que, si bien es voluntario tomar un cargo, una vez que la

obligación es formalmente contraída no hay manera de “echarse pa’ atrás” y se debe cumplir forzosamente.

Ya iba a comenzar la fiesta, no me acuerdo bien si iba a venir el cura de Lagunillas, o era la visita de otra gente. En fin, el chiste fue que el gobernador no me mandó llamar. Como a eso de la diez de la noche llegó un policía, y que fuera a ver al juez auxiliar. Pus dije: bueno, no ha de ser algo malo. Hay cuando me fui acercando, ¡sopas!, que me arrestan. Me pusieron un mecate en las manos y, aquellos mendigos cabrones [policías], ya me querían colgar de un árbol. Disque por no abrir la iglesia. Ni madres, que chingados, a mí nadie me mandó llamar. Si han de culpar a alguien, culpen al gobernador y luego me soltaron (Sr. Ángel García, SMA, 2010).

Aunque no tuve conocimiento de ningún caso extremo, además del comentario de don Ángel, las amenazas de castigo ante el probable incumplimiento son latentes. En cierta ocasión, durante mi temporada de campo, uno de los fiscales menores no cumplía con las obligaciones que había contraído; entonces, los miembros de la organización civil le mandaron decir que lo encerrarían. Pero el fiscal empezó a desempeñar correctamente el cargo y la acción no se ejecutó. Así, se decide tomar un cargo para proporcionar la gracia divina y evitar una posible sanción de la divinidad. No obstante, una vez aceptado el cargo, la comunidad misma, a través de las autoridades civiles, vigila el cumplimiento de las obligaciones del carguero. “Se trata pues, de un proceso donde se va cerrando la coacción sobre los individuos, que a medida que avanza dicho proceso, las probabilidades de que renuncie se reducen” (Padilla, 2000: 194).

Dejar un cargo antes de tiempo estipulado, se justifica únicamente por medio de una enfermedad, o bien por la vejez. Una vez que la decisión se halla sometido a una asamblea, el comisario ejidal se encarga de presentar a otro candidato para ocupar el puesto. “No se puede dejar así nomás, sino se puede perder el costumbre heredado por los antiguos”, me comentó don Odilón García. De hecho, es común escuchar entre los miembros de ambas organizaciones una analogía entre el sistema de cargos y una casa. Se considera que si se

destituye un carguero, al igual que un horcón que sostiene la choza, quizá no suceda nada. Sin embargo, al quitar otro cargo como otro horcón, “el costumbre y la casa se vienen pa’ abajo con el primer ventarrón”.

Los estudios sobre los cargos en Mesoamérica (véase Foster, 2000 [1948]; Cancian, 1976 [1965]) han mostrado desde hace tiempo su funcionamiento: el grado del cargo obtenido sería el equivalente a un escalón de prestigio. Hasta cierto punto, los miembros de la organización civil y religiosa comparten este principio⁴³. Sin embargo, en Santa María Acapulco existen otros cargos cuyo funcionamiento sigue otra lógica. Se trata de aquellos que requieren conocimientos particulares de algún oficio y son transmitidos de generación en generación. Son cargos vitalicios y participan tanto en el ciclo anual de fiestas como en las ceremonias familiares.

Entre ellos se encuentra el de cantador o rezandero (*cándalo de latín*), que está compuesto por un rezandero primero (*cándalo nda*) y dos segundos (*cándalo núii*). Generalmente participan durante todo el ciclo anual de fiestas, principalmente en la celebración de Semana Santa, Corpus Cristi, San Pedro y Santa Cruz, así como en las velaciones y, sobre todo, en los velatorios. Durante estas últimas ceremonias su intervención es de vital importancia. Reunamos brevemente algunas observaciones para entender esto.

Consultando con don Pedro García, un anciano que rebasa los ochenta años de edad y que desde hace mucho tiempo es el rezandero de mayor prestigio en la comunidad, me comentó que cuando una persona fallece, su alma camina en fila india con una vela encendida en su mano derecha y, siguiendo la Santa Cruz, recorre el mismo circuito de la

⁴³ Durante mi estancia pude observar cómo los programas de apoyo gubernamental –PROCAMPO, CDI, INAH, SEDESOL- reconfiguran la designación de cargos con base en alianzas y vínculos con los representantes del poder municipal, o bien estatal.

procesiones para llegar al *katua kunjúi* (cielo). Sin embargo, el *Tsukús* (diablo) se encuentra al poniente del recorrido, sopla con fuerza para apagar la vela para que el alma se desoriente y se pierda. El diablo aprovecha este momento, las coge y se las lleva *kiñ'íñ* (infierno). Para impedir esto, dos cantos son fundamentales:

Padre mío
Padre santo
Orden[a] a tus santos y ángeles
Que reciba el alma [nombre del difunto]
Que [se la] lleve a la gloria celestial
Para que no padezca las penas del infierno
Y entre a la posición con dios eterno.
Por nuestro señor.

Guadalupe
Pedimos con toda confianza a Nuestra Madre y reina
Con inserción que abras las puertas del cielo
Para los que te adoran y los que te amen
Y los que te alaben
Que entren en la gloria
A gozar de las delicias
Para que no alcances las penas del infierno.

Cabe señalar que los cantos son en castellano, ya que si fueran en lengua *xi'iuí*, como don Pedro lo señala, sería extraño para las deidades. “Las vírgenes sólo entienden en español porque vinieron de España, [ellas] no hablan pame”. Estos dos cantos se entonan en el punto donde se intercepta el camino del cielo con el del infierno. El primero es un aviso a *Gyús tádk* (nuestro dios padre) del reciente fallecimiento de una persona, el segundo es una solicitud a la Virgen María para que abra las puertas del cielo.

Empero, según la creencia en Santa María Acapulco, estas divinidades son caprichosas y volubles; hacen el bien con la misma ligereza que el mal y, por tanto, pueden confinar las almas del cielo, aún cuando hayan presentado un buen comportamiento. Para rehuir esto, los familiares del finado establecen una relación contractual con los dioses a través de la ofrenda. En el duelo, le entregan una vela al rezandero, que simboliza el alma del difunto y durante nueve días, él tiene la obligación de cantarle y rezarle alabanzas. Los primeros ocho lo hace en el altar de su hogar, generalmente en dirección al oriente y el

último día en el panteón frente al sepulcro. En este sentido, los rezanderos son las personas indicadas que, además de conocer los rezos y saber la manera de recitarlos, tienen la capacidad de comunicarse con los dioses y ser los intermediarios entre las almas de los finados y las deidades.

Los rezanderos generalmente están acompañados de música de “minuete”. Tres músicos son los encargados de tocar estos sones: un guitarrero y dos violines (vara mayor y vara menor). Comentan que la presencia de los músicos durante cualquier ritual “es pa’ que los santitos se animen a venir a la fiesta”. Se cree que los seres sagrados siempre están muy ocupados y generalmente están cansados, y es bastante difícil lograr que se animen a participar en otra celebración. Aunque la urgencia y la importancia de los asuntos que deben tratar puede ser el gancho para atraerlos, la presencia de los músicos cautiva su atención. De hecho, el término local para designar a un músico es *kánzát*, palabra que se traduce al castellano como “el que alegra la fiesta”. En efecto, participan en la mayoría de las velaciones, velatorios, entierros, etc., así como en todo el ciclo ceremonial y, sobre todo, acompañan a la danza.

En Santa María Acapulco existen dos tipos de danzantes (*conáji*): los de la malinche y los del mitote. Cabe señalar que los capulcos no nombran danza a estas dos representaciones, más bien lo hacen cuando hablan en español. Su nombre en lengua materna es *ngubájau*, término que se traduce como “su baile”.

La danza de la malinche la conforman el “monarco” (jefe de la danza), la “malinche” y doce danzantes, y generalmente bailan en la fiesta del Corpus Cristi. Usan una corona, de la cual cuelgan listones de distintos colores; un paliacate rojo en la cintura, a modo de que se forme un rombo hasta las rodillas, sobre su espalda cargan un rebozo de color azul, del cual también cuelgan listones de varias tonalidades; en sus manos llevan una

sonaja y un florero (véase foto 12). La “malinche”, en cambio, solo usa un paliacate rojo en su espalda y los mismos instrumentos. El jefe de la danza se distingue del resto por su corana, que lleva un pequeño pájaro al frente que, según me comentaron, representa al “espíritu santo”. Por otro lado, resulta interesante señalar la relación de parentesco entre el “monarco” y la “malinche”, abuelo y nieta, que es la misma correspondencia entre *Gyús tádk* (nuestro dios padre) y *ngum'au'* (luna o virgen) en el mito (véase cap. II), tema que se abordará más adelante.

La danza del mitote, por el contrario, se lleva a cabo durante las ceremonias agrícolas del Pikié en la milpa. Hay alrededor de diez danzantes, hombres y mujeres, pero cuando actúan solo se juntan menos de la mitad y no usan una indumentaria especial (véase foto 13). La danza del mitote está encabezada por el *chikl kaju*, “el jefe de los chamanes”, quien toca el *nipji'ii* (flauta). Por otro lado, dependiendo de la ocasión, la coreografía se expresa a través de la relación simbólica de algunos animales como la mariposa (*tsúm jé*) la mosca (*ski'ii*), la culebra (*kutsjii*) y la zorra (*niyájav*). Fray Guadalupe Soriano registró en 1760, el nombre de otras dos coreografías. “Los bailes que usan para las fiestas a sus ídolos, a unos le llaman *Dapui Cocoa* que quiere decir baile del sapo, a otro *dapui mijia*, baile del zopilote y otros infernales bailes que ellos usan” (Soriano *apud* Bässler, 1984: 192). Asimismo, Dominique Chemin (1980: 91) nos proporciona el nombre de otras coreografías: la ardilla, la palomita, el león, el lucero de la mañana, el puerco, el tirante y el grillo.

Existe, pues, una danza para las fiestas cristianas, la “malinche”, y otras para las agrícolas, el mitote. La primera forma parte de los servicios ofrecidos a los dioses de tipo católicos y se efectúa en la iglesia. El mitote, por su parte, se ofrenda al “señor de los Truenos” y se realiza en la milpa. Sin embargo, ambas danzas pretenden un mismo

objetivo, promover la lluvia. En efecto, la una y la otra se llevan a cabo durante la transición del tiempo de secas hacia el tiempo de lluvias (tema que se profundizará más adelante).

En resumidas cuentas, la división entre los que habitan las casa al norte y los del sur expresan una relación recíproca jerarquizada⁴⁴, que se observa en la preeminencia de la organización civil sobre la religiosa durante el depósito y manufactura de las ofrendas durante el ciclo anual de fiestas.

3.4.- De aquellos que tienen poder.

Si bien es cierto que los que habitan al norte se yuxtaponen a los del sur, desde el punto de vista social, económico y ceremonial, no se debe de olvidar que en la distribución del cosmos, los capulcos privilegian el punto cardinal este sobre el resto. De hecho, es común escuchar decir que el este está arriba, porque lo asocian con el cielo y el sol – asimilado con *Gyús tádk* (nuestro dios padre)-. Ahora bien, si se revisa de nuevo el patrón de asentamiento en Santa María Acapulco (véase gráfica 6), se puede observar que la casa del *chikl kaju* (jefe de los chamanes), se encuentra hacia el noreste, en el punto más alto del pueblo. Bajo esta lógica, la parte superior del pueblo, según los atributos sobrenaturales que los capulcos le otorgan, da lugar a una estructura trádica. Es decir, el dualismo diametral aparente entre el norte y el sur recubre un sistema de tres polos; lo alto puede ser representado por el “jefe de los chamanes”, mientras que lo bajo por la organización civil y

⁴⁴ L. Dumont, (1980 [1967]: 54) nos explica que, a través de la relación entre lo impuro y lo puro en el sistema de castas hindú, los pares de oposición binaria que componen un sistema de clasificación suelen expresar relaciones de jerarquía.

religiosa. Pero ¿qué características presenta el *chikl kaju* para argumentar este planteamiento?

a).- Sobre el *chikl kaju* (jefe de los chamanes).

El *chikl kaju* de Santa María Acapulco, además de curar con yerbas, medicamentos caseros como alcohol, aguardiente, alcanfor, cremas para el dolor muscular, etc., y limpias (véase cap. II), es considerado como aquella persona que tiene trato con lo sobrenatural y, sobre todo, con las divinidades de la naturaleza, especialmente con el “señor de los Truenos”. Asimismo, puede sacar las espinas o elementos extraños de un cuerpo hechizado y hacer las ofrendas en los lugares sagrados. Comentan que su alma puede abandonar impunemente su cuerpo y vagar muy lejos. Gracias a ello, consigue entrar libremente en los distintos espacios que componen el cosmos y manipular a las deidades para que otorguen la lluvia, o bien para que cesen las tempestades, así como de recuperar el alma de los enfermos. Se cree que por andar dando tantas vueltas por allá, “se casó con una mujer celeste. Ese día lo vistieron de tela (en el idioma de los truenos, tela es nube). Así, cuando va allá, vive con su esposa celeste; pero no tiene relaciones sexuales con ella, pues los truenos no tienen tripas, culo, ni sexo” (Chemin, 1988: 31). Se habla de otro famoso *kaju* (chamán) que, a la vista de todos, podía transformarse en un relámpago y subir “en cuerpo y alma” a las nubes para después regresar a la tierra (Íbid.: 1980:72).

Los capulcos consideran que estos poderes tienen un origen divino y son transmitidos extáticas. “Es un jale que te mandan desde allá arriba, es algo que ya traes antes de nacer y poco a poquito te vas dando cuenta”, me comentó don Rufino Medina, el *chikl kaju* (jefe de los chamanes) de mayor reputación no solamente en la pamería, sino también entre las comunidades mestizas. Pero también existe la posibilidad de adquirir estas capacidades por herencia familiar, aunque éstos a menudo se presentan de manera opuesta. Dicho de otra

manera, si algún familiar de sexo masculino posee poderes fastos, un descendiente femenino será *kato'o* (brujo-hechicero), o bien a la inversa. Tal es el caso de Juanita Medina, nieta de don Rufino, a quien sus compañeros de la escuela le gritan: “¡bruja! ¡bruja! cuídese profe no le vaya a mandar un hechizo”. De modo similar, Dominique Chemin registró un caso donde la regla se invierte. El antecesor jefe de los chames en Santa María Acapulco obtuvo sus poderes gracias a que “[...] una prima de su padre era una famosa *katu'u* [hechicera] y, como ocurre a menudo, aquel don de hechicero se convirtió, en la herencia, en don de curandero” (1988: 21).

Independientemente de adquirir los poderes por herencia familiar, o bien por legado de las divinidades, se cree que el *chikl kaju* es un individuo que ha sido escogido por las deidades. Para ello, según lo indica el propio don Rufino, los truenos eligen a las personas a través de los sueños. Mientras que el cuerpo se encuentra en estado de reposo, las deidades te conceden los poderes de conocedor y manipulador de los fenómenos atmosféricos, así como la capacidad de curar a las personas.

Los Truenos son los que mandan en todo el mundo, ellos saben lo que quieren. Mire, yo soy hijo natural, igualito que nuestro señor Jesucristo, no más pura madre tuve. Nací el 7 de septiembre de 1941, en [la comunidad] Peña de Limón. No sé leer ni escribir, pero aquí eso no importa. Desde mocoso [niño] trabajé en la milpa y luego me fui pa' el otro lado. Allá soñaba con un niño chiquito que siempre me pedía de comer. Desde ahí supe que tenía ese jale. Se me hace que los truenos me mandaron razón con aquel niño. Mejor me regresé pa' el pueblo [Santa María Acapulco], pa' atender compromiso (Sr. Rufino Medina, SMA, 2009).

En este relato, se puede observar que la presencia de “un niño pequeño que siempre pedía de comer”, provocó la vocación espontánea de nuestro interlocutor. Sin embargo, la revelación en los sueños no se mantiene como una experiencia personal; de lo contrario, se va socializando y poco a poco se obtiene el reconocimiento de los miembros de la comunidad (Glockner, 1992: 520), por lo que la naturaleza colectiva de los sueños del *chikl*

kaju, es el pilar en torno al cual se organizan las ofrendas con la finalidad de atraer las buenas lluvias y alejar los malos temporales.

Comentan que previo a la celebración, los truenos le mandan la razón al *chikl kaju*, ya sea en sueño o en pensamiento, para acordar el día y el lugar del ritual, así como la composición de las ofrendas y la forma particular de llevarlo a cabo. Se cree que el “jefe de los chamanes” y los truenos se comunican a través de un idioma especial, una lengua que sólo ellos conocen. El *chikl kaju* tiene la obligación de hacer públicas “las palabras del cielo” y se las comunica a otros *kajut* (pl. de *kaju*, “chamanes”). Ellos, al admitir el mensaje de la revelación, se disponen a colaborar con el “jefe de los chamanes” como sus ayudantes.

Los *kajut* se encargan de edificar el escenario ritual. Construyen una serie de arcos con varas de 1.5m de alto por 1m de ancho y se recubren con yerbas de San Pedro (*Tecomastans* sp.), llamados localmente como “los cuatro vientos” (*kiñiui nímiau*). Generalmente, cada arco lleva una estaca vertical que forma una cruz y la parte superior se decora con motivos florales hechos de cogollos y sotol. Por debajo se coloca la mesa para las ofrendas. En algunas ocasiones se fijan en la tierra varias estacas, lugar donde se insertan las velas.

Durante esta ceremonia, el *chikl kaju* (jefe de los chamanes) es el primero en colocar las ofrendas en la mesa principal. Para ello, con la mano derecha levantada al cielo y con la izquierda sobre su pecho, le pide al “señor de los Truenos” que traiga el buen temporal en nombre de toda la comunidad. En algunas ocasiones, el “jefe de los chamanes” acompaña la petición con el *nipji’ii* (flauta pame) y solicita la presencia de los danzantes del mitote. Cuando concluye, el resto de los acompañantes pueden colocar sus ofrendas: *bolimes* (zacahuil), galletas, refrescos, panes, velas, etc. Cabe señalar que los asistentes no

pueden depositar sus ofrendas directamente, se las entregan a los *kajut* (chamanes) para ello, las cuales son distribuidas por el *chikl kaju* y sus ayudantes al finalizar el ritual, entre los miembros de las comunidad, primero con los hombres de mayor prestigio y al final con las mujeres y los niños (tema que se profundizará más adelante).

En los rituales de carácter público para la petición de la venida de la lluvia y las manifestaciones atmosféricas, el *chikl kaju* (jefe de los chamanes) es el intermediario entre el mundo sobrenatural y la gente del pueblo. Sin embargo, su papel de mediador no se limita a las ofrendas colectivas, sino también a las familiares.

Durante los rituales de carácter familiar, los *xi'ui* se dirigen con el *chikl kaju* para depositar sus ofrendas con la finalidad de ayudar a sus parientes en el norte⁴⁵, o para conocer un acontecimiento en el futuro. Se cree que las oblaiones serán mejor recibidas y tanto más eficaz. El método que rige esta actividad se basa en el principio de la magia simpática, cuya fuerza activa está contenida en la capacidad de influir a distancia sobre las cosas y personas a través de formulas sobre pertenencias, o imitaciones de acontecimientos deseados (Frazer, 1951[1921]: 35). Por ejemplo, Flavia Llañez, dado las complicaciones del trabajo de su esposo en Estados Unidos, recurre con el *chikl kaju* para que “le eche la suerte”. Para ello, con una fotografía de su marido y un par de velas, tanto el “jefe de los chamanes” como Flavia se colocan frente al altar, él sosteniendo la foto y ella una de las velas. Allí, mientras que el *chikl kaju* le toma la mano y la levanta al cielo, pide por la surte del interesado y acepta formalmente el compromiso, ante “nuestro señor Jesucristo”. Al final, la vela se deposita como ofrenda en el altar y la foto se cuelga junto a las imágenes.

⁴⁵ Los capulcos se refieren al “norte” no únicamente a las labores en Estado Unidos, sino también al cruce como indocumentados por la frontera.

Otro método consiste en que el *chikl kaju* (jefe de los chamanes) interroge algunos objetos, donde la respuesta se conduce a través de su posición, misma que confirmara o no su diagnóstico; o por lo menos, una idea tentativa respecto a la duda que le concierne al solicitante. Los objetos más utilizados son las monedas. El *chikl kaju* las arroja hacia donde se encuentre el interesado y, dependiendo de su trayecto, se obtiene la respuesta. En este caso es el propio interrogante quien decide el criterio de la interpretación. Por ejemplo, la respuesta es positiva si la moneda se dirige hacia el interesado. “¡Mira, la moneda está caminando hacia ti, tu granarás la presidencia municipal de Santa Catarina!”, me comentó don Rufino cuando alardeaba de su clientela. O bien, negativa si la moneda se dirige hacia otro lado.

