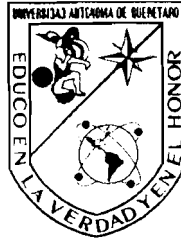


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA



**POR LOS CAMINOS DE LA DEVOCIÓN.
IDENTIDAD Y TERRITORIO ENTRE LOS OTOMÍES DEL SEMIDESIERTO
QUERETANO.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN

ANTROPOLOGÍA

PRESENTA

DAVID ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

DIRIGIDA POR:

ANTROP. BEATRIZ UTRILLA SARMIENTO

CAMPUS HISTÓRICO
QUERÉTARO, QRO. MÉXICO
2003

No. Adq. 468524

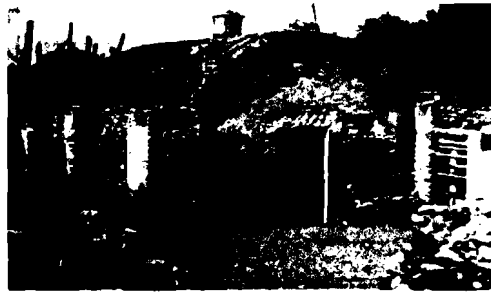
No. Título

Clas TS

306.097245

V393c

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA



POR LOS CAMINOS DE LA DEVOCIÓN.
IDENTIDAD Y TERRITORIO ENTRE LOS OTOMÍES DEL SEMIDESIERTO
QUERETANO.

TESIS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA
DAVID ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

DIRIGIDA POR:

ANTROP. BEATRIZ UTRILLA SARMIENTO

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
HIPOTESIS	4
CAPÍTULO I	
1.- La forma de mirar la realidad. Cosmovisión.	8
2.- La Religión. El Contexto Mesoamericano.	11
3.- Un brebaje extraño. La religiosidad popular.	14
CAPÍTULO II	
1.-Un camino en el tiempo. Las peregrinaciones.	18
2.- La aparición. El origen de este camino.	21
CAPÍTULO III	
1.- La construcción de la idea del territorio.	26
2.- El territorio de la devoción.	29
CAPÍTULO IV	
1.- La construcción colectiva de la identidad.	31
2.- La identidad étnica: el gran baile de la complejidad.	36
3.- El cerro esta cerca . El encuentro con la identidad.	39
4.- La separación. El camino hacia lo sagrado.	43
CAPÍTULO V	
1.- Entre la tradición y la modernidad.	45
2.- Otomíes o <i>Nāñhä</i> .	45
3.- La comunidad de San Pablo. Una aproximación.	50
4.- La historia. Si miras el camino veras muchas huellas.	55
5.- La actualidad. Encendiendo el recuerdo de lo que la modernidad apaga.	58
CAPÍTULO VI	
1.- Entre la devoción y el camino	62
2.- Antes de caminar, no olvidemos el camino.	62
3.- Los milagros del Divino Salvador	65
4.- El Divino Salvador y sus devotos.	69

5.- Eslabones de fe y cadenas de devoción.	72
CAPÍTULO VII	
1.- La peregrinación del Divino Salvador.	76
2.- La mañana por fin llevo.	76
3.- <i>Buenos días padre mío, ahora estoy nuevamente aquí.</i>	77
CAPÍTULO VIII	
1.-Análisis y conclusiones.	96
2.-Elementos culturales que amarran este andar.	97
3.-El andar identitario.	99
BIBLIOGRAFIA	109

INTRODUCCIÓN

El peregrinaje constituye un elemento importante para el marcaje del territorio, que no solo dibuja mapas físicos, sino también construye espacios por donde se mueven y manifiestan elementos simbólicos, que forman parte de la estructura identitaria de los otomíes; en este caso, quienes habitan la región chichimeca-otomí del semidesierto queretano.

En este movimiento no solo se dinamizan los devotos, también se mueven las imágenes, se reavivan historias compartidas; los recuerdos evocan y convocan viejos encuentros que actualizan y reconstruyen puentes de acción y relación entre habitantes de múltiples comunidades que tienen en su esencia elementos de la cultura chichimeca-otomí.

La brújula que dirigirá nuestro rumbo será la comunidad de San Pablo, que además de mostrarnos lo interesante que es su cultura, nos relata los varios sucesos que se desarrollan por los caminos en que iremos avanzando a lo largo de un territorio, en el cual nos encontraremos con otras comunidades con las que San Pablo comparte un complejo ritual que va mas allá de las fronteras y límites que indica la municipalidad.

La esencia que anima este trabajo es el poder entender los procesos que ocurren en la configuración de la identidad étnica de la comunidad de San Pablo Tolimán, de origen chichimeca-otomí, tomando al territorio como uno de los elementos centrales.

Entre la diversidad de aspectos que constituyen la idea compleja de la identidad étnica, tenemos al territorio como uno de los elementos importantes en esta construcción, ya que a fin de cuentas, es este el escenario físico donde se ejecuta el pensar, el sentir y el hablar de un pueblo. El territorio no solamente es un lugar donde transitan pasos y caminos, es también el escenario donde se deambulan símbolos y significados, que al ser conocidos o desconocidos por los individuos, pueden urdir o desurdir identidades.

Para plasmar lo anterior tomaré como universo de observación la peregrinación que se realiza anualmente entre los días 1 y 2 de Mayo, que tiene

como origen mítico la aparición de la imagen del Divino Salvador, acontecida en la cima del cerro del Frontón, ubicado en el municipio de Cadereyta de Montes. En este andar, descubriremos varias vías y varios señalamientos que poco a poco irán aclarando el misterio de este viaje.

En el capítulo I, se realizará un abordaje teórico, donde se toma a la cosmovisión como uno de los elementos relevantes que tiene el sujeto para entender y ordenar la realidad que miran sus ojos. Aquí se profundiza sobre uno de los cauces que conforman la inmensidad de este lugar; hablar de la religión y sus múltiples expresiones, tanto a nivel de creencia como a nivel de acción, ya que considero ambos importantes para conocer el terreno por donde pisarán nuestros destinos.

En el capítulo II, presento una de las expresiones de la religiosidad popular: la peregrinación. En primera instancia se describen las distintas aproximaciones desde donde se ha abordado este fenómeno, posteriormente expondré el aparicionismo como una de las esencias fundantes del acto de peregrinar, así como su trascendencia en mitos de origen y narrativas fantásticas de milagros. En la peregrinación, la idea del movimiento está presente en todos los ámbitos, desde el sentido físico al simbólico, desde lo profano hasta el mundo de lo sagrado, dándonos así la perspectiva de una configuración de geografías que van mas allá de lo que nuestros ojos pueden mirar.

En el capítulo III, abordo el concepto de territorio; éste se ha definido desde distintas teorías y ciencias, pero el enfoque que consideraré más conveniente para esta tesis es el de la geografía cultural, la cual toma en cuenta no solo las dimensiones físicas del espacio sino también las simbólico-expresivas. El territorio se construye a partir del entrelazado, no solo de lugares, sino también del complejo de símbolos que hilvanan las uniones que la distancia tejió; una de estas expresiones la podemos mirar y percibir cuando hablamos del territorio devocional, donde lo que hilvana los corazones y los espacios, es la fe y la ritualidad hacia una creencia en común.

¿Pero qué sucede cuando todo lo anterior constituye la forma en la cual se expresa la identidad étnica de una región? Esto lo veremos en el capítulo IV,

cuando revisaré diversos planteamiento alrededor del tema complejo de la identidad, tratando de que las aguas y sus cauces nos lleven a regiones de claridad y caos ordenado.

Los capítulos V, VI y VII describen el contexto en donde se llevó a cabo la investigación de campo, parte medular de esta tesis, entramos a la etnografía de la peregrinación hacia el cerro del Frontón, es en estos apartados en donde se presentan los rituales que se realizan, los símbolos que se mueven y los personajes que participan.

En el capítulo VIII comienza el inicio del final, el análisis y la discusión sobre la etnografía y la teoría, aquí se miran frente a frente, es el momento en donde el camino se extiende en el ir y venir de los tiempos y de los espacios, donde la identidad étnica del pueblo chichimeca-otomí vuelve a aparecer entre los cerros de agua y las miradas de cristal que acompañan al Divino en su incansable e imparable caminar.

La investigación etnográfica se realizó en diversas etapas, que comenzaron en mi primera visita a la comunidad de San Pablo en el año 2000; fue mediante entrevistas a profundidad con gente del Barrio Centro y del Barrio de Chalmita, como se comenzaron a recoger y redactar sus voces. Invitado a múltiples fiestas de Capillas familiares, fui conociendo poco a poco el complejo ritual que se desarrolla a lo largo de todo el año, hasta que después de meses de preparativos inicié el ascenso al cerro del Frontón, por primera vez en el 2000 y por segunda ocasión en el 2002. Entre el pasar de los días, conocí un poco mas la ritualidad de la comunidad y la importancia que para ellos y otras comunidades tiene la imagen del Divino Salvador. A través de conocer las palabras de la gente de San Pablo, esta tesis fue tomando distintos derroteros hasta culminar con lo que hoy se presenta, dada la importancia que tiene la imagen del Divino en la región, no solamente se obtuvieron datos de gente de la comunidad de San Pablo sino también de otras comunidades como Maguey Manso, San Miguel, San Pedro, Higuerillas, entre otras, todas ellas tenían algo que decir y creo que era importante escuchar.

El trabajo incluye datos históricos y demográficos, producto de una investigación documental y bibliográfica de los trabajos realizados acerca de la región del Semidesierto Queretano, puse especial énfasis en la revisión de los estudios ya clásicos sobre la cultura otomí.

El presente esfuerzo ahora se suma a los muy interesantes estudios sobre los grupos de frontera especialmente sobre los chichimeca-otomíes. En la cuestión de la identidad étnica creo que este trabajo favorece a entender de forma más amplia la región del semidesierto queretano, que ya ha sido trabajada admirablemente por Castillo Escalona y Piña Perusquía. Por lo que considero que la presente investigación puede contribuir a dotar a la antropología con una pieza más para el rompecabezas enorme que constituye el complejo ritual de la región chichimeca-otomí de Querétaro.

HIPÓTESIS

Hablar de la aparición de la imagen del Divino Salvador es conocer uno de los fenómenos más importantes de la vida social de los otomíes de la comunidad de San Pablo; las implicaciones que tiene este suceso son múltiples así como también variadas son las lecturas que le podemos dar; su trascendencia se expresa en varios momentos, pero es en la peregrinación donde tiene su expresión central, ya que desde el cerro las voces se escuchan mas lejos para los oídos, pero para la memoria y los corazones se escucha igual de fuerte que ayer. Pero ¿De dónde viene la aparición y la peregrinación?, comencemos con esto nuestra charla.

Teóricamente el fenómeno del aparicionismo surge a partir de “las visiones que tienen algunas personas de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria que se presenta con diversos propósitos” (Barabas,1995:28). Según diversos autores¹ que han estudiado el aparicionismo a lo largo de la historia de las religiones, mencionan que este es un “fenómeno que caracteriza a la religiosidad popular” (Giménez;1978:26). Por religiosidad popular, entiendo el proceso en el

¹ Shadow 1994, Giménez 1996, Garma 1994 .

cual una sociedad sincroniza y sincretiza dos o mas sistemas de creencias y, como producto de esta interacción, se conforma una expresión que toma prestado de las fuentes lo necesario para explicarse y expresarse con sus divinidades o antepasados.

Para la mayoría de los grupos indígenas que se encuentran ubicados en México, los sistemas de pensamiento religioso están conformados por dos grandes sistemas de creencias: por un lado, el catolicismo en su expresión española, y por otro, los sistemas de creencias y prácticas rituales autóctonas.

Por múltiples factores históricos, la sincronización de estos dos grandes sistemas de conocimientos tiene niveles diferenciados en los distintos grupos que conforman el mapa étnico de este país, pero en todos los casos se observa la resignificación de múltiples elementos que configuraban los principios religiosos anteriores a la presencia española. En la antropología, una de las expresiones que pueden definir a algunos de los sistemas de creencias de origen autóctono es la tradición mesoamericana que, como lo veremos mas adelante, consta de múltiples elementos que caracterizan la cosmovisión de los grupos étnicos antes de la llegada de la religión católica.

Pero ¿por qué pensar que la aparición de la imagen del divino Salvador tiene incidencia directa en la construcción de la identidad étnica y la territorialidad? Una de las hipótesis que planteo es que mediante la movilización de esta imagen aparecida se renuevan las redes étnicas, históricas y territoriales entre San Pablo y múltiples comunidades tanto del municipio de Tolimán como de los municipios de Cadereyta, San Joaquín y Ezequiel Montes, en las cuales se encontraban asentados grupos chichimeca-otomíes y que en la actualidad están integradas a la dinámica cultural mestiza.

La devoción a la imagen es significativa en los lugares antes mencionados, por lo que también planteo que uno de los rituales más importante para los fieles, es la peregrinación que se realiza al cerro del Frontón, lugar donde apareció la imagen, la cual empieza el día 1 de mayo y finaliza el día 2 de el mismo mes. Propongo que esta peregrinación nos otorga un sin fin de cauces y caminos, ya que no significa recorrer la ruta para llegar a un lugar determinado sino que es

recorrer los pasos que los “abuelos” transitaban en un tiempo histórico que se recuerda y se revive a través del caminar y cansancio que la fe y la devoción van dirigiendo. Entonces, es en ese momento que el cerro del Frontón logra su mayor expresión como lugar sagrado para las mentes de los habitantes de las comunidades que acuden; es el momento en que se construyen mapas simbólicos que hablan de la trascendencia y la ubicación, no solo de la devoción a la imagen, sino también es en ese momento que se apela al origen y a la historia. Es el instante en que los otomíes-chichimecas de esta región se recuerdan como “un nosotros” y le encuentran muchas respuestas a su forma de vivir y perpetuarse.

En esta tesis pretendo describir y explicar este fenómeno como una de las formas en las cuales se configura una identidad y una territorialidad en buena parte estructurada y expresada en la devoción a la imagen del Divino Salvador.

Para poder conseguir este objetivo retomo la propuesta elaborada por Alicia Barabas respecto al fenómeno aparicionista y su repercusión en la conformación de la territorialidad y la identidad, que dice que “en estos fenómenos, las acciones reintegradoras implican un proceso de apropiación o reapropiación territorial que encuentra sustento en la voluntad colectiva de posesión de un territorio propio por la vía de la sacralización. Así los aparicionismos son simbolizados por el grupo como actos de fundación. Igualmente promueven acciones reintegradoras de la identidad social, en algunos casos, revitalizando identidades” (Barabas;1995:23).

AGRADECIMIENTOS.

Quisiera agradecer con el corazón entre mis manos a las muchísimas personas de la comunidad de San Pablo y demás pueblos del municipio de Tolimán, los instantes preciosos que me obsequiaron de sus vidas, cada una de ellas me compartió algo mas que su memoria y su voz, me transmitió sus sentimientos y sus sueños, su alegría y su devoción; a toda la gente que miró cómo poco a poco subía con ellos el camino del cerro de la vida, muchas gracias, y a todos aquellos que vieron como entre las piedras me caía y decidieron además

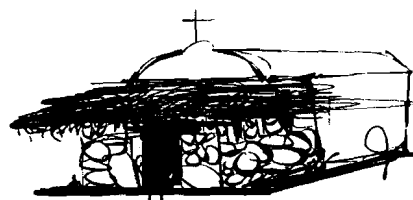
de cargar su cruz personal, cargar conmigo, estoy enteramente agradecido porque sin ellos no hubiera podido subir.

Son tantos y tantas los que al final me miraron con alegría por estar después de todo a su lado, no terminaría nunca de singularizar mis gracias, pero quisiera darle un agradecimiento a Beatriz Utrilla (Directora de este sueño) por su insaciable sed de mejorar, a Diego Prieto por su confianza, a mis queridos amigos del proyecto de etnografía del centro INAH Querétaro, que con astucia creativa me sedujeron y convencieron para andar este camino, gracias también a todos mis amigos y amigas que me han enseñado a soñar con los ojos abiertos, ustedes saben que son parte importante de esto; a ti Mercedes, sirena de mi vida, que inventaste con tu fantástico canto, con la magia de tu belleza, la grandeza infinita de nuestro soleado mar.

Finalmente, agradezco a mi familia que es la sangre de mi vida y mi esencia en el vivir. Gracias a todos y por supuesto, muchas gracias ti que hoy lees este documento y conmigo te animas a peregrinar *por los caminos de la devoción*.

Asimismo, es importante destacar que la presente tesis se realizó como parte del proyecto "*Etnografía de las regiones Indígenas en México en el nuevo milenio,*" del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el apoyo de una beca otorgada por el CONACYT.

Poner en esta tesis una descripción total de la realidad de las comunidades chichimeca-otomíes parece ser imposible, este esfuerzo es un pequeño vistazo, solo una mirada, una pequeña foto de su realidad en este momento que ahora parece que ya se va, pero que en la memoria de su camino se queda, se queda...una vez más.



Capilla Familiar



CAPÍTULO I

1.- La forma de mirar la realidad. Cosmovisión.

Para poder abordar la forma en la cual un sujeto o un grupo social configura su manera de mirar y de analizar su realidad, tomo en cuenta el modo en que lo hace y a través de qué mecanismos ordena y sistematiza esta información. Lo anterior lo observo a partir del concepto cosmovisión. En las ciencias sociales y específicamente en la antropología, este termino es de vital importancia, ya que para múltiples autores, la cosmovisión es *“un modelo para comprender el universo”*, teniendo en cuenta que este universo esta conformado por entidades materiales como el suelo, los animales, las piedras, los sujetos, las cosas, pero también por entidades etéreas como lo son todo el conjunto de elementos simbólicos que son colocados por una cultura dentro del reino de lo sagrado.

Estos modelos que nos sirven para mirar el mundo son elaborados de forma colectiva a lo largo de un tiempo muy amplio, la forma en la cual se construyen es mediante el análisis y la asimilación de la experiencia cultural, producto de la vida cotidiana de muchas generaciones de hombres y mujeres, la cual incluye elementos como la estratificación social, la interrelación con otras culturas, la historia particular, las formas de justicia, la relación con el medio ambiente, las formas económicas de subsistencia, entre otras. Es a partir del análisis de las experiencias que las diversas culturas llegan a la formulación de *“modelos explicativos de la realidad”* (Berger y Luckman;2001:36) no entendiendo de ningún modo a las cosmovisiones como una fotocopia de una realidad observada, sino como una teoría donde están las ideas más generales que dan orden a la interpretación de la realidad.

Si podemos hablar que las cosmovisiones surgen a partir de la dinámica de la vida cotidiana de una cultura, podemos hablar de tres grandes fuentes de conocimiento que la conforman, “una de ellas es la sociedad, otra de ellas es el cuerpo humano y finalmente la naturaleza.” (Espinosa;1996:55).

La sociedad es el contenedor y caudal principal de creencias y conocimientos, ya que desde que el sujeto nace se desenvuelve dentro de un conjunto de relaciones y de instituciones las cuales promueven diferentes usos y costumbres que son asimilados y modificados a lo largo de procesos históricos. Si bien la sociedad permea el comportamiento individual, el sujeto puede reinterpretar este capital cultural a partir de su forma de percibir “su” realidad.

Otro de los caudales es sin duda el cuerpo humano, entendido como un organismo en el cual el individuo hace una analogía con el universo en general, y a partir de este proceso, se pueden realizar las explicaciones pertinentes de el nivel corporal al nivel universal, ya que “nuestro cuerpo en última instancia significa nuestro todo.” (López;1990:86).

Finalmente, la naturaleza es muy importante, ya que ésta representa el substrato donde una cultura está parada dentro del universo; la naturaleza es entonces, también, la escenografía que ha dado sustento a la reproducción de un grupo, ya que gracias a su observación los grupos humanos han podido encontrar la forma de subsistencia y probable domesticación, que les ha permitido seguir desarrollándose como sociedad.

Desde los inicios de la humanidad, los hombres y las mujeres han tenido que aprender a observar su medio ambiente, ya que a partir de las regularidades y las variantes han podido construir un sofisticado modelo de comprensión de ritmos naturales, que a su vez tienen implicaciones muy importantes en el orden de lo social. Estos modelos son expresados en calendarios, en ellos las categorías del tiempo y el espacio se unen para estructurar normas consuetudinarias, donde se expresa el modo de subsistencia tanto material como espiritual, ya que por ejemplo, los ciclos estelares se asocian a otros ciclos como son para el caso de las culturas mesoamericanas, el agrícola y el ritual. Hasta aquí planteo que, para poder entender una cosmovisión, no se deben dejar a un lado las múltiples

analogías que se presentan para explicar la realidad, ya que “el cosmos solo se puede comprender estableciendo estas analogías e ideando fuerzas invisibles que gobiernan esta dinámica”. (López;1990:93).

En los elementos que estructuran la cosmovisión, se encuentran las creencias y valores propias de una cultura, las cuales de acuerdo con Berger y Luckman (1968) funcionan como orientadoras de las acciones que realizan los individuos en relación con otros sujetos, con el medio ambiente o con sus deidades; lo anterior es expresado en un territorio, mediante prácticas que son las que finalmente lo construyen y rubrican, otorgándole un valor al espacio y dibujando mapas de acción y significado donde fluyen distintas redes, tanto terrenales como celestiales. Estas cartografías son las representaciones que existen sobre la realidad y sus parcialidades, estas últimas las podemos identificar en tres grandes rubros que, según la propuesta de Espinosa, son las siguientes:

- I. “Una concepción de espacio y sus regiones, en geometría con el universo.
- II. Una concepción de las sustancias y la conformación de todo aquello que existe en el universo, en este sentido, el cosmos mismo.
- III. Una concepción dinámica del cosmos, las leyes y principios que lo rigen, el motor de la historia cósmica”. (Espinosa;1996:78-83).

Estos tres rubros son importantes para el individuo porque en ellos se expresa, por principio, la distribución espacial de las cosas, ya sea en medios desérticos donde el agua es un recurso vital que se encuentra en manantiales considerados como sagrados, o en ricas cuencas hidrológicas, donde a veces cuando hay exceso de agua, ello se convierte en un problema con la deidad. Posteriormente se toma en cuenta a la materia y la forma de la cual todos estos elementos están constituidos, por ejemplo, para los otomíes de San Pablo, el agua es un milagro del cielo, pero también es la sangre de las venas de la tierra que hay que cuidar. Finalmente, se toma en cuenta a los principios que hacen que estos elementos se encuentren en constante movimiento y en interrelación, en ese mismo lugar, el agua es una bendición y la sequía es la cotidianidad, ejemplo de

la lucha entre el bien y el mal, o el caso de Mesoamérica, el equilibrio y la lucha entre fuerzas contrarias o conceptos polares, como el de frío-caliente, lo seco y lo húmedo, entre otros.

Tomando en cuenta lo anterior, se observa que la naturaleza juega un papel muy importante ya que a través de su geografía física, constituida por piedras, árboles, animales, cerros, manantiales, cuevas, ojos de agua, lagunas o cielo, las culturas van significando estos lugares, tomándolos como elementos esenciales y especiales en su vida cotidiana, pero también en múltiples casos se conciben como los nichos donde habita el mundo sagrado y por lo tanto se tiene que tener un comportamiento especial, tanto a nivel de acciones como de creencias.

La cosmovisión es en sí un modelo holístico para entender o explicar el mundo, de tal forma que son múltiples las expresiones de ésta, una de ellas es la religión, pero si entendemos el concepto de religión como un sistema de creencias ordenado y sistematizado que tiene como finalidad la explicación de un fenómeno de la realidad, entonces podemos considerar que en principio una cosmovisión admitiría varias religiones. Como lo señala Espinosa: "En las culturas cuya religión es un hecho omnipresente esta expresa una parte fundamental de la cosmovisión, eso es muy factible pero la religión no expresa la totalidad de la cosmovisión" (Espinosa;1996:58). Es entonces que tenemos que apuntar hacia la construcción de la religión como uno de los caudales importantes (mas no único) para poder conocer la forma en que las culturas entienden el desarrollo de la realidad que sucede ante sus ojos y almas.

2.- La Religión. El Contexto Mesoamericano

Para comenzar a urdir entre los conceptos elaborados en la antropología sobre el tema ya clásico de la religión, tomaré en cuenta una categoría que va a estar presente en los pueblos indígenas pertenecientes a una amplia y vasta área cultural, ésta es la denominada Mesoamérica, categoría que desde 1943 Kirchhoff acuñó y caracterizó; en ella se observan elementos que son compartidos por los diversos grupos culturales asentados en este espacio a través de muchos años;

esta área funcionó como un escenario donde se desenvolvía un conjunto complejo de redes reflexivas de intercambio, desde artículos materiales hasta elementos simbólicos, entre las culturas heterogéneas que se desarrollaban en este lugar. Aquí cabe señalar que “La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para conformar una cosmovisión mesoamericana vasta en expresiones regionales y locales.” (López; 1990:79).

Uno de los rasgos característicos de esta área cultural es la existencia de calendarios contruidos a partir de una noción compartida del espacio y el tiempo; en ellos se marcaban los sucesos importantes para el futuro, el presente y el pasado de las culturas.

Para poder delimitar la realidad, el ser humano ha tenido que tomar de su entorno geográfico los elementos que le permitan establecer una localización, para poder armar su propia cartografía, ya que a partir del entorno se establecieron algunos razonamientos y explicaciones sobre el comportamiento del medio ambiente, todo esto quedó codificado y comprendido en la sistematización de la experiencia que posteriormente se estructuró en una cosmovisión. Es así que para los pueblos mesoamericanos, lugares como cerros, cuevas, árboles, pozos, manantiales y lagunas, fueron entendidos como espacios que contenían un carácter especial ante los demás nichos que configuraban la geografía, ya que no solo en ellos estaba la fuente de sustento de la vida diaria, sino que en su seno cobijaban la esencia de la vida, el origen del todo, el mundo de lo sagrado, una respuesta a su existir. Por ejemplo, en la cosmovisión Mexica, Espinosa plantea que “el ecosistema en su conjunto era un entramado de relaciones y de regularidades”, (Espinosa;1995:59) que le proporcionaban al individuo todo un texto que le informaba sobre el presente y el devenir del tiempo, fue de esta forma que se originó el calendario agrícola, con la sistematización de los conocimientos de la agricultura sedentaria, pero también fue en múltiples casos la base para la elaboración del calendario ritual.

Entre muchos otros autores, López Austin nos relata que los nahuas consideraban que en las cimas de los cerros habitaban deidades que tenían la

característica de hacer llover, mediante el derrame del vital líquido desde la cima de estos; esta creencia es expresada en multiplicidad de versiones, pero la esencia que destaca en la heterogeneidad de las culturas, es que los cerros representan en la mayoría de los grupos, un nicho que sirve de hábitat de aquellos personajes considerados como sagrados, que tienen facultades especiales y que de una u otra forma tiene una ingerencia directa en la vida de los sujetos.

Otro espacio considerado como sagrado dentro de la tradición mesoamericana, son las cuevas, en la cosmovisión indígena se cree que estos lugares son las “entradas” a un mundo que no es cotidiano. En la oscuridad de las cuevas se pierde la noción de tiempo, se entra en el espejismo de abandonar ese mundo donde los colores iluminan su entorno, se accede a un contexto que tiene una lógica distinta al mundo que se conoce, se entiende que se penetra a las entrañas de la tierra, estas interpretaciones se encuentran registradas en los mitos de distintos pueblos como, los mayas, los nahuas, entre otros. “En el México prehispánico las oquedades naturales (túneles, abrigos rocosos, cuevas) estuvieron íntimamente relacionadas con la religión y la mitología” (Manzanilla,1996:30) el origen de las siete tribus, el mito del robo del maíz a las hormigas por parte de Quetzalcoatl, etcétera. Es entonces que estos espacios se consideran con características que los hacen especiales, ya que son interpretados como las moradas de los antepasados, de las deidades y de los difuntos.