Sea cual fuere el método utilizado, si la divinidad expresa un veredicto o da las indicaciones necesarias para solucionar la cuestión, el *chikl kaju* recibe el “compromiso”. Se retira para obrar sólo, nadie puede ver lo que hace, pero el velo del silencio que recubre sus secretos ha sido roto desde hace tiempo, conociéndose así en qué consiste el “compromiso”. Comentan que para que llegue la suerte, el *chikl kaju* debe hacer varias peticiones y ofrendar durante medio año una vela tres veces al día: en la madrugada, antes del atardecer y a media noche. Cuando la divinidad responde, el “jefe de los chamanes” recibe la suerte y la trasmite a los interesados.

El papel de mediador del *chikl kaju* entre los miembros de la comunidad y las divinidades, tanto en las ceremonias de carácter colectivo como familiares, está modelado por el principio de reciprocidad. La lógica que rige esta relación se basa en que los capulcos entregan sus ofrendas al *chikl kaju*. Posteriormente, con el uso de actos y representaciones mágicas, devuelve estas donaciones con lluvia, salud, buena suerte, etc. De la misma forma, las deidades solicitan el pago de sus dones a los hombres por medio del *chikl kaju*. En este

sentido, el “jefe de los chamanes” se encuentra en un punto intermedio entre la necesidad que los dioses tienen de la colaboración de los hombres, y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de la ofrenda.

b).- Sobre los *kato'o* (brujo- hechicero).

Sin embargo, los *kajut* (chamanes) no sólo dispensan lluvias, salud, buena suerte sino que, además, tienen la capacidad de provocar enfermedades e incluso la muerte. Se considera que si un *kaju* pueden curar los trastornos provocados por el *kato'o* (brujo- hechicero), también debe poder hechizar. Es difícil efectuar una distinción entre brujo y chaman, más allá de lo lingüístico. No obstante, ajustándome a la concepción local, cuando hablo de brujo me estoy refiriendo aquellos que usan sus poderes para dañar.

Supe de la existencia de varios *kato'o* (brujo-hechicero), cuando la gente de Santa María Acapulco me decía “no vayas a platicar con aquel porque es brujo”, por ejemplo. A pesar de que es muy difícil conseguir información respecto al tema, pues niegan por completo hablar de ello, incluso rechazan saber de brujería y en algunos casos me comentaron que ni siquiera creían en eso. Algunos *xi'iii*, hablando siempre en voz baja y a reserva de que alguien nos pudiera escuchar, me explicaron quiénes eran y qué papel desempeñaban dentro de la comunidad. Fue así que supe que tenían un pacto con *Tsukús* (diablo) y que pueden causar alguna desgracia en “pensamiento” o en “sueño”. De hecho, es común escuchar decir a la gente del pueblo que cuando te encuentras a un brujo en el camino, es preferible darle la vuelta, o bien pasar a su lado sin mirarlo a los ojos. De lo contrario, te puede ir muy mal. “Ellos [los brujos] tienen una mente muy poderosa y, en pensamiento, pueden controlar a las personas y animales, o cosas, para enviarte alguna enfermedad”.

En una ocasión, como cada domingo, estábamos en la iglesia. De pronto llegó un brujo, un señor muy flojo y que vive sólo, y nomas sale de su casa pa' cambiar petate por tortillas, muy envidioso aquel señor. [Entonces] había un perro debajo de una silla, y como no se permite la entrada de animales a la iglesia, el brujo lo sacó. Lo jaló de las orejas y lo aventó pa' fuera. El perro se defendió y le soltó una mordida, le atravesó la mano con uno de sus colmillos. Lueguito le empezó a salir mucha sangre, nadie lo quiso ayudar. Pus que es muy maldito aquel [brujo]. Dicen que por la noche, el pobre animalito se volvió loco. [El perro] quiso morder a su dueño, le empezó a salir espuma por la boca y a puro vomite y vomite andaba, y luego se murió. ¡A mí se me hace que ese pinche brujo lo volvió loco! (Sr. Carlos Santos, La Parada, 2010).

En este relato que el profesor Carlos me comentó, vemos que el tipo de comportamiento que se les atribuye a ciertas personas: “flojo”, “envidioso” y “solitario”, da lugar a una acusación. Al trazar una imagen de los brujos entre los capulcos, los definen, por un lado, físicamente iguales a todos los hombres y mujeres del pueblo; empero, debajo de la piel de sus ojos aparece con un color rojo que crea la impresión de no tener alma. Y, por otro lado, socialmente desapegados a las reglas y costumbres de grupo, que tan sólo su presencia es motivo de adversidad. “Rapidito uno se da cuenta de quién es brujo. Cuando llegan a tu casa y no les ofreces un taco, la comida se echa a perder”, me comentaron en varias ocasiones. Esta visión justifica cómo los accidentes y los sucesos naturales -sequias, tormentas, enfermedades de las personas y los animales, incendios, etc.- son resultado de sus prácticas. Si bien es cierto que cada acusación o conjunto de acusaciones tiene que ser examinada en el contexto total de la acción social, como bien lo plantea V. Turner (1980 [1967]: 127), no debemos olvidar que el brujo, al menos en Santa María Acapulco, adquirió el valor de hacerse caer la culpa colectiva⁴⁶.

De esta manera, los capulcos, aunque no excluyen la causalidad natural, consideran que cualquier fallo o desgracia sin razón aparente se debe a la brujería. “Supongamos que

⁴⁶ La impugnación hacia los brujos, según René Girard (1982: 21), es una persecución con resonancia colectiva, donde este tipo de acusaciones se debe generalmente por una opinión pública sobreexcitada. “Ven en el repliegue egoísta del individuo sobre sí mismo y en el juego de la represarías que provoca, es decir, en sus consecuencias paradójicamente recíprocas, una de las causas principales de la peste” (Íbid.: 24).

tú estas güeno, sin ninguna enfermedad y a la semana, así nomás por nomás, te empiezas a sentir mal. Después te curas y luego te mueres, segurito alguien te mandó una espina” (Sr. Pedro García, SMA, 2010). Se puede decir que los brujos en Santa María Acapulco actúan por actos miméticos o simpáticos⁴⁷. Construyen pequeños objetos de cera y los introducen, en el cuerpo de sus víctimas. Comentan que dichos objetos representan la materialización del motivo, o el disgusto del brujo. Por ejemplo, “cuando una persona se echa un trago de aguardiente y se niega invitarle a un conocido, éste, si es brujo, hace una botella chiquita de alcohol y la introduce en el cuerpo de las víctimas” (Sr. Jesús Ortega, San José, 2010).

También existe la posibilidad de que el brujo trabaje por “encargo”. Es decir, a través de un contrato estipulado con el cliente se realiza un pacto para provocar enfermedades, dañar las cosechas e incluso acabar con alguna vida, ya sea por venganza, ajuste de cuentas o envidia. Así, él que lo contrata le da dinero o algunos productos (reses, gallinas, maíz, cervezas, etc.), la cantidad depende del “encargo”. Cuando el contrato se lleve a cabo, el brujo tratará de conseguir un objeto personal de su víctima, sea un cabello, una ropa o aún el sudor depositado en un pañuelo. Luego, construye un pequeño muñeco de cera o masa que se parezca a la víctima.

Por la noche se espera que el brujo se dirija al cerro “amarre de lo conchis”, una pequeña colina que se localiza al oeste de la comunidad de San Pedro. Allí, ofrenda una gallina negra o un guajolote, para pedirle a la “gente de abajo” y al *Tsukús* (diablo) que molesten a la víctima. Comentan que el ave se deja amarrada a una rama y la figurilla de cera se coloca a un lado. Así, cuando las deidades recojan su “pago” sabrán a qué persona dañar. Se cree que las ofrendas han sido bien recibidas, cuando la víctima empieza a sentirse mal: fuertes dolores de cabeza, vómito, diarrea y falta de fuerza para trabajar.

⁴⁷ Según la clasificación realizada por Mauss (1991: 90), los brujos en Santa María Acapulco actúan conforme la segunda ley de la semejanza, donde “lo semejante actúa sobre lo semejante”.

Sin embargo, si la víctima, o alguno de sus familiares, no han tenido ningún suceso desafortunado; es decir, las deidades no aceptaron “el compromiso”, los brujos son quienes llevan a cabo personalmente la acción. Para ello, como Chemin Bässler (1984: 198) ya lo había hecho notar, los brujos se transforman en guajolotes o zopilotes por las noches. Sólo se pueden ver sus ojos, “como dos bolas de fuego” y, en su vuelo nocturno, entran a las casas de sus víctimas para chuparle la sangre, particularmente de mujeres y niños. Las personas que han sido mordidas se despiertan con un moretón y enferman.

Los capulcos cuentan múltiples narraciones de cómo se debe agarrar a los brujos. Una de ellas fue la que Santiago Santos, habitante de Santa María Acapulco, me comentó y es la siguiente:

Cuando estábamos chamacos, un señor acababa de comprar su camioneta. Dice que venía de Rayón y en el camino, vio una bola de fuego que se movía de un lado pa’ el otro y por más que la intentó atropellar, él no pudo. El señor dejó de seguirla, pus el camino todavía no estaba güeno. Saco una línea [cuerda] y, después de tres intentos, lo agarró. Poco a poquito, pa’ que no se soltara, lo jaló hasta donde estaba él. Cada vez que se le acercaba [bolas de fuego], se iba viendo clarito que era un guajolote. Se lo llevó a su casa y, mientras le rezaba “la magnífica”, se volvió hombre otra vez. Él le dijo al señor: si me sueltas y no le dices a nadie que soy brujo, te voy a dar mucho dinero.

c).- Sobre los *lunjiá’a* (naguales)

La capacidad del brujo de transformarse en guajolote, de acuerdo con el relato de don Santiago, lo acercan a la figura del nagual (*lunjiá’a*). Los *lunjiá’a*, según la creencia en Santa María Acapulco, tienen la capacidad de transformarse en animales. Comentan que por las noches, el nagual se sahúma con el humo de una fogata para después aventarse al fuego y, al quitarse las cenizas, lo hacen con alguna de sus garras. La transformación depende de la edad de la persona, es decir, un niño se transformará en una zorra y, conforme va creciendo, se convertirá en un animal más grande y más fuerte.

Algunas personas nacen con nagual, no todos. Con el tiempo se puede saber quien tiene este poder, aunque nadie lo acepte, pues ello implica revelar un punto de imputación. Frecuentemente se sabe quién es nagual por su forma de morir, al matar el animal se muere el dueño. Esta concepción del nagualismo comparte las características generales de la región de Mesoamérica, esto es, como un animal-doble (A. Beltrán, 1987 [1963]: 102; López-Austin, 1996: 422). Sin embargo, los naguales entre los pames adquieren connotaciones particulares.

La creencia de los naguales en la Pamería está vinculada, principalmente, al pillaje (véase Bässler, 1984: 205). Se cree que por las noches hacen sus “diabluras”, entran a las casas y se roban las aves de corral, alimento, incluso herramientas. Los naguales en Santa María Acapulco, además de compartir esta creencia, los capulcos consideran que también puede robar las ofrendas:

Hace un par de años, mi primo tenía a su hija bien mala. La llevó con el curandero y nada, luego a Río Verde y tampoco. Pus le dijeron que fuera con aquel [jefe de los chamanes], y no le hallaba. [Le preguntó:] ¿Cuándo le pones las velas a la virgencita, ves un perro que anda por ahí? No pus sí [le contestó]. [Le dijo:] ira, mañana lo vas a ver orinando cerca del altar, métele un tiro en la cabeza y verás que tu hija pronto se va aliviar. No pus que sí, hay [es]taba el perro y que lo mata. Al día siguiente se murió el sacristán y su sobrina, luego se empezó a mejorar. (Sr. Julián Montero, SMA, 2009).

A través del relato de don Julián, habitante de Santa María Acapulco, se puede observar que el nagual interviene en la relación contractual entre el solicitante y la deidad. Asimismo, comentan que durante las ceremonias familiares del Pikié, el jefe de la familia o el curandero entierran parte de las ofrenda en la esquina de la parcela; de lo contrario, el nagual podría llegar a la milpa y comerse el *bolim* (zacahuil) para el “señor de los Truenos”.

Vemos pues, que los *kato'o* (brujo-hechicero) y los *lunjiá'a* (naguales), representan los elementos disyuntivos que ponen en peligro la cohesión social y espiritual del grupo. Así, los brujos y los naguales, al igual que el “jefe de los chamanes”, también desempeñan el cargo de mediadores entre la comunidad y las divinidades nefastas, cuya relación se funda por el principio de la reciprocidad a través de la ofrenda, o bien por el robo. Sin embargo, dicha relación sigue otra lógica: “hacer el mal”.

El “jefe de los chamanes”, por el contrario, tiene la capacidad para negociar y relacionarse con los brujos y los naguales, y de esta forma controlar que los flujos de energía estén equilibrados, no sólo entre los miembros de la comunidad, sino también con las fuerzas extra-humanas, puesto que los principios antinómicos tienden a sobrepasar los límites. El trabajo del “jefe de los chamanes”, tanto terapéutico (véase cap. II) como el manejo de lo sobrenatural, lo llevan a ocupar un lugar privilegiado en la estructura social, mismo que se refleja en sitio donde se encuentra su casa, hacia el oriente.

La organización social alrededor de las ofrendas permite ver cómo inciden en el proceso de reciprocidad. Detrás de cada componente de estos dones para los dioses, existe una compleja red de relaciones sociales y esfuerzo cualitativo que se presenta desde el ámbito familiar hasta el comunal. No obstante aún falta entender cómo la organización social converge en el ciclo anual de fiestas, como se verá en el siguiente capítulo.

CAPITULO IV.

EL SISTEMA CEREMONIAL EN SANTA MARÍA ACAPULCO.

En los capítulos anteriores se mostró el tipo de ofrendas que los capulcos utilizan para alcanzar la comunicación con los dioses. De la misma manera, se expuso la forma en que la cosmovisión organiza la reciprocidad entre los miembros de la comunidad. Y, por último, se presentó la organización social a partir de la elaboración y el depósito de las ofrendas, así como de la preparación del escenario ritual. Es decir, hasta ahora se ha visto la reciprocidad entre los capulcos a través de las ofrendas, la cosmovisión y la organización social. Sin embargo, cada uno de estos elementos se ha analizado fuera de un complejo unitario, por lo que la comprensión de la reciprocidad se ha visto de forma limitada. En este sentido, el objetivo de este capítulo es mostrar en conjunto cada uno de estos elementos: las ofrendas, la cosmovisión y la organización social, dentro de un contexto. De aquí se desprenden las siguientes preguntas: ¿cómo se llevan a cabo los intercambios entre los hombres y los dioses?, y ¿qué es lo que se está intercambiando?

Para responder estas preguntas, parto de la idea de que las ofrendas durante las celebraciones del Pikié, relacionadas con la petición de las lluvias y manifestaciones atmosféricas, es la obligación que tienen los capulcos de ofrendar no sólo con los dioses de la naturaleza, sino también entre los miembros de la comunidad, que rige al ciclo ritual agrícola. En cambio, las ofrendas durante el día de los muertos, fechas en las que se levantan las cosechas, es la obligación de devolver lo recibido. De la misma manera, pero ahora en el ciclo católico, la fiesta de Corpus Cristi y la celebración de los Reyes Magos cumplen con el mismo objetivo.

4.1.- La siembra: las ceremonias del Pikié.

El ejido de Santa María Acapulco, el inicio de la siembra y de las nuevas tareas agrícolas depende por completo del advenimiento de las primeras lluvias, que se presentan como un don irregular, difícil de prever y sujeto a las vicisitudes del cielo. Los *xi'ui* se encuentran, por decirlo así, en la incertidumbre: la falta de lluvia para el nuevo ciclo agrícola es incierto y la preocupación de ese futuro les apremia. Las celebraciones del Pikié, que responde a un circuito de ofrendas en las comunidades de Santa María Acapulco, la Compuerta, San Pedro y el Mezquital (véase cap. II), son un remedio para reducir los límites de esa incertidumbre. Aunque su forma y el tiempo varíen en cada comunidad, las ceremonias responden al principio de reciprocidad que regula los intercambios entre la actividad comunal y los poderes ajenos a ellas.

Pedir la lluvia mediante las ceremonias del Pikié no es un acto aislado, por el contrario, forma parte de un complejo ciclo de rituales agrícolas: la bendición de las semillas, las procesiones en la milpa, los tamalitos para las hormigas, las mandas en la capilla, la comida antes de la cosecha y la fiesta del día de los muertos. La base simbólica es la siembra de la milpa (*cónjua*⁴⁸), agricultura de subsistencia que se practica en pendientes rocosas en las laderas cerriles. Aún cuando en su conjunto sea una unidad articulada operando en una “solidaridad sincrónica” (Gutiérrez, 2009: 2), las ceremonias del Pikié es el eslabón de la cadena que pone en marcha una serie de ofrecimientos y redistribuciones que rige al ciclo ritual agrícola, pues cumple con la función simbólica de ponerse en contacto con las fuerzas de la naturaleza, de quienes se espera ayuda para

⁴⁸ El término *cónjua* literalmente se traduce como “milpa”, pero también hace referencia a la técnica agrícola de roza, quema y tumba.

conseguir un resultado positivo de sus labores agrícolas y, de manera espacial, con *nggonoÉ* (el señor de los Truenos).

Los capulcos reconocen que esta deidad es responsable de traer las lluvias. Viaja hacia el oriente para recoger el agua del mar con un *guajito* de cerámica y, mediante un ciclón, riega las milpas (véase cap. II). Pero este baldeo no debe ser en abundancia desmedida que amenace con prolongarse indefinidamente e inunde los terrenos y, mucho menos, con granizo que puedan destruir lo sembrado. La lluvia, por así decirlo, es un don que necesita regularse⁴⁹. Una prolongación más allá de los períodos acostumbrados sería tan nefasto como una aparición tardía. La eficacia simbólica⁵⁰ de este ritual se basa en conseguir –a través de una relación recíproca con “el señor de los Truenos”- la consecución de un buen régimen pluvial que permita obtener una buena cosecha, a efecto de garantizar la continuidad de la existencia.

Las ceremonias para la petición de las lluvias, como cualquier ritual agrícola, no se hacen en una fecha determinada, pero debe de realizarse después de la velación a San Isidro Labrador, celebración para la bendición de las semillas de maíz y las milpas en el mes de mayo y antes de la temporada de lluvias, que inicia a finales de junio y principios de julio. Aunque las fechas varían, las lluvias se reciben casi siempre durante este lapso de tiempo. Si se le preguntara a un capulco por qué no solicitan las lluvias durante el mes de enero, su respuesta será, seguramente, que esa demanda ritual sería por completo absurda: las lluvias no llegan en enero, sino en los meses de mayo o junio.

⁴⁹ Entre los huicholes, según Gutiérrez del Ángel (comentario personal), el equilibrio de los fenómenos atmosféricos depende también de dosificar la ofrenda para los dioses, porque si se “empachan” puede ocurrir alguna catástrofe.

⁵⁰ Para Lévi-Strauss (1995 [1949]: 225), “la eficacia simbólica consistirá precisamente en esta propiedad inductora que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologadas capaces de constituirse, con materiales diferentes en niveles [...]”

Los datos aquí presentados corresponden a tres ceremonias, en las cuales tuve la oportunidad de participar durante mi segunda temporada de campo en el 2010. La primera celebración se llevó a cabo en la comunidad de la Compuerta, el día 19 de mayo; la segunda fue en el Mezquital, el día 5 de junio; y la tercera en Santa María Acapulco-pueblo, el 1 de julio. Esta última corresponde al aniversario del incendio de la capilla ocurrido hace un par de años. Las ceremonias del Pikié, además de propiciar buen temporal para la cosecha, también engloban todo tipo de bienestar: la construcción de nuevos edificios, protección contra elementos maléficos. Todos estos rituales se efectúan de la misma manera, aunque hay mínimas diferencias significativas.

Por ejemplo, en las comunidades de la Compuerta y el Mezquital, las ceremonias del Pikié se realizan en la milpa, generalmente cerca de los depósitos de agua comunal. Los capulcos tienen la creencia de que este lugar está habitado por seres o animales asociados con el agua; sin embargo, la alusión de quiénes son y qué papel desempeñan dentro de la ceremonia y, aún más, en la comunidad, ha quedado en el olvido⁵¹. En el pueblo de Santa María Acapulco, por el contrario, la ceremonia se lleva a cabo en las afueras de la iglesia.

Sea cual fuere el lugar para la ceremonia, se cree que *nggonoÉ* (el señor de los Truenos) le manda “la razón” al *chikl kaju* (jefe de los chamanes), ya sea en sueño o en pensamiento, para indicarle la fecha y el lugar para la celebración de la fiesta, así como la composición de las ofrendas. Si *nggonoÉ* expresa “dos palabras” se preparan *bolimes* (zacahuiles) de pollo y de huevo, pero si son “tres palabras” significa que quiere caldo de guajolote y café (Chemin, 1980: 91). Comentan que el “señor de los Truenos” despierta de

⁵¹ Dominique Chemin (1980: 72) los denomina como “los encantados”, seres que habitan en los nacimientos de agua. Chemin Bässler (1984: 195), por otro lado, considera que son niños pequeños y nubes cargadas de agua, que habitan en los sótanos y representan al “señor de los Truenos”. Independientemente de su aspecto y su representación, ambos autores concuerdan que estos seres tienen que ser “amarrados” por los *kajut* (chamanes), para impedir que sus movimientos sequen la fuente de agua, o bien deje de llover.

un sueño profundo y, cuando esto sucede, lo hace con mucha hambre. “Si [el señor de los Truenos] amanece con hambre hay fiesta, si no pues no. Allá arriba es el que manda” (Sr. Rufino Medina, SMA, 2010). También existe la posibilidad que esta deidad despierte con algunos meses de anticipación y mandarle antes la razón al *chikl kaju*. No obstante, él debe saber hacer los ritos propicios para calmar el ansia del “señor de los Truenos”.

a).- Los preparativos.

Después de recibir la razón, el “jefe de los chamanes” convoca a una junta en el atrio de la capilla. Se reúnen los miembros de la organización religiosa y civil, así como los representantes de las distintas comunidades que componen el ejido, los “mayules”. Se discute sobre los asuntos relacionados con la ceremonia y el *chikl kaju* les recuerda la importancia de hacer “el costumbre”, de lo contrario, puede ocurrir alguna desgracia: el incendio de la capilla, o la aparición tardía de las lluvias, por ejemplo. A cada quien se le especifica lo que tiene que hacer para la fiesta y lo que tiene que llevar. Esto, claro está, según los deseos de los truenos: *bolim*, cerveza, pan, etcétera. Aunque “pa’ agarrar compromiso”, como lo dicen los mismos capulcos, se puede hacer hasta con una vela.

Anteriormente, cuando las ofrendas eran compradas, se pedía una cooperación monetaria. En este caso, el gobernador tradicional y los fiscales ayudaban al “jefe de los chamanes” para recaudar el dinero (Chemin. 1980: 81). Ahora, por el contrario, los miembros de la comunidad más pudientes, los que habitan al norte del pueblo, se encargan de comprarlas. De esta forma se puede considerar que las ceremonias del Pikié, aparte de ser rituales para la petición de las lluvias, representa todo un sistema de reciprocidades asimétricas basado en el ámbito de las relaciones de poder, a partir de posición económica y social de los segmentos que conforman el pueblo, como veremos durante la distribución de las ofrendas y el espacio que ocupan los actores rituales.

El día anterior al ritual se construyen los “cuatro vientos”, que consisten en una serie de arcos fabricados con varas y recubiertos con yerbas, en dirección a los puntos cardinales y centro, en la intersección marcada por los arcos, este-oeste y norte-sur, ahí se coloca la mesa para depositar las ofrendas (véase foto 14). En el caso de Santa María Acapulco, además de los “cuatro vientos”, se entierra un palo vertical de madera que emerge a un costado de la mesa. El escenario ritual generalmente se coloca al centro del campo ceremonial, aunque no siempre se construye. Tal fue el caso de la celebración en la comunidad del Mezquital, el escenario lo conformó únicamente la mesa para las ofrendas.

Hace falta detenernos un momento en los detalles simbólicos que contiene el escenario ritual. Dominique Chemin (1980: 87) plantea que la mesa alude al “centro del mundo” y los arcos son las “puertas de entrada” de los “cuatro vientos”, para los distintos truenos que habitan en cada una de las direcciones. Cuando *nggonoÉ* (el señor de los Truenos) viene por las ofrendas, entra y sale por los arcos y los participantes en el ritual lo acompañan en su “paseo”. Esta convivencia favorece la próxima venida de las lluvias. Asimismo, la decoración de los arcos alude a la venida de los vientos que traen consigo el líquido vital (Íbid: 88).

En cierto modo se puede concordar con esta aseveración, en especial por la asociación que existe entre el viento y el trueno, lugar donde habita esta deidad (véase cap. II). Sin embargo, no se debe olvidar que entre los capulcos, el cuerpo humano y el cosmos comparten un mismo campo semántico y, por tanto, asocian los “cuatro vientos” con el cuerpo, tal y como me lo señaló el *chikl kaju* (jefe de los chamanes).

Vamos a poner los vientos, uno por cada lado [señaló los cuatro puntos cardinales], hacia allá [oriente] va la cabeza, porque allá vive diosito; hacia acá [poniente] van las patas, porque allá vive el chamuco; y los brazos están hacia allá y hacia acá [norte y sur], porque por allí se meten los truenos. Son como aquellos, los que se encuentran en la capilla. Sí, los que están a la entrada y en aquel cuarto, aquel donde

se cambia el curita cuando viene pa' acá [curato]. ¡Ándele!, como los que salen durante la fiesta grande [Semana Santa] (Sr. Rufino Medina, SMA, 2010).

En este relato que don Rufino me comentó, se puede apreciar cómo el cuerpo humano y los “cuatro vientos” están intrínsecamente asociados. El viento del oriente simboliza la parte de la cabeza, lugar donde se encuentra el cielo (*kutua kunju*, arriba del sol); el del poniente alude “de los pies hacia abajo” (*makuá matséj*), que se asocia con el infierno (*kiñ'in*); y los brazos, sitio donde habita el “señor de los Truenos”, están representados por el viento del norte y el sur. Análogamente se deduce que la mesa, el lugar donde se colocan las ofrendas, alude al estómago.

En este sentido, se puede considerar que el palo vertical de madera que emerge de un costado de la mesa para las ofrendas, durante las ceremonias del Pikié en Santa María Acapulco, además de representar el *axis mundi* que comunica los distintos espacios que componen el cosmos, como bien lo señala Dominique Chemin (1988: 41), es un falo que se instaure como símbolo de fertilidad. Puesto que sí existe un contacto entre el cielo, la tierra y el infierno durante esta ceremonia, debe ser de tipo sexual. Es decir, el ritual debe incitar a los dioses a depositar su esperma para fecundar la tierra y así, obtener una buena cosecha.

Volviendo a los preparativos de la fiesta. En la noche de este día, las mujeres se encargan de cocinar los *ngukuá'a* o *bolim* (zacahuil), tamal de gran tamaño que, dependiendo de los gustos del “señor de los Truenos” o, más bien, de la capacidad económica de los participantes, se rellena ya sea con un pollo entero o con varios huevos cocidos. En los rituales que tuve la oportunidad de participar, fueron comunes los *bolimes* de huevo, aunque hubo algunos de pollo, mismos que se reservaron para los miembros de mayor prestigio. En el caso de prepararlo con este último ingrediente, don Rufino me comentó que el ave tiene que ser joven, antes de haber “cogido”; es decir, que no haya

tenido contacto sexual. Esto prueba que el pollo es limpio y que no tiene pecado, pues para complacer al “señor de los Truenos” las ofrendas deben de ser limpias.

Ira güero, el pollo no tuvo que haber cogido [jaló ambos brazos hacia él y levantó la pelvis] porque si no, no esta güeno. Después de haber pisado [copular] algunas gallinas, como esos [señaló un par de pollos con espolones], no más sirven pa’ el caldo y no para la fiesta. Porque si no, no sale bien la fiesta (Sr. Rufino, SMA, 2009).

Así como existen algunas prescripciones para la preparación de los alimentos que se ofrendan durante las ceremonias del Pikié, el “jefe de los chamanes” también se somete a ciertos procesos de abstinencia antes del ritual: ayuno, prohibiciones sexuales, ciertas comidas y, sobre todo, sobriedad. “No más nos vamos a tomar una [cerveza], hay que estar bueno pa’ mañana. Mira yo soy el mero bueno, el responsable de las ofrendas, pus sino quién”, decía don Rufino. En este sentido, tanto la ofrenda como el *chikl kaju* deben estar “limpios”, pues es el medio en que los capulcos entran en comunicación con lo sagrado.

b).- La presentación de la ofrendas.

Por la madrugada del día de la ceremonia, el *chikl kaju* espera con ansias la llegada del trió de músicos a su casa, para que toquen un par “minuetes” frente al altar. Al llegar, su esposa les ofrece de tomar café fuertemente endulzado con piloncillo, y el “jefe de los chamanes” enciende las primeras velas alrededor de la imagen de la Virgen de Guadalupe. Una vez que haya terminado, los músicos se sientan frente al altar y al hacerlo, muestran el debido respeto: se inclinan frente al *chikl kaju* y le besan la mano. Luego, uno a uno, colocan sus ofrendas en el altar y comienzan a tocar un par de “minuetes”.

La presentación de las ofrendas inicia cuando el *chikl kaju* termina con la velación en su casa y se dirige a los “cuatro vientos”, alrededor de las nueve de la mañana. Cuando el ritual se realiza en Santa María Acapulco-pueblo, él y los músicos caminan en procesión

en sentido contrario a las manecillas del reloj hacia el escenario ritual. Para la celebración del ritual en la Compuerta y en el Mezquital, el “jefe de los chamanes” paga el transporte de la mayoría de los actores rituales. Allí los esperan la gente de la comunidad, donde se juntan hasta cuarenta personas. Cada uno lleva en su morral los *bolimes*. Algunos traen además velas, refrescos, pan de dulce, galletas saladas, tacos y gorditas rellenas de frijoles y huevo frito. Nadie puede colocar sus ofrendas en la mesa, pues se espera la llegada del “jefe de los chamanes”.

Al llegar, el *chikl kaju* saluda a los presentes y se dirige a su asiento. Durante la ceremonia, todos los participantes en el ritual ocupan un lugar determinado, como lo presento en el siguiente gráfico (véase gráfico 7)

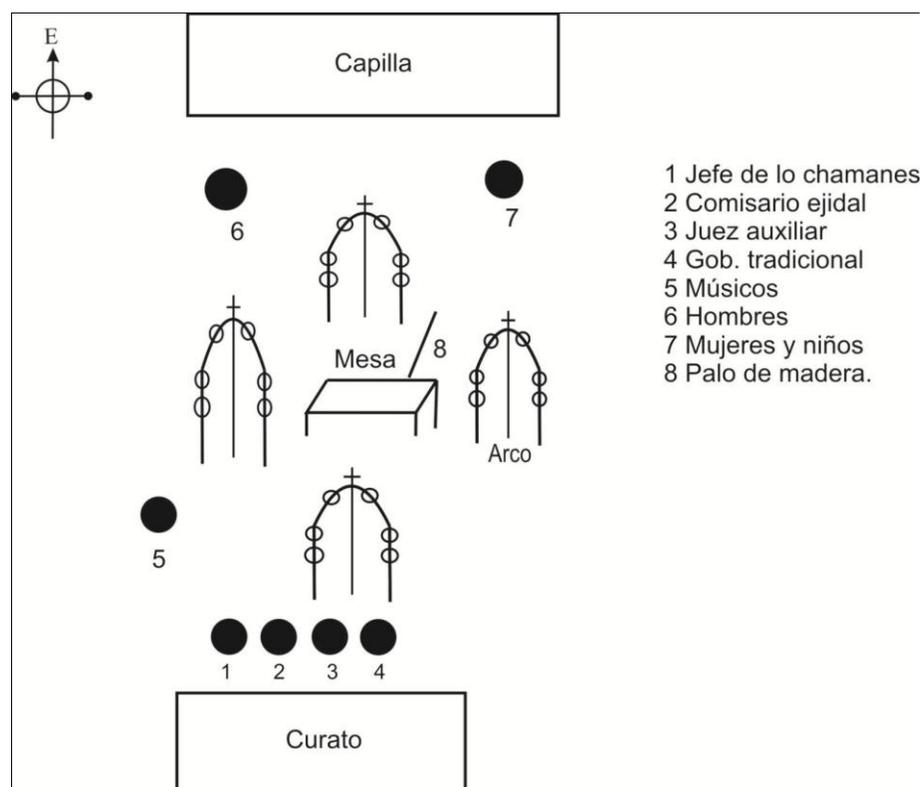


Gráfico 7. Orden jerárquico de los participantes en la ceremonia del Pikié (Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Lo primero que resalta en este gráfico es el lugar donde se encuentran tanto el “jefe de los chamanes” como los miembros de la organización civil y religiosa, con respecto a la gente de la comunidad. Aquellos que tienen cargo se encuentran sentados hacia el oeste de la mesa, de tal forma que su mirada se dirige al oriente y, por tanto, su espalda al poniente. El *chikl kaju*, según los atributos sobrenaturales que los capulcos le otorgan y su importancia en el ritual, ocupa su lugar al extremo norte, a su lado se sienta el comisariado ejidal, el juez auxiliar y el gobernador tradicional. Los danzaste y los músicos (los cantores, guitarreros y violinista), del mismo modo, ocupan su lugar dentro de este espacio, de ahí que la música y la danza también se dirigen hacia el oriente. Aquellos que no tienen cargo, por el contrario, se distribuyen en pequeños grupos hacia el este de la mesa. La mayoría de los hombres hacia el norte y las mujeres y los niños al sur. Resulta interesante señalar que la ocupación del espacio es similar a la distribución de las imágenes en la capilla. La imagen principal, la Virgen de Guadalupe, se encuentra en el altar oriente, los santos (masculinos y femeninos) en el altar norte y las vírgenes en el altar sur.

El *chikl kaju* es el primero en colocar sus ofrendas en la mesa. Para ello, sacándose el sombrero y adoptando una postura de reverencia, se coloca frente a los “cuatro vientos” y ofrece una disculpa a las deidades públicamente. “El jefe de los chamanes” explica que hicieron su máximo esfuerzo, pero al final es poco lo que dan a cambio de lo que reciben. Luego, de una bolsa de plástico, saca un *bolim* con su mano izquierda y, con la derecha levantada al cielo y rezando verbalmente, la coloca sobre la mesa. Cuando termina, toma asiento en su respectivo lugar y el resto de los participantes pueden colocar sus ofrendas.

Sin embargo, la gente de la comunidad no es “limpia” y, por lo tanto, no cuentan con las condiciones necesarias para colocar sus ofrendas en la mesa directamente, dado que este lugar permanece en un estado permanente de interacción con las divinidades durante el

ritual. Para colocarlas, la gente de la comunidad se adentra a los “cuatro vientos” y, por turnos, todos los participantes entregan no sólo sus ofrendas, sino también sus peticiones y oraciones a los ayudantes del “jefe de los chamanes”, los *kajut* (chamanes). Se cree que ellos han pasado por un proceso de saneamiento similar al *chikl kaju*. Una vez terminada la acción, salen del escenario ritual y regresan a sus asientos. Los ayudantes se encargan de distribuir las ofrendas y las peticiones alrededor de la mesa, ya que al hacerlo, no dejan de hablar y rezar verbalmente. Los *bolimes* se abren y se cortan en pequeños pedazos y se colocan al oriente, el resto de los alimentos se ponen al poniente de la mesa y las plegarias, por el contrario, se dirigen al viento, lugar donde habita el “señor de los Truenos”.

Es importante destacar que durante el depósito de las ofrendas: *bolimes*, galletas, pan de dulce, velas, refrescos, etc., siempre van acompañadas de rezos y plegarias, puesto que no se puede hacer una petición sin palabras, pero tampoco es posible realizarlo únicamente a través de éstas. La entrega de las ofrendas acompañas de peticiones son para estipularlos, para darle peso⁵². “Pa que sepan que queremos, sino pus cómo”, me comentaron. En este sentido, las ofrendas pueden ser consideradas como “objetos-rezos” o “rezos materiales” (Dehouve, 2007: 78-82). No obstante, aún cuando tengan un significado más amplio, el funcionamiento de las ofrendas, o bien rezos materiales, compromete al donatario a realizar una restitución, la lluvia.

c).- La danza.

Después de que todos los participantes hayan entregado sus ofrendas a los *kajut* (chamanes), se danza (*ngubájau*). Aunque esta no siempre se realiza en todos las

⁵² Para R. Rappaport (2001: 212) no es necesario que los objetos cambian de dueño, la relación contractual puede quedar cerrado incluso con un apretón de mano, un brindis, o algo parecido. En nuestro caso de estudio, los capulcos que no tuvieron los recursos suficientes para hacer, o bien para comprar las ofrendas, se inclinaban y se persignaban frente a los “cuatro vientos”.

ceremonias, tuve la oportunidad de observarla durante el ritual que se realizó en el Mezquital.

La danza para esta ocasión se denomina *ngubájau ski'ii*, el “baile de la mosca”, y se realiza alrededor de los “cuatro vientos” (escenario ritual) a las 12 de día. El baile comienza cuando el “jefe de los chamanes” toca el *nipjí'ii* (flauta), instrumento que produce un sonido muy agudo. Durante la coreografía, los danzantes se entrelazan con los brazos para formar una línea recta y, golpeando fuertemente el suelo con los pies, se marcha: dos pasos por delante y uno por detrás. Una vez que todos han adquirido el mismo ritmo, el danzante que encabeza la fila marcha en su lugar, para lograr a que el resto de sus compañeros giren en sentido dextrógiro. Cuando la sucesión de sonidos que produce el *nipjí'ii* (flauta) se vuelven más penetrantes, uno de los danzantes se separa y, bailando en sentido contrario, recoge pequeños pedazos de piedras que aluden a las moscas, para después colocarlas en su bolsa. Estos insectos representan la transición de una época a otra: el fin de la temporada de secas y el principio de las lluvias, tal y como se muestra en el mito del origen de maíz (véase cap. II). Por lo tanto, para que comiencen las lluvias “hay que agarrar el de secas”.

El “baile de la mosca” durante la ceremonia del Pikié comparte varios elementos con las danzas descritas por Soriano en 1760.

Usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes, y las casas en donde bailan se llaman *Cahiz manchi* que en nuestro idioma quiere decir “casa doncella”. Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote y cuando cogen el maíz, que llaman monseguí, que quiere decir milpa doncella, y se hace este mitote a son de tamborcillos redondos y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar sus sonos tristes y melancólicos: en medio se sienta el hechicero o *cajoo* con un tamborcillo en las manos, [...] (Soriano *apud* Bässler, 1984: 192).

En ambos casos se puede observar que las danzas están relacionadas con la petición de la lluvia, puesto que se realiza antes de la siembra. Aunque este misionero nos dice que

también se baila “cuando está la milpa en elote”, es decir, durante el crecimiento de la planta de maíz. Recordemos que durante el mes de agosto y septiembre los capulcos realizan Pikié de carácter familiar, fechas en las que ya hay jilotes en la milpa. Asimismo, en ambas danzas se evoca a *nggonoÉ* (el señor de los Truenos). En el “baile de la mosca”, la manifestación visible de esta divinidad es producida por los fuertes golpes de los danzantes en el suelo, similar al gruñir de los truenos cuando caen a la tierra. En las descripciones de Soriano, en cambio, el tambor que lleva el hechicero o *cajoo*, nos sugiere este sonido. Además, el soplo del flautista puede ser relacionado con los sones tristes y melancólicos que el misionero registró, ya que el sonido del *nipji'ii* (flauta) es muy agudo.

d).- La distribución de las ofrendas.

Cuando se termina de bailar, los integrantes de la danza se dirigen a sus respectivos lugares. El “jefe de los chamanes” toma una caja de cervezas, *tecate*, y las reparte entre los miembros de mayor prestigio. Aquellos que se negaron a beber, les gritaba: “¡ora cabrón! no sea jota, chínguese una cerveza nomás es tantito, nomás hoy. ¡Esto es como la lluvia, hay de vez en cuando!”. El *chikl kaju* toma su cerveza y antes de beber, se dirige hacia los “cuatro vientos” y derrama un poco sobre la tierra. El derramar cerveza en el escenario ritual es, quizá, un sustituto de la rociada de sangre relatada por Soriano, que también se hacía al finalizar la danza. Este misionero nos dice que “[...] después de danzar muchas horas se sienta en un banquillo, y con una espina pica la pantorrilla y con aquella sangre que le sale rocía la milpa a modo de bendición” (Íbid.). El derrame de la sangre, o bien de cerveza en los “cuatro vientos”, se asocia con la fertilidad. El líquido es una contribución que los dioses compensan con el “milagrillo la lluvia” y, por ende, de los alimentos. Dentro de este contexto, la cerveza debe ser vista como una invocación a los dioses y la petición de que fecunden la tierra.

Una vez derramada la cerveza sobre los “cuatro vientos”, el “jefe de los chamanes” llama por turnos a todos los participantes y se reparten las ofrendas. La primera distribución es para las divinidades, que por sus características inmateriales sólo ingieren los olores y los sabores de las ofrendas. Por eso resulta importante ofrendar los alimentos muy condimentados y servirlos calientes para que suban los vapores, pues lo picante del *bolim*, lo dulce del pan, lo amargo de la cerveza, lo salado de las galletas, etc., crean un punto de conexión entre el mundo material y el mundo habitado por las divinidades. La segunda distribución es para los miembros de la organización civil y las personas de mayor poder económico en la comunidad, quienes reciben las ofrendas más ostentosas: *bolimes* rellenos de pollo y el resto de las cervezas. Y la tercera designación de alimentos es para los miembros de la organización religiosa y al final el resto de las personas de la comunidad, primero los hombres y al último las mujeres y niños.