Es de esta forma que las geografías simbólicas aparecen llenas de sentido y significado, son configuradas por la existencia de estos lugares especiales habitados por seres que poseen un carácter especial y es a partir de la elaboración mental de estos mapas que se van definiendo áreas de importante significado cultural.

Si bien el ejemplo de los pueblos mesoamericanos nos brinda un espectro más amplio para entender el carácter sagrado de los espacios, es importante destacar que hasta dentro esta misma tradición existen variantes que se vuelven más notorias cuando nos alejamos de los pueblos del centro y nos ubicamos en los pueblos de frontera cultural, como es el caso de los pueblos chichimeca-otomí del semidesierto del estado de Querétaro.

Provenientes de pueblos cazadores recolectores de Aridamérica, los chichimecas anduvieron mil caminos del altiplano mexicano guiados por su propia forma de entender el mundo que se disponía a sus pies. A lo largo del tiempo, la cultura chichimeca fue integrando saberes y conocimientos de otros grupos culturales, de forma pacífica o mediante procesos de conquista que mas adelante ampliaré con respecto al caso de la tradición chichimeca del semidesierto queretano, así mismo comentaré acerca del sello cultural que ha dejado impreso en algunos elementos simbólicos que constituyen los rituales más importantes para la gente de esta región.

3.- Un brebaje extraño. La religiosidad popular

La tradición mesoamericana como tal no es un cúmulo de creencias y saberes estáticos ni homogéneos, a lo largo del tiempo ha tenido distintas etapas y no podemos olvidar que la tradición religiosa mesoamericana siempre cruza por un proceso muy importante de sincronización de creencias y de ideas. El cristianismo proveniente de la cultura española, con todo su entramado simbólico, ordenado a la usanza católica del siglo XVI, al relacionarse con la cultura prehispánica vino a mostrar una forma diferente de interpretar la realidad. La religión, no olvidemos, fue uno de los bastiones mas poderosos de acción de conquista y marca el inicio de un proceso muy largo de resignificación de elementos culturales, que a la larga configurarían lo que es la base o la esencia de la tradición religiosa de muchas culturas mesoamericanas centrales y de frontera. "Resultante de la confluencia del catolicismo popular español y las creencias indígenas prehispánicas, la religiosidad popular mexicana consiste en un complejo cuerpo de representaciones y prácticas relativamente heterodoxas en relación con la norma eclesiástico-institucional" (Giménez,1978:124). Algunas de las expresiones mas conocidas y mas estudiadas por la Antropología son las celebraciones patronales, las danzas, los sistemas de cargos, el aparicionismo, las peregrinaciones; todos estos son fenómenos que muestran un sentido de '*religiosidad práctica*' que responde de forma eficaz a la necesidad de

comunicarse con el mundo de lo sagrado, parte esencial del sistema de creencia del sujeto.

La religión popular se caracteriza por "una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo" (Giménez,1978:153) que actúan de forma autónoma de la institucionalidad de la religión hegemónica, lo anterior lo pueden representar personajes tradicionales, como cargueros, alberos y rezanderos, que mantienen una postura importante en el ejercicio de las creencias comunitaria de forma independiente a la actividad de los sacerdotes, ya que "estos en muchos casos no son tomados en cuenta para la celebración de un ceremonial" (Giménez,1978:154). La religiosidad popular es un complejo expresivo constituido por la relación reflexiva y dialéctica de las grandes tradiciones culturales que la conforman y que no se puede entender como un todo homogéneo e inflexible. Esta relación antes mencionada, depende de cada situación histórica de contacto; el nivel de asimilación y de resignificación de los elementos que conforman la religiosidad hace que las expresiones de la religiosidad popular sean tan distintas y diferentes en su forma, pero se observa una esencia compartida: ser el producto de esta mezcla.

Entre estas múltiples formas podemos encontrar, desde aquellas en que, por ejemplo, el sistema de cargos aun se realiza sin modificaciones trascendentales, como es el ejemplo de las comunidades *ñāñhū* de San Idelfonso Tultepec o de Santiago Mexquititlán, pertenecientes al municipio de Amealco, o el caso contrario que es el que presenta la comunidad de San Pablo Tolimán, donde el sistema de cargos fue sustituido por los comités.

Conocer la organización social que existe en torno a las celebraciones, es importante para comprender el fenómeno religioso, ya que por medio de ésta se puede observar un complejo de relaciones que se dan en un tiempo y espacio con la finalidad de establecer "una relación personal positiva con el Santo y así actuar sobre las fuerzas trascendentales que controlan el destino de la comunidad" (Shadow y Shadow;1995:83) y para hacer una fiesta "grande y digna de la imagen"².

² Don Maximino Ángeles, presidente del comité de fiestas del Divino Salvador.

Las instituciones católicas seculares realizan actualmente nuevos esfuerzos por tener mayor presencia en estos cultos, incluso han cobrado importancia logrando transformaciones en su organización. Así se ve que una de las figuras que poco a poco se ha constituido en pieza importante de la religiosidad popular son los comités de fiestas, que si bien siguen siendo integrados por miembros de la comunidad, tienen que dar cuentas de sus funciones al sacerdote de la iglesia o templo respecto a sus actividades a realizar. En la etnografía que se verá mas adelante, presento cómo poco a poco la figura de los cargueros y otros cargos tradicionales fueron absorbidos por estos comités, pero esto no es algo nuevo ya que viene desarrollándose desde antes y después de la aparición de la tradición católica, documentado en una multiplicidad de fuentes históricas³, los procesos de resignificación simbólica llevados a cabo por la empresa evangelizadora de la conquista, teniendo como principales focos de atención: el panteón mesoamericano, los ritos y adoraciones y los lugares donde se realizaban.

Uno de los casos que demuestra de forma muy clara lo anterior es sin duda el caso de la aparición de la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac y el Cristo Negro de Chalma, ambos se revelaron en antiguos sitios de culto prehispánico, espacios previamente sagrados al momento de la conquista. “Siguiendo una antigua práctica realizada desde el medioevo en Europa y a fin de facilitar la conversión, los frailes levantaron templos católicos sobre los lugares de culto prehispánico en que se materializaban las apariciones.” (Barabas, 1995:34). Al hacer esto los exorcizaban, cambiaban el signo de la sacralidad de ciertos espacios significativos y “daban lugar primero al disfraz de la idolatría y mas tarde a la cristianización de antiguos cultos.” (Barabas, 1995:36).

Todo este proceso fue un complejo dialéctico de discursos, tanto por parte del clero católico como por parte de los seguidores del culto prehispánico, ya que en esta característica de intercambio reside el aspecto más importante de la religiosidad popular, en términos de Gramsci podemos hablar de una relación entre el clero hegemónico con la práctica subalterna de la creencia, dando como

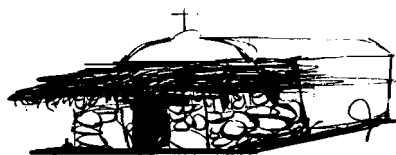
³ Barabas (1995), Shadow (1994), Turner (1978), Oliver (1998), Duverger (1996)

resultado una de las expresiones mas abarcativas e importantes que el pueblo ha creado y lo asimiló como tal.

En este sentido, cabe señalar que la aparición (como es el caso de la Virgen de Guadalupe y del Cristo negro de Chalma) es uno de los fenómenos más representativos de la religiosidad popular en México. La visión de estos seres considerados del orden de lo numérico⁴ establece la versión concreta de que existe un poder especial y superior al mundo de los humanos y es apropiado como un elemento fuerte de creencia, ya que en su presencia se asevera el contacto con el reino de lo sagrado.

Varios estudios⁵ aseveran que estos lugares sagrados son elementos que constituían una cartografía, tanto geográfica como simbólica y además mencionan que la relación que se establece por medio de las acciones rituales entre estos lugares, conformaban un calendario preciso que establecía una correspondencia entre los ciclos agrícolas y las festividades de culto. Estos lugares eran visitados para la realización del ritual que venía a ser la comunicación con las divinidades, así como también era la ocasión precisa donde se expresaba una identidad étnica desarrollada en un amplio territorio.

A partir de las rutas, del caminar hacia estos lugares, se fueron armando estos senderos llenos de encuentros de peregrinos de comunidades distintas, pero que finalmente se unían guiados por diversos motivos, sobresaliendo, el origen étnico compartido y la devoción.



Capilla Familiar

⁴ Es un carácter fuera de lo cotidiano que tiene como esencia presentar características inexplicables al mundo de lo profano.

⁵ Oliver (1998), Giménez (1996), Galinier (1998), entre otros.



CAPÍTULO II

1.- Un camino en el tiempo. Las peregrinaciones.

Las peregrinaciones constituyen uno de los fenómenos más representativos de la religiosidad popular, en su expresión aparecen matices indígenas y católicos asimilados por los creyentes y entendidos como el medio de comunicación con sus dios. Las ciencias sociales en especial la Antropología y la Sociología han realizado estudios sobre este fenómeno desde distintas propuestas teóricas.

Siguiendo el análisis realizado por Shadow y Shadow respecto a este tema, mencionan que para el estudio de este fenómeno, las investigaciones se han realizado en dos perspectivas: en el sentido descriptivo y por medio de modelos analíticos. Los primeros hacen una etnografía general describiendo el ritual, las deidades y los lugares hacia donde se realizaba la peregrinación; los modelos analíticos por otro lado interpretan estas descripciones a partir de las corrientes teóricas que las representan, en este caso mencionan tres como las más sobresalientes:

- La corriente funcionalista-ecologista. (Rappaport, Adams, Gross, Cámara y Reyes entre otros).
- La corriente procesualista y simbólicas. (Victor y Edith Turner).
- La corrientes político simbólicas. (Sallnow, Giménez, Bravo y Ortiz entre otros).

Mediante estos modelos se ha tratado de explicar a las peregrinaciones desde diferentes puntos de vista, en el caso de la corriente funcionalista-ecologista a grandes rasgos nos habla de la peregrinación como un “ritual que regula la

interacción social" donde "convergen comunidades de distintas zonas ecológicas en una extensa red de intercambio en donde predominan las relaciones simbióticas" (Adams;1983:57-69).

El enfoque procesualista y simbólico plantea que una de las funciones principales de la "peregrinación cristiana es la creación de un espíritu comunitario basado en la fraternidad y en el desplazamiento temporal de las barreras y distinciones sociales que separan a la gente en la vida cotidiana" (Turner y Turner;1978:65). Tenemos que señalar que muchas de las ideas de este análisis también parten de los planteamientos de Van Gennep sobre "Los ritos de paso", esta idea sugiere el constante movimiento social de los sujetos en la estructura social a partir de una separación, una la transición o liminalidad y finalmente la agregación. Turner retoma estos planteamiento para la explicación de las peregrinaciones con respecto a los conceptos de *liminalidad*, *communitas* y *antiestructura*. Este planteamiento propone a la peregrinación como un proceso ritual en el cual los participantes realizan un rito de paso.

A grandes rasgos esta idea nos expresa que dentro de este proceso existen distintas etapas, la primera de ellas es la separación de la cotidianidad y de lo ordinario, esto en una peregrinación es la salida de la comunidad así como todas las implicaciones de orden y estabilidad que conlleva la cotidianidad, posteriormente el proceso de separación, esta es la etapa de la liminalidad, es el momento que el separado aun esta en tránsito social, está en un periodo donde ya no es ni de donde era ni es de donde será. La idea de la liminalidad propone un tránsito en la estructura social donde se pueden romper los roles establecidos en el orden de lo cotidiano y se generan lazos de comunión e identificación entre los participantes, es en este momento que podemos hablar de la formación de un espíritu de identidad compartida a la que Turner le nombra *communitas*. Finalmente la agregación es la etapa en la cual el rito de paso se ha culminado para dejar de ser lo que se era y convertirse ahora en lo que se es, la agregación no es mas que la culminación temporal de una de la múltiples etapas de tránsito social por el que cruza un individuo.

Por otro lado, las corrientes político simbólicas muestran a la peregrinación como un ejercicio de la religión popular, que operan “para construir y reafirmar la identidad social pueblerina de los practicantes, al mismo tiempo que se oponían a la fuerza de la religión oficial y a todas las fuerzas culturales que las amenazan desde afuera” (Giménez;1978:34). Este planteamiento es relevante a medida en la cual el sistema de símbolos opera como un estructurado de fronteras de pertenencia que en últimas consecuencias tienden a dibujar mapas identitarios sobre diversos territorios.

En esta tesis retomo ideas del enfoque procesualista simbólico de Turner así como también los postulados de Giménez sobre la importancia de las peregrinaciones dentro de la religiosidad popular de los pueblos indígenas de México. Lo anterior considero permite analizar el fenómeno de la peregrinación como un proceso social dinámico que va estructurando y modificando redes de relaciones a lo largo del tiempo y del espacio. Con estos enfoques el peregrino se presenta como un sujeto que tiene una identidad determinada con características esenciales que permanecen y se transforman a lo largo de la peregrinación. La identidad comunitaria de la que el romero es poseedor, va cambiando ante el tránsito a la liminalidad, ya que en cada paso se va encontrando con peregrinos de distintas comunidades y el caminar juntos no solamente significa compartir el cansancio sino que también se comparte una historia común, que los relaciona con un origen compartido, que es el ser indígenas herederos de los pueblos otomí-chichimeca asentados en la región del Semidesierto Queretano. Es entonces que entendemos a la peregrinación como una forma de estructurar y reestructurar relaciones identitarias, donde los criterios de pertenencia étnica conforman territorios geográficos-simbólicos que van dibujando a lo largo del tiempo cartografías sociales donde se expresan la pertenencia no solamente a una comunidad sino también a una etnia. Es como dicen los romeros de San Pablo *“ésta es la peregrinación de nuestra gente, de nuestros abuelitos, de los de antes que vivían en aquellas cuevas que ya se quedaron muy lejos de aquí”*.

Teniendo una perspectiva básica sobre las peregrinaciones y su estudio es momento de responder ¿Qué son las peregrinaciones? ¿Por qué se realizan? ¿Qué significa el peregrinar? ¿Hacia a donde se peregrina?

2.- La aparición. El origen de este camino.

El acto de peregrinar implica mucho más que recorrer una ruta a un lugar significativo, es un asunto complejo que establece un cambio radical en las actividades que los creyentes realizan en su vida cotidiana, es la separación del espacio que brinda la seguridad de la rutina y la vida diaria, es también el andar en ciertos lugares que tienen un poder especial más allá de lo humano, peregrinar además de ser cansancio y distancia es reunión y es encuentro entre los parientes y amigos, con los vivos y los muertos, con los seres humanos y con la deidad. La peregrinación es un texto muy amplio el cual es relatado por los pasos entre una ruta que se sigue solamente en la fecha indicada, estos senderos que guían un camino entre matorrales, árboles, barrancas y cerros, buscan llegar a un "lugar sagrado, a un espacio hierofánico"⁶ (Bravo,1994:40) donde se encuentran los símbolos entendidos como los más significantes y como el centro depositario de la fe de una determinada cultura. Desde antes de la llegada de los españoles a estas tierras existían estos lugares, en la tradición mesoamericana estaban representados por dos tipos: las marcas naturales (cerros, ojos de agua, árboles, etcétera) y las marcas culturales (pirámides, mojoneras, entre otras) a los cuales se les acudía mediante peregrinaciones y/o procesiones procedentes de distintos puntos geográficos. Los lugares considerados como sagrados contienen un poder muy importante para la fe del creyente ya que en su seno abrazan una "imagen o reliquia que es el objeto de la devoción del creyente" (Fany;2000:13). El origen de estas imágenes tiene una importancia social muy grande ya que se ven a estas en general como una expresión provenientes del mundo de lo sagrado y lo sobrenatural. Esta es una característica muy importante, el origen "especial" de

⁶ Según Eliade (1999) el espacio hierofánico surge en consecuencia del carácter sagrado de un símbolo que se le ubica socialmente en un lugar determinado.

estas imágenes van asociado directamente con su carácter extraordinario. El aparicionismo es entonces un fenómeno fundante de lugares sagrados, ya que en su origen traen un cúmulo de creencias asociadas a un orden distinto al de la cotidianidad. Las imágenes '*aparecidas*' surgen de forma espontánea a "personas sencillas o puras de alma, como niños, ancianos entre otros" (Barabas,1995:30) mostrándose como expresiones del mundo de lo sagrado. Estas apariciones suceden en lugares apartados del orden de las actividades diarias de los creyentes; sitios como cuevas, cimas de cerros, ojos de agua, manantiales, árboles entre otros; la aparición se muestra al creyente y le dice un mensaje o petición "así como también otorga señales de legitimidad de su procedencia divina" (Lafaye;1975:315) una de las formas en la cual expresa esto es mediante la realización de múltiples milagros, los que poco a poco hacen que la aparición sea conocida, se comience a fundar pueblos y extender su devoción y sobre todo a atraer peregrinos hacia el lugar.

Según Barabas en las diversas cosmovisiones indígenas de América abundan los relatos de apariciones, lo cuál nos habla de una característica compartida en cuanto a la fundación de lugares considerados como sagrados. Después de haberse presentado por primera vez, la aparición externa su petición al testigo, que es en múltiples casos la construcción de un altar o templo el cual será la primera piedra de la extensión de un culto.

Las apariciones son guardadas en la memoria colectiva de los creyentes, la narración oral es la forma en que se actualiza la historia del hecho. Estas narrativas encierran la relación entre los seres humanos y los dioses o seres sagrados, se comunican las normas sociales y se sistematizan las creencias, además alimentan la memoria colectiva y conforman futuras acciones.

Los relatos de los devotos juegan un papel muy importante ya que a través de la trasmisión de estos se conoce la fuerza milagrosa de las apariciones, en los relatos, caracterizados por su riqueza en detalle y cotidianidad, el interlocutor narra el suceso "milagroso" que lo ayudó a salir de sus dificultades o que lo colocó en una postura mas favorable respecto a la que estaba antes del momento del milagro. Es mediante este ir y venir de historias en la que se conjugan símbolos

indígenas y católicos ha conformado y construido la amplia devoción a la imagen, congregado a diversas comunidades chichimeca-otomí dentro de un mismo territorio.

En otro nivel encontramos la creencia del milagro cristalizada en la acción, es en este momento que la fe mueve montañas y hace caminos, el mito, como anteriormente se dijo prescribe y prohíbe actividades a realizar. Es aquí que la devoción se combina con la historia y el origen y cristaliza expresiones importantes de su identidad.

Existe también otra forma de relato que además de lo mencionado anteriormente contiene y expresa el origen de sagrado de las apariciones. Una de las formas narrativas en las que podemos ver cristalizado el fenómeno aparicionista es por medio del mito, *'el mito de la aparición'* como se verá es muy importante para construir los caminos de los creyentes.

En antropología el mito ha sido sumamente estudiado y analizado, en este espacio no podremos nombrar las múltiples vertientes ni sus múltiples representantes sin embargo destacaré la definición de López Austin que dice "el mito es la expresión de las creencias y valores de un pueblo, es la sistematización de muchos años de experiencia donde se plasma la forma en la que el sujeto mira su realidad, además tiene en si la facultad de ser prescriptivo pero también restrictivo en las acciones a realizar" (Austin;1990:165).

Es a través del mito que se expresan los sentimientos y creencias de una cultura, en el también están contenidas las expresiones más importantes de su cosmovisión, ya que a partir del mito se fundan rituales que posteriormente se convierten en actos de unión del mundo de los humanos con los seres sagrados. En los mitos se refleja el hombre y sus relaciones con los otros, así como sus relaciones con la naturaleza y por supuesto su relación con el reino de lo sobrenatural. También el mito cristaliza por un instante la realidad y su dinamismo, en el caso del fenómeno aparicionista, constituye la forma en la cual se extiende y se fundamenta el culto a la imagen y a su poder. Como lo veremos mas adelante en el caso de la comunidad de San Pablo *el mito de la aparición del Divino*

Salvador es el registro fundante de la acción devocional que conduce entre sus brazos a la peregrinación.

Según sostienen Turner, Shadow, Barabas y como lo he podido constatar en el trabajo de campo, la aparición es el acto fundante de las peregrinaciones, pero su importancia no sólo radica en este nivel ya que como lo señala Turner "El aparicionismo en efecto, es una creación religiosa frecuentemente asociada a la crisis de la identidad, que impulsa acciones tendientes a la cohesión social y en este sentido supone una '*solución terapéutica*'" (Turner;1978:76). Lo anterior está debidamente ejemplificado en el acto de peregrinar ya que por principio de cuentas la peregrinación evoca sucesos divinos en los cuales los principales actores son los ancestros (apelación a el origen) y la divinidad. El peregrinar es un ritual que recuerda un tiempo y un espacio donde las circunstancias difíciles no habían terminado de pasar, el cansancio y la abstinencia que acompañan fielmente al romero van contribuyendo a la conformación de un estado anímico y físico propicio para funcionarizar los recuerdos; mientras el camino se acerca a su final, el creyente respira y suda su fe. En este traslado místico el creyente nunca va solo, en este viaje es necesario hacerse acompañar de otros, es entonces el momento preciso donde según Turner se rompe la estructura social y se llega a la *communitas* es decir que en estos momentos se comparte algo más que la fe y las tortillas, los romeros se identifican entre sí como un grupo social específico y diferenciado de los demás.

Según Bravo (1994) esta convivencia ritual refuerza los lazos sociales tanto en un nivel económico y político como también en un nivel simbólico expresada en un espacio que no solo lo podemos circunscribir en el área de la comunidad sino que es territorio mucho más amplio que agrupa a varias comunidades. Es así que "el peregrinaje de los santos recuerda a los participantes que forman parte de un todo mayor" (Faure,1973:39) con el cuál los romeros se identifican y estructuran sus relaciones sociales ahora no solo en el plano de su comunidad. Esto es importante ya que se van constituyendo y cambiando los puentes de interacción con otros pueblos, los cuáles en la fecha del peregrinaje resurgen de la tierra

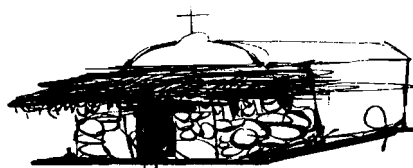
como germen que brota de las primeras lluvias después de haber esperado con ansia saciar su sed.

El participar en este ritual es una forma de actualizar la memoria colectiva, establece la identificación de quien peregrina con una historia donde los *'abuelos o los primeros'* de estos lugares caminaban al lado de sus *'compadres'* así se recuerda también que a los peregrinos que venían de muy lejos se les daba la confianza de poder descansar en sus casas, de poder tomar atolito caliente y una pieza de pan para comer. *"No eran extraños eran como nosotros , esta gente no lleo ahora ni ayer, sino hace muchísimos años, venían mucha gente de muchos lados, todos éramos conocidos, cuando venía la fiesta del Divino, ya sabíamos que iban a volver..."*⁷

Es de esta forma que se expresa un compromiso pero sobre todo se extiende una promesa, la de volver a andar en los caminos para ver a la imagen y seguir siendo parte de sus milagros; pero no todo es bondad en el reino de lo sagrado, ya que las apariciones son poderosas en el sentido de otorgar bendiciones pero también son muy eficaces en el reparto de castigos.

El castigo viene después del incumplimiento de una promesa o después de un desacato, existen (al igual que en el caso de los milagros) múltiples relatos de los castigos que son los que mantienen un comportamiento adecuado cuando el creyente y su relación con la imagen y podemos señalar que una de las múltiples implicaciones que tiene esto es mantener firmes los hilos que tejen la red de hombres y mujeres que participan en el ritual.

Es a partir de las narrativas que se muestran los sistemas normativos y muestran la relación de reciprocidad que se da entre los sujetos y la deidad como una forma de identidad.



Capilla Familiar

⁷ Don Sabino Ángeles, rezandero de la comunidad de San Pablo, aproximadamente tiene 70 años.



CAPÍTULO III

1.- La construcción de la idea del territorio.

Para entender las distintas expresiones de la identidad étnica, tenemos que conocer los múltiples elementos que conforman este fenómeno complejo donde se articulan símbolos, significados, personajes, discursos, rituales, espacios entre muchos otros. En este apartado no se abordará cada uno de ellos, tomaré solamente a los espacios y a la construcción de la idea del territorio como el motor de la discusión.

La idea del territorio va directamente asociada con las nociones de lugar físico y espacio geográfico donde se ejerce una acción determinada. El ser humano, para habitar en este mundo, lo ha tenido que seccionar para poder conocer o desconocer sus partes, así surge el arriba y el abajo, el este y el oeste; los puntos cardinales no solamente indican una ubicación de lugares sino que también implican la ubicación cartesiana de los seres humanos. En las ciencias sociales existen diversas aproximaciones para el estudio del territorio, desde los geógrafos hasta los antropólogos y sociólogos, se han planteado múltiples cuestiones en cuanto a lo que significa para el ser humano la idea del territorio.

En este punto hablaré de las ideas de algunos autores que hablan sobre el territorio como Raffestein, De Certau, Gilberto Giménez, Cargmaniani, Francois Neff, e Ingrid Geist.

Para poder partir hacia una definición más integral del concepto de territorio debemos de comprender el término de espacio, ya que como lo señala Raffestein (1980), espacio y territorio no son términos equivalentes, ya que el espacio es entendido de manera subjetiva, tiene una noción no sólo de tipo cuantitativo sino también de tipo cualitativo y se expresa en el tiempo de manera

discontinua. Esto significa que cada cultura se apropia de manera diferencial de su espacio, confiriéndole virtudes y defectos; esta apropiación se ejerce mediante un proceso de actividades en donde la acción ejecutada en un espacio determinado es la forma en la cual se constituye el territorio.

La realización de actividades en un espacio, representa el sentido que tiene así como las propiedades que lo caracterizan y lo hacen distinto a otros. Los seres humanos han sabido cómo sincronizar y sincretizar el mundo físico y el mundo simbólico, tomando elementos de la naturaleza como expresiones de un orden cosmogónico esencial.

La apropiación simbólica del medio ambiente es un ejemplo muy claro de lo anterior, ya que podemos observar a los elementos físicos de la naturaleza no solo como fenómenos geográficos y biológicos, sino que además contienen características que les confieren propiedades especiales que los colocan en un plano espacial, ya no solamente en un plano geométrico, sino en un plano dimensional simbólico, el cuál expresa diversas significaciones mediante la acción ritual, donde ya no solo existe el arriba y debajo de los humanos, sino también el lugar de encuentro con las deidades.

Debido a esto, el territorio no sólo se debe percibir en la construcción de límites político administrativos de una nación, ni en la estructuración de los mapas del mundo, lo tenemos que comprender como una idea compleja que va a estar siempre expresada en la cultura⁸. Es así que cualquier grupo social, en cualquier momento de la historia, desarrolla su cultura sobre un espacio determinado, el cual se convierte en el contexto donde se fundamenta la el sentido del orden y se convierte "en el sustento de creencias y costumbres, el asiento de un origen, un pasado y una identidad común" (Bravo,1994:40).

Para Giménez el territorio es entendido como "el resultado de la aprobación simbólico-expresiva del espacio" (Giménez;1994:19) y siendo de este modo, podemos afirmar que una de las características del territorio es su función como

⁸ Entendiendo por cultura como "la dimensión simbólico-expresiva de todas las practicas sociales así como sus productos materializados" (Geertz;1992:79).

un “significante de significados” (Geertz;1992:68), en un entramado complejo de relaciones simbólicas expresadas por cualquier grupo social.