Los ayudantes del “jefe de los chamanes” dan cuatro o cinco pedazos de *bolim*, algunos de pan, galletas, tacos y, con un par de vasos de plástico, se sirve refresco a todos los participantes. El hecho de que se distribuya la ofrenda entre todos, expresa y reproduce la solidaridad no sólo entre los miembros de la comunidad, sino también con sus divinidades. Esta acción materializa las relaciones y la continuidad social, pero al mismo tiempo, subraya la discontinuidad de rango, edad y sexo a través del orden en que se reparten las ofrendas. La dirección que sigue esta distribución dibuja una escala jerárquica en el circuito de las donaciones, que responde a la primacía de oriente sobre el poniente, tal y como lo ha demostrado Vogt (1988: 17) entre los zinacantecos.

La gente generalmente se come uno o dos pedazos de *bolim*, no más, el resto se pone en sus morrales y se los llevan a sus casas. En el caso de las comunidades del Mezquital y la Compuerta, después del consumo de los *bolim* rellenos de pollo, los huesos

se colocan en la mesa de las ofrendas. Los ayudantes del “jefe de los chamanes” forman pequeños paquetes con las hojas de tamal que sobraron, los amarran y los entierran en la milpa. De esta manera se fecunda la milpa para que proporcione maíz en abundancia, pero también se alimenta al *Tsukús* (diablo) que, a su manera, tiene que prestar su colaboración. Hay que atenderlo bien para que no ocurra nada negativo a la planta de maíz durante el ciclo agrícola.

Esta acción simbólica se puede entretener con el origen del maíz (véase cap. II). En el mito como en el ritual, los huesos, o *piñuang* como se nombran en lengua materna, debajo de la tierra hacen brotar los nuevos frutos⁵³. Esto reitera la idea que para los capulcos la muerte es a su vez generadora de vida.

Al final de la ceremonia, los fiscales y los ayudantes del “jefe de los chamanes” deshacen los cuatro arcos y regresan la mesa y las sillas a la escuela primaria. Los participantes se retiran poco a poco en pequeños grupo, las ceremonias del Pikié duran alrededor de cinco a seis horas. Los *bolimes* que llevan en sus morrales serán comidos fríos, en familia al día siguiente. El “señor de los Truenos, como las almas de los muertos, se alimentan de los caliente, los humanos toman lo frío.

Vemos, pues, que la ceremonia del Pikié es una petición colectiva que se sustenta a través de las ofrendas, tal y como lo comenta el *chikl kaju*:

Porque uno tiene que pedir, sino cómo. Es como cuando un niño va a la escuela, le dice: mira papá deme veintes pesos, mira mamá deme diez pesos. Si no los tienen, a lo mejor te dan cinco o seis pesos, hay algo te da. Igual nosotros le pedimos al espíritu santo con la fiesta, sino nos da él, igual la Virgen. A ver quién tiene buena voluntad, haber quién nos hace el milagrito, al cabo dios ya sabe quién es el que llora [pide]. Te tienen que dar, aunque no siempre te den lo que uno pida, pero hay

⁵³ López-Austin (1996: 371) considera que, en la concepción de los antiguos nahuas, los huesos “[...] eran como reliquias a través de los cuales los pueblos creían recibir la protección de números patronos”.

algo te dan. Si no le pido yo, le pide mi familia. Si no le pide uno, pues no hay nada, pus si no cómo (Sr. Rufino Medina, SMA, 2010).

Este relato deja entrever que las ceremonias del Pikié es un don inicial que intenta establecer una relación contractual entre los capulcos y sus divinidades. Se invita a las entidades sobrenaturales a la ceremonia para realizar un intercambio recíproco: los hombres ofrecen comidas, danzas y actos rituales, a cambio de asegurar un buen régimen de agua que permita la obtención del alimento básico, el maíz. La obligación de invitar a los dioses de la naturaleza es evidente, ya que ellos son los verdaderos dueños y dispensadores de la lluvia. En este sentido, el objetivo de las ceremonias del Pikié es propiciar que las acciones de los dioses garanticen el vital líquido. Sin embargo, *nggonoÉ* (el señor de los Truenos) es superior a los hombres y es libre de donar, o no. Los capulcos, por el contrario, tienen que “pagar compromiso”, como ellos mismos dicen, puesto que de él depende no sólo el buen temporal para la siembra, sino también la energía vital que le da movimiento al cosmos. Así, llueva o no, los capulcos tienen la obligación de devolver.

4.2.- La cosecha: el día de muertos.

La obligación de devolver se refleja en la fiesta del día de los muertos. Su celebración, que coincide con el fin del ciclo agrícola, la convierten en una ceremonia de agradecimiento, pues es la temporada de mayor abundancia. La cosecha de maíz termina, materia prima para la elaboración de los tamales. De hecho, el nombre de esta fiesta en lengua materna es *ngum'au' ljê'ê*, término que se traduce como el “mes de los tamales”. La obligación de devolver no es solamente a los dioses de la naturaleza, sino también a los

miembros de la comunidad, entre ellos a los ancestros⁵⁴. Para los capulcos los muertos no dejan de existir y no desaparecen como seres sociales, por el contrario, siguen perteneciendo al grupo doméstico como entidades que trabajan y mantienen relaciones recíprocas con los vivos (Good, 1996: 277). Se piensa que los muertos participan en el ciclo de producción agrícola: atraen las lluvias, hacen que crezcan las plantas y, sobre todo, se comunican directamente con los santos, los dioses y *nggonoÉ* (el señor de los Truenos). Los muertos son los mensajeros preferidos de los vivos, puesto que ellos nacieron en la comunidad y allí se quedan sus descendientes, por lo cual representa una extensión directa entre los capulcos y sus dioses.

En Santa María Acapulco la celebración del día de los muertos se lleva a cabo el 1, 2, 7 y 8, y del 28 al 30 de noviembre, en las que simbólicamente se inicia una comunicación cotidiana entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Se comenta que las ánimas llegan en estas fechas al pueblo para compartir el fruto de la tierra. Para ello, recorren un circuito muy largo de oriente-poniente-oriente, similar al de las procesiones (véase cap. II) y, por tanto, llegan muy cansados y con mucho apetito. “Imagínate, [la almas] vienen caminando desde el cielo, así como cuando hay fiesta. Pobrecitas, han de llegar muy cansadas”, decía Flavia Nuñez, esposa de Enrique Medina. Los vivos tienen la obligación no solo de alimentar a los difuntos, sino también de proporcionar una serie de elementos que les permita arribar con sus familiares, es decir, que les hagan más fácil su estancia.

En Santa María Acapulco existe la creencia que hay almas que ya no tienen familiares, por lo que llegan al curato. Allí son recibidas por San Gregorio, “santo patrono

⁵⁴ Los capulcos consideran que sus ancestros pertenecen a la comunidad, aún cuando ya no se encuentren físicamente presentes.

del purgatorio”. Esta imagen está representada por un auténtico cráneo humano (*chimiúi*, calavera), nadie sabe de dónde proviene pero la mayoría de los capulcos dicen que se trata de la “calavera” de San Gregorio. Cabe señalar que las almas no llegan al curato, sino a la capilla. No obstante, la iglesia aún está en proceso de reconstrucción debido al incendio que sufrió hace un par de años.

Los preparativos para recibir a las “almas solitarias” comienzan un día antes. El gobernador tradicional se dirige al crucero de Rayón a comprar algunas flores de cempasúchil (*ndúng matúu*, flores para los muertos), éstas generalmente crecen en los alrededores de Santa María Acapulco y se usan para adornar el curato. Sin embargo, las lluvias se retrasaron este año, el 2009, motivo por el cual se tuvieron que comprar. El sacristán y sus ayudantes, por su parte, se encargan de limpiar la capilla y colocar el altar para recibir a San Gregorio. Sobre un enorme petate de palma de alrededor de 2.50m por 3.50m extendido sobre el piso, se dispone dos mesas de madera y se cubren con una tela negra. Al centro se pone una pequeña cruz y, en dirección a los puntos cardinales, cuatro candelabros que sirven de soporte para las velas. Se coloca la cruz alta detrás del altar y dos cirios en ambos lados. Luego, a la llegada del gobernador tradicional, se decora con cempasúchil: en cada candelabro se amarra una cadena de flores, de tal modo que lleguen al suelo; se construyen pequeños triángulos de cempasúchil, que se pegan en la parte superior de la cruz alta y en los dos cirios, y el petate se delimita con los pétalos (véase foto 15). La fachada del curato, por el contrario, se decora con cogollos de sotol: en el marco de la puerta se confeccionan un arco y el camino se remarca con arreglos florales, como se muestra en el siguiente gráfico (ver gráfico 8).

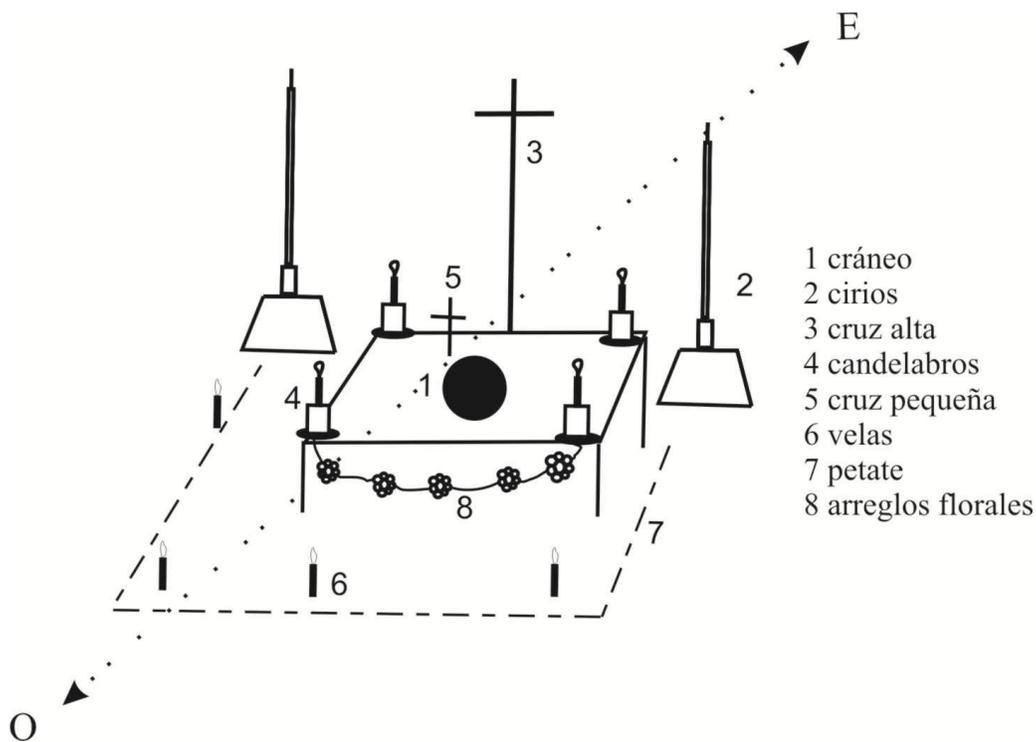


Gráfico 8. El altar a San Gregorio
 (Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Al mostrarle este gráfico a don Pedro García, el rezandero, me comentó el significado de algunos de sus elementos. Por ejemplo, las cadenas de flores que se amarran en los candeleros, son los “hilos” de donde se agarran las ánimas para bajar por las ofrendas. Esto, claro está, si San Gregorio lo permite, ya que hay veces que “la calavera está muy enojada y no siempre deja salir a las ánimas”. El petate es la tierra, “pues seguro, a poco crees que los tamales se hacen en el cielo. No señor, [los tamales] se hacen aquí. Los cirios y la cruz altar, con voz firme y sin titubear, me dijo que es el cielo. “Como voy a creer que no sepas, es donde vive Jesucristo. A poco no sabes, sí es igual en todo el mundo”. Para explicarme qué representan los cuatro candelabros, ya un poco enojado por mi ignorancia, me dijo que aluden a los arcos que se ponen en las ceremonias del Pikié. “Son los cuatro vientos, esos [arcos] que se ponen en la fiesta cuando hay *bolim*”. Para él y para la mayoría de los capulcos, el altar es una representación de purgatorio.

Antes de terminar de adornar el altar, uno de los ayudantes del fiscal calienta agua en una fogata en las afueras del curato y el sacristán se hinca frente a la “calavera” de San Gregorio y le dice:

Perdóname vengo a bañarte. Ya llegó el momento de lavar tu cuerpo. Perdóname vengo a tomarte y llevarte para bañarte. Señor que tiene por nombre San Gregorio, jefe que se encuentra en ese lugar, jefe de las ánimas venditas, vengo a visitarte, cumplir con mi deber y a bañarte (Chemin, 1992: 23).

Después de pedirle permiso, el fiscal regresa con la bandeja de agua caliente y se la entrega al sacristán y, mientras se talla con un estropajo y un jabón, le dicen: “Perdóname, cumplo con mi deber. Te baño como cada año. Con agua tibia para que no tengas frío” (Íbid.). Al terminar, el sacristán lo coloca al centro del altar, delante de la pequeña cruz de madera, y le pone “su sombrero”, una corona de flores de cempasúchil. La cara del santo se orienta minuciosamente en dirección a la cruz del atrio, que está al este del curato, de tal forma que San Gregorio mira hacia el oriente.

En los hogares, por el contrario, los preparativos comienzan desde varios días antes con la compra de las bebidas, la preparación de los tamales, el atole y la búsqueda de las materias primas para la construcción de los altares domésticos. Los altares en Santa María Acapulco, a diferencia de los pames del norte (Bässler, 1979: 346), tienen la peculiaridad de colocarlos a las afueras del cuarto principal, siempre en dirección al oriente. Éstos, como ya se mencionó (véase cap. III), consisten en una pequeña ramada rectangular de un metro de alto abierta por uno de sus lados y en el centro se coloca una mesa para las ofrendas. Dependiendo del gusto y, aún más, de las ganas de los familiares, se fija un arreglo de plástico de distintos colores en la parte superior de la estructura y, en algunas ocasiones, se cuelga una foto del finado, junto a una imagen de la virgen. Es importante enfatizar que se trata de dos vírgenes diferentes: la Asunción y la de Guadalupe. La primera es considerada

la “santa patrona de los niños difuntos”, ya que en su imagen varios angelitos la cargan. La segunda, en cambio, permite el regreso de las almas a la gloria. Cerca de la mesa es común encontrar algunos envases de refrescos vacíos, los cuales se usan como soporte para las velas.

Las velas son indispensables, puesto que representan las almas de los finados durante esta celebración. Éstas deben ser de colores blancas o amarillas, de lo contrario, “seguramente se trata de brujería”. En algunos altares, las velas se colocan debajo de la mesa que, según doña Cata Santos, son para recordar que la persona era muy “maldita”. Es decir, durante su vida mostró un comportamiento anormal para la comunidad.

Los altares domésticos, a diferencia del de San Gregorio, es una representación del “mundo de arriba”. El mismo don Pedro nos dice al respecto: “es el cielo, es donde viven las ánimas con la virgencita y diosito. [El altar] es igualito que allá arriba”. No obstante, la alusión a los distintos espacios que componen el cosmos (descritos en el segundo capítulo), parece estar presente en los altares domésticos: debajo de la mesa es el infierno, la tierra es la mesa donde se colocan los alimentos y el cielo son los arreglos florales. De ser esto correcto, ¿existe una relación entre altar y el cuerpo humano?, y de ser así como lo creo ¿qué elemento posibilitan esta articulación? De esta forma, se puede considerar que el altar para el día de muertos y el cuerpo humano comparten un mismo campo semántico. Sin embargo, con los datos obtenidos hasta ahora, me imposibilita corroborar, o bien rechazar este planteamiento.

a).- La llegada.

La madrugada del 31 de octubre se espera la llegada de los angelitos (*kanjé't*), niños que murieron a temprana edad. Por la noche hay mucha exaltación en Santa María

Acapulco; los niños salen de sus casas a jugar en la calle principal, se ponen máscaras de diablos y se esconden entre los matorrales. Así, cuando alguien pasa cerca de su guarida, lo asustan gritándoles: *¡queremos halloween!*, *¡queremos halloween!* No cabe duda que el folclor occidental, asociado con la aparición de brujas y diablos dotados de poderes infernales, está presente en esta celebración. Los hombres, por otro lado, buscan con ansias comprar alcohol. Recorren los depósitos de cerveza y, por pequeños grupos, se sientan a tomar cerca de la capilla. Las mujeres, en cambio, realizan los últimos preparativos para recibir la llegada no sólo de los angelitos, sino también del resto de sus familiares, revuelven el atole y tortean las últimas gordas de azúcar.

Alrededor de las nueve de la noche, la madre del finado pone la mesa para las ofrendas. Para este día se componen principalmente de atole (*kul'éng*) de distintos sabores (maíz, frijol y garbanzo) y gorditas (*valjéi*) de azúcar de diferentes formas (de objetos y animales), son consideradas como los juguetes para los niños, como Chemin Bässler (1979: 337) ya lo había hecho notar. A esta ofrenda, dependiendo de la capacidad económica de la familia, se le adjuntan galletas, refrescos, pan de dulce y, en pequeñas cantidades, frutas: mandarinas, naranjas, guayabas, etc.

Una vez que la ofrenda está en la mesa, el jefe de la familia tira dos cuetes (*kimvio*) seguidos, señal que los angelitos han llegado a la casa. Don Odilón me explicó que el tiempo y la cantidad de las explosiones indican el sexo como la edad de los difuntos: tres cuetes continuos significa que el finado es hombre, cuatro es mujer. La diferencia entre el sonido y el tiempo de las explosiones está relacionada con la antigua forma de velar a los difuntos. A los hombres se les velaba por tres días porque son más ágiles, a la mujeres cuatro porque cargan “el metate pa’ aventar tortillas allá [cielo]”.

Los primeros en acercarse son los niños quienes, entre juego y juego, intentan coger la comida del altar. El jefe de la familia, al verlos los reprende fuertemente, puesto que las almas aún no han comido. Las ánimas, al igual que el “señor de los Truenos”, se alimentan de los sabores y olores de los alimentos. Luego llegan los músicos y el resto de los familiares; se sientan en pequeños grupos alrededor del altar, de tal modo que miran hacia el poniente. El orden de la disposición de los asientos, a comparación de las ceremonias del Pikié, se invierte. Es decir, los músicos se sientan al suroeste, los hombres al centro y las mujeres y los niños al norte, tal y como se muestra en el siguiente gráfico (ver gráfico 9).

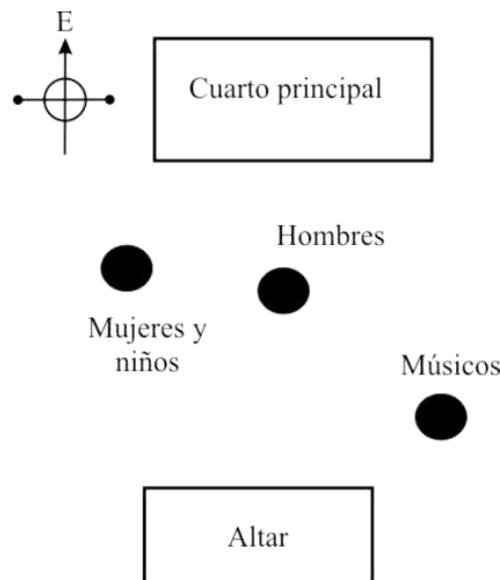


Gráfico 9. El orden de los participantes durante la fiesta del día de los muertos (Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

En este sentido, y siguiendo la propuesta de V. Turner (1988 [169]: 187), la celebración del día de los muertos permite la inversión de los estatus que gobiernan a la comunidad. Si las mujeres y los niños son el sector que no participan en el sistema de cargos, la fiesta del día de los muertos promueve una inversión de los papeles y coloca la autoridad en el extremo de la balanza.

Por otro lado, mientras se espera que los angelitos terminen de comer, una o dos horas, los músicos tocan un par de “minuetes”. Entre son y son, el jefe de la familia les ofrece de tomar aguardiente, *tonaya*, y distribuye un par de cigarros entre los participantes. Todos platican en lengua y bromean, durante la ceremonia siempre están de buen humor. Las mujeres, dado que no es bien visto que fumen y beban en público, se dirigen a la cocina y toman un poco de *tonaya* a escondidas. Antes de que las velas se consuman, la madre del finado y una de sus hijas mayores se paran frente al altar. La primera lleva en las manos un poco de copal sobre un pedazo de cerámica, la hija una bolsa con sal. La madre sahúma hacia los cuatro rumbos del altar y, con su mano derecha, dirige el humo hacia los participantes. La hija, por otro lado, avienta un puño de sal sobre la ramada. Luego, se apagan las velas y se avientan a un costado del altar, el jefe de la familia sale nuevamente y tira un par de cuetes más. En opinión de don Odilón, el humo del copal y la sal son purificadores, alejan a los malos espíritus y cualquier perturbación.

Una vez purificado el espacio, el jefe de la familia reparte las ofrendas entre los presentes. Éstas, a diferencia de las ceremonias del Pikié, se distribuyen dependiendo de la cercanía del parentesco con el difunto. Primero a la madre y el padre del finado, luego a los hermanos y al final, al resto de los participantes. Generalmente beben una o dos tazas de atole y el resto de las ofrendas las guardan en sus morrales.

Una vez terminada la distribución, el trío de músicos y varios de los participantes se dirigen a otras casas donde se espera la llegada de los angelitos, en cada una de éstas se va a desarrollar la misma ceremonia. Resulta interesante señalar que el recorrido del “conjunto ambulante”⁵⁵, que a veces se llegan a juntar hasta treinta personas, es el mismo que el del circuito de las procesiones, pero este trayecto se hace en dirección poniente-oriente-

⁵⁵ Chemin Bässler (1979: 357) le llama “conjunto ambulante” al grupo de personas que siguen a los músicos durante toda la noche en esta celebración.

ponente, es decir, en sentido a las manecillas del reloj. La disyuntiva se debe, quizás, a la primacía de lo femenino sobre lo masculino durante la noche. Dicho en otras palabras, el orden se invierte en las representaciones nocturnas, puesto que la luna ocupa un lugar de superioridad⁵⁶.

Mientras esto sucede, se encienden las velas del altar de San Gregorio. Alrededor de la media noche, uno de los ayudantes del fiscal toca la campana de repique, señal que los angelitos han llegado al curato. Se abren las puertas del curato y se terminan de hacer los últimos arreglos. Poco a poco llegan los miembros de la organización religiosa y se encienden las velas. Para ello, el gobernador tradicional y el fiscal se colocan delante del altar, el gobernador auxiliar y el fiscal segundo por detrás y, al mismo tiempo, se encienden los cuatro candelabros. Al hacerlo, se toca de nuevo la campana y se prenden los cirios y las velas que están sobre el petate. Durante esta acción, el sacristán también tiene la obligación de participar, sin embargo, actualmente existe un conflicto entre él y el gobernador tradicional, motivo por el cual no se presentó.

Al día siguiente, el primero de noviembre, es el turno de la llegada de las almas de los adultos. Su regreso, según la regla, tiene lugar a las 12 de la noche; pero de hecho, los difuntos no parecen tener una hora determinada para llegar a la casa de sus familiares, y se someten al horario fijado por los vivos. Así, aunque se realiza de la misma manera, algunos hacen la ofrenda en la tarde y otros en la noche.

Las ofrendas para los adultos son más completas. El plato principal y obligado consiste en tamales (*ljê'ê*) de pollo o de cerdo, aunque en muchas ocasiones únicamente se

⁵⁶ De acuerdo con Galinier (1990: 671) “[...] lo masculino es dominante con respecto a lo femenino, pero en su aspecto global está sometido a la preeminencia de lo femenino sobre lo masculino de acuerdo con la imagen (lunar) de la totalidad. La figura de la inversión es además una característica general del pensamiento cosmológico, que no requiere mayores precisiones. Es la condición de la permutación de los valores entre los términos, conforme una lógica que excluye la contradicción”.

rellenan con frijoles y salsa roja. Los alimentos, tal y como se hizo con el atole, se ponen calientes sobre la mesa. La señora de la casa hace pequeños montones de tamales y a cada uno le coloca una vela. La cantidad de velas y la distribución de los alimentos dependen del número de finados en la familia. “Mira este es pa’ mamita que murió hace un par de años, tenía un dolor muy fuerte en la panza. Este es pa’ papito que lo mataron en una borrachera”, me decían los hijos de doña Cata. Pero también se les colocan, si se tienen los medios, algunos antojos que apreciaban los difuntos durante su vida. Por ejemplo, a los hombres se pone una botella de aguardiente y cigarros, y a las mujeres algunas piezas de pan de dulce y fruta.

Una vez que las ofrendas están en la mesa, al igual que el día anterior, se tiran los cuetes como señal de que los difuntos han llegado a la casa, se toca música de “minute” y se purifican las ofrendas. Sin embargo, la redistribución de los alimentos varía. Ahora los anfitriones del ritual tienen la obligación de devolver los dones recibidos del día anterior, para cerrar así el ciclo de la reciprocidad y, por tanto, abrir otro. Después de servirles de comer a las ánimas de los difuntos, a quienes se les agradece por sus participación durante el ciclo agrícola, la esposa de la casa envuelve un par de tamales en una servilleta y se la da al jefe de la familia. Él se para frente al altar y, adoptando una postura de reverencia y quitándose el sombrero, llama a su “compadro” (*kumval*). Le agradece por su invitación y le entrega los tamales. Al finalizar, la ofrenda se distribuye entre el resto de los participantes. De no hacerlo, el deudor y su familia son socialmente condenados con la vergüenza pública, la exclusión, la pérdida de prestigio, etc. Negarse a reciprocitar, o hacerlo inadecuadamente, como bien lo señala Barabas (2003: 41), conlleva a la degradación. En este sentido, el primer don de un *kul’éng* (atole) lleva el nombre *búu*, palabra que se traduce como “yo te lo doy”. Abre, compromete definitivamente al donatario a realizar un regalo de

restitución, el *ljê'ê* (tamal), que también lleva el nombre de *manukué*, “yo te lo devuelvo”, el don que cierra la transacción.

b).- El regreso.

El 7 y 8 de noviembre se celebra el regreso de los angelitos y de los difuntos, respectivamente. Se repiten nuevamente las festividades, pero en la tarde del día 8 se ponen las ofrendas para las almas que ya no tienen familiares y se eligen nuevos fiscales.

A las doce del día, uno de los ayudantes del fiscal toca la campana para anunciar la llegada de las “almas solitarias”. Se abren las puertas del curato y se renuevan los arreglos florales de cempasúchil. Poco a poco empieza a llegar la gente de sus respectivas comunidades: la Compuerta, San José, el Mezquital y en su mayoría de San Pedro. Cada uno lleva su morral con sus ofrendas de tamales. Algunos además traen velas, pan de dulce y galletas. Al llegar saludan a los presentes y se sientan, por pequeños grupos, en el atrio de la iglesia. Unos platican, otros entran a ver la remodelación de la capilla. Todos esperan.

Alrededor de la tres de la tarde se vuelve a tocar la campana y llegan algunos miembros tanto de la organización civil como religiosa. El gobernador tradicional pone nuevas velas sobre los candelabros y, de la misma forma en que las ceremonias pasadas, se encienden. Al hacerlo, los participantes entran al cuarto mostrando mucho respeto: los hombres se quitan el sombrero y las mujeres cubren su cabeza con el rebozo, y les entregan sus ofrendas al sacristán y a sus ayudantes. Se cree que ellos, como sucede durante las ceremonias del Pikié, han pasado por un proceso de saneamiento. “Hay que estar güenos para la fiesta”, decía don Odilón. Las ofrendas se colocan debajo del altar. Sin embargo, su distribución sobre el petate no es aleatoria ni mucho menos al azar, depende del lugar de donde provengan los participantes. Es decir, las ofrendas que llegan de la comunidad del

Mezquital se colocan en la esquina oeste del petate; las de la Compuerta en el este; las de San Pedro al sur, y la de Santa María en el norte. De manera que el centro queda libre, lugar donde se reúnen las ánimas.

Este mismo día, a las cinco de la tarde, cuando suena nuevamente la campana, los miembros de ambas organizaciones se juntan en el curato y se emprende la asignación de los nuevos fiscales que ocuparan el cargo durante el próximo año, como sucede en otras comunidades indígenas (Millán, 1993: 54). Se hace el cambio de vara y se reconoce su cargo públicamente. Una vez que haya concluido, la primera tarea de las nuevas autoridades será organizar la redistribución de las ofrendas. El procedimiento es el siguiente: se forman en cuatro grupos en dirección a los puntos cardinales, alrededor del atrio de la iglesia (cada persona está en el grupo que indica la dirección de la comunidad), y al centro se colocan los miembros de la organización religiosa y civil. El juez auxiliar reúne ambas organizaciones dentro del curato y, a cada uno, les entrega una bolsa de plástico llena de tamales. Los primeros en recibir las ofrendas son los nuevos fiscales. Luego, se llama por turnos a los hombres de mayor prestigio de cada comunidad (comenzado al este y terminando al oeste) y por último, las mujeres y los niños. Esta acción es para los capulcos una manifestación de cohesión no solo con las comunidades a su alrededor, sino también con sus ancestros. El ritual termina cuando uno de los ayudantes del fiscal toca de nuevo la campana y las participantes, poco a poco, se retiran del lugar.

c).- La despedida.

El día 28 y 29 de noviembre se despiden a las ánimas que aún tienen familiares y el 30 a las “almas solitarias”. Durante estas fechas prácticamente se vuelven a repetir la misma celebración. La madrugada del 28 se coloca el atole para los angelitos y el 29 para los

adultos. Sin embargo, el día treinta se hacen ofrendas diurnas y se visita el panteón (véase foto 16).

Para las ofrendas diurnas se sirve la comida generalmente entre las nueve y las diez de la mañana. La señora de la casa pone los platos de tamales calientes acompañados de café fuertemente endulzado sobre la mesa de las ofrendas. Se renuevan los arreglos florales y, en lugar de velas, se coloca una corona (*ngubéje' matúu*, el sombrero del muerto) de plástico al centro del altar. Luego llegan los músicos y los familiares y, siempre según el mismo ritual, se sientan alrededor del altar y se distribuyen los alimentos. No obstante, la distribución de las ofrendas y la disposición del lugar regresan a su orden. Es decir, los músicos se sientan al noreste y son a los primeros que se les distribuye las ofrendas; los hombres que tienen cargo se encuentran al norte y reciben la segunda asignación de alimentos; y al final las mujeres y los niños, quienes se encuentran al sur.

Alrededor del medio día, el jefe de la familia toma la corona, su esposa las flores y sus hijos el resto de las ofrendas que sobraron y, en procesión, se dirigen al panteón (véase foto 17). La persona que encabeza la fila depende de la cercanía del parentesco con el finado. Por ejemplo, si el ánima es de un angelito, la madre va delante de la procesión. Se considera que un niño, aún después de la muerte, nunca se separa de su madre. Le sigue los músicos, las flores y al final el resto de los alimentos. Al llegar al panteón, se limpia el sepulcro y se arrancan la yerba de su alrededor. El jefe de la familia deposita la corona y, mientras se toca un par de “minuetes” o huapangos, se le colocan las velas a su alrededor. Para los capulcos es de gran importancia el tamaño y lo vistoso de la corona, así como la limpieza del sepulcro. Mientras ayudaba a Enrique y a su esposa a limpiar la tumba de su madre, me decía: “ira la coronita y que cochino le dejaron a su muertito, a ver si no se enoja su muertito. Ira güero, mi mamita va quedar bien perrona”. Asimismo, es de mucho orgullo

la cantidad de personas que componen la procesión. Don Juan, habitante de San Pedro, me dijo: “vas a ver que cuando lleguemos, vamos a cantar bien fuerte y vamos hacer un chorro, todos se nos van a quedar viendo”.

Luego del panteón se dirigen al curato. El jefe de la familia le entrega las ofrendas al sacristán y, mientras que las deposita en el petate, los músicos tocan varios “minuetes” frente al altar de San Gregorio. Durante toda la tarde llegan varios grupos de diferentes comunidades, casi siempre acompañados de un trió de música y depositan sus ofrendas para despedir a las “almas solitarias”. Alrededor de las 7 de la noche, cuando el último grupo ha llegado, se tocan seis o siete “minuetes” más y un par de huapangos. Al finalizar, el juez auxiliar distribuye las ofrendas a las personas presentes en el mismo orden acostumbrado, puesto que las almas ya se han retirado. Es decir, se hace según el estatus y el prestigio de cada uno. Luego, se apagan las velas, señal de que los difuntos se han retirado. Los vivos, por el contrario, organizan una fiesta sobre la plaza del centro en Santa María Acapulco con música, baile, canciones y, sobre todo, mucho alcohol.

A lo largo de estas descripciones, se puede observar que durante la fiesta del día de los muertos en Santa María Acapulco, nos encontramos con una gran cantidad de hechos relativos a la obligación de devolver. A través de los tamales y el atole se retribuye por las cosechas recibidas tanto a los dioses de la naturaleza como a los parientes, amigos, vecinos y el resto de las comunidades que componen el ejido. La obligación de devolver equilibra la relación entre los hombres pero, al mismo tiempo, con los dioses. En este sentido, la celebración del día de los muertos en Santa María Acapulco no solamente marca el final de la temporada agrícola y el principio de otra, sino también cierra el ciclo de la reciprocidad y, por tanto, abre otro. Las ceremonias del Pikié representa el don de dar y la fiesta del día de los muertos, por el contrario, es el don de devolver.

4.3.- El don de dar: la fiesta de Corpus Cristi.

En Santa María Acapulco, la fiesta del Corpus Cristi cumple con el mismo objetivo que las ceremonias del Pikié, pero a diferencia de esta última ahora se les solicita a los dioses del panteón católico la lluvia. Pasemos a desarrollar esta idea.

De acuerdo con el calendario litúrgico, la fiesta del Corpus Cristi se conmemora el jueves más próximo a los cuarenta días de la Pascua. La movilidad de esta celebración permite, en ocasiones, ubicarla en una fiesta de mayo y, en otras, como una fiesta de junio. Sin embargo, según “el costumbre”, en Santa María Acapulco se celebra después de las ceremonias del Pikié y antes de la fiesta de San Pedro y todos los Santos. Esto establece la temporalidad interna del rito, cuyos episodios están ligados a los fenómenos atmosféricos. Los datos aquí presentados corresponden a la celebración que se realizó el 3 de junio del 2010.

Un día antes de la fiesta se reúnen los miembros de la organización religiosa en la casa del gobernador tradicional. Al llegar, su esposa les sirve de comer caldo de pollo, arroz, frijoles, tortillas y café fuertemente endulzado con piloncillo. Al finalizar de comer, se discuten los asuntos relacionados con la ceremonia y se le especifica a cada carguero lo que va hacer al día siguiente. Luego, su esposa hace un par de “itacates” y uno de los ayudantes del fiscal se los lleva al jefe de danza (monarco). De esta manera, el gobernador tradicional les manda la “razón” a los danzantes para que participen en la ceremonia. Este punto es de suma importancia, puesto que de no hacerlo no asisten a la fiesta.

Una vez que se ha hecho la invitación, los ayudantes del fiscal edifican los “cuatro vientos” en el atrio de la iglesia, en dirección a los puntos cardinales. El escenario ritual, aunque se nombre de la misma forma que los arcos para las ceremonias del Pikié, son

pequeñas chozas rectangulares abiertas por uno de sus lados grandes de alrededor de 1m de alto por 50 de ancho y al interior se coloca una mesa de madera, similares a los altares que se construyen para la fiesta del día de los muerto.

En la mañana del día de la celebración, el sacristán abre las puertas de la capilla y se realizan los preparativos para la fiesta. Sobre un petate de palma extendido debajo del altar principal al este, se coloca el cuadro de las “ánimas”. El gobernador tradicional se hinca frente a la imagen y enciende un par de velas. Al hacerlo, el fiscal y sus ayudantes realizan la misma acción, pero ahora en los altares secundarios. Llega un trío de músicos y se sientan a un costado del altar principal, tocan un par de “minuetes” y se vela la imagen alrededor de tres horas.

Al terminar, dos fiscales colocan el cuadro de las ánimas, junto con las imágenes que representan a los “cuatro vientos”, sobre las ramadas afuera de la capilla. Para ello, en sentido contrario a las manecillas del reloj, primero se coloca a la Virgen de Guadalupe en el nicho noreste; al noroeste la Virgen de Soledad; al sureste la de San Domingo; y al suroeste el cuadro recién velado de las “ánimas”, tal y como se presenta en el siguiente gráfico (véase gráfico 10).

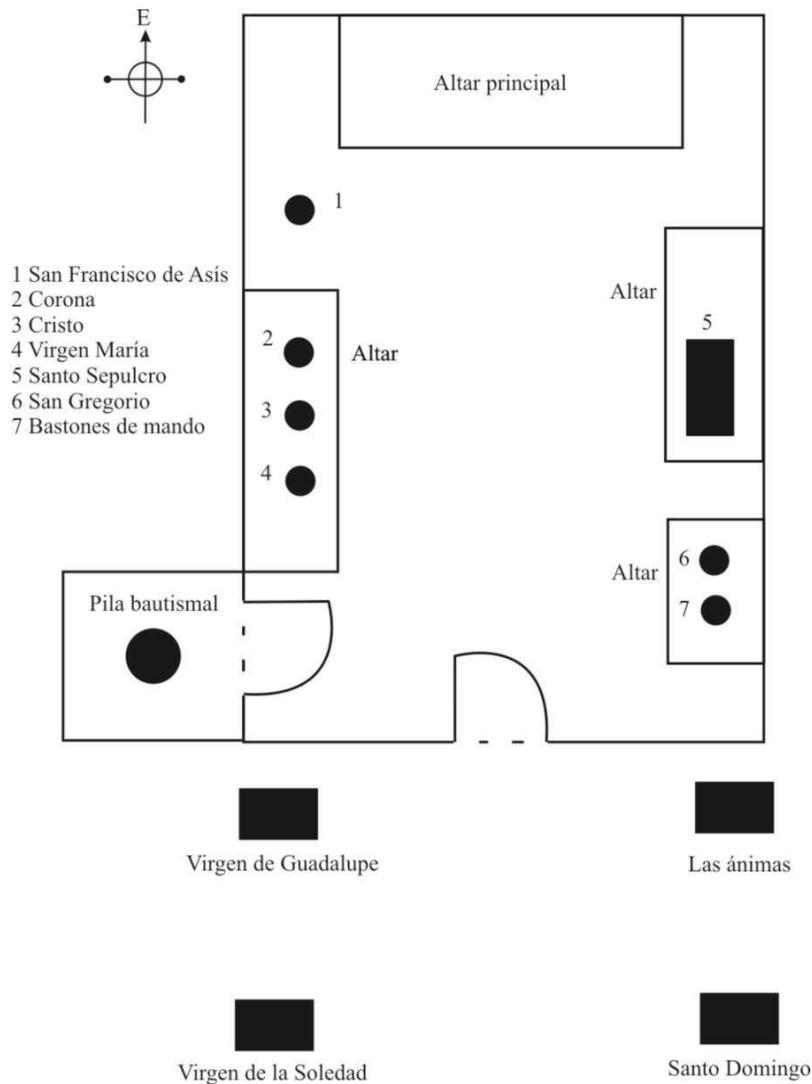


Gráfico 10. La capilla de San María Asunción
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Este gráfico deje entrever que la ubicación de las imágenes sobre los “cuatro vientos” no es indiferente ni mucho menos arbitraria, sino crea un sistema de oposiciones, norte femenino y sur masculino, que se verá reflejado en la danza.

Mientras se colocan las imágenes, el “monarco” (jefe de la danza) está pendiente de la llegada del resto de los danzantes y en espacial de su nieta, quién personifica a la “malinche”. Poco a poco se reúnen, sin embargo, de los doce que representan a los apóstoles, sólo siete asistieron. Terminan de arreglar sus instrumentos y su indumentaria, y

se repasan los movimientos de la coreografía. El baile se denomina la “danza de la malinche”.

A las tres de la tarde, cuando suena la campana de repique, inicia la escenificación de los actores. La comparsa de los danzantes, cubriéndose el rostro con un paliacate azul, se introduce a la capilla, acompañados de los músicos y el resto de los participantes. Cuando todos los danzantes están dentro, uno a uno, hacen una reverencia frente al altar norte; lugar donde encuentran las imágenes de bulto de Jesús de Nazaret, la Virgen María y una corona con una pequeña paloma al frente. El “monarco” y la “malinche” se colocan al centro de la capilla, siguiendo el mismo orden de los ejes norte y sur, respectivamente, y el resto de los danzantes se alinean detrás del jefe de la danza. Los músicos se sientan al noreste del altar principal y los miembros de la organización religiosa al noroeste. El resto de los participantes, por el contrario, al poniente de la capilla.