El marcaje de espacios, además de eslabonar una cadena de lugares, va conformando a lo largo del espacio y del tiempo, territorios que se contraen y se expanden debido a la movilidad de las relaciones sociales, que son las que los orientan. A lo largo de estos territorios se encuentran características que remiten a un origen común, que además de procurar y facilitar el tránsito y la comunicación entre los distintos puntos de estas cartografías, establecen lazos identitarios para un grupo de comunidades.

Sin duda, uno de los elementos que propició la interacción entre los distintos puntos geográficos, fue la comunicación de creencias y saberes entre los pueblos, esta comunicación a su vez fue intercambiando conocimientos y estructurando relaciones entre las comunidades distantes, a medida de que se tenían elementos comunes, de esta manera se establecían criterios de identificación hacia espacios que se iban constituyendo como propios.

Para los pueblos mesoamericanos, la realidad no solamente estaba habitada por seres humanos, sino también por fuerzas divinas que animaban al mundo con su poder esencial. Los sistemas religiosos vinieron a conformar cartografías amplias, ligadas a rituales y creencias donde los puntos de convergencia de los seres humanos serían aquellos que los creyentes entendían como puentes que los acercaban al mundo de lo divino. Configurándose así dentro de la cosmovisión del sujeto, una red de símbolos que tiene congruencia, tanto con su entorno físico material, como también con las representaciones de lo que un grupo cultural entiende como *‘el reino de lo sagrado’*. Es mediante el ritual compartido por distintos puntos que se recrea un territorio étnico, que en este caso coincide en un territorio sagrado, la práctica establece y restablece un orden distinto al cotidiano, el ritual abre y cierra fronteras configurando con su práctica mapas simbólicos cargados de relaciones de pertenencia y exclusión, ya que los hombres definen su territorio por las relaciones particulares que mantienen con el espacio en el cual se inscriben y del cual forman parte, además “dotan de

significación a ciertos lugares y los asocian con redes de relaciones sociales y concepciones cosmogónicas que están íntimamente conjugadas". (Neff, 1996:76).

2.- El territorio de la devoción.

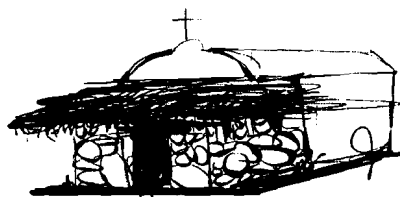
Después de hablar respecto al concepto de territorio podemos darnos cuenta de la importancia que tiene en la cultura, así como su trascendencia en la configuración de una identidad. El territorio es entonces el lecho donde habitan todos los elementos que conforman la cosmovisión de los individuos, es parte del sustento físico de la creencia, pero también funciona como un elemento que da pertenencia o exclusión a un grupo en un espacio.

En el caso de la religión, compartir una creencia implica la comunicación de un cúmulo de símbolos, significados y rituales, pero además establece puentes de interacción y exclusión entre quienes lo practican y quienes no. Es de esta forma que la religión establece territorios fundamentados en creencias y rituales. En el caso de la religiosidad popular, sus múltiples manifestaciones hablan de una idea de espacio representativo, de una identidad, ya que en su ejercicio, la participación retoma, expresa y sintetiza las expresiones del mundo de lo sagrado y profano, ya que en esos momentos fluyen en él símbolos, imágenes, olores y recuerdos que hacen referencia a una historia común.

En la peregrinación por ejemplo, podemos observar de forma clara lo señalado, ya que el centro de fe que constituye la parte medular de la peregrinación, este núcleo conforma una red de caminos a lo largo de un trayecto donde confluyen de múltiples lugares creyentes que comparten su fe y la depositan en ese lugar considerado como sagrado, ya que en su interior encierra las representaciones que fundamentan las creencias, Turner menciona que "es mediante el manejo de los mitos y las imágenes que el creyente entra en contacto con la esencia de su fe" (Turner; 1978:97). El peregrino mediante el tránsito de los caminos busca de las fuerzas divinas bienestar y ayuda, a cambio de un sacrificio que le permitirá en dado caso de que sea bien recibido, pedir por la salud y ventura tanto de sus familiares como de las cosas que posee.

La peregrinación es un proceso donde el espacio y el tiempo se unen para cristalizarse en lugares sagrados, los espacios que forman la ruta son escenarios esenciales de la creencia, ellos marcan el ritmo del trayecto así como también el ritmo del ritual. Nadie lleva prisa por llegar porque al final de cuentas no es competencia sino es encuentro. En el momento de la experiencia del trashumar la creencia y la fe van moviendo piernas e identificando rostros y corazones, ya sea de creyentes de comunidades distintas o de lugares muy lejanos, en ese momento el rictus los identifica como elementos de un todo común.

Para Carlos Bravo “el uso de símbolos convierte al espacio en un texto marcado por la experiencia” (Bravo;1994:59) al cuál la forma ritualizada de la peregrinación es la pluma que traza una territorialidad. Esta legitimación del espacio hace que la cartografía cosmogónica se ordene en espacio y tiempo, ya que a través de la experiencia es como se trazan los *‘puentes de acción’* que para el mundo indígena es la forma en la cual se agrupa el orden de todo lo que le rodea y por supuesto es el sustento de una identidad que trasciende mas allá de la identidad inscrita en los límites de la comunidad, ya que en este sentido la identidad se expande al momento que el territorio lo hace también, la confluencia de espacios constituye una forma de articular distintas identidades que en el momento de peregrinar forman la cristalización de un proceso dinámico de pertenencia.



Capilla Familiar



CAPÍTULO IV

1.- La construcción colectiva de la identidad.

Lo que anteriormente hemos revisado han sido los elementos que componen el fenómeno del aparicionismo, el cuál a su vez se ha considerado como una de las partes importantes para la configuración de los territorios simbólicos; pero el hablar de este fenómeno de la religiosidad popular y solo desarrollarlo en el nivel de la territorialidad resulta insuficiente para comprender las implicaciones que estas construcciones colectivas tienen en el seno de una cultura, es de esta manera que para poder profundizar en este asunto, considero necesario hablar sobre el tema de la identidad.

Pero ¿Qué tiene que ver la identidad con el fenómeno aparicionista? Pues comenzaré diciendo que tiene relación directa, ya que se puede entender a la identidad como un sistema simbólico compartido por una colectividad, el cuál además de que sirve para estructurar, representar y codificar la realidad, sirve para establecer vínculos de pertenencia y de filiación a un grupo.

En esta última parte de la aproximación teórica de la tesis, abordaré las implicaciones que existen entre el fenómeno del aparicionismo y la identidad, para posteriormente revisar el estudio de caso de la peregrinación del Divino Salvador que se lleva a cabo en las comunidades chichimeca-otomíes del semidesierto del estado de Querétaro.

Si se habla sobre la identidad se tiene por principio de cuenta la difícil tarea de enunciar una definición que nos clarifique el significado de este concepto. En la antropología social, el concepto de identidad es uno de los términos que más se han cuestionado a lo largo del desarrollo de esta ciencia, lo anterior se debe entre otras cosas a la complejidad y dinamismo que tiene, ya que la identidad es tan

dinámica como el tiempo y es tan diversa como la realidad, lo que resulta entonces en una tarea complicada, el poder establecer una definición capaz de cristalizar la amplitud de este fenómeno. Aquí revisaré de forma breve algunas construcciones teóricas alrededor de la identidad, con el fin de clarificar un poco la ambigüedad de este asunto e ir construyendo una noción de identidad que tomaré en esta tesis.

Para iniciar hablaré del trabajo de J. J. Pujadas y de su revisión de las principales propuestas teóricas del tema de la identidad. En primer lugar presenta el planteamiento de Berger y Luckman, en el que el concepto de identidad es “una construcción que surge de la dialéctica entre individuo y sociedad” (Pujadas,1993:48), lo anterior da pauta para comprender que esta dialéctica es un proceso donde confluyen situaciones expresadas en un tiempo y espacio determinados, en los cuales los sujetos y las colectividades tienen contacto. Entender las implicaciones de lo anterior da luz verde para comprender un poco mas este asunto, porque si bien el sujeto construye su forma de mirar la realidad a partir de un código cultural determinado, éste a su vez es capaz de modificarlo y adaptarlo según las circunstancias en las cuales se desarrolle. Por tanto considero que lo relevante de este punto de vista es que la construcción individual de esa realidad tiene y tiende por necesidad social a entrar en contacto con otras individualidades, es por eso que las formas en las cuales establece su relación con otros sujetos y con otras sociedades es una de las formas en las cuales puede expresar su identidad.

Uno de los elementos que son fundamentales para entender este proceso tan complicado es mediante la cotidianidad, esto es sin duda uno de los elementos mas sobresalientes de la postura de Berger y Luckman, ya que la cotidianidad establece, la comprensión de la realidad inmediata de los sujetos (la vida en colectividad) y esto es importante ya que es dentro de esta cotidianidad donde el sujeto hace conciencia de que pertenece y vive en una comunidad en la cuál, además de compartir elementos materiales, también se comparte un capital simbólico común.

El planteamiento de estos autores sentó las bases para entender a la sociedad como una construcción subjetiva de los individuos que conforman las sociedades; esta teoría evidentemente se basa en el planteamiento de Durkheim y su definición de representación colectiva, la cuál tiene que ver con “las formas en las que una sociedad representa los objetos de su experiencia, son contenidos que reflejan la conciencia colectiva y se añaden a la biografía individual” (1968:443-445). Esta idea cobra importancia ya que a partir de la construcción de estas representaciones se elaboran los criterios para darle dirección a las acciones que un individuo o colectividad tendrá cuando este en una relación de contacto, que ciertamente se lleva a cabo en la vida diaria.

Y si en la cotidianidad hablamos de relaciones, cabe aquí mencionar una de las aproximaciones clásicas al tema de la identidad, Fredrik Barth hace una aportación importante en este asunto y resulta muy relevante para esta tesis, porque habla sobre la identidad étnica y las fronteras culturales; este autor sostiene que es en las relaciones con otras etnias donde se expresa esta identidad “ya que en base a la generación de un conocimiento común y la interrelación con otros grupos es como se construyen las categorías de adscripción y separación, estas últimas entendidas como instancias reguladoras de la interacción entre personas” (Barth,1976:10). Mediante el contacto entre los grupos étnicos se establecen sus pensamientos, discursos y acciones; la forma en la que se perciben a sí mismos y la forma en la que perciben a los demás, ya que “cuando se utiliza una palabra descriptiva esto implica una categorización” (Potter;1998:225), y mediante la jerarquización de estas categorías es como los elementos de la identidad cobran importancia para los grupos étnicos en situaciones específicas.

Uno de los autores que profundiza sobre la propuesta de Barth es Roberto Cardoso de Oliveira; para él “la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas” (Cardoso;1982:45); es decir que un grupo sistematiza y estructura sus ideas y pensamientos como una forma de concebirse a sí mismos cuando se encuentran en contacto con otro grupo étnico, lo cuál establece un nivel

de conciencia en la forma de representarse como colectividad. En este sentido entonces, en este trabajo entenderé que “los grupos étnicos serían básicamente una forma específica de organización social” (Barth, 1976:12); en esta propuesta el autor da un peso contundente a la organización dentro de la cultura pero aquí podemos señalar que existen otros elementos que tomar en cuenta cuando hablamos de grupo étnico, como son la historicidad y los procesos de constitución y formas de relación que han estructurado al grupo, ya que es en ciertas circunstancias (donde espacio y tiempo se cruzan) en las que eso que llamamos identidad resulta claramente expresado y entendido como tal.

Estas aproximaciones teóricas al tema de la identidad son quizá clásicos dentro del desarrollo conceptual de la antropología, sin embargo existen otros como el interaccionismo simbólico y el etiquetaje social. Aquí retomaré a continuación únicamente el primero ya que tiene que ver directamente con la esencia de esta tesis.

El interaccionismo simbólico habla de la identidad como una construcción elaborada a partir de símbolos y significaciones, entendidas y jerarquizadas por una colectividad con el fin de expresar su modo de ‘estar’ en la realidad. Esto nos habla de un concepto abierto e incluyente, porque la realidad se convierte en un texto complejo que es entendido como un grupo de códigos sociales que explican y definen la cotidianidad. El hablar de símbolos nos pone en la discusión obligada del sentido y la significación como formas muy puntuales de establecer fronteras de relación, tanto entre individuos como entre grupos.

Comprender el significado de un símbolo establece, por una parte, el criterio de pertenencia a cierto código social utilizado, lo cual implica una identificación a un referente grupal. Por otro lado y de forma paralela a la identificación, se da el proceso de la separación, ya que el conocimiento de un código de explicación del mundo supone inmediatamente el desconocimiento de otro código usado para explicarse otra parte del mundo.

Explicándolo de otra forma, retomó el ejemplo de la peregrinación al cerro del Frontón. Para el grupo de los otomíes de la comunidad de San Pablo significa el volver al lugar donde ocurrieron sucesos entendidos como extraordinarios y

creer en esto es fundamental para comprender su vida diaria; el no ir significaría una falta de respeto a sus creencias. Por otro lado para los otomíes evangélicos que habitan esa comunidad, el peregrinaje carece de significación por que ellos creen que es pecado, ya a que ellos tienen ahora un código distinto de entender la realidad.

El conocimiento que es la fuente de las creencias, es muy amplio y nunca podremos tenerlo en su totalidad, al momento que solo comprendemos parcialidades del conocimiento, entonces desconocemos otras partes, lo cual implica en si una diferenciación. La teoría del interaccionismo simbólico establece lo anterior como base para mostrar que las relaciones entre los individuos que conforman un grupo están mediadas por un sistema simbólico compartido, el cual excluye a los que tienen otro código simbólico diferenciado.

Hasta aquí he revisado de forma breve el tema de la identidad, sin duda dado lo complejo del tema dejo fuera múltiples discusiones respecto a los elementos que han sido tomados en cuenta como las expresiones de este fenómeno. Es entonces pertinente comenzar aquí a elaborar una discusión en la cual, si bien abordo el concepto de la identidad, intento profundizar de forma mas concreta en la identidad étnica, ya que es en este terreno donde se desarrolla la temática fundamental de este texto.

Si bien es cierto, Barth nos habla sobre los grupos étnicos y sus fronteras, creo que no solamente debemos de entender a los grupos étnicos por la construcción y elaboración de su organización y estructura de relaciones con otros grupos, sino también agregar un poco el planteamiento de la corriente simbólica, al establecer que en los grupos étnicos además de sus relaciones personales y el establecimiento de fronteras con otros grupos, rescatar que estas expresiones también funcionan en base a un sistema simbólico el cual también establece dinámicas de pertenencia y de exclusión a determinado grupo.

2.- La identidad étnica: el gran baile de la complejidad.

El presente título, es un efímero intento para tratar de reflejar la temática crucial de este apartado, la identidad étnica es un concepto que aun está en la mesa de discusión, ejecutando acalorados debates, debido a que se habla de una idea compuesta por múltiples elementos y expresada por una infinidad de circunstancias. En la actualidad no podemos hablar de los grupos indígenas entendiéndolos como una expresión estática de la sociedad. La realidad étnica hoy vive entre la tensión provocada por la tradición y la modernidad; es ésta la música que mueve los sentidos además de las creencias y las respuestas a este encuentro, son de forma diferenciada y muy heterogénea ya que cada grupo étnico tienen su propio ritmo de contacto, así como sus propias notas para seguir en el concierto social de nuestros días.

Es entonces que en este punto hablo de la vida cotidiana como un gran baile, el cuál esta marcado por diversas melodías y por diversos pasos. La identidad étnica no es mas que la coreografía para ejecutar este performance complejo, los movimientos, los gestos y las actitudes no son mas que las estrategias de perpetuidad social que mantienen la supervivencia del grupo, de tal forma que dentro de esta danza los participantes saben los pasos de las melodías, porque históricamente la experiencia ha construido y enseñado este saber, ya que también el sentido del baile es la comunicación y la distribución caótica de signos y significados donde el espectador y el ejecutante dialogan sobre un texto en común.

Se puede entender entonces que la identidad étnica tiene una trascendencia mas allá de las fronteras que los antropólogos tradicionalmente han propuesto; también tiene que ver con contextos, con aspectos perceptivos, afectivos y cognoscitivos que como un gran torno de barro va moldeando y *'desmoldeando'* la convivencia grupal.

El baile de máscaras también sensibiliza a comprender que el espacio y el tiempo son importantes para poder danzar; la coreografía se ejecuta en una geografía que existe en la materialidad de la vida cotidiana y también en la

abstracción de la cosmovisión; en estos dos escenarios alternos existe el baile, el retorno al tiempo pasado es la esencia de este ritual, ya que la evocación es la materia prima de los sentimientos, hoy en día uno vive negando su presente, construyendo su pasado sobre el mundo mítico del ayer. Así, mediante la comunicación entre los vivos y los que no están en este mundo terrenal, se puede llegar a aquel tiempo colmado de gracias y bendiciones donde el cielo no era tan caluroso y donde todos aquellos que habitaban estos lugares se sabían bien.

Otra cuestión que es importante señalar es que, si bien existe un conjunto de creencias (pasos de baile o melodías) que dirigen el accionar de los individuos; estos a su vez pueden transformar este capital simbólico, es así que la identidad étnica es una construcción en constante movimiento ya que no existe una contraposición entre la estructura social histórica y la representación perceptiva del sujeto. El ejecutante del baile reelabora constantemente sus movimientos, toma en cuenta los pasos que él conoce, pero también ejecuta los que él se imagina, de esta forma el danzante construye una perpetuidad en cualquier melodía a la que pueda bailar.

La reelaboración de los pasos y la melodía esta asegurando un futuro dentro del '*gran baile*', la reelaboración de las creencias y los elementos simbólicos de un grupo esta constituyendo un ejemplo eficiente de perpetuidad.

Sin duda, parece que la identidad es la cristalización conciente de este deseo de seguir en este '*gran baile*', la identidad étnica es entonces "el resultado de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición" (Carmagniani;1997:14). Lo relevante de este asunto es poder comprender por qué estos elementos resultan contundentes para la autodefinición y también cuestionar por qué unos elementos si tienen esa eficacia y otros no.

Son comunes los estudios en los cuales se enumeran los elementos representativos de la identidad étnica, pero creo que la definición de Carmagniani faltaba y la considero contundente al hablar de la autodefinición. Entendiendo el sentido, el significado y la eficacia que se le otorga a los elementos simbólicos dentro de un grupo étnico, se abre la posibilidad a encontrar pequeñas respuestas

a las grandes interrogantes de la identidad. Autodefinition es hablar sobre la forma en la cual nos explicamos ante los demás y mostramos los elementos que nos determinan a aquellos que no saben de nuestra forma de baile, ni de nuestra razón para bailar. Esto significa que hablar de la identidad no es sólo enumerar elementos, sino también escudriñar los contextos y situaciones posibles en los que se ejecutan estos elementos y su forma en la cual se reconfiguran.

Según Miguel Bartolomé (1997) existen algunos elementos que se pueden considerar como las bases culturales de la identidad étnica, entendiéndolos como elementos dinámicos en tiempo y espacio, así como también con una multiplicidad interminable de manifestaciones. Los elementos que menciona este autor son: vida cotidiana, territorialidad, historia, economía, religión y parentesco, entre otros. En el apartado siguiente profundizaré en algunos de estos elementos, así como la relevancia y jerarquía que tienen unos sobre otros para la autodefinition.

Es importante señalar en este apartado, que cultura no es lo mismo que identidad, ya que esta última si bien puede asentarse en aquella, no depende de un patrimonio cultural único, lo cuál se entiende en la complejidad de identidades dentro de un mismo grupo étnico, el ejemplo más claro lo constituyen los migrantes, que si bien es cierto se desarrollaron en una cultura, su identidad se ha ido reconstruyendo a medida que retoma elementos de otra cultura que es distinta a su construcción original.

El contacto con culturas distintas es un proceso de enseñanza y aprendizaje entre los grupos ya que el individuo, además de ejecutar la cultura de la cual procede, aprende creencias y explicaciones de otra realidad a las cuales no había estado cerca; este proceso establece una reelaboración de su identidad étnica, de tal forma que lo histórico se revitaliza al poderlo revivir. En la actualidad no sólo las dinámicas de migración están estableciendo estos cambios, fenómenos como la emergencia de las denominadas "*nuevas religiones*", la proliferación de medios masivos de comunicación como la televisión y el radio como fuentes de información, están generando estas reconfiguraciones que se realizan día a día dentro de la identidad.

Sin duda hablar de identidad es hablar de un proceso y de momentos en los cuales se puede materializar, acotando la realidad en el tiempo y en el espacio, es una forma eficaz de comprender mínimamente este performance del caos. En el siguiente apartado hablaré específicamente de las implicaciones que tienen las peregrinaciones y el territorio en la construcción y configuración de la identidad.

3.- El cerro esta cerca . El encuentro con la identidad.

Es en esta sección intento interrelacionar lo escrito en los capítulos anteriores; desde el primer argumento de la tesis hasta la última justificación estarán contenidos aquí, por eso esta parte es llamada el encuentro, ya que desde todos los caminos emergerán las ideas para poder mirarse nuevamente de cerca y separarse hasta que llegue otro momento especial; de esta forma hablaré un poco sobre lo ya comunicado y lo ya descrito.

Sin lugar a dudas este fenómeno de las apariciones se presenta complejo y otorga distintos órdenes y sentidos a la riqueza de la religiosidad popular. Pero es aquí, en este espacio y en este tiempo, que pretendemos seguir el peregrinaje de las letras y las palabras.

Las palabras y las cosas muchas veces van de la mano, por lo que finalmente hablaré sobre el porqué las peregrinaciones tienen muchas implicaciones en la construcción de la noción de identidad étnica.

Recordando que las peregrinaciones son el momento y espacio propicio para el intercambio entre los devotos que caminan, como también en un nivel sagrado donde los símbolos son el lenguaje eficaz con la divinidad, considero además que este intercambio se rige por normas establecidas en la memoria del costumbre.

Pero ¿Cómo podemos entender este intercambio simbólico? Entre los años 1923-1924 Marcel Mauss⁹ nos mostró en su ensayo sobre el 'don', que para comprender el intercambio; hay que ver que "estos intercambios se hacen bajo la

⁹ Mauss Marcel. Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos, estudio publicado en *Année Sociologique* serie 1923-1924.

forma de regalos teóricamente voluntarios, pero, en realidad hechos y devueltos obligatoriamente” (Mauss;1924:34-38). Esta idea nos da el primer acercamiento para entender a la peregrinación como un espacio de intercambio, en donde los devotos realizan actos de reciprocidad. Siguiendo con Mauss, él nos explica que este intercambio existe porque se da entre iguales “ya que de otra forma se rompería la obligación de devolverlos” (Ibidem:162). Es así que este criterio de semejanza entre los que participan en este intercambio simbólico, establece una identificación entre quienes participan de este intercambio y quienes no. Entonces cabría preguntarse si es en la peregrinación dónde se trasmite e intercambia el capital simbólico eficaz para la creación y la recreación de las identidades étnicas.

Para Portal Ariosa (1994) esto resulta cierto, ya que el acto de intercambiar símbolos implica además de la comunicación y la transmisión de costumbre y conocimientos, una fijación de fronteras culturales que señalan el ‘*dentro*’ y el ‘*afuera*’ del grupo.

Lo anterior lo podemos relacionar con la premisa de Mauss y la necesidad del criterio de identidad para poder participar ‘*dentro*’ del intercambio, ya que a partir de este criterio se da casi simultáneamente la pertenencia o la exclusión a dicho grupo.

Siguiendo lo señalado por esta autora, comparto su hipótesis, en la que propone que es mediante de esta comunicación simbólica, la forma en la cual los símbolos toman sentido en las estructuras mentales que configuran las creencias, dando a su vez sentido a las acciones que ejecuta un creyente al momento del peregrinar, ya que en el trayecto (o en las palabras de Turner, en la liminalidad) se establece el proceso necesario para lograr que exista la *comunitas*, que es el éxtasis supremo de la identidad, en ese momento se rompen las estructuras y el grupo de devotos se convierte ahora en una ‘*comunidad*’ la cuál comparte acciones, valores y creencias expresadas en la abundancia del dolor y el cansancio, pero también en el recibimiento de la gracia y el perdón de lo sagrado.

Estando los devotos una vez más unidos refrendando su fe, reconstruyendo y conservando una identidad, ellos se entienden como miembros de un grupo y esto los hace diferentes a los que no participan en esta celebración, a los otros

que tienen otras fiestas y no comulgan de esta devoción; es ahí que se reencuentran con partes significantes de su pasado que según palabras de ellos *'no hay que olvidar'*.

Podemos comprender un poco más el acto de peregrinar si lo entendemos como un performance, el cual está integrado por un sinnúmero de actos que tienen un sentido profundo en el creyente, entre los aspectos que se pueden identificar en las peregrinaciones se pueden señalar los siguientes:

- El acto fundante de las peregrinaciones dentro de la tradición mesoamericana, es el fenómeno del aparicionismo.
- La aparición es la expresión contundente de la comunicación con un mundo divino considerado como sagrado.
- Este fenómeno, además de ser una de las expresiones más importantes de la religiosidad popular, establece límites y fronteras, tanto geográficas como sociales.
- La peregrinación en primer término se ejecuta en un territorio determinado, el cual hace alusión en la memoria de los más viejos de la romería, al territorio antiguo en el cual se expresaba el grupo étnico andante.
- La geografía que es el escenario de la ejecución del caminante, es una geografía simbólica, la cual está dotada de nomenclaturas y características especiales que la hacen diferente a otros lugares.
- La peregrinación llega a un lugar central, donde se depositan los símbolos más importantes para los devotos.
- Dentro de la peregrinación y en la memoria del creyente, la multiplicidad de elementos que conforma el fenómeno son explicados mediante la transmisión oral.
- A través de la oralidad se transmite y conservan los símbolos de la peregrinación, pero éstos también se construyen y deconstruyen de acuerdo a una realidad social cambiante.

- El fenómeno del peregrinaje posibilita entender la construcción de referentes de identidad como un proceso amplio y complejo que trasciende el nivel comunitario.

Los anteriores puntos muestran que existe una interrelación de los distintos niveles y que el peregrinaje se relaciona en distintos aspectos con la configuración de la identidad.

Si bien este fenómeno conforma una parte importante de la religión popular, encontramos también que en su finalidad contiene la intrusión al mundo de *'lo sagrado'*, esto a su vez representa y constituye un referente identitario colectivo "en la medida que sintetiza elementos significativos del pasado y del presente" (Portal,1994:144).

Al momento de reconocer y reconstruir el paso del tiempo, se actualiza la supervivencia de un grupo que no sólo se inscribe a una sola comunidad, sino que también, expresa los puentes de interrelación entre diversos lugares y a través de la organización de instituciones tradicionales como los cargueros o ahora como los comités, se constituyen las redes sociales que se mantienen a lo largo del año, ya que la peregrinación no dura un solo día, ni se expresa en una fecha, la peregrinación es todo un fenómeno cíclico de larga duración: 365 días es la temporalidad de este acto, ya que a lo largo de todo el año se llevan a cabo acciones en correspondencia con la peregrinación, y es en esta cotidianidad donde se expresa parte de esta identidad étnica, ya que mediante el trabajo voluntario de los devotos se limpia el camino que se utiliza cada año y también mediante las cooperaciones periódicas se establece el compromiso de participar. La pertenencia a un grupo y el reconocimiento de ésta se da en gran medida en la participación de los derechos y obligaciones que tiene cada miembro dentro de la colectividad, de tal forma que la ausencia en las actividades entendidas por un grupo como obligatorias pueden establecer el no reconocimiento del grupo hacia el individuo que no ha respetado las obligaciones de filiación, "ya que las concepciones cósmicas de una sociedad se vinculan íntimamente con sus principios asociativos y organizativos" (Mauss,1923:67), lo cuál implica que el

mundo material sea tejido por el hilo suave y delgado del simbolismo, el cual confecciona día con día las redes de interacción entre el mundo de lo sagrado y lo profano, que finalmente son la expresión del hombre en un mundo terrenal.