Cuando la música empieza a sonar se da inicio la coreografía. Los danzantes, meneando su plumero y su sonaja al mismo tiempo que sus piernas, comienzan a girar en sentido a las manecillas del reloj, hasta llegar nuevamente a su posición de origen. Mientras los danzantes bailan entre ellos, la “malinche” se separa de la formación y, moviéndose en círculos, danza con cada uno de los apóstoles. Se forma entonces un círculo, la “malinche” y el jefe de la danza en medio, y el resto bailan dándoles la espalda. Luego se vuelven a colocar detrás del “monarco” en fila india, y se repite la misma coreografía dos veces más. Uno de los participantes me comentó que el “minuete” que se toca para la danza se llama “las tórtolas”, aves que se encuentran asociados con el romance, relación que Bernardino de Sahagún había ya descrito entre los antiguos habitantes del altiplano central⁵⁷. En este

⁵⁷ No se casan [las tórtolas] más que de una vez, y cuando muere el uno el otro siempre anda como llorando y solitario, diciendo coco, coco. Dicen que la carnes de estas aves comida es contra la tristeza. A las mujeres

sentido, la “danza de la malinche” es de carácter sexual. Los hombres ofrendan a la “malinche” a “nuestro dios padre”, representado por el “monarco”, a cambio de que él deposite su semen para fecundar la tierra y así obtener una buena cosecha. Bajo esta lógica, se observa una estrecha relación entre el esperma y la lluvia, tal y como lo hace notar Gutiérrez del Ángel (2010) entre los “grupos pueblos”, que habitan el noroeste de Arizona. A través de un extenso análisis, el autor nos muestra que “en varias metáforas irradiadas desde la mitología explícita, y encontradas en metonimias procedentes de la mitología explícita”, existe una estrecha relación entre la lluvia y semen que fertiliza la tierra (Íbid: 394).

Una vez terminada la danza, el “monarco” cambia su corona por la que se encuentra en el altar norte. Ésta, a diferencia del resto, lleva una paloma blanca al frente que simboliza la venida del “espíritu santo”, es decir, *nggonoÉ* (el señor de los Truenos). “Se va escuchar una voz diciendo: ¡soy yo que he vencido a la muerte! Enton[ces]s rapidito como un relámpago, baja una palomita y se pone sobre la corona del monarco” (Sr. Odilón García, SMA, 2010). De hecho, el nombre de la ceremonia en lengua es *ngum’au’niljiañ*, palabra que se traduce como “el pájaro que baja de la luna”. La asociación entre el “espíritu santo” y el “señor de los Truenos”, por otro lado, la podemos encontrar claramente en el mito del nacimiento de Cristo (véase cap. II). “Nuestro dios padre” embaraza a su nieta por medio de un trueno, “le mandó un rayo y la embarazó”. Así, el cambio de la corona del “monarco” no sólo simboliza la llegada del “espíritu santo”, sino también de la lluvia. Resulta interesante señalar la relación de parentesco entre el jefe de la danza y la “malinche” y “nuestro dios padre” y la virgen en el mito es la misma, abuelo y nieta. En este sentido, se puede considerar que la “danza de la malinche” alude, quizás, al incesto

celosas denles a comer estas aves para que olviden los celos, y también [a] los hombre. (Sahagún: cap. II, No 5 LXX).

entre los dioses. Recordemos que para los cristianos, el nacimiento de Jesucristo se debe al acto sexual entre Dios y la Virgen María. “El espíritu santo descenderá sobre ti, y el poder del altísimo te cubrirá con tu sombra; por lo cual al niño santo que vas a tener, se le llamará hijo de dios” (Lucas 2: 1-20). De esta forma, la Virgen María y Dios cometieron un pecado venial⁵⁸, como ocurre entre el “monarco” y la “malinche” durante la danza.

Cuando esto sucede, el sacristán se encarga de ordenar las reliquias y repartir las órdenes para la procesión. Para ello, de una gaveta de madera situada en la bodega de la iglesia saca el cáliz, los misales y cuatro candelabros, y se los entrega a sus ayudantes. Minutos más tarde, se dirige hacia el altar principal, toma el crucifijo y la imagen de bulto de San Antonio, que se amarra sobre un banquillo con la finalidad de que no se caiga durante la procesión. El gobernador tradicional busca a cuatro niños, quienes serán los encargados de cargar la cruz alta, la campana y los dos cirios. Y uno de los fiscales recoge un poco de copal, previamente encendido, para el incensario.

Para salir, el sacristán ordena la procesión de la siguiente manera: al frente, escoltado por los dos cirios, la cruz mayor seguida de la campana, el trió de músicos y los danzantes. Detrás de ellos, los cuatro candiles y el crucifijo al centro; el segundo trió y la imagen de San Antonio cargada por una mujer y, hasta el final, el gobernador tradicional y el sacristán, quien carga el incensario.

Cuando salen de la iglesia se tocan las campanas de repique y se dirigen hacia el viento del norte. Dos fiscales llevan consigo una mesa de madera, la cual es colocada frente a cada imagen sobre un petate de palma, sobre la que se ponen los cuatro candiles y, al centro, el crucifijo y el cáliz. Al llegar ahí, sólo la comparsa de danzantes y el sacristán con

⁵⁸ La religión católica considera que un pecado venial es una falla menor, pero más grave que una falta. Aun así al cometerlos añade tiempo en el purgatorio (Mateo 18: 14).

el incensario se hincan y, mientras sahúma las imágenes, los músicos tocan un par de “minuetes”, al mismo tiempo que suenan las campanas de la iglesia.

A los pies de cada imagen que se encuentran en los “cuatro vientos”, se vuelve a repetir la escena: los danzantes se arrodillan, el sacristán sahúma las imágenes y los músicos tocan. En un par de ocasiones se acerca el fiscal para depositar algunas brazas dentro del brasero. Tras la visita a la última imagen, la procesión entra a la capilla y se vuelve a realizar la “danza de la malinche”. Sin embargo, ahora la coreografía es diferente. Los danzantes forman un círculo frente al altar y la “malinche” se queda en el centro. Todos bailan en sentido dextrógiro, dan dos saltos hacia delante y uno para atrás, y luego una vuelta completa en su lugar. El “monarco”, por el contrario, baila a las afuera del círculo en sentido inverso e intenta llegar hacia donde se encuentra la “malinche”, pero el resto de los danzantes se lo impiden. Se repite la misma coreografía tres veces más.

Tras finalizar la danza, el sacristán recoge las reliquias y las guarda en el mismo cajón de madera, solo se queda con un misal y, recorriendo la capilla, se los ensaña a todos los espectadores. El gobernador tradicional y los fiscales levantan las imágenes de los nichos, para después colocarlas sobre los altares. Durante esta celebración se hace el cambio de “monarco”, sin embargo, es necesario conocer todas las danzas, motivo por el cual no se presentó ningún candidato. Al finalizar, poco a poco, los espectadores se van retirando. El ritual dura alrededor de cuatro horas.

Vemos, pues, que la fiesta del Corpus Cristi y las ceremonias del Pikié están relacionadas con la petición de las lluvias, no solamente porque se realizan durante la transición del tiempo de secas al de lluvias, sino porque en ambos casos se entrega un don que intenta establecer una relación contractual entre los capulcos y sus divinidades. En la fiesta del Corpus Cristi, el don de apertura está presente durante la “danza de la malinche”.

Los hombres intercambian una mujer a “nuestro dios padre” a cambio de las lluvias; en las ceremonias del Pikié se hace por medio del *bolim*. Bajo esta lógica, en ambas celebraciones se ofrenda algo “limpio”, es decir, sin contacto sexual. Recordemos que la “malinche” es una mujer virgen, la niña más pequeña en la casa del “monarca”. El *bolim*, por otro lado, se prepara con un pollo entero sin espolones, o bien con huevos cocidos. Por lo que la “malinche” en la fiesta del Corpus Cristi es lo que al *bolim* durante las ceremonias del Pikié. Es decir, la obligación que tienen los capulcos de dar a los dioses y, por tanto, crear una alianza con ellos. Asimismo, se observa que ambas celebraciones son de carácter sexual. En la fiesta del Corpus Cristi, el cambio de la corona del “monarca”, acción asociada con la llegada del “señor de los Truenos” alude al incesto entre el jefe de la danza y su nieta, la “malinche”. En las celebraciones del Pikié, por el contrario, *nggonoÉ* (el señor de los Truenos) está representado con el palo vertical que emerge de un costado de la mesa, que se instaure como signo de fertilidad. Se deduce, pues, que el “señor de los Truenos” simboliza la parte fálica de “nuestro dios padre”, mismo que se encuentra representado con el sol (véase cap. II). El tema del trueno como el “esperma solar” queda claro cuando consultamos el trabajo de Gutiérrez del Ángel (2010: 390). El autor nos habla que Pishumi, personaje que aparece como la serpiente emplumada, tiene la capacidad de manipular la lluvia, la cual es considerada como el “esperma solar”.

Así, el contacto sexual entre los dioses que habitan el pueblo de Santa María Acapulco, tiene como producto el nacimiento de Jesús (*ly'ii kiuang Jesús*), deidad que se asocia con los jilotes tiernos de la milpa. Según Chemin Bässler (1984: 85), entre los pames de la Palma, se piensa que los elotes son niños, porque tienen cabello como ellos y por eso, después de consumirlos nunca se deben de tirarlos afuera de la casa, “pues podría llorar y despertar a la gente” (Íbid.).

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, las celebraciones del Pikié y la del Corpus Cristi representan la obligación de dar, y la del día de los muertos es la obligación de devolver. Es decir, tanto la celebración de Corpus Cristi y la del Pikié son opuestas a las fiesta del día de los muertos, tal y como se muestra en el siguiente cuadro (véase cuadro 3).

Pikié/Corpus Cristi	Día de los muertos
Dar	Devolver
Día	Noche
Sol	Luna
Oriente	Poniente
Lluvia	Secas
Recorrido en sentido levógiro	Recorrido en sentido dextrógiro
Cocido/ Limpio	Crudo/ Sucios

Cuadro 3. Oposiciones entre las celebraciones.
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Como podemos observar en este cuadro, las celebraciones del Pikié y del Corpus Cristi se llevan a cabo durante el día, por lo que la deidad principal es “nuestro dios padre”, asociado con el sol. La distribución tanto de los participantes en el ritual como de las oblaciones son de oriente a poniente; las procesiones son en sentido levógiro; las ofrendas están cocidas y, tanto la malinche como el *bolim*, son “limpias”. La celebración del día de los muertos, por el contrario, generalmente se lleva a cabo en la noche, a excepción del treinta de noviembre. La deidad principal es “la calavera” de San Gregorio, “santo patrón de los difuntos”. Si bien es cierto que el cráneo de este santo no se relaciona directamente con la luna (*ngm'au'*), es decir, con las vírgenes de panteón católico, recordemos que para los antiguos nahuas la fuerza vital residía en los huesos, de tal forma que la muerte, el

origen de la vida y la fertilidad están asociados (López-Austin, 2000: 173). Bajo esta lógica, es posible trazar una línea entre la “calavera” de San Gregorio y la luna, ya que ambos están relacionados con la fertilidad. Como soporte a este planeamiento, Chemin Bässler (1984: 86) nos dice que la cosecha siempre se hace cuando hay luna llena o “luna maciza”, de lo contrario, el maíz se puede picar. Por lo que este astro, los huesos y la fertilidad comparten un mismo campo semántico. Por otro lado, se observa que durante la fiesta del día de los muertos, los recorridos son en sentido dextrógiro; los hombres reciben el alimento crudo y, por tanto, “sucio”; el orden de la distribución de las ofrendas como el lugar de los participantes en el ritual se invierte, oeste-este.

De acuerdo con lo anterior, las celebraciones del Pikié y del Corpus Cristi son el don de dar y la del día de los muertos, es el dar recibiendo. No obstante, para comprender la reciprocidad como un “hecho social total” entre los capulcos, es necesario entender la obligación de devolver, pero ahora a los santos del panteón católico.

4.4.- El dar recibiendo: la fiesta de los Reyes Magos.

La obligación de devolver a los santos del panteón católico está representada en la fiesta de los Reyes Magos. Esta celebración se lleva a cabo el seis de enero y señala el fin de la navidad, por un lado y por otro, anuncia el inicio de un nuevo ciclo. De hecho, se realiza cuando la “luna empieza” (*ngum'au' viñkjiu niñkije*), según el calendario *xi'iu*. Comentan que las ofrendas para esta celebración, que simbólicamente regresan los tres Reyes Magos, son “pa’ pagar compromiso”. Las deidades llegan desde muy lejos a traer regalos al niño Jesús (*ly'ii kiuang Jesús*), motivo por el cual los capulcos tienen la obligación de recibirlos y alimentarlos durante este día.

Mucho antes de los antecesores, yo creo que antes de los antiguos indos, llegaron del oriente los tres Reyes Magos, pus alguien les había dicho que ya había nacido el mero mero. Uno de los reyes, él que tenía más poder, les dijo a los otros dos: sigamos aquella estrella a ver qué pasa. Nombre, andaban bien perdidos, pus no conocían por aquí. Llegaron a la Soledad, luego a Tancoyol, allí más o menos les dieron razón. Entre más se acercaban al pueblo, más grandota se hacia la estrella. Llegaron a la capilla y le preguntaron a uno de los apóstoles de María: ¿aquí nació el niño?, no pus que sí. Lueguito sacaron sus regalos y se los dieron al niño Jesús. A cambio los apóstoles les dieron agua y comida. Imagínate pobrecitos, pus venían desde bien lejos. Así, igualito le hacemos nosotros (Sr. Pedro García, SMA, 2010).

Si bien en cierto que forma parte del discurso propio, se encuentra mediado por lo que dice la biblia cristiana. Sin embargo, podemos encontrar algunos elementos sobre la obligación que tienen los *xi'ui* de devolver lo recibido. Se cree que los capulcos tienen el compromiso de retribuirle a los dioses del panteón católico, tal y como lo hicieron “los apóstoles de María”. Interpretando de este modo la idea, nos queda claro que el objetivo de la fiesta de los Reyes Magos es una ceremonia de agradecimiento. Pero veamos cómo se lleva a cabo esta celebración.

Los preparativos para la fiesta comienzan una semana antes. Los “mayules” llevan las flores de sotol para adornar las cruces que se colocan sobre el “camino largo”, y ayudan al gobernador tradicional a juntar el dinero para comprar las ofrendas. Aunque no todos tienen la capacidad económica, o no quieren participar, se pide una cooperación de diez pesos por familia. El dinero recaudado es para comprar las ofrendas: luces de véngala, cuetes, sonajas y silbatos de plástico, dulces, galletas y frutas. También se compra ropa nueva para el niño dios, pero los gastos de ésta son aportados por los padrinos (*gamá'ok*) de la imagen⁵⁹.

⁵⁹ Al parecer las relaciones de compadrazgo a través de una imagen en Santa María Acapulco no implica reglas normativas de una conducta prescrita a comparación de otros tipos de compadrazgos. Según H. Nutini y B. Bell (1989[1980]: 120) “el contenido simbólico y ceremonial de la relación hace de este tipo de compadrazgo una especie de parangón de lo que el respeto y la confianza deberían significar en una relación de compadrazgo”. Sin embargo, hacen falta datos para corroborar esta idea.

Por la tarde, antes de la llegada de los Reyes Magos, los ayudantes del fiscal y el gobernador tradicional realizan los últimos preparativos en la iglesia. Se coloca una hornacina sobre una pequeña mesa de madera debajo del altar principal, se decora con flores de colores, principalmente azules y blancas, y las paredes se recubren con una tela rosa. El gobernador tradicional cambia el mantel rojo (*nâ'ûâ*⁶⁰), por uno blanco (*kad-uá*, blanco fuerte) de la mesa del pesebre, mismo que fue construido desde el pasado 23 de diciembre, y coloca cuatro velas en dirección a los puntos cardinales. Para don Félix Rubio, ex gobernador tradicional, el cambio del mantel representa el inicio de la temporada de secas. “¡Nombre que chinga! Vas a ver que esto se va poner bien seco y mucho mapa [calor]”, me decía cuando acomodábamos el pesebre en su lugar. Luego, se coloca un canasto de palma con algunos dulces sobre el altar norte, lugar donde se encuentran las figurillas de cerámica que representa a los tres Reyes Magos. Los ayudantes del fiscal, por su parte, colocan las cuatro cruces de sotol sobre el “camino largo”, cada una en dirección a los puntos cardinales.

A las diez de la noche inicia la escenificación. El fiscal toca la campana fuertemente y el gobernador tradicional, coloca la imagen de la Virgen de Guadalupe en la hornacina. Los primeros en entrar a la capilla son los padrinos de la imagen de bulto del niño Jesús, acompañados de sus compadres, en seguida dos tríos de músicos y al final, el resto de los participantes. Al llegar, uno por uno se hincan y se persignan frente a la Virgen de Guadalupe, luego en el pesebre y depositan un par de monedas en el plato petitorio. Cada quien toma su respectivo lugar: los padrinos se quedan de pie frente a la imagen del niño Jesús; los músicos se sientan alrededor del altar principal, uno al norte y el otro al sur; el

⁶⁰ El término *nâ'ûâ* también se ocupa para designar la palabra corazón.

resto de los participantes al poniente de la capilla. Se toca un par de “minuetes” y se velan las imágenes alrededor de una hora.

Cuando el gobernador tradicional lo señala, se le cambia la ropa a la imagen del niño dios. Los nuevos padrinos, así como los anteriores, se paran frente al pesebre y mientras se saludan, cada uno se entrega una bolsa con despensa⁶¹. Para saludarse, entre los hombres, al igual que entre mujeres, se tocan el hombro izquierdo y con la mano derecha se dan un fuerte apretón, mientras que con el sexo opuesto, apenas se tocan la yema de los dedos. De esta manera, no solamente se forma una relación de compadrazgo a través de la imagen, sino también se delegan las obligaciones con el niño Jesús, entre las cuales está comprarle ropa nueva y cambiársela durante la celebración. Al hacerlo, los nuevos padrinos depositan un par de monedas en el plato petitorio y un par de velas en el altar (véase foto 19).

Una vez que la imagen usa nuevos ropajes, tanto el gobernador tradicional como el fiscal se encargan de ordenar las reliquias, así como de elegir a los candidatos para la procesión. Para ello, a cada uno de los participantes les entregan un par de dulces y se distribuyen las actividades: cuatro mujeres cargan la hornacina, los niños las reliquias y al resto de los participantes, las velas. Para salir, el gobernador tradicional ordena la procesión de la siguiente manera: la cruz alta escoltada por los dos cirios, la campana, uno de los dos tríos de músicos, la imagen de la Virgen de Guadalupe y al final, las velas.

El recorrido de la procesión se hace en el “camino largo” alrededor del pueblo, en sentido levógiro. Durante el trayecto se detienen en cada uno de los cuatro puntos cardinales, señalados con las cruces adornadas con sotol. Las mujeres inclinan la imagen de la Virgen de Guadalupe hacia la derecha en señal de reverencia, los músicos tocan un par

⁶¹ Entre los productos que pude observar en la bolsa, fue una bolsa de arroz y un poco de fruta.

de “minuetes” y uno de los ayudantes del fiscal tira un par de cuetes. Mientras se completa el circuito, el gobernador tradicional y los padrinos se quedan en la capilla, a velar el pesebre.

Al regresar la procesión a la capilla, el gobernador tradicional coloca la imagen en el altar principal y, del canasto de palma ubicado en el altar norte, toma las ofrendas y las distribuye entre los niños: a los hombres les da un silbato y a la mujeres una sonaja. Aquellos que no alcanzaron, el fiscal les entrega una luz de véngala. El gobernador tradicional forma a tres participantes frente al pesebre y a cada uno, les entrega las figurillas de los Reyes Magos. La madrina toma entre sus brazos la imagen de bulto del niño Jesús y, entre el sonido de los silbatos y la música de “minuete”, lo arrulla. Para ello, camina en el interior de capilla en sentido dextrógiro, escoltada por los dos cirios y la cruz alta (véase foto 20). Al llegar a cada altar, se detienen y hace una reverencia frente a las imágenes. Se coloca al niño dios Jesús de nuevo en el pesebre, se encienden las luces de véngala, los niños hacen sonar sus instrumentos y se toca un par de “minuetes” más.

Antes de finalizar, el gobernador tradicional distribuye el resto de la ofrendas. Se forman tres grupos en la capilla: al norte los hombres, al sur las mujeres y los niños y al centro los miembros de ambas organización. Las ofrendas se distribuyen de acuerdo al estatus y prestigio de los participantes. Al final, todos se retiran en pequeños grupos, alumbrándose con las velas que quedaron de la ofrendas. La celebración dura alrededor de tres horas.

A través de estas acciones, los capulcos le dan la bienvenida al niño Jesús al mundo de los hombres, recordemos que durante la fiesta del veinticuatro de diciembre, fechas en las que se celebra su nacimiento, la imagen de bulto de esta deidad, al igual que los jilotes en la milpa, no se mueve; de lo contrario, pueden salir “culecos”. Así, después de varios

días de nacido, esta deidad puede ser visitada por sus familiares y se le da la bienvenida a la tierra, tal y como sucede con los niños en Santa María Acapulco. Comenta que después del parto, tanto las mujeres como su hijo necesitan un tiempo “pa’ curase” y días después, los padrinos le entregan sus respectivos regalos. Un pequeño azadón si es hombre y un metate en miniatura, si es mujer. En este sentido, el niño Jesús, quien es producto de la relación sexual entre la “malinche”, la tierra, y “nuestro dios padre”, el sol, representa la alianza entre los capulcos y sus deidades, por un lado y por otro, la compenetración entre dos tradiciones: la católica y la étnica.

Así, en la fiesta de los Reyes Magos está presente la obligación de devolver a los dioses del panteón católico. Es decir, esta celebración cierra y abre la reciprocidad con dichas deidades. De manera que la fiesta de los Reyes Magos comparte el mismo objetivo que la del día de los muertos. Se observa que en ambas celebraciones la obligación de alimentarse y recibir en la tierra a los dioses, o bien a las ánimas, está presente. Vemos también que el orden de la distribución de las ofrendas se altera, es decir, al inicio de cada celebración los primeros en recibir las oblaciones son las mujeres y los niños, y al final de la fiesta son los últimos. De la misma forma, el circuito este-oeste se invierte: en la celebración del día de los muertos se representa cuando el “conjunto ambulante” recorre las casas en la noche; en la fiesta de los Reyes Magos, en cambio, es el trayecto que sigue la madrina cuando arrulla la imagen de bulto del niño Jesús, en ambos casos son en sentido dextrógiro. Por lo que la fiesta de los Reyes Magos y la del día de los Reyes Magos representan la obligación de devolver.

De acuerdo con lo anterior, las celebraciones del Pikié y la del Corpus Cristi es el don de dar, y la del día de los muertos y los Reyes Magos es el dar recibiendo. Bajo esta lógica, se plantea el siguiente modelo (véase gráfica 11).

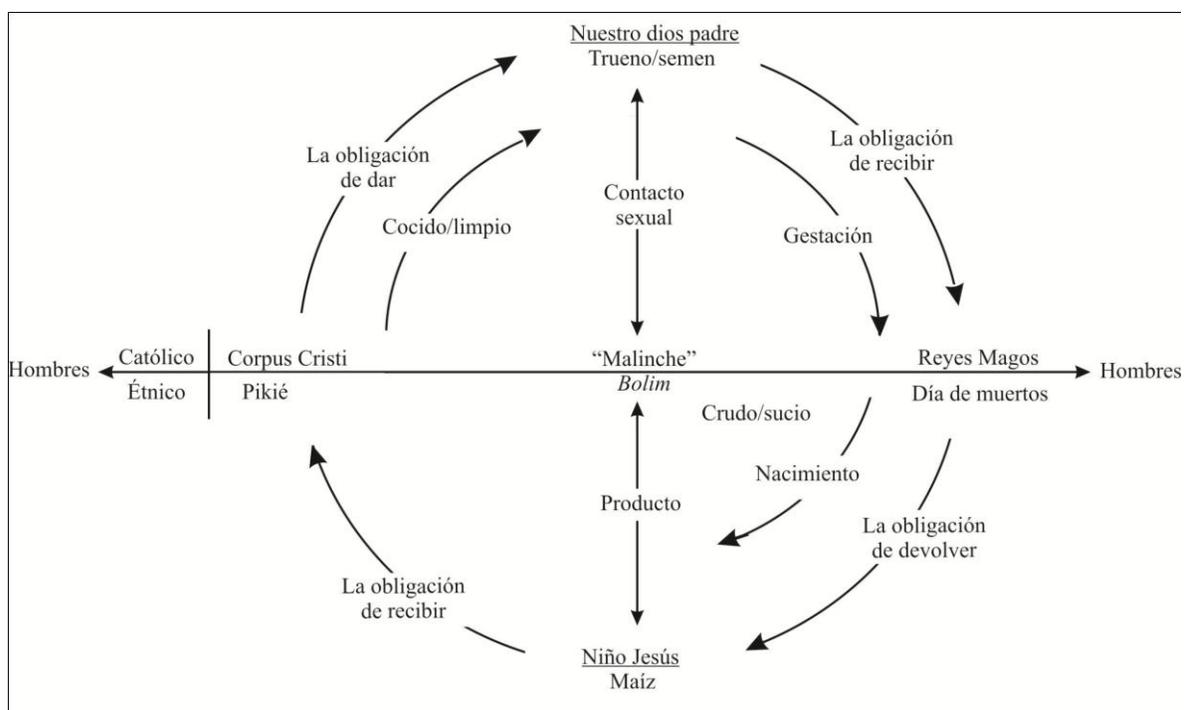


Gráfico 11. El don de dar y el dar recibiendo
(Fuente: Elaboración propia, SMA, 2010).

Esta gráfica deja entrever que el intercambio que se genera a partir del manejo de las ofrendas, es la unidad básica de reciprocidad entre los *xi'ui* de Santa María Acapulco. En la medida que las oblaciones son presentadas durante el ciclo ceremonial, se crea una extensa red de relaciones recíprocas que involucra tanto a los dioses como a los hombres. Durante las celebraciones del Pikié y Corpus Cristi, los capulcos tienen la obligación de dar a la “malinche” a los dioses, puesto que proporciona la bisagra entre este mundo y el otro. No obstante, esta ofrenda no presenta un carácter libre ni mucho menos gratuito, por el contrario, es forzado e interesado. Es decir, los capulcos renuncian a los derechos sexuales sobre la “malinche”, sólo si “nuestro dios padre” deposita su esperma, la lluvia, sobre la tierra. De tal forma que se crea una alianza entre los hombres y los dioses, la cual es sellada mediante el contacto sexual entre estos dos personajes. No obstante, así como los hombres están obligados a dar, también los dioses están obligados a devolver, puesto el que recibe es

deudor del que dona y queda en una posición de inferioridad, viéndose obligado a devolver el don para equilibrar las relaciones (Mauss, 199: 165). Dicho “compromiso” está representado en la celebración de los Reyes Magos y el día de los muertos, donde los hombres agradecen por el fruto recibido: el niño dios asociado con el maíz. Sin embargo, los capulcos reciben el producto crudo, motivo por el cual tiene que pasar por un proceso de saneamiento, para así volver a dar a los dioses como ofrenda y comenzar una vez más el ciclo de la reciprocidad. De tal forma que inicia nuevamente una verdadera cooperativa de producción para conseguir el “esperma del sol”. Por lo que el intercambio que se genera a través del manejo de las ofrendas, es la unidad mínima de la reciprocidad entre los capulcos, el átomo de la reciprocidad, por así llamarlo.

CONCLUSIONES.

Nuestro viaje se acaba. La tierra encantada de la reciprocidad con lo sagrado se aleja a nuestras espaldas y queda mucho camino todavía por recorrer. Sin embargo, habiendo descrito y analizado etnográficamente la reciprocidad, el tipo de ofrendas, el ciclo ceremonial, el sistema de parentesco, la jerarquía de cargos y algunos elementos de su cosmovisión que caracteriza a los *xi'iuí* de Santa María Acapulco, es necesario presentar algunos comentarios finales a manera de conclusiones.

En este trabajo se demostró que entre los *xi'iuí* de Santa María Acapulco, la obligación de dar, recibir y devolver, es la piedra angular que mantiene la cohesión dentro del grupo. Pero este principio no sólo se establece con las personas, vecinos y otras comunidades, sino también entre los humanos y lo sagrado. Quedo claro que, en la percepción de los *xi'iuí*, el pueblo no se constituye únicamente de las relaciones sociales y económicas entre los seres humanos, sino también con seres “extra humanos”, quienes trabajan y mantienen relaciones recíprocas con los capulcos.

En esta particular relación, el don adquiere para los capulcos la forma velas (*kandéily'*), oraciones (*nljau vanséii*), plegarias (*liñie'ep*), flores (*nadúng*), promesas (*sta'ei'*), mandas (*mandín candihi'*), velaciones (*rimviái*), cantos (*kil'jau*), música de “minuetes”, sacrificios (*xil'li'*), alimentos (*kich'ijiñ*), “chiquihuites para las enfermedades de los espíritus” (*rikji'i majei'*), danzas (*ngubájau*), entre otros, dirigidas hacia los dioses. No obstante, estas ofrendas van acompañadas de numerosas acciones rituales y se encuentran inmersas dentro de un ciclo ceremonial que, como se demostró (cap. II), imita el movimiento en espiral del sol. Por lo que el ciclo de fiestas tanto litúrgicas como agrícolas

se presenta como una “ofrenda en serie” (Good, 2004: 139). De esta manera, a través del manejo de dichas ofrendas, los capulcos alcanzan la comunicación y alianzas mediante intercambios recíprocos con lo sagrado, y no sólo se crea una relación con los dioses de la naturaleza, del panteón católico, los ancestros, etc., sino también con los miembros de la comunidad.

Los contratos que los hombres establecen con los dioses aclaran buena parte el papel de las ofrendas dentro del ritual y, más aún, su propósito. Se comprende perfectamente que, sobre todo en aquellas ceremonias para la petición de las lluvias y el buen temporal como en aquellas relacionadas con el agradecimiento por los dones recibidos, las ofrendas para los dioses entran en el círculo de dar, recibir y devolver. Dicho en otras palabras, la oblación significa en primera instancia “dar”, al menos como se ha abordado metodológicamente. Empero, en el ciclo del don el dar se convierte en devolver y así sucesivamente. Bajo esta lógica, la ofrenda puede ser entendida en un primer momento como la obligación de dar y, en segundo, como la de regresar. ¿Cómo podemos asegurar lo anterior? Nuestro modelo sistémico de prestaciones totales nos revela que únicamente cuando no se cumple la obligatoriedad, se rompe el circuito de la reciprocidad, por lo que la respuesta, según creo, está en el carácter del “compromiso”, como los mismos capulcos dicen.

La obligatoriedad del don y el contra don ha sido uno de los temas más controvertidos en la economía del don. Si bien en la primera parte de esta investigación se habló sobre este tema, vale la pena volver a tomar algunas cuestiones para entender como los *xi'ui* de Santa María Acapulco aportan, a su modo, su contribución. Recordemos aquella pregunta planteada por Mauss (1991: 71) ¿qué es lo que obliga a dar, recibir y devolver? La explicación de este autor fue duramente criticada por Lévis-Strauss (1971

[1950]: 32) por “animista”, fincaba la obligatoriedad en una “fuerza espiritual” (*hau* maorí) de las cosas, a su vez proveniente del *mana* o espíritu de las personas poderosas que las poseyeron, que las impregnaba y las obligaba a circular. Si se rompiera la cadena de dones y contra dones, el *hau* de la cosa se vengaría en quien la posee permanentemente. Para Sahalins (1977: 174), por otro lado, el punto clave de la obligación reside en las sanciones sociales a las que se hace el acreedor quien no retribuye, ya que es considerado inmoral e implica la muerte social.

La exégesis indígena, por el contrario, nos habla de que la obligación puede verse en dos sentidos. Uno es implícito y corresponde a la deuda eterna que tienen los capulcos con lo sagrado, porque las deidades han donado todo lo que existe y ningún contra don puede igualar ese acto agnóstico, por un lado y por otro, la necesidad que tiene los dioses de los hombres. La otra es explícita donde no solo los deudores, sino también los miembros de su *lipítu'ūik* (los que viven juntos) al que pertenecen, son socialmente condenados y sancionados, de acuerdo con la gravedad del incumplimiento: la venganza pública, la exclusión, la pérdida del prestigio, el veto para los cargos políticos y religiosas, la mala suerte, la enfermedad. Negarse a reciprocitar, o hacerlo inadecuadamente, conlleva a la degradación y peligro de la vida tanto del deudor como de su familia. Pues, como bien lo señala Mauss (1991: 159), “no son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan”. De tal forma que los intercambios que se generan a partir del manejo de las ofrendas, es el átomo de la reciprocidad entre los capulcos.

Bajo esta lógica, la reciprocidad entre los *xi'ui* de Santa María Acapulco opera en dos planos distintos, uno vertical y otro horizontal. El primero implica la relación hombre-dios. Para Godelier (1998: 263), las deidades y los espíritus son *a priori* a las personas, por

lo que la dependencia es asimétrica. “Los dioses no se hallan presos de las tres obligaciones que encadenan a los hombres y los encadenan” (Íbid: 264). Sin embargo, según los datos obtenidos en campo, las deidades de los capulcos se encuentran inmersas dentro de las tres obligaciones del don. Los hombres ofrendan una virgen, la “malinche”, obligando a “nuestro dios padre” a devolver lo recibido mediante la lluvia. Son varios los estudios donde se retoma el tema de la obligación de los dioses hacia los hombres. Entre estos, Barabas (2003: 59) nos habla de que los mixtecos de la costa y los zoques “chimas”, se deja a un santo bajo el sol ardiente cuando no ha enviado la lluvia en los rituales, para “que sepa cómo se siente” (Íbid: 60). O bien, entre los antiguos nahuas, López-Austin (1997: 180) nos comenta de la necesidad que tienen los dioses de nutrirse de los hombres, de su *nextlahualtin* (pago), para hacer circular sus fuerzas por el cosmos. De manera que entre los pueblos indígenas, las relaciones de intercambio con lo sagrado no solamente son recíprocas, sino están inmersas en la obligación de dar, recibir y devolver. Los dones en el eje vertical representan la filiación entre los hombres y sus deidades y, aún más, proporcionan el *continuum* institucional con base en el orden del cosmos. El plano horizontal, por el contrario, privilegia el aspecto social del intercambio, puesto que proporciona la correspondencia mutua entre los hombres, une a los grupos domésticos entre sí y con la totalidad de la comunidad.

Por otro lado, se demostró que para los capulcos, la reciprocidad no es tan recíproca ni mucho menos estática, por el contrario, pone de evidencia que entre el poder comunitario y el sagrado se expresa un conjunto de graduaciones y abarca una amplia escala jerárquica. Pero no sólo los miembros de la comunidad se encuentran estratificados, sino también los espacios que ellos habitan. La idea de que la dirección al oriente es el lugar donde habitan

los dioses y provienen las lluvias benéficas para la cosecha, no es más que el vértice de esta jerarquía.

Ha quedado claro que el patrón de asentamiento del pueblo de Santa María Acapulco, con base en dirección al oriente, mantiene una estructura concéntrica. Por lo que el punto cardinal este puede ser visto, a la vez, como este y centro; el oeste, a la vez, oeste y contorno (Lévi Strauss, 1995: 180). De esta forma, las mitades se encuentran sometidas a obligaciones recíprocas y jerarquizadas, puesto que los elementos están ordenados, por decirlo así, en relación a un mismo término de referencia: el centro. No obstante, como se demostró en capítulo III, la periferia también se encuentra dividida. De modo que tenemos dos mitades con obligaciones recíprocas y jerarquizadas y, al mismo tiempo, dependientes del centro. ¿Cómo entender este sistema triádico? La respuesta, como lo creo, está en el ciclo ceremonial. La parte que he llamado centro, cuyo papel es introducir las condiciones previas para la existencia social, no participa del todo en el ciclo festivo, sino en aquellos momentos de crisis y ansias: la petición de las lluvias. Esto hace que quede un espacio libre en el resto de las festividades, el cual es ocupado por aquel segmento del pueblo de mayor preeminencia: los que habitan al norte, ya que tienen el poder económico.

Es en esta estructura donde el resto de los miembros de la comunidad desean ascender, el cual es posible a través de las alianzas matrimoniales. El intercambio de mujeres permite el acceso a los recursos naturales y al sistema de cargos, en especial a los civiles. No obstante, la donación recíproca de mujeres no se restringe exclusivamente a dichos intercambios, por el contrario, a todo lo que pueda ser equivalente como prestaciones o contraprestaciones, esto es a dones.

Bajo esta lógica, se podría argumentar que el principio de la ofrenda, dar-recibir-devolver, según Millán (1993-187), actúa sobre el ciclo ceremonial en una forma análoga a

la prohibición del incesto en los sistema de parentesco, ya que ambos se definen por la regla de la exogamia. En efecto, el ciclo ceremonial como en el sistema de parentesco se rigen bajo una regla doble y complementaria: la prohibición en torno a ciertos valores escasos y la prescripción de donarlos a otros destinatarios. Aun cuando en el ciclo ceremonial no se enuncien estas reglas con claridad, la prohibición se entiende sin que se exprese, ya que detrás de toda exogamia hay siempre una regla contenida que obliga a dar un valor por vía de la ofrenda o de la alianza matrimonial, y este mismo principio es lo que vemos en la relación entre los hombres y los dioses. Las oblaciones –siguiendo a este autor– no operan de una forma sencilla, la circulación de las ofrendas como de las mujeres se realizan dentro de un ritual y sella el tránsito hacia una nueva categoría. Dicho en otras palabras, la exogamia matrimonial como la ceremonial pone en circulación un conjunto de bienes destinados a enlazar a los distintos sectores que participan en la ceremonia, tal y como se demostró con “malinche”.

En relación a esta virgen, Lévis-Strauss (1993), nos recuerda que la renuncia a los derechos sexuales sobre los miembros de la familia, la cual se considera como una condición universal, crea de inmediato las condiciones de un sistema de intercambio que opera a través de las reglas exogámicas. “El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición, ésta se instaura sólo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta un intercambio” (Íbid.: 90). Este autor ha sugerido que el principio de la reciprocidad suele extenderse hacia los sistemas de intercambios ceremoniales: al prohibir durante los festejos que los bienes se intercambien al interior del grupo familiar, que equivaldrá a “comer de su propia canasta” (Íbid.: 97).

De esta forma el ciclo ceremonial se presenta como el espacio idóneo no sólo para realizar un contrato con los dioses, sino también con los miembros de la comunidad. La

interacción dentro de este espacio deriva en el establecimiento de los vínculos sociales y lo convierte en el lugar, desde nuestro punto de vista, donde se generan y transmiten colectivamente las nociones, las prácticas sociales y culturales, que identifican a los *xi'iui* de Santa María Acapulco de otros grupos indígenas. Y, al mismo tiempo, define la importancia para los capulcos de cerrar el circuito de la reciprocidad para poder abrir otro.

Conforme a las descripciones de los dos rituales agrícolas más importantes: las ceremonias del Pikié y la fiesta del día de los muertos, que comparten un mismo objetivo que la celebración del Corpus Cristi y la de los Reyes Magos, definen como se debe de llevar a cabo la reciprocidad. Las ceremonias del Pikié y del Corpus Cristi ponen en marcha una serie de ofrecimientos y de redistribuciones que rige al ciclo festivo, pues estas dos celebraciones cumplen con la función simbólica de ponerse en contacto, la primera con el “señor de los Truenos” y la segunda con los dioses del panteón católico, de quienes los *xi'iui* esperan su ayuda para conseguir un resultado positivo, sobre todo en las labores agrícolas. La fiesta del día de los muertos y la de los Reyes Magos, por el contrario, refleja la obligación que tienen los capulcos de equilibrar las relaciones con sus deidades, aún cuando los dones sean insuficientes, pues para volver a solicitar hay que retribuir primero.

Esto nos demuestra que la reciprocidad para los *xi'iui* de Santa María Acapulco se rige bajo un orden, y este orden forma parte de la concepción del mundo para los capulcos. Mantener una equidad en las relaciones recíprocas, tanto con lo sagrado como con los hombres, es fundamental. De lo contrario, pueden ocurrir desgracias: la sequía, el caos, el hambre, etc., sobre la comunidad. Evitar romper la cadena del don permite a los capulcos llevar una vida, por decirlo así, normal.

Creo que hay mucho por aprender de los *xi'iui* de Santa María Acapulco y sus prácticas de reciprocidad. Coincido con los capulcos en la importancia vital de dar, recibir y

devolver para el desarrollo de una armonía y conjugación de la naturaleza y, aún más, me identifico con la visión de agradecer con base en retribuir. Pero más allá de una apreciación personal, es importante cuestionarse algunos puntos acerca de la vigencia, el futuro y la viabilidad del modelo recíproco que nos presentan los capulcos ante un mundo globalizado e individualista. ¿Son válidos los valores y las prácticas de los *xi'iui* en el mundo actual o sólo son aplicables a grupos de poblaciones minoritarias? Y de ser así ¿cómo integrarlas al mundo “moderno”, competitivo y globalizado? La respuesta, como lo creo, está en el átomo de la reciprocidad que los capulcos nos ofrecen, puesto que está presente en y más allá de la cultura. Es propio que nos hace ser humanos.

Comprobar esta hipótesis, así como otros pendientes, han quedado para ser consideradas en investigaciones futuras. Sin embargo, hasta aquí creo que hemos hecho un recorrido lo suficientemente amplio para hablar sobre la reciprocidad entre los *xi'iui* de Santa María Acapulco.

BIBLIOGRAFÍA.

Aguirre, Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México, 1987.

Alvarado, Solís, *Titailpi...timokotonal. Atar a la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. UMSNH, México, 2004.

—————, “la concepción espacio-temporal en los rituales mexicaneros” en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (edit.), *Las vías del noroeste I: Una macroregión indígena americana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

Boas, Franz, *The social organization and the Secret Societies of the Kawalkiut*. Elibron Classic Series, Washington, 2005.

Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, A. C., UNAM, México, 1997.

—————, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica” en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (coord.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991.