4.- La separación. El camino hacia lo sagrado

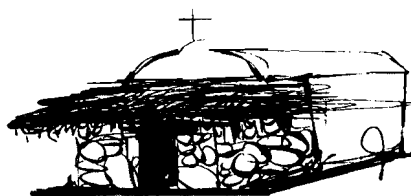
La religión y la identidad parece que en muchos casos van de la mano, pero tenemos que entender bien que no son iguales. La religión es una de las bases culturales de la identidad étnica, ésta encierra una forma de organización colectiva y un simbolismo particular, pero finalmente no podemos hablar de que la religión sea la determinante de la identidad ya que esto se da solo en los casos que “la religión es asumida como referente exponencial en la configuración de una específica colectividad social” (Bartolomé,1997:101).

Si los símbolos en general son claves ontológicas para comprender el universo y normar nuestra conducta, los símbolos sagrados “configuran la ontología trascendental de una cultura” (Eliade;1999:65). Es entonces que la religión establece una normatividad para construir redes, tanto entre los humanos como entre ellos y los seres divinos o sagrados, y en la medida que estos capitales simbólicos se comparten o se restringen, el individuo puede quedar dentro o fuera del accionar grupal. Es por esto que las peregrinaciones, como una expresión de la religiosidad, “construyen fronteras simbólicas” (Portal,1994:141) que establecen la pertenencia y la exclusión a determinado grupo.

El tomar el fenómeno de la peregrinación como un camino para entender la identidad étnica de el grupo que las realiza, no quiere decir que sea el único camino, sin embargo la justificación de este texto es que mediante el estudio de las peregrinaciones podemos comprender distintos niveles de expresión de la identidad étnica, expresada a su vez en un territorio étnico, todos ellos en un momento preciso que forma parte de un fractal complejo e interminable como es la realidad.

Como lo mencioné anteriormente, la religión y el territorio tienen implicaciones muy relevantes en la identidad étnica, la peregrinación es la sincronización de estos dos elementos.

Después de tanto caminar entre tantas palabras parece ser que ahora es el turno de iniciar el camino entre la tierra, los huizaches, el semidesierto, el mundo ontológico y epistémico quedan por el momento a un lado; ahora emprenderemos nuestra caminata en el contexto de la comunidad de San Pablo, perteneciente al municipio de Tolimán en el estado de Querétaro.



Capilla Familiar



CAPÍTULO V

1.- Entre la tradición y la modernidad.

En este capítulo pretendo contextualizar brevemente la situación cultural de los otomíes o *ñāñhã* de San Pablo, lo anterior a través de un recorrido general de: su historia, sus raíces étnicas, su organización social, su lengua, y sus relaciones con otras comunidades. También abordaré de forma general temas como la migración y la aparición de nuevas denominaciones religiosas, vistas estas últimas como factores de cambio dentro de la comunidad.

2.- Otomíes o *Ñāñhã*.

Este grupo étnico forma parte del mosaico multicultural que conforma el México contemporáneo, los otomíes o *ñāñhã* tienen presencia principalmente en seis estados de la república, en los estados de Puebla, Estado de México, Hidalgo, Tlaxcala, Veracruz y Querétaro; por efectos de la migración también hay una población importante de otomíes en el Distrito Federal y Monterrey, lugares en donde desde hace varias décadas se han asentado miembros de este grupo etno lingüístico, acudiendo principalmente en busca de trabajo y sustento dentro de actividades que van desde la industria de la construcción, como cargadores de mercancías hasta el comercio ambulante en algunas calles de estas ciudades y la mendicidad. Es importante señalar que en estados fronterizos de Estados Unidos también se encuentran poblaciones de migrantes *ñāñhã*, de tal forma que no es raro encontrarse con situaciones en las cuales la 'casa' donde habitan estos migrantes está en los Estados Unidos y su 'hogar' está en sus comunidades de origen.

En el estado de Querétaro se identifican dos regiones¹⁰ donde el grupo otomí tiene presencia. La región *otomí-amealco* comprende parte del estado de Querétaro y el estado de México; se ubica en la zona sur del estado de Querétaro básicamente ocupa el municipio de Amealco, aquí se encuentra la mayor presencia de comunidades *ñāñhu* de Querétaro. La región *chichimeca-otomí* comprende parte del estado de Querétaro y Guanajuato, se ubica en la región del semidesierto queretano y parte del sur del estado de Guanajuato.

Ahora tomando en cuenta la zonificación establecida por el Instituto Nacional Indigenista, las micro regiones con presencia indígena, los otomíes o *ñāñhu*, junto con los Pames (Xiói) y los Huastecos (Tenek) son parte de los grupos indígenas que se encuentran establecidos en el estado de Querétaro, de la siguiente manera¹¹:

REGION	ETNIA	MUNICIPIOS
SEMIDESIERTO	Otomí (hña-hñü)	Cadereyta, Colón, Ezequiel Montes y Tolimán
VALLE	Otomí (hña-hñü)	Amealco principalmente en las micro regiones de Santiago Mexquititlán, San Idelfonso Tultepec y San Miguel Tlaxcaltepec.
SIERRA GORDA	Pames (xi ói) y Huastecos (Teneek)	Jalpan, principalmente en la micro región de Tancoyol

¹⁰ Estoy tomando la propuesta de Prieto y Utrilla (1999) que guiará este trabajo, ya que su planteamiento de regiones parte de elementos culturales.

¹¹ Instituto Nacional Indigenista. Programa para el desarrollo integral de los pueblos indígenas; 1995-2000; *Acciones 1996*.

Aunque en estas micro regiones encontramos presencia de el grupo otomí, ambas tienen características compartidas, pero también tienen interesantes particularidades, en la región Amealco se ve una mayor presencia de la tradición mesoamericana, mientras que en la del semidesierto queretano predomina la combinación de los pueblos de tradición mesoamericana y de aridamérica.

La región sur de Querétaro y estado de México, abarca 51 localidades con una población total de 29,768 habitantes de los cuales el 47.9% es mayor de 5 años y habla lengua indígena, de los cuales el 86% son bilingües.¹² En esta región algunas comunidades de Amealco como Santiago Mexquititlán mantienen fuerte relación con comunidades indígenas del estado de México como Acambay, Aculco o Temascalcingo con las cuales se da desde el intercambio comercial hasta el ritual.

En esta región existen dos variantes de la lengua *ñāñhu* una de ellas la representa Santiago Mexquititlán, quien comparte relaciones con los grupos otomíes del estado de México y Michoacán, la otra variante es la de San Idelfonso Tultepec, quien mantiene relaciones con algunas poblaciones del Estado de México. Lo anterior nos habla de una situación en que observamos variantes culturales importantes, ya que a pesar de que ambas culturas forman parte del tronco otopame, tienen sus particularidades que determinan una diversidad de expresiones culturales muy peculiares.

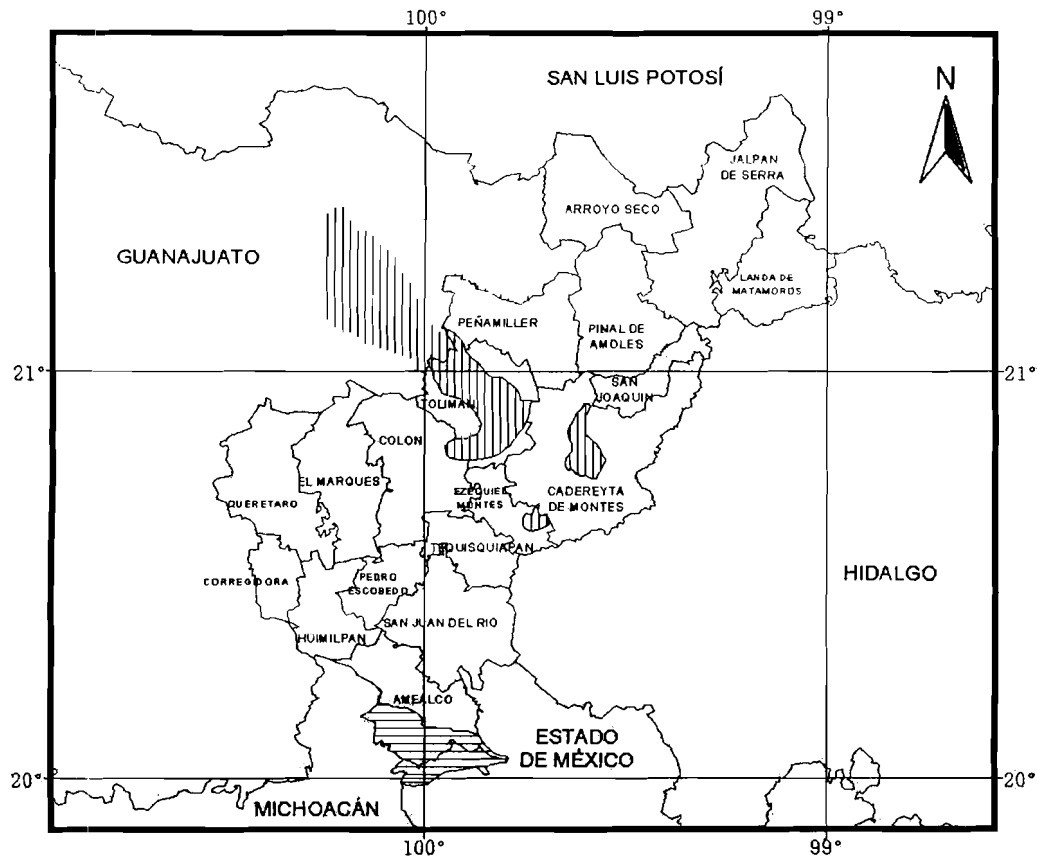
La región chichimeca-otomí esta formada por comunidades del estado de Querétaro y Guanajuato, incluye 56 localidades en ocho municipios. En Querétaro nos referimos a los municipios de: Tolimán, Cadereyta, Ezequiel Montes, Peñamiller, Colón y Santiago de Querétaro. En Guanajuato, consideramos algunas comunidades de los municipios de Tierra Blanca y San Luis de la Paz. Esta región tiene una población total de 38 906 habitantes de los cuáles 6 829 son mayores de 5 años y de estos alrededor del 98% son bilingües.¹³

La región chichimeca-otomí del semidesierto y la región otomí del sur la podemos observar de forma grafica en el siguiente mapa:

¹² Para ampliar información ver Utrilla, Prieto 2000.

¹³ INEGI (2000).

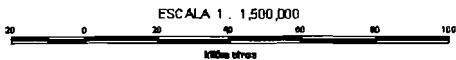
REGIONES INDÍGENAS DE QUERÉTARO



REGIONES	
	Otomí - chichimeca del desierto
	Otomí de Amealco



Fuente: Elaboración propia.
 Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio. Equipo regional Querétaro.
 Cartografía: Instituto de Geografía, UNAM.



Fuente. Centro INAH-Querétaro.

Un rasgo que considero importante a señalar en relación con el nombramiento de los grupos indígenas locales, es la auto adscripción, ya que si bien los intelectuales señalan a estos grupos como parte de la familia lingüística otomí-Pame, en la región del sur los miembros del grupo étnico no se auto adscriben como otomíes sino como *ñãñhũ* que en lengua significa “el que habla ñã, pero en la región del semidesierto la gente se autoadscribe no como *ñãñhu*, sino como otomíes, según la gente entrevistada en la comunidad de San Pablo, la diferencia radica en que los de “*por aquí son otomíes descendientes de los chichimecas y los de allá son descendientes de los México*”.

Es por lo anterior que en el desarrollo de esta tesis, tomando en cuenta la autodefinición de la gente del semidesierto, de la que se ocupa este trabajo, se hablará de los otomíes y no de los *ñãñhu*.

Varios han sido los investigadores que han desarrollado sus trabajos en comunidades de este grupo etno lingüístico; podemos hablar de los estudios considerados como clásicos como son las obras de Jacques Soustelle dándonos una gran descripción sobre la familia otopame, otro estudio muy importante en cuestión de cosmovisión es el de Galinier y con sus aproximaciones históricas la obra de Pedro Carrasco, estos son entre otros muchos los que considero han contribuido de forma importante en cada una de las regiones en las cuales se han especializado. Otros estudios que cabe resaltar son para la región del semidesierto queretano el de Castillo Escalona, en el cual presenta el complejo ritual de la comunidad otomí de San Miguel, Tolimán, por su parte Piña Perusquia nos ofrece en su obra una detallada descripción sobre la peregrinación que realizan los miembros de comunidades otomíes hacia el cerro del Zamorano, Mendoza Rico, aborda en su tesis temas de salud en la comunidad de San Pablo Tolimán, Ferro Vidal nos da una minuciosa monografía sobre la comunidad de Sombrete en el Municipio de Cadereyta, Solorio Santiago nos habla de los fenómenos de la migración y cambios de la identidad de los habitantes de la comunidad de Villa Progreso en Ezequiel Montes; en esta región sobresale el trabajo de Heidi Chemin sobre las capillas otomíes. Para la región sur Utrilla, Prieto y Banda, nos hablan de temas que van desde la cosmovisión hasta el

empoderamiento político de algunas comunidades *ñāñhu* del municipio de Amealco. Los trabajos de Hekking desde la lingüística nos da una muy buena aproximación en este terreno, Abramo nos da una descripción completa en su tesis doctoral sobre el complejo ritual en Santiago Mexquititlán; los anteriores trabajos forman parte de un gran acervo que quizás en este espacio no podríamos abarcar, pero sin embargo consideré pertinente mencionar aunque fuesen unos cuantos.

3.- La comunidad de San Pablo. Una aproximación

San Pablo es una comunidad del municipio de Tolimán, este colinda al norte con el estado de Guanajuato y el municipio de Peñamiller; al este con el municipio de Peñamiller y Cadereyta de Montes, al sur con Cadereyta de Montes y Ezequiel Montes y Colón al oeste con el Municipio de Colón y el Estado de Guanajuato.¹⁴

La población indígena en este municipio esta repartida de la siguiente manera¹⁵ :

Población total por localidad y población de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena, español y los que no hablan español

Municipios y localidades indígenas	Población total	Población mayor de 5 años y más que habla lengua indígena	Población mayor de 5 años y más que habla lengua indígena y habla español	Población mayor de 5 años y más que habla lengua indígena y no habla español
Tolimán				
Tolimán	2437	206	206	0
Barrio de casas viejas	587	50	50	0
Barrio de García	392	77	77	0
Bomintza	409	318	318	0
Casa Blanca	977	760	760	0
Cerrito parado, el	433	338	338	0
Diezmeros	382	101	101	0
Don Lucas	176	72	71	0
Granjeno, el	155	33	33	0
Horno de Cal	508	115	115	0

Cuaderno estadístico municipal , edición 1996; INEGI.

INI, listado de comunidades indígenas en Querétaro , INEGI, *Conteo 1995 (completar la cita)*

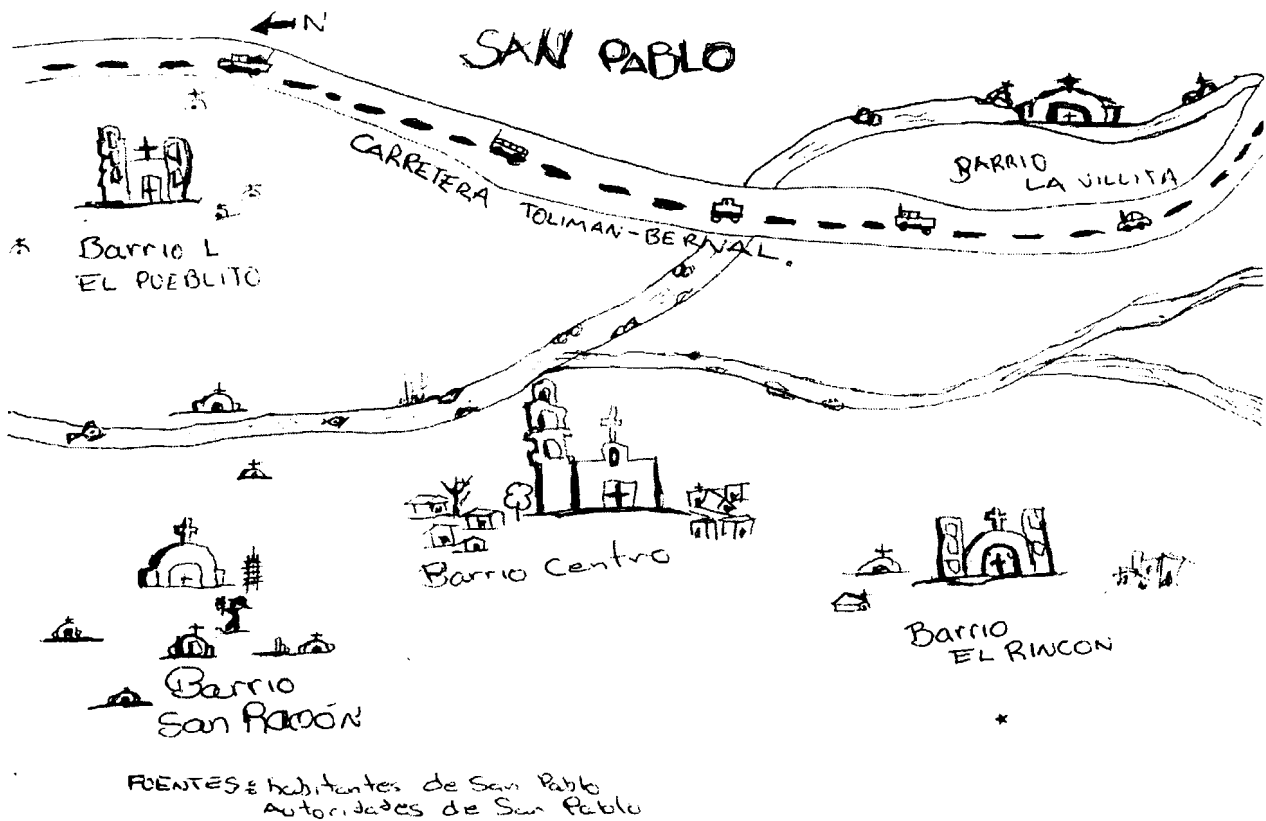
11. Lindero,el	381	48	48	0
12. Longo	65	12	12	0
13. Madroño, el	14	11	11	0
14. Maguey manso	222	198	198	0
15. Mesa de Chagoya	109	84	84	0
16. Mesa de Ramirez	519	414	414	0
17. Molino, el	512	100	100	0
18. Patol	67	1	1	0
19. Peña Blanca	58	13	13	0
20. Peña,la	75	16	16	0
21. Puertecito,el	12	6	6	0
22. Puerto Blanco	337	256	256	0
23. Rincón,el (los Rincones)	55	7	7	0
24. Rincones, los (Casas Viejas)	112	18	18	0
25. Sabino de San Ambrosio,el (el Sabino)	441	369	362	0
26. San Antonio de la cal	1692	60	59	1
27. San Miguel Tolimán	602	148	147	0
28. San Pablo Tolimán	2965	456	453	0
29. San Pedro de los Eucaliptos	177	28	28	0
30. Saucito,el	80	72	71	1
31. Saúz,el	14	11	11	0
32. Tequesquite,el (Chalma)	207	47	46	0
33. Tierra Volteada	322	98	98	0
34. Tule,el	361	302	302	0

Querétaro. Censo de Población y Vivienda 1995 Resultados Definitivos. Tabuladores básicos; Guanajuato. Censo de Población y Vivienda 1995 Resultados Definitivos. Tabuladores básicos. México. 1996

De las comunidades con mayor población del municipio de Tolimán, San Pablo es una de ellas. Además, esta comunidad es importante ya que junto con San Pedro y San Miguel son las más antiguas del municipio y donde aun sigue persistiendo gran parte de la presencia de la cultura chichimeca-otomí.

San Pablo se ubica al sur de San Pedro, cabecera municipal de Tolimán, colindando: al norte con la comunidad de San Antonio de la Cal, al este con San Miguel y al oeste con la comunidad de Higuerillas, esta última perteneciente al municipio de Cadereyta.

San Pablo se divide en cinco barrios: barrio centro, que es históricamente el mas antiguo, el barrio de la Villita, el barrio del Pueblito, el Barrio de San Ramón finalmente el barrio del Rincón.



Mapa aproximado de los barrios de San pablo¹⁶

Cada barrio tiene sus particularidades, una de ellas la representan las capillas y templos, de donde salen las imágenes rituales de la comunidad, por ejemplo en el barrio centro cuenta con el templo dedicado al santo patrono del pueblo, que es la de San Pablo, es en este barrio donde realicé la mayoría de las entrevistas, aquí también se encuentra la capilla familiar de los Ángeles, dedicada

¹⁶ Versión aproximada

a la imagen del Divino Salvador. En la comunidad, existen dos capillas barriales; una alberga a la imagen de el señor de Chalma, su fiesta se realiza anualmente los días 20 y 21 de Diciembre, la otra esta en el barrio del Pueblito, dedicada a la Virgen del Pueblito a la que le hacen una gran fiesta. En el barrio de San Ramón no hay capilla barrial pero existen múltiples capillas familiares, en las cuales se realizan fiestas en advocación a imágenes de la Santa Cruz o de la Virgen de Guadalupe.

En el barrio del Rincón tampoco hay capillas barriales, pero cuenta con varias capillas familiares que congregan un número importante de pobladores de la comunidad dada la devoción de las imágenes que se albergan, como la Capilla del Nacimiento, esta fue construida en el siglo XIX y tiene como patrona a la Virgen de la Concepción.

Uno de los elementos que caracterizan a las comunidades otomíes de Querétaro, es la construcción de capillas familiares, las cuales en el caso de San Pablo son numerosas ya que según un conteo efectuado por las autoridades de la comunidad, alrededor de cuarenta capillas familiares mantienen su función ritual, el resto están abandonadas o han cambiado su uso.

Las capillas familiares y las capillas barriales son espacios sagrados que permiten reconocer el complejo espacial del territorio sagrado en la comunidad. En ellas se efectúa y expresa la ritualidad, mediante el movimiento de símbolos emblemáticos, que no solamente expresan las relaciones entre los distintos barrios de la comunidad, sino también las relaciones con otras comunidades, ya sea del mismo municipio o de municipios vecinos.

4.- La historia. Si miras el camino veras muchas huellas.

De acuerdo con la clasificación de los pueblos otomíes asentados en México y consultando el interesante trabajo realizado por Pedro Carrasco Pizana (1950), históricamente podemos regionalizar a los otomíes dentro de los siguientes espacios geográficos: Valle del Mezquital, el norte de el Estado de México, Sierra Madre y Provincia de Xilotepec.

Cada una de estas regiones conserva rasgos en común, pero también múltiples particularidades, que hacen que existan variaciones en la construcción de la vivienda, en el idioma, en algunos rituales, en la vestimenta y en la comida; por otro lado, podemos encontrar rasgos compartidos entre las regiones, como son las capillas familiares y el culto a las ánimas que representan sus antepasados.

En el caso de las regiones indígenas de Querétaro, los asentamientos que se encuentran en la zona del valle y la del semidesierto, tienen como primer rasgo de distinción el origen, ya que para la región del municipio de Amealco la población tiene relaciones históricas y de origen con los otomíes de el norte del estado de México, con los cuáles por cuestión de cercanía aun mantienen el contacto, compartiendo como ya había mencionado, rasgos notoriamente relacionados con la tradición mesoamericana.

Por otro lado, el origen histórico de los pueblos otomíes del semidesierto esta atravesado por dos elementos muy importantes, uno de ellos nos dice que en estos asentamientos los primeros pobladores fueron integrantes de grupo chichimecas, Pames y Jonaces, que eran cazadores recolectores de tipo trashumante y que habitaban la región de oasisamérica antes de la llegada de la cultura hispana a México. En este lugar semidesértico y de múltiples cadenas de cerros, la gente de San Pablo, cuenta que los chichimecas fueron los primeros que llegaron a esta región, tal como lo relata don Benito:

Relato de Don Benito y los Chichimecas.

“Hace ya mucho tiempo pero mucho a mi papá le contaban los abuelos que allá donde están los cerros pelones, donde esta el monte, donde no hay ni árboles ni nada, vivía una gente que les llamaban chichimecos, a esta gente no le gustaba vivir en casas como las que tenían los de por aquí, sino que les gustaba vivir en el monte dentro de las cuevas, esa gente se dedicaba nomás a cazar animales del campo, que un tlacuache, que una liebre, o en aquel tiempo será que hasta un venado. Pues dice la gente de antes que esos señores de por allá eran los primeros que llegaron por aquí, solo que ya después se casaron con muchachas de acá y muy pocos se quedaron en el monte, o sea que entonces esa gente chichimeca fueron los primeros de por aquí, como los abuelos de los abuelos”.

Además, en la memoria colectiva de la comunidad es muy frecuente escuchar la apelación a su origen chichimeca, expresado por ellos con cierto orgullo, por hacer referencia al coraje y la valentía que según está citado en varios documentos como Carrasco, Sahagún e Ixtlixochitlh, los caracterizaba.

De acuerdo con el trabajo de Carrasco Pizana, en la región, los otomíes tenían contacto mercantil con los chichimecas, para intercambiar pieles o arcos con los mercaderes provenientes de la provincia de Xilotepec y de la región del Valle del Mezquital. La fusión progresiva de estas dos tradiciones culturales (chichimeca-otomí) les va a dar a los pobladores de esta región características distintivas de la tradición clásica mesoamericana.

En cuanto las relaciones que existen entre la región del semidesierto y la del Sur del estado de Querétaro, para el caso de San Pablo, la gente se refiere a *“los de allá o los otros de por México”* a los ñãñhu de Amealco, los entienden también como otomíes pero dicen que son *“de otro caudal”*, ya que no tienen ninguna relación con ellos, no existe ninguna peregrinación ni desplazamiento comercial que los vincule, ni tampoco en la memoria histórica existe una referencia de la relación con los de allá.

Es importante señalar que esta diferencia es muy palpable en cuanto a los otomíes entendidos como parte de la tradición mesoamericana y los otomíes en zona de frontera, donde uno de los rasgos principales que tiene la cultura es hacer referencia a sus abuelos o antepasados de mucho antes como “mecos” o “chichimecos”, los cuales juegan un papel muy importante dentro de la vida ritual de la comunidad.

Los mecos son un elemento cultural que vive en la memoria y en la realidad de los pueblos del semidesierto, los mecos habitan en las cruces de ánimas mas viejas, muchas veces colocada en un calvario ubicado en frente de la entrada de las capillas familiares, dice la gente que *“los mecos son los que cuidan a la gente y cuidan de que no se pierdan ni se olviden las tradiciones”*, específicamente el culto a los antepasados y las actividades que se llevan a cabo en las capillas familiares, como son las velaciones y los rezos, ya que de ser olvidados los rituales, los mecos tienen la facultad de aparecerse en los sueños del infiel y recomendar que regrese a su capilla para seguir preservando el culto a los antepasados, de no ser así, el infiel entrará en una cadena de sufrimiento en la cual los eslabones son la infelicidad, la enfermedad y en algunos casos hasta la muerte.

Además siempre *“los mecos”* son nombrados en las celebraciones rituales mas importantes de la comunidad, como son: las velaciones dentro de las capillas familiares y el ritual de media noche que se realiza en el Cerro del Frontón el día de la peregrinación al lugar donde se apareció la imagen del Divino Salvador.

Según los cronistas, en esta región del semidesierto, la orden religiosa que se estableció fueron los Franciscanos teniendo como sede principal el templo dedicado a San Pedro, en la comunidad del mismo nombre, esta orden religiosa posteriormente fundó los templos de San Miguel y de San Pablo, los cuales unidos formaban la figura geométrica de un triángulo dentro de una vasta región.

En la comunidad existen los vestigios de una hacienda que fue la que dominó el paisaje de esta región en el siglo XIX; ahora solamente existe un viejo casco, al cual la gente mas anciana recuerda como un lugar donde uno tenía que trabajar de sol a sol, sin parar, para poder comer algo de frijoles; también existen

narrativas de los fuertes castigos que les imponían a los trabajadores de la hacienda los capataces.

5.- La actualidad. Encendiendo el recuerdo de lo que la modernidad apaga.

Los miembros de San Pablo se reconocen a sí mismos como indígenas otomíes, aunque ellos siempre hacen la referencia que han perdido el uso de la lengua pero no sus creencias y tradiciones. Desde hace dos generaciones los padres comenzaron a inculcar a sus hijos el español, ya que decían que el hablar el idioma en esos tiempos hacía que las relaciones y la comunicación con gente de fuera o con gente de la cual dependían se tornara mucho más difícil. Además el hablar la lengua les implicaba ser discriminados pues la gente de otros lugares ya decían que la gente de aquí no sabía hablar y eran objeto de burla.

También se menciona que entre ellos, para darse cuenta quien es otomí, nada mas hace falta el mirarle que sea moreno y que sea creyente en las tradiciones de la comunidad y, finalmente, que haya nacido o tenga padres de aquí y viva algún tiempo en la comunidad.

Es importante señalar que las actividades rituales en la comunidad son muy frecuentes, ya que existe un gran número de capillas familiares, las cuales son nichos de diversas imágenes de santos, vírgenes y cristos, a los cuáles a lo largo del año se les celebra con su fiesta, además existen las celebraciones de las dos capillas barriales, así como el peregrinaje de las imágenes de los santos dentro de las distintas casas de la comunidad.

Las imágenes de la comunidad y de las comunidades con las que tienen relación, tienen dos tipos de movilidad, una representada por las posadas, que son realizadas dentro de la comunidad a la cual pertenece determinada imagen y las peregrinaciones o prestamos, que son los que se realizan de la comunidad de donde pertenece la imagen hacia otras comunidades.

De esta forma podemos visualizar que, dentro de todo el ciclo de fiestas de lo otomíes del semidesierto, existe un vínculo muy estrecho con las comunidades

que integran esta área, ya que mediante el flujo de imágenes se establecen y reactivan los vínculos históricos.

Ya que como lo dice Don Sabino, *“la imagen del Divino lleva ya muchísimos años peregrinando en lugares de por aquí, pero hasta hace muy poquitos años, en comunidades donde ya no andaba, otra vez la volvieron a pedir, porque en la memoria de la gente quedaba que tenían que ver con la gente de acá de San Pablo y pues otra vez se las fuimos a llevar”*.

También está la fiesta de San Pablo, que aunque es el Santo Patrono de la comunidad, la gente considera que es una fiesta muy chiquita, en comparación con la fiesta que se realiza los días del 31 de diciembre al 2 de enero en devoción a la imagen aparecida del Divino Salvador.

Las relaciones que tiene la comunidad se establecen en muchas ocasiones por la intermediación de santos o imágenes religiosas, ya que a la comunidad acuden imágenes de comunidades como Maguey Manso, el Terrero, San Miguel, el Patol, Higuerrillas, entre otras; de la misma forma hacia estas comunidades salen imágenes de la comunidad de San Pablo a las cuáles según comentarios ya hace muchísimo tiempo que han ido a otras comunidades.

Todos estos rituales además de ser una de las partes mas importantes de la vida cotidiana de los individuos de la comunidad, generan organizaciones específicamente creadas para la consecución de las fiestas y la prescripción de las actividades que se realizan.

En la comunidad también se registra una importante número de migrantes que en la búsqueda de un sustento para el sostenimiento de sus hogares, han tenido que dirigirse a lugares tan distantes como Estados Unidos o Canadá; en estos países los lugares más mencionados como sitios en donde se encuentra la gente de San Pablo son: Florida, Nevada, California San Francisco y en Canadá han logrado llegar hasta Ottawa.

En el interior de la Republica Mexicana existen distintos focos de atracción de migrantes de la comunidad pero los más importantes considerados por los migrantes son: Querétaro, Monterrey, el Distrito Federal y Cancún, en todos estos lugares se dedican específicamente a la industria de la construcción.

El fenómeno de la migración dentro de la comunidad es entendido como una actividad cotidiana, ya que desde hace 35 años se registraron los primeros movimientos hacia fuera de la comunidad, con la finalidad de obtener un ingreso, En San Pablo los migrantes tienen fechas precisas en la cual regresan al lugar de donde nacieron para continuar y apoyar las festividades de “su tierra”, y si no mandan remesas, no solo para el sostenimiento familiar y el ahorro sino también destinan una cantidad importante para que se efectúe la fiesta. Es muy frecuente que los migrantes manden dinero para que sus familiares realicen la fiesta de su capilla o para la fiesta de el Divino Salvador.

Otro de los agentes que ha propiciado cambios dentro de las tradiciones y la costumbre de la población, es sin duda la Institución de la Iglesia Católica, como en muchas comunidades donde existió la tradición evangelizadora, San Pablo presenta también cambios importantes, a continuación señalaré únicamente dos ejemplos de estos cambios.

En la organización de la fiesta para el Divino Salvador, la gente encargada de realizar esta actividad estaba encabezada por el responsable de la imagen, quien pertenece a la familia que realizó el hallazgo del Divino. El responsable de la imagen, a su vez, se coordinaba con los cargueros, los cuales realizaban las actividades preparatorias de la fiesta, como pedir cooperaciones, organizar actividades para la fiesta entre otras cosas; estos cargueros a su vez se relacionaban con los alberos que son los encargados de la ofrecida de los cohetes para la imagen, los cuales se coordinan con los pifaneros, que son los músicos tradicionales de la fiesta y finalmente con los compadres de la danza y los xitás que son los que antes cuidaban que en la fiesta la gente estuviera ordenada para que la celebración resultará bien.

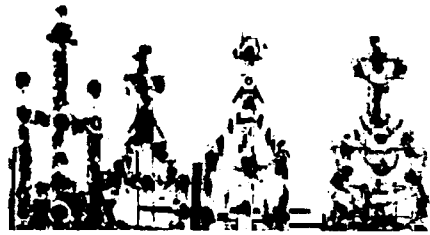
En la actualidad, la organización de la fiesta se realiza mediante comités de fiestas, integrados por un presidente, un secretario, un tesorero y un equipo de trabajo, el cual es en muchos casos constituido por el sacerdote del templo. Este comité se encarga de las actividades por tres años. Esta nueva figura organizativa ha desplazado a la organización tradicional, ya que en la memoria de los jóvenes ya no se recuerda con claridad qué es un carguero, o un pifanero o un xitá.

Otra de las implicaciones en cuanto a cambios que ha tenido la iglesia, es el que ahora, para que una familia o una comunidad solicite una posada a una casa particular o a una capilla de barrio o templo principal, se tiene que pedir permiso al padre de la iglesia. En algunas ocasiones, la respuesta no es favorable para los devotos y la decisión de el Sacerdote es negativa, como es el caso de las comunidades de San Joaquín a las cuales la imagen subía, el Padre de este lugar decidió que la presencia de la imagen hacia que la gente no fuera a misa y así que le prohibió la entrada. Lo mismo sucedió con el sacerdote de la comunidad de Vizarrón, que negó rotundamente la posada de la imagen. Las implicaciones que han tenido estas decisiones es que: se han diluido relaciones intra comunitarias de carácter histórico y se han bloqueado los vínculos simbólicos que unían toda esta región.

Hoy en día, aunque ya no con tanta intensidad como hace aproximadamente 50 años, siguen llegando gente de otras comunidades a la comunidad de San Pablo para la celebración de la fiesta y de la peregrinación; a estas personas las familias de San Pablo les ofrecen posada en sus casas así como comida mientras dure su estancia, ya que para los anfitriones es un gusto ver que gente de lugares a donde se movía hace muchos años el Divino aun los siguen visitando.

Finalmente, otro de los fenómenos que ha transformado a esta comunidad ha sido la llegada de '*nuevas religiones*' principalmente evangélicos, cuyos nuevos adeptos no participan de los rituales entendidos como el costumbre, además que señalan que "*es pecado participar dentro de esos asuntos*". Para los católicos, el que existan "*los hermanos, o atalayos o protestantes*", quiere decir que el mal está llegando poco a poco a la comunidad, además de que a la gente que se une a este movimiento la tachan de diabólica así como también de forma simbólica, dejan de existir y pertenecer a la comunidad.

A grandes rasgos, estos son los elementos que considero han repercutido en la vida cotidiana de los habitantes de la comunidad, pero no debemos olvidar que la televisión, el radio y otros medios de comunicación masiva también poco a poco van contribuyendo para que esta cultura esté en constante transformación.



CAPÍTULO VI

1.-Entre la devoción y el camino

En este capítulo abordaré la acción del peregrinaje como una de las formas en las cuales se reconoce un territorio antiguo por parte de los habitantes de una región. Aquí hablaré sobre el origen de la peregrinación del Divino Salvador a través de las narrativas de la tradición oral, las cuales encierran elementos culturales significativos para los pobladores de la región, como son los lugares sagrados, normas rituales, reglas de comportamiento, responsabilidades, obligaciones, y símbolos sagrados compartidos entre otros elementos. Mostraré, con las rutas del peregrinaje, la manera en que se traza por medio de los caminos un espacio étnico que construye cartografías devocionales y étnicas. Posteriormente, expondré algunas narrativas de milagros para mostrar su eficacia simbólica, así como la normatividad que se guarda en estas. Finalmente, presentaré la importancia que tiene la aparición de la imagen del Divino Salvador dentro de la región chichimeca-otomí, lo anterior mediante el conocimiento y análisis de la movilidad que tiene la imagen durante todo el año en esta zona.

2.- Antes de caminar, no olvidemos el camino.

El relato de la aparición del Divino Salvador en el cerro del Frontón narra la manera en la cuál habitantes del lugar encontraron la imagen hace aproximadamente cien años; el relato es el siguiente:

El mito de la aparición del Divino Salvador. Por Don Maximino

“Hace muchos años, cuentan los abuelitos, que un par de quiotereros andaba en el cerro allá como rumbo a Higuerillas, buscando maguey para poder echar quiote, ya que en aquel entonces abundaban por esos lados, un día que andaban por las faldas del cerro del Frontón y de repente se escuchó una voz que provenía del la cima del cerro, subieron, y se encontraron con varias piedras entre ellas una laja grande, los dos preguntaron a la voz - ¿Dónde estas? pensando que era una persona; inmediatamente los señores buscaron la voz y se dieron cuenta que provenía de la laja, entonces trataron de moverla haciendo palanca, hasta que lograron moverlas y cuando retiraron la laja se dieron cuenta de que apareció un rostro (que es el Divino Salvador), que les pidió que por favor le construyeran una capillita en ese lugar ya que ahí era su casa.

Los compadres bajaron la imagen del Divino Salvador, que estaba impresa en una pieza cuadrada de barro, a la cual posteriormente se le mandó hacer una cruz, en la cual iba a colocarse en la parte central de ella al divino rostro. La cruz fue elaborada con madera de un mezquite que se encontraba en el lugar donde la imagen apareció (también se dice que el árbol del que se tomó la madera para la construcción de la cruz era una mora ubicada en el barrio del Pueblito, la cuál tenía cualidades sobrenaturales), tiempo después la imagen se llevó a una capilla familiar de San Pablo ubicada en el barrio centro, perteneciente a la familia Ángeles.”

Este relato es el mas difundido en la región, se puede ver como se expresa, la elección del “*pueblo elegido*” así como el establecimiento de redes de relaciones donde la imagen del Divino Salvador es el gran pretexto para fundar y refundar relaciones entre los chichimeca-otomíes de esta región.

Al principio la devoción a la imagen se realizó en el nivel doméstico, dentro de una capilla familiar pero cuenta Don Sabino que:

“... es el actual encargado de la imagen, que a sus abuelitos se les aparecía en sueños la imagen y decía que le gustaría que se lo llevaran a pasear para que lo conociera mucha gente” .

Fue de esta forma que poco a poco la familia Ángeles fue invitando a parientes y vecinos, todos ellos indígenas, para rendirle culto; de forma paralela se comenzaron a estructurar y recuperar relaciones entre los pueblos chichimecas-otomíes. Estas relaciones poco a poco se fueron configurando en redes, en las cuales la devoción al Divino se convirtió en el eje rector. La imagen comenzó a “mostrarse” a los indígenas en sueños y paralelamente crecía el número de milagros, ambos elementos fueron los principales motivos que propiciaron el crecimiento de las relaciones entre las comunidades de esta región.

La comunicación de lo sagrado en mensajes por la vía de los sueños, es uno de los múltiples rasgos compartidos por los pueblos de Mesoamerica, según Galinier, “el saber de los otomíes acerca de los sueños es uno de los múltiples elementos que estructuran comportamientos ligados a la prohibición y prescripción de actividades a futuro”. (Galinier;1990:199).

Entonces, poco a poco se inició la difusión de la imagen y comenzó la gente a confiarle y a creerle, ya no solo eran familiares de los descubridores de la imagen o la gente del barrio centro o de San Pablo, sino que también comenzaron a llegar indígenas de San Miguel, San Antonio de La Cal, Higuierillas y San Pedro. De los lugares lejanos venían los grupos de gentes encabezados por los llamados “*compadres*” que eran los encargados de otras comunidades para pedir cooperación para llevar flores y cohetes la imagen y eran también los que se relacionaban con los que cuidaban al Divino, de tal forma que entre los *compadres*, se organizaban para que se realizara el movimiento de la imagen en distintas comunidades indígenas de la región.

3.- Los milagros del Divino Salvador

La aparición de la imagen del Divino es un símbolo entendido con múltiples significados para los indígenas de esta región, ya que simboliza, por un lado, la manifestación concreta del reino de lo sagrado en el mundo de lo cotidiano, quedando esto patente en la sacralización del espacio donde ocurrió la aparición, marcado por la ritualidad que se ejecuta alrededor de él, y por otro lado, la aparición también es entendida como una decisión divina que manifiesta un carácter especial de San Pablo en relación con otras comunidades donde no ocurrió tan suceso.

Lo anterior solamente es el inicio de un proceso histórico donde la multivocalidad de la aparición va haciendo que las redes entre los pueblos y comunidades se vayan desarrollando.

Mediante el paso del tiempo, el carácter especial de la imagen se va expresando y concretando mediante el fenómeno de los milagros. Estos funcionan para comprobar y probar la eficacia de la imagen, son también puentes de comunicación entre los indígenas de la zona, es donde transitan los elementos que restringen y prescriben acciones a realizar, también son el registro de las acciones que van dirigidas a la obtención de la comunicación con el reino de lo sagrado.

También un milagro no solamente expresa la relación factual entre la imagen y el creyente, sino que asimismo implica un contrato donde la correspondencia que se establece tiene que ser respetada, de tal forma que el agradecimiento por el milagro o la promesa se tiene que cumplir, de lo contrario, el carácter bondadoso de la imagen puede convertirse en un carácter punitivo.

Esta relación es una de las bases con las cuales se expresa la eficacia simbólica de la imagen, ya que si bien el carácter entendido como *'bueno'* puede dar un giro y convertirse en *'malo'*, en ambos sentidos expresará su poder.

Es entonces que el poder también significa guardar el respeto, ya que quebrantar los compromisos establece una falta con el mundo sagrado, puesto que mediante los milagros, la creencia se hace presente.

En el caso del Divino Salvador, son múltiples las expresiones de su poder entre sus devotos, es en las narrativas donde se canalizan todas estas acciones que son entendidos y guardados como asuntos especiales, dignos de evocar con orgullo y alegría, ya que finalmente es *Dios* con quien la comunidad tuvo relación. Para la gente mas anciana, uno de los milagros recordados con más memoria y detalle es aquel que el Divino Salvador concedió a los “primeros”; la narrativa es la siguiente:

Narrativa de milagro del agua; por Doña Francisca Pascual.

“Después que aquellos señores que encontraron la carita del divino, la imagen les había hecho una petición, ésta era que le construyeran una capilla en el lugar donde se apareció, pero el asunto era de que allá arriba no había nada que sirviera para poder poner unas paredes o un techito, ya que el cerro estaba bien pelón y había que caminar mucho para poder recoger algunas ramitas o trocos de mezquite asi como un poco de agua. Pero aun así durante mucho tiempo los señores cargaban el material desde sus casas hasta allá arriba en sus burritos o en sus hombros, pero ya cuando tenían el material allá arriba se dieron cuenta que la dificultad era el llevar agua para hacer la mezcla para pegar el material. Lo difícil estaba en que, cuando subían el agua a sus burrillos, la cargaban en cantaros y no en garrafas como ahora y con el calor y el meneo del macho se tiraba mucho agua y cuando llegaban hasta arriba quedaba bien poquita. Un día después de haber subido el agua en los animales llegando allá arriba cuando bajaron los cántaros, éstos sin querer se rodaron y el agua fue a parar por allá, entonces uno de ellos se hincó y le dijo al Divino: papacito ayúdanos, papacito escúchanos, el agüita es para construirte tu casa, por favor ayúdanos y fue en entonces que en uno de los magueyes que había en ese lugar comenzó a brotar agua limpia y fresca con la cual se pudieron abastecer y además hacer la mezcla para el pegado del material”.

Este milagro nos narra uno de los primeros sucesos que realizó la imagen donde se muestran las demandas y contratos de reciprocidad y se establece que el cumplimiento de estos constituyó una parte importante en cuanto a la constitución y expansión de relaciones sociales a lo largo de un territorio.

Pero no todo es grato en el reino de los cielos, también existen múltiples recuerdos del poder de la imagen expresando su lado punitivo, como se verá en la siguiente narrativa:

El Divino encerrado. Por Don Juan de Santiago

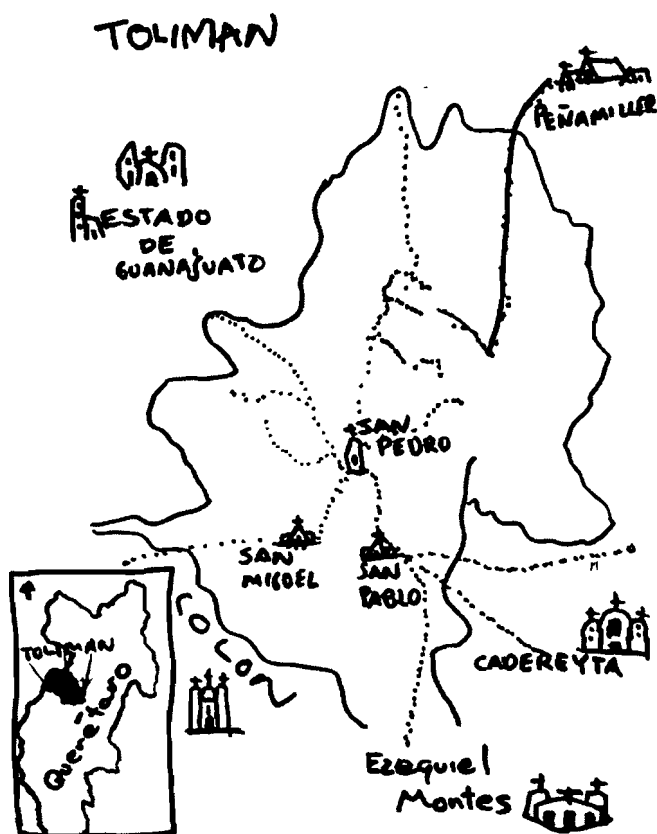
“Esta historia es poco conocida, pero los de antes saben que es verdad, casi nadie la cuenta porque ya nadie se acuerda, pero está bien que uno se acuerde de los poderes del Divino, ya que nadie puede faltarle al respeto ni maldecirlo ni negarlo.

Hace mucho tiempo, cuando el divino todavía salía rumbo para San Joaquín y Vizarrón, cuentan de que un hacendado muy rico se enteró de los muchos milagros que hacía y un día pidió a la imagen para ofrecerte una posada, cuando la imagen estuvo en esa casa, el señor se dio cuenta de los poderes de la imagen y pensó en robársela, cuando se enteró que la imagen se iba para Cadereyta, le dijo a unos muchachos que le ayudaran y se la robaron y la metieron dentro de un granero muy grande, todo mundo estaba muy triste porque nadie sabía del Divino y no lo podían encontrar. Así pasaron algunos días y el hacendado estaba muy contento con tener la imagen, pero un día en la noche el Divino se le apareció como una víbora y le dijo que lo dejara caminar porque él no podía estar encerrado, el hacendado no le hizo caso, pero entonces a diario comenzaron a morirse una a una las vacas que él criaba, entonces un día el hacendado se empezó a volver loco porque cuando dormía veía el rostro del Divino que lo vigilaba, entonces lo tapó con una cobija y ese día en la noche inició a llover muy fuerte y el cielo comenzó a tronar hasta que un rayo cayó en un árbol de la hacienda, fue entonces que el hacendado se hincó de rodillas y pidió

perdón y fue a entregar la imagen de donde la robó y puso en la imagen del divino unas monedas de oro y plata en señal de arrepentimiento”.

Esta narrativa además de ilustrarnos sobre los vínculos supracomunitarios que tenía San Pablo, también nos ilustra la polivalencia del poder de la imagen, ya que como también lo acotan múltiples narrativas, el carácter punitivo y castigador del Divino Salvador siempre está representado por una víbora, la cual es reconocida por los devotos como el indicador de que se ha hecho alguna ofensa a la imagen y se tiene que resarcir este daño.

Es mediante estos actos atribuidos al poder de la imagen aparecida, que la gente entiende la expresión del mundo sagrado, también este conocimiento constituye el cuerpo de las creencias que configuran posteriormente un accionar cotidiano.



¿Dónde esta San Pablo?
Fuente: Habitantes de San Pablo

4.- El Divino Salvador y sus devotos.

En la comunidad de San Pablo, el poder de la imagen es muy conocida, las narrativas van distribuyendo a través del tiempo y del espacio el conocimiento que registra sus facultades especiales, esto se ha ido compartiendo en un espacio más amplio que supera los límites de la comunidad.

En los distintos movimientos que ejecuta el Divino a lo largo del año podemos observar las relaciones que existen con otras comunidades así como aquellos sucesos los cuales han repercutido para que transformen u modifiquen las relaciones.

Los movimientos los caracterizamos en dos tipos: las posadas al interior de San Pablo y las que se realizan en otras comunidades.

Le nombran posadas a aquellos ofrecimientos que los devotos hacen a la imagen para que descanse y permanezca en la casa de los creyentes durante uno o dos días; para recibirla, el posadero pone un altar dentro de su casa; éste consiste en una mesa cubierta con un mantel blanco y adornada con flores blancas y rojas, también se sacan las imágenes pertenecientes a los altares domésticos y las disponen también en el altar temporal, acompañando y recibiendo al Divino.

Para montar las posadas participa directamente la familia que la ofrece la casa, la veneración que se realiza es familiar, pero la puerta del hogar siempre permanece abierta para que cualquier vecino o pariente que quiera ver o rezarle a la imagen lo pueda hacer.

Las posadas se solicitan desde todos los barrios de la comunidad de San Pablo y el comité que está encargado de la imagen es quien coordina toda esta movilidad, es el mismo caso para las posadas que son solicitadas por otras comunidades de la región. Las comunidades a las cuales se tiene registro que el Divino sale a caminar son las siguientes:

- Rancho Guadalupe
- San Martín
- La Florida
- El Jabalí.
- Los Ríos
- Zitunhí
- Higuierillas
- El Terrero
- Corral Blanco
- San Juan de la Rosa
- San Antonio de la Cal
- Casas Viejas
- Casa Blanca
- Los González
- Mesa de Ramírez
- El Sabino
- Maguey Manso
- San Miguel y sus barrios
- El Granjeno
- San Pedro y sus barrios
- El Rincón
- Villa Guerrero

Cada uno de estos lugares tiene su historia particular de cómo la devoción se extendió hasta estos lugares, que en conjunto conforman una región que está caracterizada por la presencia de población de origen chichimeca-otomí del semidesierto queretano. Entre la población de esta región se entiende a la imagen como un símbolo que representa a los indígenas, ya que son múltiples las narrativas las cuales hablan de que el poder de la imagen solamente está dedicado a la *“gente de aquí”*.

El Divino y los otomíes. Por Don Maximino Ángeles

La gente de por aquí siempre ha sido pobre, por aquí la tierra esta bien seca y llueve bien poco; hace tiempo cuando el Divino se apareció, los abuelitos andaban con sus huarachitos y su burro, por aquí no se hablaba español solo se hablaba en otomí, yo creo que el Divino se apareció aquí porque se dio cuenta de que estábamos bien amolados y teníamos que irnos a vivir y a trabajar a otras partes, él le vino a dar muchos consuelos a nosotros los indios para que le echáramos mas ganas y no nos dejáramos morir, porque él es nuestro papacito y la gente de por aquí todos somos hermanos, yo conozco gente de Cadereyta, de Ezequiel Montes, de San Miguel, de San Joaquín de Higuierillas y de muchos lados; antes por estos

rumbos toda la gente era otomí, ahora ya ni aquí en San Pablo se habla mucho la lengua, pero aunque ya no se hable todavía vienen y vamos a visitarlos porque el Divino nos une y nos hace acordarnos de nuestras tradiciones y de donde venimos.

Lo anterior expresa entre otras cosas la designación del grupo étnico como el beneficiario de los favores de la imagen, así como el reconocimiento de las relaciones de un pueblo otomí chichimeca que se distribuye a lo largo de una región. Cabe señalar que actualmente las transformaciones sociales y culturales han modificado muchas de las formas en las cuáles se ejecutaban las tradiciones de estas comunidades. Por ejemplo, en San Pablo, San Pedro y en menor grado en San Miguel, la lengua otomí se ha ido diluyendo a través de las generaciones, la situación de San Pablo es que la mayoría de niños y jóvenes no hablan ni entienden la lengua, los señores y señoras con edades entre los 40 a 50 todavía en su mayoría lo entienden y en escala menor lo hablan, mientras que los adultos en plenitud es decir de los 60 en adelante aun hablan el otomí.

Una de las causas de la pérdida paulatina de la lengua, que mas menciona la población, es que cuando su papás estaban chicos sus abuelos ya no les querían enseñar la lengua porque en los lugares a donde les daban trabajo así como en las tiendas y mercados la demás personas se burlaban mucho de ellos, los humillaban y menospreciaban. Fue así que poco a poco se cortó el caudal de la lengua y vino el paso del idioma español; incluso en algunos rituales donde los rezanderos o mayores lanzaban cantos y alabanzas en otomí, se ha cambiado al español, así como los nombres de los lugares sagrados que la gente acudía a visitar.