Barabas, Alicia, “La ética del don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad” en Saúl Millán y Julieta del Valle (coord.), *La comunidad sin límites y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Vol. 1, INAH, 2003.

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. INI, SEP, México. 1976.

Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. Instituto Nacional Indigenista. Colección No 13. México. 1984.

—————, “Sobrevivencias precortesianas de la creencia de los pames del norte, San Luis Potosí” en *Archivo de historia potosina*, vol. IX, núm. 33, 1977.

—————, “La fiesta de los muertos entre los pames septentrionales del estado de San Luis Potosí” en *Archivo de historia potosina*, vol. X, núm. 40, 1979.

—————, “Los Pames. Baluartes de la resistencia indígena en Querétaro” en *El Xita*, Colección 2, Culturas Populares en Querétaro, México, 1992 (a).

—————, “Gut’si Tlñiuing ganau. La serpiente de siete cabezas” en *Nuestra palabra*, año III, No 7, Querétaro, México, 1992 (b).

Chemin, Dominique, “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región Pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí” en *Anales de Antropología*, Tomo II, Vol. XVII, México: IIA, UNAM, 1980.

—————, “Chamanismo en la región pame de Santa María Acapulco, S.L.P. y de Tancoyol, Qro.” en *Biblioteca de Historia Potosina*, Serie Cuadernos 92, 1988.

—————, “Los día de los muertos en la región xi’oi (pames) de Santa María Acapulco” en *Pulso. Diario de San Luis*. SLP., México, 1992, 23 de enero.

Cotonieto, Hugo, “*No tenemos las mejores tierras, ni vivimos en los mejores pueblos...pero acá seguimos*”. *Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*. Tesis de Maestría, Colegio de San Luis, S.A., San Luis Potosí, México, 2007.

Durkheim, Émili, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Coyoacán, México, 1995.

Dumont, Louis, *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. University of Chicago Press, 1980.

—————, *Introducción a dos teorías de la antropología*. Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1975.

Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. UAG, Plaza y Valdés, S.A de C.V., Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2007.

De la Maza, Antonio. “La nación Pame” en *Boletín de la sociedad mexicana de geografía y estadística*, núm 2, tomo LXIII, México, marzo- abril 1947.

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

Eliade, Mircea, *Tratado de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 2000.

Espinoza Gómez, Alejandra, “El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoluca del sur de Puebla” en *Graffylia*, año 1, núm. 2, 2003.

Frazer, James, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

Ferraro, Emilia, *Reciprocidad don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La comunidad del Pesillo*. Editorial Flacso-Sede, Ecuador, 2004.

Foster, M. George. *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzunzat*. Colegio de Michoacán, A.C., Zamora Michoacán, México, 2000.

Gutiérrez, del Ángel A., “Jerarquía, reciprocidad, y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales Tukipa en la comunidad huichola de Tateikie” en *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 12, núm. 024, UAM-Iztapalapa, 2002.

—————, *Tras la vida del padre sol, tras sus huellas*. En prensa, 2009.

—————, *La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y suroeste de Estados Unidos*. En prensa, 2010.

Girard, René, *Chivo expiatorio*. Editorial Anagrama, Colecciones Argumento 81, Barcelona, España, 1986.

Godelier, Maurice, *El enigma del don*. Editorial Paidós Básica, España, 1998.

Galinier, Jacques, “De Moctezuma a San Francisco: El ritual *wi:gita* en la región de los Pápagos (Tohono O’odham)” en Xavier Noguez y López Austin (coord.), *De hombres y dioses*. Colegio de Michoacán y Colegio Mexiquense A.C., 1997.

—————, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI, México, 1990.

—————, *Pueblos de la sierra Madre. Etnografía en una comunidad otomí*. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI, 1987.

Gell, Alfred, “Magic, Perfume, Dream...” en I. Lewis, (edit.), *Symbols and Sentiments*, London, Academic Press, 1997.

Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero” en *Estudios de la cultura nahualt*, UNAM, vol. 26, México, 1996.

—————, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, 2004.

Glockner, Julio, “Los sueños del tiempero” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, A.C, UNAM, México, 1997.

Gossen, Gary, H., *Los chamulas en el mundo del sol*. Colección Presencias 17, CONACULTA, INI, México, 1990.

Grimaldo, Salinas, *La reproducción de los Xi'uii (pames) a través de la migración y sus prácticas religiosas en la localidad de San Pedro, Santa María de Acapulco*. Tesis de Maestría, Colegio de San Luis, S.A., San Luis Potosí, México, 2006

Kindl, Olivia, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. INAH, U. de G. 2003.

-----, “La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico” en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología. El occidente de México historia y antropología*, núm., 64, Octubre-Diciembre del 2001.

Lomnitz, Claudio, “Sobre la reciprocidad negativa” en *Revista de Antropología social*, No. 14, pp. 311-339, Universidad Complutense, Madrid, 2005.

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*. Obras maestras del pensamiento contemporáneo, Vol. 1, Editorial Planeta Angostini, 1993.

-----, “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en *Marcel Mauss, Sociología y Antropología*. Editorial Técnos, Madrid, 1991.

-----, *Antropología estructural*. Ediciones Paidós, México, 1995.

-----, “Finale” en *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI editores, México, 1997.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, México, 1996.

-----, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa” en Xavier Noguez y López Austin (coord.), *De hombres y dioses*. Colegio de Michoacán y Colegio Mexiquense A.C., 1997.

-----, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM, México, 2006.

—————, *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Lisbona, Guillen, Miguel, “Visión del mundo e intercambios sagrados en Chiapas” en *Pueblos y Frontera 2*, PROIMMSE-IIA-UNAM, Noviembre 2001.

Millán, Saúl, *Fiesta de los pueblos indígenas: ciclos festivos y organización social en el sur de Oaxaca. La ceremonia perpetua*. INI, SEDESOL, México, 1993.

Mauss, Marcel, *The gift. The form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Routledge Classic, London y Nueva York, 1990.

—————, *Sociología y Antropología*. Colecciones Ciencias Sociales, Serie de Sociología, Tecnos S.A., Madrid, 1991.

Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de Nueva Guinea*. Editorial Barcelona Península, 1995.

Magaña, Edmundo, “El señor del infierno y sus marmitas: Europa y su interpretación kaliña (SURINAM)” en Gary H. Gossen, J. Jorge Klor de Alva y/o (eds.), *La palabra y obra en el nuevo mundo: 3.- La formación del otro*, Siglo XXI de España Editores S.A., Madrid, 1997.

Nutini, Hugo y Betty Bell, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Narotzky, Susana, “La reivindicación de la ambivalencia teórica: La reciprocidad como concepto clave” en *Éndoxa: Serie filosófica*, No. 15, pp. 15-29, Barcelona, España, 2002.

Ordóñez Cabeza, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. CDI, México, 2004.

Ochia Kazuyasu, “Bajo la mirada del sol portátil. Representación Social y Material de la cosmología tzotzil” en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (coord.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991.

Pellotier, Franco V., *Grupo domestico y reproducción social: parentesco, economía e idolología en una comunidad otomí del Valle de Mezquitlan*. CIESAS, México, 1992.

Padilla Pineda, *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religioso en San Pedro Ocumicho*. Colegio de Michoacán, A.C., Zamora Michoacán, México, 2000.

Pekins Miranda, *Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi'iu). Las Nuevas Flores, las Flores y el Rincón del Estado de Querétaro*. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2003.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation*. Rinehar, New York, 1994.

Ruiz-Gálvez Priego, *La Europa Atlántica en la edad de bronce. Un viaje a las raíces de la Europa occidental*. Editorial Critica, Madrid, 1998.

Rappaport, Roy, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Madrid, 2001.

—————, *Cerdos para los antepasados: ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Siglo XXI, México, 1987.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de la cosas de la Nueva España*, 2 vols., introducción y paleografía, glosaría y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, CNCA/ Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*. Editorial Aldine Transaction, New York, 1977.

Smith, Pierre, “Aspects of the Organization of Rites” en Michel Izard y Pierre Smith (edit.), *Between Belief and Transgression: Structuralism Essays in Religion, History, and Myth*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979.

Segura, Margarita, “Ollas y comales: más allá del barro. La construcción social y simbólica de las alfareras pames de Cuesta Blanca”. Tesis de Maestría, Colegio de San Luis, S.A., San Luis Potosí, México, 2007.

Steward, Julian, *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*. University of Illinois Press, 1992.

Valle Esquivel, “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno en la Huasteca” en Saúl Millán y Julieta Valle (coord.), *La comunidad sin límites: Estructura Social en las regiones indígenas de México*, tomo II, INAH, México, 2003.

Vayda, P., (edit) “Expansion and Ware among Swidden Agriculturalist” en *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. University of Texas Press, Austin and London, 1969.

Turner, Víctor W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid, 1988.

—————, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

Vogt Z, Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos.*
Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

ANEXO 1.
FOTOGRAFÍAS.



Foto 1. Señora colocando una vela.
18 de mayo del 2010.

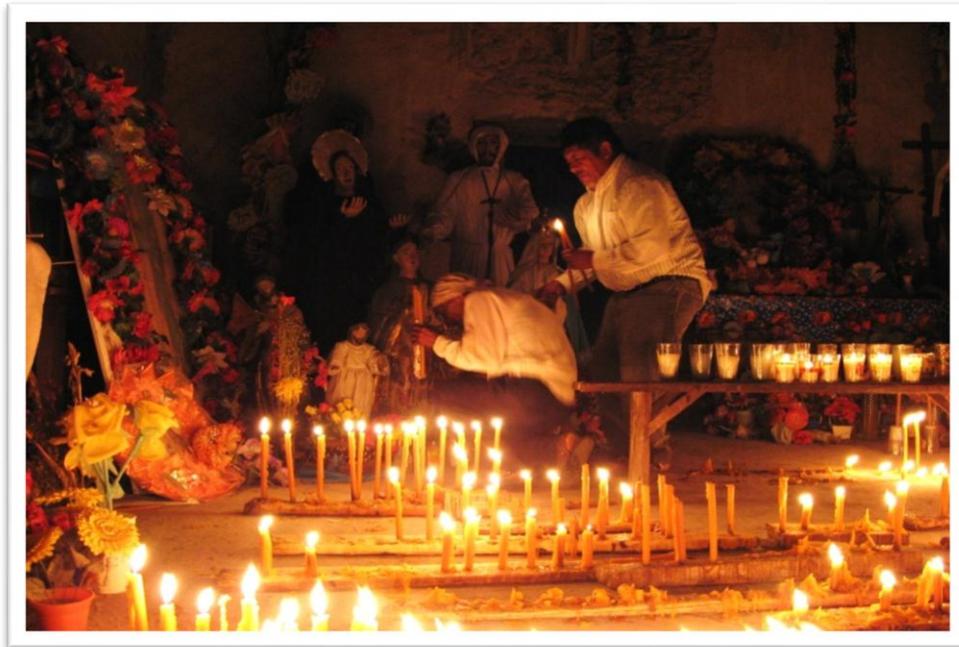


Foto 2. Ofrenda de velas
20 de septiembre del 2009.



Foto 3. El *nippi'ii* (flauta)
21 de octubre del 2009.



Foto 4. El *chikl kaju* tocando la flauta
21 de octubre del 2009.

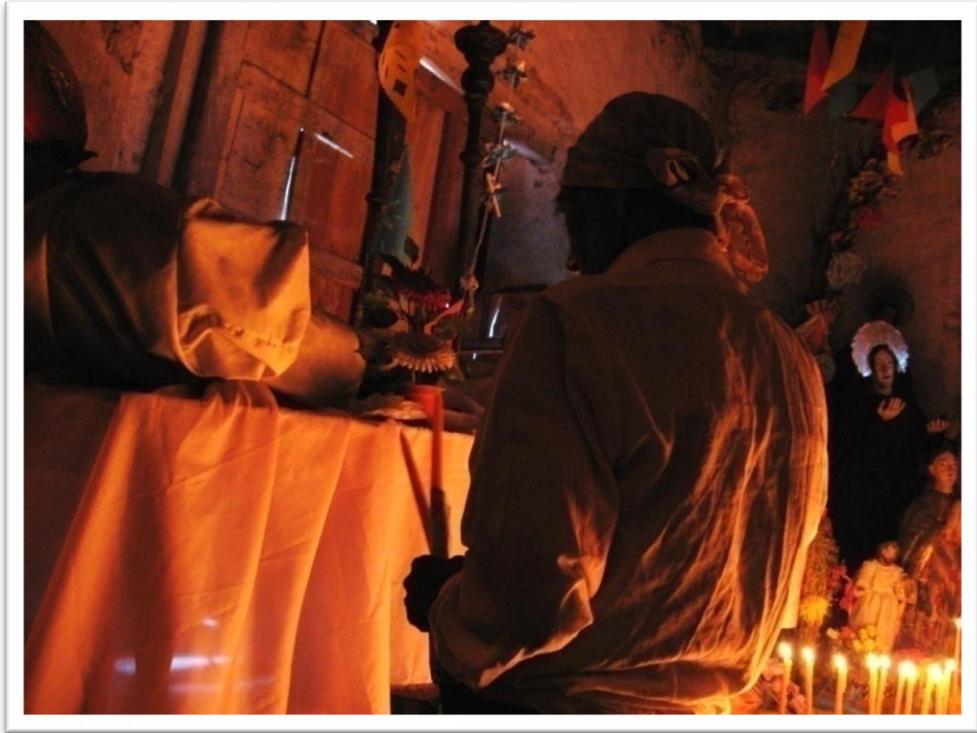


Foto 5. Manda
20 de septiembre del 2009.



Foto 6. Procesión jueves santo
1 de abril del 2010.



Foto 7. Pikié familiar.
21 de octubre del 2010.



Foto 8. *Bolim*
19 de mayo del 2010.



Foto 9. El *chiñijin* (chamuco).
3 de abril del 2010.



Foto 10. Llegada de la Virgen Peregrina.
22 de junio del 2010.



Foto 11. Despedida de la Virgen Peregrina.
25 de julio del 2010.



Foto 12. La danza de la malinche.
3 de julio del 2010.



Foto 13. Los danzantes del mitote.
7 de octubre del 2009.



Foto 14. La ceremonia del Pikié
1 de julio del 2010.



Foto 15. El altar a San Gregorio.
8 de noviembre del 2009.



Foto 16. Visita al panteón.
29 de noviembre del 2009



Foto 17. Procepción hacia el panteón.
29 de noviembre del 2009.



Foto 8. Fiesta del Corpus Cristi
3 de julio del 2010.



Foto 19. Fiesta de los Reyes Magos.
6 de enero 2009.



Foto 20. Arrullando al niño dios.
6 de enero del 2009.

ANEXO 2.

GLOSARIO DE TÉRMINOS PAMES⁶².

búu, yo te lo doy.

chimiúú, calavera.

cónjua, milpa.

conáji, danzantes.

cándalo de latín, cantador o rezandero.

cándalo nda, rezandero primero.

cándalo núii, rezador segundo

chikl sandal, el jefe de los que cuida.

chikl, jefe.

camíñ nimbijáj, sacristán.

camajáin, gobernador tradicional.

camajáin núii, gobernador segundo.

camenhején ioháák, mayul comandante.

camenhején nui, mayule segundo.

chikiua, orejas.

chichie', senos.

chikl kaju, jefe de los chamanes.

chiñijin, carióte

gud-á, huevo.

gomá'ok, padrinos.

gomá'ok na'ei, ahijados.

gamá'ok, padrinos.

'ia'ái, esposa.

iéngg, suegro.

komó, cuñadas ó cuñado.

kune, nariz.

kimvié kupú, la tierra.

⁶² Redacción de los términos según el profesor Carlos, profesor bilingüe *xi'iii*.

kiñyiéi mejep, lo que está en medio.
kiñ'iñ, infierno.
kil'jau, cantos.
kandéily', velas.
kepé, café.
kich'ijiñ, alimentos.
kanjé't, niños que murieron a corta edad.
kul'éng, atole.
kunjuú' maúu, tiempo vivo.
kunjuú' matúu, tiempo muerto.
kajut, chamanes.
kaju, chaman.
kunjui', sol.
kutua kunju, arriba del sol.
kung'ú't, estrellas.
kunjui' tsúju, el sol está sentado.
kunjui' namáa d-uáa, el sol está caminando.
kunjui' maba'au, sol grande.
kanjau' kukjuui, brujos.
kade-ée, curandero.
kato'o, brujos-hechiceros.
kanaung, cabeza.
kutsjii mabá'au, serpiente.
katéje, sueños.
kutsjii, culebra.
kad-uá, blanco fuerte.
kiñyí ngud-á, lo que sale del huevo (esperma o óvulo).
kunjeung majeun, cueva.
kompál, compadre.
katúng mvúu, comisario ejidal.
kámai, juez auxiliar.
kimvio, cuetes.

kumval, compadre
liñie'ep, plegarias.
ljuá, maíz.
ly'ii kiuang Jesús, niño Jesús.
ly'ii, niño ó niña.
lipítu'ũik, los que viven juntos.
lunjiá'a, naguales.
manukué, yo te lo devuelvo.
madojá' na'ei, hijas de mayor edad.
mabá'au nikiá'ai, procesión por el camino largo.
mamája' nikiá'ai, procesión por el camino corto.
manái na'ei, hijos menores.
mappé, robo.
mandín candihi', manda.
ma'áii krús, lugar donde está puesta la cruz.
mje mamé, tortilla.
mjeógn, frijoles.
mje mapán, tacos.
ma'áos, dulces.
mess, lluvia.
ma njei kunju', lugar donde se oculta el sol.
ma majáp, derecha.
ma majé'ep, izquierda.
ma'áii kunju', el sol está arriba.
mamája' kunjúi, sol chiquito.
matséje, abajo.
makuá, pies.
madojá' na'ei, hijos de mayor edad.
manánjap, brazos.
mje, comal.
ndúng matúu, flores para los muertos.
ngubájau, su baile.

nse'ii, dientes.
ngubéje' matúu, el sombrero del muerto (corona).
ngul'ájau, tamal para el día de los muerto.
nana'a, lengua.
ngutsaung, estómago.
nakjeiñ, matete.
n'jiang, hombros.
nâ'ûâ, rojo ó corazón.
ngumu, cadera.
nimviai', alma.
nímiau, viento.
niñyjily', verdes.
nixiuang, blanco claro.
ngunjiá, órgano reproductor.
niñgyié, sing., *riñgyié*, pl., fogata.
ngum'au' masajain, luna media.
ngum'au' matuju`, luna llena.
ngul`iu nguma'au', luna creciente
nguntué kang'úi, estrella venus.
ngusáung maba'au, noche grande.
ngusáung mamája', noche chiquita.
ndá kuléjem, trabajo en el norte.
ndateu', cae la tarde.
niyájau, zorra.
ngum'au' mung kanje', la luna que va a nacer.
ngum'au' viñkjiu niñkije, la luna que empieza.
ngum'au' ly'i't rikia'ai, la luna está de fiesta.
ngum'au' mapa, la luna está caliente.
ngum'au' kurus, la luna en la cruz.
ngum'au' niljiañ, la luna pájaro.
ngum'au' raviñ, la luna virgen.
ngukuá'a ó bolim, tamal grande relleno de pollo o huevos cocidos.

ndue't pikié, lluvias grandes.
ngum 'au' xix, san francisco de asís.
ngum 'au' ljé'é, la luna de los tamales.
ngum 'au' mung kanje', la luna que va a nacer.
ngupjei, puerco.
nggonoé, el señor de los truenos.
nguljùng, santos.
ngubé' eii, instrumento que produce música.
ngum 'au', luna, mes ó virgen.
ndaljúng ngum 'au', la luna que ya pasó.
nikia' ai, procesión.
nipjí' ii, flauta.
nadúng, flores.
niñuá'an, güero.
napáun', ayuda.
nljau vanséii, oraciones.
ngubá' aii, animales.
n'ia néjeiñ kunjui', lugar donde se levanta el sol.
ngutáu, ojos.
nixie'ts', templo.
niñyji' chi', azul.
ngum 'au' rakúii riñiá'ts', la luna rosa.
piñyuan, huesos.
pahaskiál ndá, fiscal mayor o principal.
pahaskiál, fiscal.
pahaskiál tshchilí, fiscales menores.
pikié, tormenta y ritual relacionado con la lluvia.
rimviái, velación.
ringyé'e, frutas.
rikji' i majei', chiquihuites para las enfermedades de los espíritus.
rich'úu, pecado.
ratói, abuela y nieta.

rajín, abuelo y nieto
sta 'ei', promesa.
sakanjép, pelo.
skan 'iá, manos.
ski 'ii, humo.
sandal, el que cuida.
ski 'ii, mosca.
ta 'é'e, ofrenda.
tsukús, diablo.
tily 'aùnk, camposanto.
tsúm 'jé, mariposa.
tulung, pollo.
vutút, difunto.
vongkjáok, nueras.
valjéi, gorditas.
xixxilijèé, panes.
xiñyà 'p, cejas.
xily 'i', pájaro.
tádk chiki, padre jefe.
zókóst, fariseos.