Uno de los rasgos que mas identifican a San Pablo respecto a las demás poblaciones de la región es su notoria apelación al pasado otomí-chichimeca, en primera instancia del pueblo chichimeca al cuál la gente lo imagina y representa como un pueblo formado de personas fuertes y valientes; mientras que imaginan a los otomíes como inteligentes y muy apegados a los asuntos religiosos. Estos dos caudales conforman la esencia de la memoria del pasado de San Pablo, donde

aunque ya no se hable la lengua con tanta intensidad, como antaño, en la tradición y la costumbre se tiene una importante evocación a la tradición indígena.

5.- Eslabones de fe y cadenas de devoción.

En lo mencionado anteriormente se observan las múltiples relaciones supra comunitarias e intracomunitarias que San Pablo ha construido con la mediación del movimiento de la imagen del Divino Salvador esta movilidad no solamente de imagen sino también se ejecutan acciones donde se mueven símbolos compartidos por los miembros de una etnia.

De tal modo, se puede decir que en el ciclo ritual de San Pablo existen momentos y situaciones en los que sus actividades se engarzan con las de otras comunidades. El movimiento de los símbolos va construyendo y habilitando la interacción entre los creyentes y también con la divinidad, pero en un sentido más terrenal va construyendo redes de relaciones donde los elementos que participan dentro de este entramado se identifican como pertenecientes a una etnia. Dentro de los rasgos culturales considerados como los más representativos para esta región, Castillo Escalona menciona entre otros los siguientes: el culto a las ánimas, las capillas familiares y el levantamiento del chimal. Cada uno de estos rasgos encierra y conforman la representación de la historia del pueblo otomí chichimeca de esta región, en algunas comunidades están más presentes que en otras pero sin duda perviven dentro de la cosmovisión de este pueblo. El culto a las ánimas por ejemplo expresa la presencia de los antepasados o "abuelos". Ellos tienen su nicho de descanso dentro de las capillas familiares, que son el espacio sagrado ritual en el cuál se establece la devoción primigenia apegada al nivel doméstico, la cuál registra en su interior todo el cúmulo de creencias proveniente de cada familia a la cual cada individuo pertenece y es representado al fallecer mediante cruces de ánimas y recordado en múltiples narrativas; dentro de este espacio también se realizan rituales ligados a la devoción a algún santo, ángel o virgen, así como aquellos ligados al ciclo de vida del sujeto, principalmente como los ritos de muerte y rituales de curación.

La custodia y el encargo de estos lugares están basados en la herencia patrilineal que caracteriza al pueblo otomí, ya que es el primogénito varón en la mayoría de los casos quien recibe como herencia el encargo de este lugar entendido como sagrado.

La capilla familiar representa una intermediación entre el espacio público y privado ya que en momentos es un espacio para la devoción íntima de la familia y en otros abre sus puertas para la participación pública del ritual, como lo es en caso de las festividades al Santo de la capilla; podemos ejemplificar lo anterior con el siguiente caso:

La celebración de San Isidro Labrador comienza el 14 de mayo en la noche con un ritual llamado velación. Este consiste en el ofrecimiento de rezos y cantos en honor a la imagen principal que se alberga en la capilla. A media noche se le ofrenda copal, ceras y flores a la imagen, los rezaderos son los que llevan el ritmo de la celebración y las personas que organizan la fiesta son los que viven en el predio donde se encuentra la capilla. En esta ceremonia existen personas que no son de la familia pero que participan en la celebración; están los llamados cargueros, gente que apoya a la familia a dar la comida a los asistentes a la fiesta, Estas personas son nombradas a través de un ritual en el cual las cuelgas de pan que son panes grandes y se ponen a disposición de todos los asistentes, pero la persona que toma un pedazo adquiere el compromiso de que el año siguiente tiene que dar de comer. También participan dentro de la celebración los alberos, que son personas cuya función consiste en avisar y reunir a los integrantes de la comunidad, para que se alisten al día de la fiesta patronal, además, los alberos recogen limosna y se encargan de dar cuetes para lanzarlos en la mañana del día quince, a esta actividad, la gente la conoce como "abrir el alba", durante el transcurso de la velación la gente que poco a poco se va integrando ofrenda flores y limosnas hacia la imagen.

El día quince se da por la mañana un desayuno a los asistentes a la celebración, para que posteriormente se saque a la imagen para hacer un recorrido a lo largo del arroyo, ya que pasa al mismo tiempo (de manera simbólica) por las milpas circundantes, bendiciendo las cosechas y dándole alivio a los

animales enfermos. Durante este recorrido rezan y cantan alabanzas a favor del santo, este recorrido concluye con el regreso de San Isidro a su respectiva capilla, la cual se ofrece una cena, que corresponde prepararla y obsequiarla a los encargados de la capilla, esta cena consiste en pan y atole.

En algunas de las fiestas que la gente considera como las más importantes, se coloca en la parte frontal de las capillas o en los atrios de las iglesias, los chimales. Este símbolo representa la elevación de la tierra al cielo, la escalera que guía hacia las estrellas y también es la estructura donde se encajan los símbolos de la naturaleza y la cultura propios de la región.

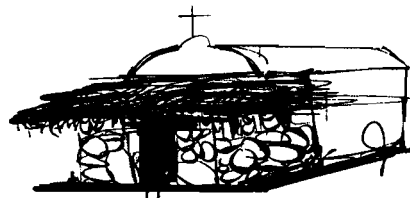
En el caso del municipio de Tolimán se tiene registro de que a lo largo de la diversidad de comunidades se mantienen estos elementos entendidos, por la gente como parte importante de la *"costumbre"*. Lo anterior lo podemos ejemplificar en comunidades como Maguey Manso, El Sabino, Mesa de Ramírez, San Antonio de la Cal, San Miguel, San Pedro, entre otras más. Sin duda es muy fácil encontrar estos símbolos en el momento de la fiesta patronal, pero también en las peregrinaciones podemos ver su expresión ritual.

Las peregrinaciones son momentos especiales, en los cuales se puede observar la evocación hacia un tiempo y un espacio anterior a este, donde a través de rituales se fueron conformando y confirmando cartografías que se pintaban entre el reino de lo sagrado y lo profano. A través de éste movimiento se fue eslabonando el calendario de una comunidad, pero luego este a su vez se encontró en relación con el calendario de otra y así sucesivamente, hasta constituir el complejo ritual que aun hoy existe. En San Pablo podemos ejemplificar lo anteriormente mencionado cuando describimos la celebraciones vinculadas a la petición del agua, que en esta región por las condiciones ecológicas que lo caracterizan, es muy importante.

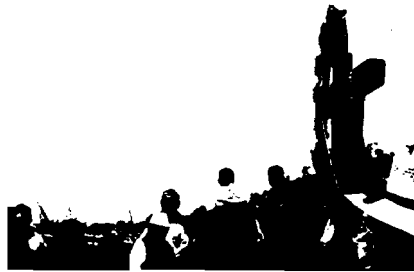
La actividad comienza en la comunidad de Maguey Manso, cinco días antes del 1 de mayo, aquí inicia la peregrinación que se dirige hacia el cerro del Zamorano, que está ubicado en el municipio de Colón; a su paso se van sumando los habitantes de distintas comunidades, entre ellas, gente de San Pablo, San Miguel y San Pedro, entre otras, la llegada se registra para el día 29 o 30 de abril,

posteriormente los peregrinos regresan rumbo a la comunidad de San Pablo, para realizar la peregrinación rumbo al cerro del Frontón, ubicado en el Municipio de Cadereyta, la peregrinación es en honor a la aparición del Divino Salvador y ésta comienza el 1 de Mayo y regresa el día 2, posteriormente el día 3 de Mayo sale una peregrinación de San Pablo rumbo a la Peña de Bernal, ubicada en el Municipio de Ezequiel Montes; esta peregrinación es para venerar a la Santa Cruz que está en un nicho en lo alto de la peña, que al igual que las dos peregrinaciones anteriores, en su esencia contiene la petición de agua.

Lo anterior es un pequeño ejemplo de todo este complejo ritual compartido por toda una región, ya que no solamente participa gente del Municipio de Tolimán, sino también población de los municipios de Colón y Ezequiel Montes, a los cuales también se les suman, pero en menor intensidad habitantes de los municipios de Peñamiller y San Joaquín. La cartografía de esta región está marcada por puntos considerados como Sagrados, a los cuales las comunidades convergen cada año por distintos caminos a rendir culto al mundo de lo sagrado, y es en este peregrinar donde se va marcando el territorio y donde se actualiza la presencia de un grupo étnico apoyados por la movilidad de símbolos que generan una frontera que va más allá de lo espacial.



Capilla Familiar



CAPÍTULO VII

1.- La peregrinación del Divino Salvador.

A continuación presento la descripción de la peregrinación que realizan los otomíes del semidesierto del estado de Querétaro hacia el cerro del Frontón. La narrativa tiene como punto de partida la comunidad de San Pablo, perteneciente al municipio de Tolimán. El relato se construyó a partir de mi observación activa en la peregrinación.

Describiré la peregrinación narrando paso a paso, las actividades y acontecimientos que van sucediendo en el transcurso del peregrinar, enfocándome principalmente: en los símbolos que se movilizan, en los lugares donde se llevan a cabo los rituales y finalmente en los devotos que con su camino y su sudor extienden y contraen el andar del peregrinaje.

2.- La mañana por fin llegó.

El miércoles primero de mayo, poco después de que los gallos madrugadores anunciaran el inicio de la mañana, se escucharon los primeros cohetes anunciando el gran día, en ese momento las campanas comenzaron a repicar sus voces y las sombras de la noche de la comunidad de San Pablo se comenzaron a retirar. En la casa de Don Sabino Ángeles, -encargado de la imagen del Divino Salvador-, dos grandes ollas de café estaban listas para comenzar a despabilar durmientes que habían pasado la noche dentro de la capilla familiar.

Poco a poco y sin ninguna prisa, el café se fue sirviendo y las campanas continuaron sonando, las pláticas se hacían cada vez mas cortas, para poder escuchar el sonido de la banda del pueblo que entonaba conocidas melodías.

Después de haber preparado cobijas e itacates, Don Sabino se dirigió a la iglesia a esperar al Sacerdote del templo principal, el cual vendría a officiar la misa para dar inicio a la peregrinación. En la iglesia, los demás miembros del comité de las Fiestas del Divino Salvador ya estaban listos para la jornada y cuando se escuchó la voz del sacerdote se emprendió la liturgia de celebración.

Ese día, en la iglesia se apreciaban aproximadamente 20 personas a las que en el transcurso del tiempo se fueron sumando otras más. Mientras tanto en las afueras del templo ya se observaban montones de cobijas y botellas de agua que aguardaban pacientemente su turno de comenzar a subir. Fue entonces, que aproximadamente a las 10:30 a.m. comenzó nuevamente el andar del Divino Salvador hacia el lugar que dicen los devotos es su origen, hacia el Cerro del Frontón, ubicado en el municipio de Cadereyta.

El sacerdote, no encabeza la procesión, su función hasta ese momento es la de officiar la misa por lo que acabada ésta, los miembros del comité son los que coordinan y organizan las acciones junto con cargueros y rezanderos. Para este momento muchos peregrinos ya habían adelantado camino, de hecho los devotos que acompañan a la imagen en todo el recorrido son pocos en comparación con los que se adelantaron para encontrar un lugar en el Frontón.

3.- Buenos días padre mío, ahora estoy nuevamente aquí.

La ruta hacia el Cerro del Frontón.

La peregrinación es iniciada con la primera 'carga'¹⁷ del Divino Salvador, esta imagen es una cruz elaborada de madera en cuyo centro habita el Divino Rostro, que es la imagen aparecida, la cruz pesa aproximadamente 80 kilogramos y mide aproximadamente dos metros de altura. Su andar va encabezado por dos

¹⁷ Se conoce como carga, cuando un voluntario levanta la imagen y camina con ella.

rezanderos y el encargado de la imagen, a su lado están los miembros del comité que van coordinando el cambio de cargadores.

Los cargadores son voluntarios que piden hacer esta actividad para agradecerle al Divino algún milagro. La acción de cargar al Divino tiene múltiples significados, tanto para el cargador como para los otros creyentes que participan en la romería, todos los cargadores son hombres porque, según ellos dicen -entre risa y risa- *“las mujeres no aguantan ni el peso de su cruz”*. Los cargadores de la imagen tienen que tener mucho cuidado en su actividad, ya que el Divino no puede tocar el suelo o caerse porque de ser así perdería su fuerza milagrosa y se desencadenaría la mala fortuna en la comunidad. Por esto se tiene un gran cuidado en cada paso que da la imagen y cada peregrino en el camino tiene que mantener su ubicación para no estorbar el paso.

Por delante y abriendo el camino va la encargada del sahumador con una canasta de copal en el brazo, posteriormente la acompaña la carguera de ánimas, una mujer encargada de llevar las cruces de ánimas de los ‘primeros’ o de los abuelos que iniciaron esta costumbre. A estas últimas las siguen las cargadoras de los floreros y velas y uno que otro albero que con ayuda de un cigarro va lanzando los cohetones como anuncio que *“el mero mero ya se levantó”*. La ruta que comienza desde la portada del Templo de la comunidad, va recorriendo las principales calles hasta enfilarse a la carretera rumbo a Bernal. Los pasos se escuchan animosos, es el inicio de la jornada, el sol fuerte apenas comienza poco a poco a calentar el día, ya se escuchan múltiples alabanzas anunciando el paso del Divino y la banda del pueblo no deja a sus fieles instrumentos callar.

En la romería se observa una mayor presencia de hombres que de mujeres, el paso de la imagen es acompañado en su mayoría constituida por adultos y niños y en menor intensidad por jóvenes, aquí la edad tierna o la avanzada no es ningún impedimento para realizar el camino, como lo muestra Don José o Don Josheito -como la gente lo conoce-, que realiza su 40ava subida al cerro y lo único que lleva a su lado es un bordón de mezquite y una garrafa de dos litros de agua.

En el andar, la gente procura, que la imagen siempre encabece la marcha, para mantener el orden están 'los xitás'¹⁸ que van cuidando al Divino, ellos son del municipio de Cadereyta y su función es cuidar que la peregrinación salga bien, ellos dicen que "*están brindados al Divino*", de esa forma ataviados con sus máscaras y sonando unas pequeñas trompetas van caminando guiando a los participantes. Navegando entre los caseríos del barrio de la Villita y andando entre las serpenteantes veredas que van por la carretera, la vegetación y el paisaje van poco a poco mostrando su diversidad. San Pablo, está localizado en una región donde la vegetación es típica del semidesierto por lo que la vista se llena de matorrales de uña de gato, cactáceas de todo tipo principalmente nopales y biznagas, espinos, mezquites, entre otros. Todos estos elementos se distribuyen en un paisaje constituido por laderas y lomas de tierra suave y amarillenta que al paso de las horas poco a poco se comienzan a calentar.

En el transcurso del camino comienzan a sumarse mas devotos, los caminos se encuentran y la gente también. Los peregrinos llegan de múltiples puntos geográficos, tanto locales como estatales. Las personas que convergen en la procesión son pertenecientes a comunidades indígenas del mismo municipio de Tolimán, como Patol, Maguey Manso, Terrero, San Miguel, San Antonio de la Cal, Mesa de Ramírez, El Sabino, El Derramadero entre otras, así como pertenecientes a comunidades de otros municipios como Cadereyta, Pedro Escobedo y San Joaquín. También participan de otros estados de la república Mexicana, como son Michoacán, Monterrey y el Distrito Federal, lugares a donde han migrado los indígenas de esta región.

Del templo principal de la comunidad se enfilan los pasos a la primer parada del camino, para llegar a este lugar tienen que transcurrir aproximadamente dos horas andando entre caseríos y veredas serpenteantes, a al lugar llamado "El Tanque", es una planicie extensa, parte de un depósito de agua que se encuentra ubicada a la orilla de la carretera hacia Higuierillas. Este lugar, mencionan, fue el último donde los primeros que cargaron al Divino hicieron

¹⁸ Los xitaeos son hombres que se disfrazan de animales y de mujeres, son personajes tradicionales que tienen como cargo mantener en orden a la gente participante.

la parada para descansar un rato. Este lugar hace muchísimos años, -cuentan los viejitos- tenía agua y estaba muy tupido de mezquites, pero poco a poco se fueron muriendo los árboles y el agua fue perdiéndose entre la tierra, el único sobreviviente fue el mezquite, en donde colocaron a la imagen a descansar, esto muestra a los devotos el poder del Divino Salvador.

En este lugar, se reza bajo la sombra del mezquite, mientras los cargadores aun sostienen la imagen, luego se coloca al Divino entre los viejos brazos del árbol y por delante de la cruz se colocan las cruces de ánimas, el sahumero y además las flores que van cargando. Finalmente ahí se lleva a cabo la primera bendición de los peregrinos.

El ritual de bendición está encabezado por el rezandero, el cuál comienza con un "Ave María Purísima" y al mismo tiempo inicia el repiqueteo de la campana. Los romeros poco a poco se acercan y forman un círculo, algunos y algunas se hincan, mientras el rezandero levanta el sahumador y lo dirige a los cuatro puntos, a los cuatro vientos, así con el destilante olor a copal comienza el ofrecimiento de las Flores al Divino; cuatro mujeres se adelantan hacia donde está el rezandero y llevando en pencas de maguey bien amarraditas al soltarse dejan mirar flores de color rojo y blanco que brindan a su devoción. El Divino mirando desde su trono de mezquite es testigo de esta ofrenda que sus hijos brindan, el rezandero toma un par de veladoras y recibe las flores y las dirige a la imagen y dice con una expresión sentida *"Divino Salvador, padre mío y nuestro recibe este favor para continuar en el camino"*. En ese momento se dirige a las *"hermanitas"* que están hincadas en el candente suelo, les pasa las velas y las flores iniciando en medio de las cabeza hasta los cansados hombros y les dice *"reciban la bendición del Divino Salvador ustedes y su familia"*, lo anterior lo hace con las personas que ofrendaron las flores; al sonido de la campana que con su voz sintilante marca el ritmo de nuestro caminar, los romeros entonces levantan sus mochilas y alimentos sabiendo que hay que volver a retomar el paso.

En este año la bendición se realizó dos veces ya que con la cooperación de los devotos recabada por el comité de fiestas del Divino se construyó una Capilla en el Tanque con la idea de que *"el divino pudiera descansar mejor"*. El asunto fue

que cuando llegaron a este lugar los del comité querían que la imagen fuera directamente a la Capilla nueva construida y lista para esa ocasión. Ante esta petición, algunas personas comenzaron a decir que el *“verdadero lugar del Divino es el árbol de mezquite”* y se negaban a irse del árbol hacia la capilla, otras voces apoyaban este argumento haciendo alusión a que *“el Divino fue el que escogió el Mezquite y tiene que ser por algo”*. Cuando llegaron los rezanderos tuvieron que conciliar la opinión de los miembros del comité y la gente que sugería que se siguiera llevando el ritual en el mismo lugar que de costumbre, finalmente la solución consistió en hacer el ritual en los dos lados para que nadie saliera enojado, porque en la peregrinación hay que mostrar cariño y gusto porque así como el Divino es bueno también es castigador.

Al finalizar las bendiciones, la banda de viento comienza a tocar sus instrumentos para animarnos a caminar. La procesión continua por veredas que están entre espinos y cardos que realmente espinan, el caminar continua y el sol ya comienza a calentar en serio, muchos en ese momento comenzamos a buscar entre las mochilas un poco de agua para suavizar la sed. Paralela al camino por donde andan nuestros pasos está la carretera que va rumbo a la comunidad de Higuierillas, en “camionetillas” retacadas de maletas se observan otros tantos peregrinos que se van adelantando para llegar pronto hasta la cima. Los romeros que no avanzan a pie no son descalificados, ni muchos menos se les menosprecia, el uso del auto es muy frecuente, ya que en esta parte del recorrido la carretera ofrece una ruta para llevar a aquellos que ya no pueden andar por motivos de enfermedad o de edad avanzada. Durante el trayecto se oye música y alabanzas que son elegidas por los rezanderos.

Se continua el recorrido a la segunda parada, que es un punto llamando El Puerto, es un lugar que está entre los cerros donde se siente la fuerza y la voz del viento pasar por sus paredes. En el trayecto se avanza paso a paso, escuchando alabanzas antiguas, las mujeres dan la pauta con los salmos para que los creyentes comiencen a corear, todos los cantos son ejecutados con un sentimiento especial y una entonación muy apasionada; en las manos rugosas de las alabanceras está el libro de alabanzas que, a juzgar por su estado, ha sido

acompañante incansable de muchos caminares. En cada paso que damos nos vamos alejando poco a poco de la comunidad de San Pablo, ahora solo se reconoce por pequeños puntitos que son sus caseríos, a lo lejos se mira la cima del cerro del Frontón coronado en esta ocasión por un poco de niebla que nos anuncia que quizás cuando llegemos haga un poco de frío. Los músicos van aporreando la tambora y los platillos para acompañar nuestra marcha, la banda es de San Pablo y cada año participa en la peregrinación porque dicen que El Divino es su mero patrón y tienen que tocarle sus mañanitas para que les pueda ir bien durante todo el año. Los músicos son seguidos por el ritmo veloz de la campana que suena la carguera de ánimas, así como el humo que se destila del sahumador cobijando los pasos del Divino.

En este momento la sed y el calor comienzan a hacerse presentes, va comenzando el ascenso al cerro, esta subida paso a paso se hace presente en el sudor y el cansancio de la gente. Mientras andamos en el camino se escuchan las pláticas de los devotos que fueron a la peregrinación del cerro del Zamorano, ocurrida hace apenas pocos días, en sus historias se hablan de las experiencias que han tenido en ambas peregrinaciones, comparan las diferencias entre éstas, siendo la principal el paisaje por donde se realizan, ya que el cerro del Zamorano es un pinal lleno de vegetación y aquí solo se pueden observar muchísimos nopales y magueyes que marcan nuestro destino.

Al fin se da el cambio de cargador de la imagen, el paso de la procesión se detiene, pero las personas que quieran "adelantar camino" lo pueden hacer sin restricción alguna. Los cargadores del Divino en este momento sienten la inclemencia del cerro hace mella en sus fuerzas, pero aun así continúan; las cornetitas de los *xitás* anuncian a los peregrinos que apuren su paso para que pase la imagen, ya que en este momento la marcha se mira muy dispersa a lo largo de la vereda. Los peregrinos avanzan acompañándose por familiares o amigos, contándose entre si sus experiencias en otras peregrinaciones al cerro del Frontón. En esta parte del recorrido las personas van simplemente cantando, platicando o en silencio ya que se trata de un punto intermedio entre una parada y

otra, así que según ellos aquí no hay reglas, no es pecado relajar la compostura es un momento de descanso de lo sagrado.

En el final del contingente y quedándose un poquito atrás se escuchan los acordes de melodías religiosas y populares como: Cerca del mar, Viva Pichátaro, Caminos de Michoacán así como un Alabare alabaré o la Guadalupana. La música de viento parece que se esta quedando sin aliento pero sus ganas los mueven a continuar. El camino se nos va haciendo un poco pesado, pero después de dos horas y media comenzamos a ver por fin a lo lejos El Puerto, donde ya se encuentran muchas personas esperando al Divino; en ese momento se aprieta el paso y se acompaña con la alabanza llamada "no olvidemos el camino" y poco a poco la distancia se va haciendo menos, el Divino no se detiene hasta llegar. Antes de arribar al Puerto atravesamos una reja, la cual dejan abierta de par en par los peregrinos que encabeza la fila. Esta reja esta en propiedad privada, pero como dicen los devotos, *'no hay rejas que puedan detener el paso del Señor'*.

En el Puerto ya hay camionetas al lado del camino, las cuales obsequian agua fresca de sabor piña o tamarindo, así como fruta y taquitos de chile con frijol o molito. La mayoría de los romeros se desbalaga ante estas tentaciones, mientras el Divino sigue caminando hasta un calvario donde se coloca la cruz y enfrente se ponen en el suelo las ánimas acompañadas de ceras y flores, mientras las cargueras suenan las campanas y arrojan copal al sahumero, al igual que en el ritual anterior. Colocado el Divino en su lugar aprovechamos para buscar un refresquito que pueda darnos paz a nuestras bocas, que parecen más secas que una piedra, en este lugar muchas señoras de la comunidad que se habían transportado en las camionetillas de redilas ofrecen taquitos calientitos de frijol y papitas, que con el hambre y cansancio saben a salvación. Para los rezanderos, alberos, xitás, cargadores y músicos están unas cervecitas bien frías esperando sus paladares, en esta ocasión también me tocó degustar una coronita bien helada para recuperar fuerzas para el resto del camino.

Después de aventarnos sublimes manjares y un poco mas refrescados, la carguera del sahumero busca unas brasas de carbón para comenzar a cobijarnos con el aroma del copal. El bullicio de la convivencia y el compartir alimentos se

detiene cuando hace su aparición una vez mas el sonido de la campana que anuncia el próximo ritual, el rezandero toma el sahumador y hace un saludo a los cuatro puntos cardinales, la campana guarda silencio y un grupo de cohetes se escuchan en el cielo azul, en ese momento un grupo numeroso de mujeres se coloca su rebozo en la cabeza y se hinca frente a la imagen, los hombres continúan de pie, pero sin sombrero, agachan su cabeza y comienzan a seguir el rezo del ave María. A mi lado esta Don Sabino y me dice que ésta es la bendición que se les da a todos aquellos peregrinos y peregrinas que ya no puedan seguir adelante, estos ofrecen sus flores y veladoras las cuales el rezandero toma entre sus manos y hace una limpia a las personas que se van a retirar, pidiéndole al Divino Salvador que las cuide y las proteja en su eterno peregrinar. Después toma nuevamente el Sahumerio y dice *“alabado seas señor”*, suena la campana y se apagan las ceras. La banda de viento y los tamborcitos comienzan a sonar. El rezandero culmina el ritual ofreciendo copal al Divino mientras algunos peregrinos toman la última ración de liquido y comida para poder continuar.

Las personas que regalan comida lo hacen por distintos motivos, unos lo hacen por que sus papás o sus abuelos han tenido el cargo de llevar comida a los peregrinos o también como agradecimiento por algún milagro realizado por la imagen.

Con la mochila nuevamente en la espalda y la barriga al tope comenzamos una vez mas la caminata, un cargador está listo para levantar la cruz suena la campana y se retoma la procesión, el siguiente lugar de la ruta es el llamado “El Encuentro”, dicho lugar es el comienzo de la subida continua hasta la cima del Cerro del Frontón; caminamos aproximadamente 20 minutos después de levantarnos de la última parada, este lugar es una explanada que le pone final a la bajada del Puerto, aquí estaban estacionadas las camionetas y vehículos de los creyentes los cuales traían provisiones y gente. Los peregrinos que no salieron con el Divino lo encuentran y se unen a la procesión en este lugar; a partir de este momento todo el camino es a través de veredas bien estrechas con nopales y espinas, por donde tenemos que encaminar nuestros pasos, mucha gente trae

zapatos “*ya amansados*” pero algunos comienzan a sufrir por la aparición de ampollas en los pies, pero con dolor y todo continúa

Después de varios minutos de camino llegamos a una explanada, en su parte central esta un mezquite y de bajo de éste hay una base de mármol con un orificio en el que se coloca al Divino, alrededor se le ponen las ánimas, las ceras y las flores; aquí el rezandero hace nuevamente un saludo a los cuatro vientos, posteriormente suena la campana y la banda comienza a tocar, en este instante el rezandero coloca el sahumero en el suelo. Todas la personas acuden a preparar sus cosas para iniciar la última escalada, organizan lo necesario para cumplir “su peregrinación”, muchos otros corren tras lomita para hacer del baño, porque adelante es muy difícil encontrar lugar. Al igual que en otros momentos, las personas pueden adelantar el paso del Divino, de hecho las que suben al paso de la imagen son alrededor de 100, los demás se van sumando en diversos lugares de la procesión. No hay ningún problema si la gente no sigue el trayecto al mismo paso del Divino pues la intención principal es llegar a la Capilla del Cerro del Frontón.

Cuando el rezandero indica, suena la campana, la banda de viento deja de tocar se recogen todos los objetos que rodean al Divino y el próximo cargador comienza a caminar, el Divino sube, el copal arde, la campana suena y la cruz va hacia arriba, detrás de él, el resto de la peregrinación que mira la pendiente y se prepara para un buen rato de ruda andanza hasta la siguiente parada que es llamada “el Huizache”.

El camino al Huizache es realmente pesado, es estrecho y con muchas piedras sueltas que mas de dos veces te hacen resbalar, hace lento el caminar del Divino, ya que cada paso tiene que ser preciso porque si no se puede caer. En el inicio de la escalada muchos de los peregrinos buscaban pequeñas piedras para cargar durante el resto del camino, muchos de ellos sostienen que es parte de la penitencia y que dependiendo del tamaño de los pecados es el tamaño de la piedra, lo curioso es que casi todos cargamos una piedrita pequeña, fácil de llevar. Otros peregrinos también tienen la versión de que estas piedras sirven para hacerse limpias ya que cuando uno se siente muy cansado se pasa la piedra por

la frente, se encomienda al Divino Salvador y resulta que con eso el cansancio desaparece. De cualquier forma, el cargar la piedra implica una creencia que casi todos los peregrinos están bien dispuestos a realizar.

El paisaje cada vez se vuelve más oscuro, es difícil encontrar colores verdes, ya casi todo lo que se observa está coloreado por tintes oscuros y grises, poco a poco el camino va debilitando las fuerzas, el sol en ese momento está quemando a tal grado que las piedras son un buen comal. Acá arriba casi ya no hay ningún lugar donde poder resguardarse del aplomo del sol que pega entre sombreros y rebozos, mucha gente se detiene en el camino para poder agarrar su segundo aire o siquiera para poder respirar. Este tramo, según los peregrinos experimentados, es el más difícil, así mismo vemos como diversos caminos se van uniendo a nosotros al difícil paso, nos vamos haciendo muchos y la peregrinación, aunque lenta, muestra muchas ganas de llegar. Esto lo expresan las alabanzas que se continúan cantando, llega el momento en que el ritmo y la entonación hace una melodía tan extraña que junto con el cansancio y el calor te hipnotiza y uno continúa el andar.

Después de tres horas y media de camino empinado se observa muy cerca la siguiente parada. El Huizache es un lugar que se caracteriza por ser ya el único donde se observa un poco de color verde pintado por un pequeño grupo de árboles de ese género.

En el lugar, las sombras de los árboles, son usadas para descansar, sentándose la gente en el suelo porque en las piedras uno se puede quemar. Cuando llegamos, los animales de carga que suben hasta la cima del cerro descansan. Muchos peregrinos que nos habían adelantado estaban empinándose sus garrafas de agua o pulque, mientras las mujeres prendían la lumbre para calentar y dar de comer a los que van subiendo.

Al momento de que el Divino llega al Huizache, comienzan las maniobras para subirlo a las ramas de este árbol, que según cuentan fue el primer lugar donde descansó y que aquí no existía nada de sombra e hizo aparecer estos Huizaches. Los del comité de fiestas van coordinando la colocación de la cruz mientras los rezanderos saludan a la gente presente, reconociéndola como viejos

amigos y peregrinos de distintos lugares de la región. Después de que la cruz esta colocada, comienza una ceremonia dirigida por los rezanderos acompañados por los cantores y alabanceras. A los pies del árbol esta un altar, el cuál tiene un redondel de piedra en el que se puede observar también un calvario con veladoras que la gente ha dejado en ésta y en pasadas peregrinaciones. Se comienza el ritual como los anteriores y se entona un rosario de misterios gozosos, varias mujeres se arrodillan frente a la cruz del Divino, cubiertas con sus rebozos y sosteniendo la ofrenda la cuál consiste en flores dentro de un trozo de maguey para preservar la humedad, además de sus velas y ceras encendidas. La gente considera esta ofrenda como la más significativa ya que dice el rezandero que *'aquí estuvieron los primeros como nosotros y aquí pronto estarán los nuestros'*, es entonces que el rezandero comienza a ofrendar las veladoras y las flores a la cruz en petición por las ánimas de los antepasados ya fallecidos así como por todos los pecados cometidos como dice por *"nuestra gente"*. Todos en este momento con las rodillas en el suelo agachamos la cabeza y el rezandero comienza a decir la única plegaria que dice en otomí, por medio de la cual pide por el descanso de las ánimas y el perdón de todos los vivos, dice *'pensemos en nosotros y en el mal que hemos hecho'*; se hizo un profundo silencio que solo fue llenado por el sonido del viento e interrumpido por los gemidos de la gente que comenzaba a llorar. Fue ese un momento muy largo, la gente comenzó a mojar sus mejillas con su llanto y empezó a pedir perdón y a expresar sus pecados, las mujeres con sus rebozos tapando sus rostros eran las que mas lloraban y pedían perdón. Entonces el rezandero tomó las cruces de ánimas y las pasó por el sahumero y dijo *"recibe la ofrenda de lágrimas señor como señal de que te queremos y pedimos tu perdón"*. Con el sahumador en mano lo levantó y pidió por todo el pueblo, movió el objeto a los cuatro puntos y dijo *'señor bendice a todo nuestro pueblo'* y pidió que los presentes volteáramos a la derecha y pronunció la oración llamada a los cuatro vientos y le pidió a la cruz de la Peña de Bernal por todos nosotros, seguimos girando en el sentido de las manecillas del reloj y se dirigió a la cruz de Maguey Manso, posteriormente al cerro del Zamorano y luego

a San Pablo y finalizó en el centro en el cerro del frontón justo donde estábamos hincados.

Finalizado esto se sigue con las bendiciones a manos de los rezanderos, éstos usan alguna flor o hierba de los floreros pertenecientes al Divino para pasarlo por la cabeza de los peregrinos que arrodillados reciben la bendición para ellos y su familia; acto seguido, los peregrinos benditos depositan flores frente al divino y veladoras en el calvario; estas bendiciones constituyen un beneficio de manera general, pues se obtiene una cura a cambio de la limosna que consiste en dinero flores y ceras a los males de la gente (físicos o espirituales) que reciben la bendición de forma directa o indirecta (cuando el bendecido o bendecida no está y solo se nombra).

Finalizadas las bendiciones se comienza la comida; los primeros platos se dan a los rezanderos, cargueras, cargadores y cantores, después a los músicos y a los xitás; y finalmente al resto de los peregrinos. Durante la comida se escuchan comentarios frecuentes sobre la importancia de comer y descansar un poco para seguir la caminata.

Entre los platillos se encuentra el mole rojo con carne de puerco o de pollo y se acompaña con frijoles de la olla; también se sirve caldo rojo con carne de puerco, nopales, todo se come con tortillas de maíz de diversos colores, se obsequian refrescos de sabor y agua, todo se sirve en trastes de plástico desechables.

Este momento es de comunión y comunicación entre los peregrinos que participamos de la comida; es el momento para reponer un poco de fuerza y respirar el aire que mas adelante será vital. Aquí la gente come en grupos de familiares o amigos, al peregrino que anda solo se le invita a sentarse con los demás para echar un taquito o tomar un trago agua; a los romeros que no son de San Pablo también se les extiende esta invitación y así mientras le damos al cuerpo un bocadito vamos platicando de las historias personales que cada uno de los peregrinos tiene para su andar.

Cuando se termina de comer, todos al mismo tiempo comenzamos la subida, van a nuestro lado mujeres, hombres, niños, ancianos, burros y mulas

estos últimos cargando nuestras maletas y penitencias. Una vez retomado el recorrido comienzan los cantos y el sonar de la campana, ya son menos los que siguen cantando las alabanzas puesto que la subida ha dejado a muchos sin aliento. Estamos ya cerca de llegar a nuestro destino, la gente aunque ya muy cansada luce bastante entusiasmada, muchos ya saben que nos falta poquito para llegar, afortunadamente comenzó a sentirse un poco de viento fresco, eso aligeró el calor que llevábamos dentro y nos empujó a caminar.

Después de otra hora y media de camino ya se mira muy cerca la cima del cerro, los caminos se van ensanchando y el aire volvió a refrescar nuestros sudorosos cuerpos, a lo lejos se ven hombres cortando leña de los mezquites, de los magueyes y de los troncos de quiotes tirados que servirán para calentar la comida al final del camino.

Justo en la falda del cerro, antes de comenzar la última subida, se observa un pequeño calvario antiguo que fiel vigila el cruce para iniciar el ascenso final.

Al sonido de la campana los cargadores colocan al Divino frente a la ermita, según los creyentes, en este lugar están enterradas los antepasados que comenzaron la procesión del Divino, 'los abuelitos' están representadas por las dos cruces de ánimas que lleva la carguera y que según la costumbre acompañan al Divino en todas sus salidas.

La carguera de ánimas pone las cruces del lado derecho e izquierdo de la imagen, en este momento el rezandero se hinca, la campana deja de sonar y él dice *"que el Divino Salvador los bendiga"*. Tomando el sahumero y haciendo un saludo a los creyentes da gracias al Divino por haber llegado a este lugar así como para pedirle por los antepasados a los cuales menciona como *"nuestros primeros abuelos iniciadores del Divino"*. Terminando el ritual, dentro de la ermita se colocan las veladoras, y en el techo de la misma ya habían muchas piedritas y nosotros colocamos las propias limpiándonos por última vez el sudor y el cansancio de nuestro caminar. Posteriormente levantan al Divino y la peregrinación prosigue. Los peregrinos continúan el trayecto cantando alabanzas para llegar a la capilla que se encuentra en la cima del Cerro del Frontón, la cuál se mira desde la ermita. El paso del Divino va marcado por el sonoro ritmo de la

campana, el rezandero principal camina frente a la imagen, detrás vienen subiendo los miembros del comité, mientras tanto se escuchan los cohetes que lanzan los alberos al cielo, se oyen retumbar de distintas direcciones.

En la cima del cerro, mucho gente ya estaba instalada en sus "casas" hechas de plásticos, mantas y cobijas, elaborando alimentos o descansando del recorrido. Las casas estaban distribuidas en toda la extensión de la cima del cerro, el número aproximado de era de setenta, las cuáles variaban de dimensión, de acuerdo a los miembros que guareciera. Aproximadamente, el Divino llegó a este lugar a las 6:45 de la tarde.

Todos los peregrinos que acompañábamos al Divino nos sentimos contentos de haber llegado hasta la cima, muchas familias estaban reunidas, parecía como si formaran un solo pueblo de gente de distintas comunidades.

Y mientras la cruz del Divino se dirigía hacia su capilla, el repique de la campana continuaba. Al mismo tiempo que esto sucedía, los miembros del comité abrieron las dos puertas de la capilla para que la imagen pudiera entrar, el último cargador, pasa sobre una estrecha subida de piedras, el rezandero se mete a la capilla, lo sigue la campana y el sahumero y el Divino por fin llega.

A subir al Divino en el altar, la campana repica y repica con más velocidad, al mismo tiempo se colocan las ánimas y las flores, entonces el rezandero toma el sahumero hace un saludo con él y se hinca, después se levanta y lo ofrece a la imagen una vez mas, en este momento la campanilla deja de sonar, el rezandero enciende una veladora al Divino Salvador y comienza a rezar y darle gracias por llegar "otra vez a su casa". Ahora entran a la capilla los alabanceros y cantores, se sientan en bancas que se encuentran a los lados del altar, los rezanderos se ponen frente este y la carguera de ánimas de lado izquierdo. El rezandero le avisa al presidente del comité que prepare todo porque ya va a comenzar con las bendiciones del Divino Salvador.

A la hora de llegada del Divino ya se encontraba gente haciendo fila para entrar a la capilla, llevando flores y veladoras o ceras, así que cuando los rezanderos comenzaron a bendecir a la gente la fila era larga.

Mientras esto ocurría dentro de la capilla, afuera los músicos de la banda de viento descansaban en el altar exterior, donde al día siguiente se iba a llevar a cabo la misa, las personas con el cargo de llevar la comida, hacían café y repartían agua a todo mundo.

Entonces, para no perder el ritmo, la campana de ánimas comenzó a sonar otra vez y la gente que ya estaba formada fuera de la capilla comenzó a entrar. Los peregrinos que estaban en espera, preparan sus velas, sus flores y su limosna, cuando entran a la capilla se hincan de frente a la imagen, le dan al rezandero la ofrenda, este toma las flores y el dinero en la mano derecha y con la izquierda la veladora y dice *"que el divino salvador te bendiga a ti y a toda tu familia y te proteja de todo mal"*, al mismo tiempo, pasa sus manos del centro de la cabeza al hombro derecho del creyente y del centro de la cabeza al hombro izquierdo; cuando termina de decir esto, le da a la carguera la vela y la coloca sobre el altar, el rezandero lanza la limosna a una cubeta y coloca la flor en un gran florero.

Lo anterior se realiza durante toda la noche con los creyentes que van haciendo fila para recibir la bendición. Al paso de ellos los cantores interpretan alabanzas mientras la carguera de ánimas no deja callar la campana.

Durante la noche se repartía chocolate y café, la mayoría de la gente comenzaba a quedarse dormida, pero algunos representantes de cada familia se quedan despiertos para participar en la ofrenda dedicada a los muertos, que se realiza a la medianoche.

El ritual de la medianoche, llamado 'tendido', es dirigido por el rezandero y las personas que participan son únicamente cargueros, éste se realiza frente a la capilla al lado derecho, sobre el suelo los cargueros disponen dos filas paralelas de jarras con chocolate, sobre éstas se colocan panes redondos y flores de color rojo y a su lado veladoras encendidas, cada una de las jarras representa a una familia. Las personas que llevaron la ofrenda permanecen alrededor para decir los nombres de los últimos difuntos de su familia al rezandero para que éste los bendiga.

El rezandero comienza la ceremonia diciendo lo siguiente: *“bendice a los primer mayordomo, al primer tenanche, a los primer xitá y a los primer alberos y a todas las benditas ánimas, todos los que no tienen quien se acuerde de ellas señor, dale el eterno descanso padre y lucha para ello con la luz perpetua descanse en paz así sea”* continúa con un padrenuestro y un Ave María y terminadas estas oraciones la gente menciona los nombres de sus familiares muertos, por ejemplo: “Apolonio” -dice alguien- y el rezandero contesta *“recemos un Padrenuestro y un Avemaría por el alma de José Apolonio”*, anteponiendo el nombre de José para todos aquellos difuntos hombres y el de María para todas las mujeres porque se supone que todos son hijos de ellos dos.

Cuando se ha nombrado a los difuntos de cada representante de familia, se retiran del ‘tendido’, el rezandero poco a poco se va quedando con menos personas a su alrededor. En el momento que quedan pocos creyentes participando en el tendido, el rezandero toma el sahumerio y pide por el eterno descanso de las ánimas, los presentes apagan sus veladoras dando fin al ritual. Entonces el rezandero toma las jarras de chocolate para compartirlas con los cantores y las cargueras que han permanecido durante el ‘tendido’ en el interior de la capilla del Divino.

Mientras tanto se siguen escuchando las alabanzas y el otro rezandero continúa con las bendiciones, ya que toda la noche llegan peregrinos desde distintos lugares. Los creyentes que arriban en la madrugada, son en su mayoría jóvenes solteros que acuden hasta ahora ya que solamente a esta hora tienen tiempo, acaban de terminar su jornada laboral y al día siguiente tienen que regresar a sus trabajos.

En toda la madrugada se escucha el sonido de los dos tamborileros entonando música ritual-religiosa y popular, mientras que los de la banda de viento están dormidos en el costado de la capilla.

Entrada la luz de la mañana, los miembros del comité y los voluntarios obsequian comida, reparten café a los cargueros, a los miembros de la banda de viento y a las autoridades civiles (policías, delegado). Los creyentes hacen lo suyo, toman café, desayunan tamales y al mismo tiempo levantan la “casa”.

Para este momento el sacerdote que oficiara la misa ya esta en camino, se le avisa a los creyentes que faltan de recibir la bendición que tienen que formarse, ya que cuando llega el sacerdote se suspenden las acciones del rezandero y se da paso a la misa.

Cuando el sacerdote llega, el comité prepara el altar exterior, colocan las cruces de ánimas a los extremos de éste y con ayuda de los cargadores se saca al Divino de su capilla y se pone en el centro. Debajo de la imagen se flanquean los floreros, así como con la cubeta de las limosnas. Listos los arreglos el sacerdote comienza la ceremonia litúrgica, en este instante los alberos colocan del lado izquierdo del altar el estandarte de la "Unión de Alberos del Divino Salvador" y una alcancía.

Al finalizar la misa el sacerdote da la bendición católica, suena la banda de viento y en ese momento los alberos lanzan los cohetes que abren el alba desde varios lugares. El tronadero dura aproximadamente cinco minutos, mientras la banda de viento toca. En medio de la "cohetera"; comenzamos a bajar, mientras las bendiciones continúan para los creyentes que no alcanzaron a llegar a tiempo. Cuando las últimas bendiciones terminan comienza el sonar de la campana, los cargadores se preparan y se comienzan a despedir con tamborcitos al Divino.

Cuando el presidente del comité termina de contar las limosnas, da el anuncio de partida, los cargadores elevan la imagen entre sus brazos y la campana y el sahumero anuncian su descenso. Ahora el rostro del Divino apunta hacia San Pablo, ya va de regreso, la procesión ya ha avanzado y el Divino va acompañado por alrededor de veinte personas, la campana va sonando en cada paso y cada uno de ellos representa una dificultad, pues la vereda es angosta y tiene piedras sueltas, hasta llegar al 'Encuentro', la imagen va peligrosamente inclinada. En la bajada, el Divino ya no se detiene, pasa por la ermita donde se dejamos las piedras de nuestra penitencia, así como algunas veladoras aun encendidas.

En el descenso ya no se canta, los músicos llevan a cuestras sus instrumentos y en este espacio de tiempo sólo se escucha el pasar cansado de la campana.

El paso del Divino tampoco se detiene por el Huizache, donde se ven todavía muchas flores, así como algunas ceras encendidas, la campana cruza el lugar con su sonido y el Divino no se detiene. Es hasta después de dos horas de descenso que se observa la parada llamada el Encuentro, aquí hay varias camionetas esperando el regreso de los cansados peregrinos, desde aquí las personas pueden regresarse en vehículos, pero por lo general éstos se usan para trasladar las cargas de los romeros.

Debajo del mezquite se detiene el Divino, el rezandero prende un par de velas y las coloca a un lado, la carguera deposita las ánimas en el suelo así como la campana y el sahumero pasa a la parte frontal de la imagen, en este momento los rezanderos se hincan enfrente y todos los creyentes que han bajado, toman un descanso.

La música de banda no suena, solo los tambores y flautas vibran, se observa un grupo de danza apache ejecutar sus movimientos de calentamiento dirigidos por uno de los mayores de la danza mediante el ritmo de un tambor. Los apaches hacen una pausa, esperan a que el Divino lo levante uno de los mayores para iniciar su danzar.

Cuando los rezanderos observan que la gente esta lista, la campana despierta del cansancio y la banda de viento comienza a tocar. Cuando los cargadores están listos, la carguera de ánimas recoge la cruces y el Divino vuelve a avanzar, comienzan a danzar "los apaches" detrás de la imagen que ahora regresa al Puerto el Ronco, en este lugar se le coloca en el calvario con la misma ceremonia que en la del Encuentro, mientras los creyentes descansan o reciben comida.

La gente que acompaña al Divino es contenida por petición del comité por los elementos de la policía de San Pablo, para que el grupo de peregrinos baje unido. Cuando los cargaderos están listo para seguir el andar de la imagen, el rezandero levanta el sahumero y dice *"que el divino salvador los bendiga"*, la campana los tambores y la banda vuelven a sonar, así como se escuchan nuevamente cohetes y el presidente del comité permite continuar nuestro regreso. Las alabanzas acompañan el paso del Divino hasta llegar al Tanque, de regreso la

ultima parada. Su arribo es anunciado por cohetes, música y cantos, en el lugar se observan camiones y camionetas que esperan animosos al Divino y a sus familiares y amigos.

En la explanada del Tanque, miembros del comité montan un altar, en el cual se le coloca al Divino para oficiar la misa. Cuando la imagen se acerca, la campana y la banda de viento dejan de sonar, al sahumero no se le arroja más copal y los alberos truenen los últimos cohetes. Los cargadores suben cuidadosamente al altar, a diferencia de los otros altares, en éste no se colocan las animas ni el sahumero.

Cuando el sacerdote lo dispone, comienza la misa, pero no todos la escuchan con atención ya que el transcurso de ella los creyentes buscan a sus familiares entre la cuantiosa gente que llegó contenta y ansiosa a recibirnos. Es un momento de mucha emoción y alegría, es el regreso a la comunidad, a la casa.

Al finalizar la misa, se escuchan los cohetes de los alberos y suena la banda de viento al igual que la campana, los rezanderos al frente de la imagen se hincan y la carguera coloca las ánimas a los lados y el sahumero en el centro, los rezanderos oran y culminan el ritual diciendo: *"que el divino salvador los bendiga"*. Toman el sahumero y lanzan una bendición a los creyentes, en ese momento la danza apache comienza y los peregrinos se retiran a comer con sus familias y amistades.

Terminada la comida y el descanso, el presidente del comité anuncia el regreso del Divino hacia el templo de San Pablo; en el levantamiento, se lanzan cohetes, se canta y se escucha la banda de viento. Al llegar por fin al templo, solo entran: los cargadores, las cargueras y los rezanderos. Aquí el rezandero da un doble agradecimiento al Divino, en el primero encienden ceras y flores y se le colocan las ánimas y agradece que todos los peregrinos hayan regresado con bien al pueblo, la segunda porque él pudo cumplir con su encargo de venerar al Divino Salvador. Afuera se lanzan los últimos cohetes y la banda de viento comienza a sonar, las personas inician el camino a casa y el presidente del comité invita a cenar y a descansar a los músicos, a los alberos y a los rezanderos.



CAPÍTULO VIII

1.- Análisis y conclusiones.

“ que mis mañanas despierten con la luz de tu madrugada...”

En este último capítulo interpretaré la peregrinación como un práctica de la religiosidad popular que tiene como implicaciones principales la definición de un territorio histórico y la expresión de la identidad étnica de comunidades chichimeca-otomíes de la región del semidesierto de Querétaro que participan en este andar.

Tomé como una de las ideas principales que “las peregrinaciones funcionan como un sistema de intercambio simbólico que facilita la recreación de identidades sociales concretas” (Portal;1994,141). Esto es comprobado en la peregrinación hacia el cerro del Frontón, ya que en el movimiento de la imagen del Divino Salvador se establecen redes de relaciones que se han movilizado a lo largo del tiempo y del espacio, configurando puentes de intercambio simbólico, fundamentando relaciones entre comunidades que poseen elementos culturales comunes, lo cual les permite establecer una relación de pertenencia y por lo tanto de exclusión hacia un territorio y una identidad inscrita dentro de una región, simbólicamente cartografiada. En los siguientes apartados explicaré con detalle lo anterior, tomando como punto de partida los elementos culturales compartidos por las comunidades chichimeca-otomíes participantes de la peregrinación, haciendo énfasis en la forma en la cuál se enlazan y amarran estos elementos para expresar dentro de esta andante tierra, la identidad étnica y su territorialidad.

2.- Elementos culturales que amarran este andar.

Hasta este momento se observa que dentro de la peregrinación, los participantes tienen características comunes que nos hablan de una historia compartida donde aun con sus variables y con el paso del tiempo siguen persistiendo elementos que ejercen uniones y se manifiestan de manera más tangible en momentos especiales (como las peregrinaciones). Estos elementos son de todos tipos, en este caso señalaré el papel que tienen: los personajes tradicionales, la lengua, el origen y algunos elementos que corresponden a la cosmogonía otomí-chichimeca de la región como lo es, el culto a las ánimas.

Los personajes tradicionales, como rezanderos y alberos, han tejido los amarres entre las diversas comunidades de una región que históricamente estuvo habitada por la tradición chichimeca-otomí, estos son los que tradicionalmente han llevado a los peregrinos de San Pablo por los caminos del Divino Salvador, su poder de intermediarios entre los hombres y los dioses les confiere una autoridad mas allá de lo moral, ellos son los que tejen los hilos que mueven a los romeros, los rezanderos son en sí mismos parte del mito de la aparición del Divino Salvador, ya que uno de ellos es descendiente de aquel humilde que fue elegido por la divinidad para hacer su comunicado, esto lo inviste de mucha importancia, ya que el cargo que el tiene es heredado de sus antepasados que fueron los primeros encargados de la imagen.

En esta peregrinación, son dos los rezanderos que dirigen la procesión, uno es de San Pablo y el otro es de la comunidad de Maguey Manso. Cabe resaltar que en esta comunidad, también apareció una imagen similar a la del Divino Salvador y su cargo tradicional es producto de esa herencia. Los rezanderos representan uno de los puentes mas tangibles para poder comunicarse con el reino de lo numinoso; por un lado son sujetos con las mismas características de la mayoría de los devotos, por que no solo son rezanderos, también son padres de familia o abuelos, cultivan su siembra y les gusta la tortilla; pero en el momento de la peregrinación, ellos pasan a ser parte importante del ritual, porque se convierte

su voz en guía y su acción en luz mística, que alumbra los senderos de las costumbres de una región que articula los lazos entre varias comunidades.

Otro de los elementos culturales que se reafirman en la peregrinación es el uso de la lengua; aunque es hablada en distintas intensidades, entendida o solamente escuchada o recordada por los diversos devotos de las comunidades de la región. Esto es importante resaltar, ya que si bien éstas comunidades provienen de origen étnico otomí, su situación cultural es distinta, ya que existen fenómenos que han establecido grandes diferencias, por ejemplo, en San Pablo es escasa la gente que habla la lengua otomí, pero en comunidades como Mesa de Ramírez o Maguey Manso que también participan en el ritual, la mayoría de la gente es bilingüe, incluso tienen como lengua principal el otomí.

En el intercambio de imágenes y en la participación de las distintas celebraciones que se realizan en estas comunidades, la lengua no es un obstáculo que detiene las relaciones, sino que genera otro tipo de dinámicas, como por ejemplo, en San Pablo se están revalorando sus tradiciones y se está tratando de rescatar el otomí, con ayuda de gente de comunidades vecinas, porque los sanpablenses creen que es importante no olvidar las raíces de donde ellos crecieron.

Los vínculos rituales que se desarrollan en la región otomí-chichimeca del semidesierto han mutado a lo largo del tiempo, ya que en un principio se fueron conformando en base a relaciones rituales principalmente "el compadrazgo ritual". Esto para los devotos es muy patente y se sigue recordando en múltiples narrativas, en las cuales se cuenta que cuando no había para hacer la fiesta de el Divino, se acudía a otras comunidades a buscarse a un compadrito o a una comadrита que quisieran ayudar para la fiesta, con la promesa de que la imagen visitaría en posada a su casa; así se generaron los primeros cargueros, los primeros alberos, los llamados tenanches, los compadres de danza y los compadres de chimal. La transformación que han tenido estos personajes a lo largo de la historia ha sido por distintos motivos, uno de ellos fue la participación "mas activa y normativa" de la iglesia católica institucional en la religiosidad popular de estos pueblos, promoviendo la conformación de comités de fiestas y de

uniones de peregrinos y devotos para la realización del culto al Divino, remplazando las tradicionales mayordomías. En San Pablo actualmente el papel que realizaban los personajes llamados cargueros y tenanches han sido tomado por las uniones y comités; sin embargo la conformación de estas organizaciones no surge de la nada, sino que retoma la organización ritual tradicional, según distintos relatos, *“los comités siguen haciendo lo mismo que los cargueros solo que ahora con el nombre de comités”*. Es interesante observar que la transformación que se ha dado, ha sido en el sentido de mutar a los personajes tradicionales en organismos permeados por la presencia del clero formal, pero aun en este cambio de piel estos dispositivos siguen funcionando como entes de articulación e intercambio supracomunitario y retoman y conforman nuevos y viejos vínculos que traen consigo un sin número de historias, costumbres e ideas propias de toda una región.

La historia de un origen étnico compartido por una región, la lengua, como un mecanismo de comunicación y de cosmovisión, así como la participación de personajes rituales tradicionales, establecen fuertes vínculos entre San Pablo y las comunidades otomíes que participan en la peregrinación, donde el suceso de peregrinar, remite a los participantes a recordar su historia, sus costumbres y su origen; además este evento sirve para establecer y revalorar vínculos tanto con los seres humanos como con las deidades regidoras del mundo de lo sagrado, todo esto no ha sido fácil de olvidar ni de desaparecer, ya que para muestra se puede hablar de los múltiples vínculos supracomunitarios que se realizan entre la gente de San Pablo y la región, a través del andar incansable e incontenible del Divino Salvador.

3.-El andar identitario.

“Bien se une lo que bien se amarra...”

Anteriormente comenté sobre la importancia de la lengua, la historia y los personajes rituales en la conformación de una identidad grupal que en esencia tiene como sustento el origen étnico. Estas son pequeñas partes de todo el

complejo cultural de los otomíes del semidesierto. Sin embargo ¿Cómo podemos comprender de una forma más amplia la construcción y expresión de esta identidad étnica? Una de las posibles respuestas la podemos encontrar si se toman en consideración algunos elementos que estructuran parte de la cosmovisión del pueblo otomí. Hablar de esto, quizás requiera de un espacio mucho más amplio que éste, es por ello que sólo retomó algunos elementos de esta cosmovisión.

Sabemos que la cosmovisión es un plano geográfico donde el sujeto puede localizarse a sí mismo, al entorno en el que vive, así como a las fuerzas cósmicas que rigen la lógica de su realidad.

Las creencias las podemos encontrar en el nivel de los pensamientos, el discurso, entre otros, pero sin duda es en las acciones donde encontramos la expresión material tangible de tal pensamiento. En las actividades cotidianas como el trabajo se expresan creencias, así como también en la vida ritual; en el mundo de lo tangible las creencias suelen ser representadas no solo por discursos e ideas, sino también por objetos materiales. Estos últimos juegan un papel importante, ya que representan y encierran la ideología y la fe de un pueblo, en sus movimientos van marcando y señalando mensajes desde tiempos lejanos a los cuales el creyente está presto en entendimiento para realizar con ellos una comunicación.

Dentro de la cultura otomí las cruces de ánimas son objetos que tienen gran importancia simbólica y también están presentes en la peregrinación. Éstas representan para el devoto la presencia de sus antepasados, las raíces en el crecimiento de los nuevos frutos, es también la constancia de todos sus muertos y la manifestación del pasado en el presente. El culto a las ánimas, representadas en las cruces, ha sido bien registrada dentro de la antropología, según Castillo ellas representan “símbolos que encierran la pertenencia a una historia común” (1998:67) de tal manera que los muertos son parte de una historia, pero aun después de muertos, transformados en ánimas, todavía siguen construyendo historia, su aparición dentro de este tránsito también nos habla de su papel en la tradición otomí, si bien no están dentro de este mundo de los vivos, ellos siguen

presentes en la vida de los que aun siguen por aquí. El otomí cree que la vida continua después de una muerte física, la noción de vida no solo se puede realizar como ser humano, sino también como ánima. Pero no todas las ánimas son iguales, las cruces que las representan tienen una identidad propia como el difunto, siendo las que tienen mayor importancia las ánimas de los fundadores o también llamados mecos o abuelos, ellos son para su entendimiento los primeros que iniciaron las costumbres y tradiciones de una familia o de una comunidad. En San Pablo se les reconoce como los mecos y se menciona que tiene que ver con los indígenas chichimecas o chichimecos que habitaban en esta región. Se les reconoce como uno de los cauces culturales que aun vive entre ellos. En la peregrinación se movilizan dos cruces de ánimas que representan a los mecos o fundadores del culto del Divino Salvador, en dichas cruces se menciona que vive el alma de éstos y que uno tiene que tratarlos con respeto porque de lo contrario aparecen en sueños para mandar advertencias sobre la observancia del costumbre y de las tradiciones. Las cruces de ánimas tienen el carácter de ser símbolos considerados por la gente de esta etnia como sagrados, siguiendo a Geertz podemos decir que los símbolos sagrados tienen la "función de sintetizar el carácter, la calidad de vida y la cosmovisión de un pueblo" (Geertz;1992:58), los símbolos parece que van siendo las letras que construyen las palabras para poder entablar un discurso sobre la realidad. En este caso los símbolos que se mueven son muy importantes ya que ellos encierran significados que están remitidos a un origen, donde el mito trasciende mas allá de la verdad.

En el caso de la peregrinación, podemos observar la conjunción de símbolos y objetos como el complejo de letras que se encuentran para conformar un discurso lleno de misticismo compartido y fe, puesto que una de las cualidades que tienen los símbolos y objetos sagrados son precisamente ser depositarios de la fe.

Las cruces de madera son el objeto que representa el culto a las ánimas; esto está extendido a lo largo de los distintos grupos otomíes de México, lo cuál nos habla de su importancia de los antepasados, para la construcción del presente y el futuro de miembros de esta etnia. Este símbolo también aparece en la

peregrinación, estas animas representan a los primeros o a los Abuelos mayores que iniciaron el costumbre en esta región.

La imagen aparecida del Divino Salvador fue incrustada en una cruz, pero en la región otomí del semidesierto no es la única imagen de este tipo, ya que tenemos registro de que existen varias de este tipo, las cuales están vinculadas entre sí por lazos rituales de intercambio. En la región estas imágenes son depositarias de culto y devoción, pero también se les tiene como un referente de la identidad indígena ya que mencionan los "más mayores" que estas imágenes tienen la particularidad de que solamente se les aparecían a los indígenas en comunidades, pueblos o ranchos donde había indios, ya que mencionan que Dios se dio cuenta de que los indios eran muy pobrecitos, que aunque trabajaran todo el día, no había para comer y que además en estos lugares donde esta la tierra bien seca, pues el maíz no alcanzaba muchas veces ni para hacer tortillas.

La aparición de estas imágenes divinas ocurridas en la región del semidesierto tiene también otras características compartidas. Una de ellas es la localización de las apariciones en cerros, en árboles o en lugares relacionados con el agua, (manantiales ojos de agua o depósitos). Esto tiene mucho que ver con otra parte de la cosmovisión de los otomíes y de otros grupos étnicos de estas y otras regiones, ya que en su cartografía, los cerros, árboles y manantiales no solamente constituyen una fuente de recursos naturales para la satisfacción de sus necesidades, sino también son reconocidos como lugares de encuentro con lo sagrado, son también los espacios propicios para la realización del ritual que necesitan esas fuerzas cósmicas para mantener un equilibrio en el reino de lo visible y lo invisible.

En la región, podemos hablar de puntos sagrados donde se desarrolla un complejo ritual compartido por varias comunidades, estos puntos son, Cerro del Zamorano, Peña de Bernal, Cerro del Frontón y la cruz de Higuierillas, todos estos lugares congregan devotos a la celebración de festividades que parecen ser eslabones de una cadena que caracteriza al pueblo otomí del semidesierto. En todo este complejo se comparten símbolos, se intercambian historias, se recuerdan personajes, se revaloran expresiones y oraciones de la lengua otomí,

que nos muestran en la movilidad regional una presencia étnica significativa para estos tiempos y estos espacios.

Las peregrinaciones en esta región han sido pretexto para seguir estructurando una configuración étnica regional otomí. El intercambio de imágenes peregrinas ha sido una buena excusa, ya que su carácter mítico y místico les confiere características sobrenaturales como la trascendencia a través de los tiempos y el dinamismo incansable de su paso. Es por eso que el peregrinar es en sí una ruta donde circula todo tipo de intercambio, ya sea humano, místico, material, discursivo y simbólico y todos y todas las que participan dentro de este ritual permean su vida mediante esta experiencia, que funcionará como un eje para la ejecución de acciones futuras.

Turner expresa lo anterior de la siguiente forma “es a través del manejo de los mitos y las imágenes, el devoto entra en contacto íntimo con las poderosas representaciones que representan los elementos fundamentales de su fe” (Turner; 1978:86). Dentro del andar de la peregrinación todas estas acciones y situaciones representan la anunciación colectiva de la transición del peregrino en un espacio y tiempo distinto al de su cotidianidad, es la evocación y el deseo de llegar a ese tiempo mágico y menos violento, donde los indios pobres y cansados encontraron un alivio para sus dolores terrenales; es la peregrinación entonces un camino para llegar a reconquistar y recordar aquel tiempo, espacio e identidad mítica, el cansancio, la distancia y la ruptura de la cotidianidad indican metafóricamente al devoto que ha dejado de ser lo que era para convertirse en lo que será, pero mientras tanto, entre el aquí y el allá, no es de ningún lado. Es ésta la idea de la liminalidad en su máxima expresión, ya que el límite es la franja intermedia en el adentro y el afuera, y para llegar de un punto a otro uno tiene que comenzar con el sacrificio, la aflicción y el cansancio propio del traslado, dicen que para llegar a un destino uno tiene mucho que caminar y el caminar no solo indica el tránsito de un espacio a otro, sino también de un tiempo ordinario a un tiempo especial. En el camino la guía es la fe y la costumbre, ya que los creyentes se encuentran entre lugares ajenos, alejados de la seguridad y confianza que les brinda la rutina diaria, la peregrinación aparece como un momento especial fuera de lo común, su

realización por parte de los devotos de la región es para pedir alivio o agradecer el desagravio padecido en esta realidad a veces tan violenta; pero quizás, uno de los caminos con los que se va encontrando paso a paso, es en la construcción de una identidad colectiva, es el encuentro con la *comunitas*; aquí, la historia distintas apelan a su similitudes de origen compartido, las tradiciones de pueblos distantes se vuelven ahora muy cercanas, los elementos identitarios nos solo se recuerdan sino se viven; es entonces que el costumbre vuela por los cuatro vientos y los indígenas de las comunidades participantes recuerdan y reviven la historia del pueblo chichimeca-otomí, que surca desde el pasado los límites de la utopía para dar perpetuidad innovadora a aquel mítico ayer.

Partiendo de los elementos mencionados anteriormente, podemos discutir sobre su importancia simbólica, no solamente a nivel individual del creyente, sino en la eficacia simbólica comprendida por la colectividad. Si pensamos a la peregrinación de esta forma, imaginemos que la peregrinación es un sistema donde se distribuyen y se expresan códigos simbólicos entre los participantes que acuden a la celebración, dicha información funciona como indicación de la ubicación móvil de "fronteras culturales que señalan el adentro y el afuera del grupo" (Portal;1994,141). Los códigos simbólicos que se mueven dentro del peregrinaje son construcciones mentales y discursivas que tienen en el andar del tiempo y del espacio su principal movimiento y forma, pero en el fondo tienen un contenido que sigue siendo para muchos peregrinos en la actualidad la esencia misma por la cual caminaban sus abuelos y antepasados.

A pesar de las múltiples variaciones, cada año, de forma cíclica. la peregrinación continua movilizando las redes sociales que ha conformado a lo largo del tiempo, ubicadas no solamente a nivel de la comunidad ni de sus barrios, sino que también a nivel supracomunitario, ya que las relaciones con otros pueblos son parte importante para poder hablar de este tránsito simbólico que existe entre distintos lugares; la movilidad de la imagen no solo funciona como la expresión de una fe a una imagen depositaria, sino que también trae consigo un intercambio de símbolos y significados así como de una historia y una tradición, "es mediante este fenómeno que se facilita un espacio de recreación de la

identidad social a diversos niveles" (Portal;1994:142). Aquí la reciprocidad es muy importante entenderla, no solamente como un acto de intercambio, sino como un movimiento reflexivo, dialéctico y transformador que además de funcionar como medio constructor de vínculos, establece criterios respecto a la pertenencia y a la conformación de una red de intercambios. Como lo menciona Mauss, uno de los criterios para que se realice el intercambio, es que debe existir la noción de "iguales" entre los miembros del contrato.

La noción de iguales que menciona Mauss la entiendo como un criterio de equivalencia y semejanza; en otras palabras, de estar parejos entre los participantes, esto se puede obtener mediante la comunión y comunicación de rasgos definitorios de la identidad .

La identidad establece como uno de sus principios el de la pertenencia, el sujeto de forma individual identifica el entorno en el cuál se desarrolla, se sabe y se concibe a sí mismo por el principio de que existen otros, y el conocimiento de la existencia de lo diverso establece la identificación de lo que es él. La identidad social parece funcionar con estas mismas dinámicas; un conjunto de individuos se reconoce o se adscribe a un grupo, porque éste construye, a través del espacio y el tiempo, criterios de pertenencia, los cuales es importante señalar que son móviles; el seguimiento de estos criterios de pertenencia les da a sus integrantes un conjunto simbólico compartido, el cuál, los miembros que forman parte del grupo, habrán de conocer la forma de codificarlo. El conocimiento de este kit de códigos hace que el grupo funcione como una colectividad, es así que la comunión se da no solo de forma material sino de forma simbólica. Por otra parte, pertenecer a un grupo, implica compartir códigos propios de una colectividad, lo que automáticamente te excluye de compartir los códigos de otros grupos.

Los romeros de San Pablo, son por muchas razones distintos a los romeros de la comunidad de San Miguel o de Maguey Manso, pero en circunstancias especiales como la peregrinación, se ven como semejantes. Es en el intercambio recíproco de imágenes a través de peregrinaciones, visitas y procesiones, en las que no solo van andando los Santos y Vírgenes, sino también van andando creencias y tradiciones propias de un lugar, y que al contacto con otros pueblos se

retoma y va conformando una nueva rama del complejo extenso que construye la movilidad de símbolos. Estos símbolos muchas veces son adaptados a la situación específica de quien lo recibe, sin embargo aun después de la transformación de sentido, el símbolo pervive en tiempo y espacio y sigue estructurando fronteras propias del mundo de la virtualidad.

Cuando la misa en San Pablo Tolimán ha terminado, quizás los peregrinos de la comunidad de Higuierillas ya comenzaron a caminar, el andar de cada uno de los pueblos tiene una historia particular que está llena de sucesos trascendentes y en la riqueza de sus formas esta su distinción, mas sin embargo en la sencillez de su esencia y en la apelación al origen, continua el sentido y el significado del por qué las comunidades chichimeca-otomíes de esta región siguen andando entre los cerros y los magueyes. La imagen peregrina se ha arraigado tanto entre los sueños y pensamientos de los indígenas de estos lugares, que ellos frecuentemente relacionan el ser indígena con ser devoto del Divino Salvador, ya que múltiples relatos indican que la imagen aparecida vino a presentarse a la gente de esta región para ayudarle a saldar sus penas cotidianas y brindarle una fortaleza a sus costumbres y tradiciones.

Los peregrinos de todas las comunidades comparten su otredad para conformar una mismidad compleja. No solo sus pasos se comunican, sus relatos y narrativas a lo largo del trayecto recuerdan dentro de sí la pertenencia a un "algo" y este "algo", es el ser indígena de esta región.

La pertenencia y la exclusión es un proceso dinámico que se da simultáneamente; los romeros de esta peregrinación, apelan a su origen indígena relacionado con el peregrinar y cuando se les pregunta por aquellas comunidades de la región que no participan, mencionan que "han olvidado sus raíces, que ya no se sienten indígenas, o que ya se les olvidaron sus costumbres y tradiciones".

Es importante mencionar esto, debido a que dinámicamente se construyen fronteras identitarias que dividen a un pueblo que históricamente tiene un origen compartido, pero que en el paso del tiempo las circunstancias, económicas-culturales han modificado. Sin duda esto es uno de los aspectos que establecen la complejidad del estudio de las identidades étnicas contemporáneas, ya que son

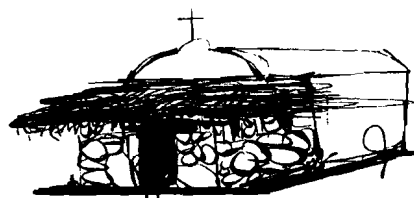
múltiples elementos en una multiplicidad de circunstancias los sin cesar constituyen estos criterios de autoadscripción a un grupo.

Es en los momentos que constituyen la peregrinación cuando las fronteras espaciales se construyen con el movimiento, las identidades funcionan como un referente de señal que indica a los devotos quiénes son parte de este ritual. Ya sean de San Pablo, de San Pedro, de San Miguel o de Higuierillas, llega un momento en el recorrido en que los devotos se encuentran, los caminos se hayan y las historias se juntan, cuando sucede esto, los grupos que se suman a la peregrinación son bien recibidos por los sanpablences con comida y agua, ya que según ellos, la gente de otras comunidades que participa dentro de la peregrinación forma parte de una gran familia; que ha caminado junta desde hace mucho tiempo.

En la convivencia y el compartir el alimento, surgen las pláticas de historias y leyendas relacionadas con los múltiples sucesos que han pasado a lo largo de la historia de la peregrinación, así como los muchos milagros de la imagen, el comunicar toda esta serie de elementos establece un primer vínculo de identificación entre devotos, que aunque no sean de la misma comunidad ni del mismo barrio, tienen plática que contar respecto al asunto que los convoca, de esa forma, la interacción comienza a tejer los puentes de relaciones entre los devotos de otros espacios; en cuestiones como éstas se acentúa el carácter relativo de la identidad, que lleva en sí un referente comunitario, los de San Pablo interactúan con los de Maguey Manso, o con los del Sabino, o con los del Patol, conformando y revitalizando los lazos que existen en toda una región, en este caso del semidesierto queretano.

La cultura otomí-chichimeca se revive y expresa en los distintos momentos de la peregrinación, los miembros de comunidades distantes se identifican con una semilla común, con formas diferentes pero con esencias compartidas; en estos momentos donde los caminos de la devoción nos llevan andando por tierras identitarias podemos concluir que la identidad étnica de este pueblo vuelve momentáneamente a expresarse mas allá del cerro, mas allá de la tierra, tan lejos

y tan cerca de aquellos abuelos que peregrinaron paso a paso, bajo el rigor de este incansable sol.



Capilla Familiar

BIBLIOGRAFIA

- AUGE, Marc. 1998. *Dios como objeto*. Gedisa, 2ª edición, Barcelona, España.
- BAEZ-JORGE, Félix. 1998 *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. 1ª edición. Universidad Veracruzana. México.
- BARABAS, Alicia. 1995 *El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad*. En *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos*. UNAM 1ª edición. México.
- BARABAS, Alicia 1997. *La aparición de la virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro*. En Thule. Revista Italiana de estudios americanistas. N° 2/3 abril-octubre 1997.
- BARTH, Fredrik. 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. 1ª Edición. F.C.E. México.
- BARTOLME, Miguel 1997. *Gente de costumbre y gente de Razón*. 1ª Edición, Siglo XXI. México.
- BARTOLOME, Miguel. 1996. *La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas*. En III Coloquio Paúl Kirchhoff: *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. UNAM, 1ª edición. México.
- BERGER, Peter L.; Luckman, Thomas. 2001. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores, 17ª reimpresión en castellano, Argentina.
- BRAVO, Carlos. 1994 *Territorio y espacio sagrado*. En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. 1ª edición UAM-Iztapalapa. México
- BURDI, Patrizia 1996. *Percepción del tiempo, espacio social y poder simbólico: los procesos preformativos en la construcción de la identidad (entre estructura y representación)* en *Revista Cuicuilco*. Nueva Época Volumen 2. Número 6 Enero/Abril. 1ª edición. México.
- CANTON, Delgado 2001. *Teorías antropológicas de la Religión*. 1ª edición Ariel Antropología. España.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto 1992. *Etnicidad y estructura social*. 1ª Edición, CIESAS. México.
- CARMAGNIANI, Marcelo 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*. FCE. 1ª edición. México.

CARRASCO, Pedro. 1950 Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México. Universidad Autónoma de México, Instituto de Historia e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CARRASCO, Pedro 1998. *Los otopames en la historia antigua de Mesoamerica en Estudios de cultura otopame*. Revista bienal 1998 Año I Num1. 1ª Edición. UNAM e IIA. México

CASTILLO, Escalona. 2000 *Persistencia histórico-cultural San Miguel Tolimán*. UAQ. 1ª edición. México.

Cuaderno estadístico Municipal Edición 2001, Tolimán, Querétaro de Arteaga. INEGI – Gobierno del Estado de Querétaro de Arteaga, México.

CUCÓ, Giner. 1996. *Construyendo identidades: sentido de pertenencia y capacidad de expansión identitaria de los grupos intermedios*. En III Coloquio Paúl Kirchhoff: Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. UNAM, 1ª edición. México.

CHEMIN Bässler, Heidi. 1993. *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*, Colección Documentos 15, FCE de Querétaro, CONACULTA, Dir. Gral. de Culturas Populares, Querétaro.

DIAZ, Cruz. 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. 1ª edición Anthropos. UAM-Iztapalapa. México.

DUVERGER, Christian. 1996 *La conversión de los indios de la nueva España*. F.C.E. 1ª Reimpresión, México.

ELIADE, Mircea. 1999. *Lo Sagrado y lo Profano*. Paidós, España.

ESCAMILLA, Hurtado. 1995 *¿A que jugaremos? Identidad étnica y espacios simbólicos a partir del olvido de los juegos tradicionales entre los purhépecha*. En La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos. UNAM 1ª edición. México.

ESPINOSA, Pineda. 1996. *El nicho natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana*. En Revista Cuicuilco. Nueva Época Volumen 2. Numero 6 Enero/Abril. 1ª edición. México

FRANCO, Jean 1993 *Angst global en la ciudad letrada*. En Revista Alteridades UAM-Iztapalapa año 3 numero 5, 1ª edición. México.

GALINIER, Jaques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.

GALINIER, Jacques. 1998. *Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones*. En Estudios de cultura otopame. Revista bienal 1998 Año I Num1. 1ª Edición. UNAM e IIA. México

GARMA Navarro. 1994 *La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac*. En Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. 1ª edición UAM-Iztapalapa. México

GARMA Navarro 1999. *Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa*. En Perspectivas del fenómeno religioso. 1ª edición FLACSO. México.

GEIST, Ingrid. 1996. *Espacialización del tiempo” como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales*. En Revista Cuicuilco. Nueva Época Volumen 2. Numero 6 Enero/Abril. 1ª edición. México.

GEERTZ, Cliford. 1992. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, 5ª reimpresión, Barcelona.

GIMENEZ, Gilberto. 1996 *“El debate actual sobre modernidad y religión”*. En Identidades religiosas y sociales en México. UNAM. 1ª edición, México.

GIMENEZ, Gilberto. 1996. *La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología*. En III Coloquio Paul Kirchhoff: Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. UNAM, 1ª edición. México.

GIMENEZ, Gilberto. 1996 *Territorio y Cultura en Estudios sobre culturas contemporáneas*. Época II. Vol. II Numero 4 Colima México.

GIMENEZ, Gilberto 1998. *Territorio cultura e identidades. La región sociocultural*. 1ª edición Instituto de investigaciones Sociales. UNAM México

HEKKING, Ewald y Severiano ANDRÉS DE JESÚS. *Diccionario español - otomí de Santiago Mexquititlán*, México, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1989.

INEGI. 2001. Cuaderno estadístico Municipal, Tolimán, Querétaro de Arteaga. Gobierno del Estado de Querétaro de Arteaga, México.

INI. 2001. Indicadores de población, Delegación Regional Querétaro-Guanajuato, 2000, Querétaro, México.

LAPLANTINE, François. 1996. *Identidad, modernidad y religión*. En III Coloquio Paul Kirchhoff: Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. UNAM, 1ª edición. México.

LECHNER, Norbert 1999. *Orden y Memoria*. Ponencia presentada al Simposio museo, Memoria y Nación, organizado por el Museo Nacional de Colombia y el Instituto de Ciencia Política, Universidad Nacional de Bogotá.

LOPEZ, Agustín. 1990 *Los mitos del Tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. 1ª edición. México.

MARTIN-BARBERO 1993. *La comunicación en las transformaciones del campo cultural*. En Revista Alteridades UAM-Iztapalapa año 3 numero 5, 1ª edición. México.

MIER, Raymundo 1996. *Espacio y violencia ritual* En Revista Cuicuilco. Nueva Época Volumen 2. Numero 6 Enero/Abril. 1ª edición. México.

MAUSS Marcel 1924. *Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos*. En estudio publicado en *Année Sociologique* serie 1923-1924. Paris.

NEFF, Nuixa. 1996. *Espacios recorridos: una concepción dinámica del territorio entre los nahuas de la montaña de Guerrero*. En Revista Cuicuilco. Nueva Época Volumen 2. Numero 6 Enero/Abril. 1ª edición. México.

OLIVER, Vega. 1998 *¿Han muerto los dioses hñá-ñhu o existe un resurgimiento de los mismos?* En Estudios de cultura otopame. Revista bienal 1998 Año I Num1. 1ª Edición. UNAM e IIA. México.

ORTIZ, Echaniz. 1995 *El proceso de elaboración de una identidad religiosa: el caso del espiritismo trinitario*. En La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos. UNAM 1ª edición. México.

PORTAL, Ariosa 1994. *Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas*. En Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. 1ª edición UAM-Iztapalapa. México.

PIÑA Ferrusquia Abel. 1996. *La práctica religiosa otomí: procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán, Querétaro*. Tesis de maestría en Antropología, UAQ, Querétaro.

PUJADAS, Joan 1993. *Etnicidad . Identidad cultural de los pueblos*. 1ª Edición, Eudema Antropología. España.

RENDON, Monzón 1992. *Notas sobre la identidad, lengua y cultura*. En I seminario de Identidad. Instituto de Investigaciones antropológicas. 1ª edición México.

ROSAS Mantecon 1993. *Globalización y antropología*. En Revista Alteridades UAM-Iztapalapa año 3 número 5, 1ª edición. México.

SPERBER, Dan. 1998. *El simbolismo en general*. Ed. Anthropos, Barcelona.

SAMPIERI Hernández, Roberto, et al. 1998. *Metodología de la investigación*. 2ª edición, Ed Trillas, México.

SHADOW Robert y Shadow Maria. 1994 *La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas*. En Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. 1ª edición UAM-Iztapalapa. México.

SHADOW Robert y Shadow Maria. 1994 *Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación e una peregrinación campesina a Chalma*. En Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. 1ª edición UAM-Iztapalapa. México.

SILVA, Juan Manuel. 1996. *Identidad: una forma peculiar de ser*. En III Coloquio Paúl Kirchhoff: Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. UNAM, 1ª edición. México.

TURNER, Víctor. 1999. *La selva de los símbolos*. Ed Siglo XXI, 4ª edición, México.

TURNER, Víctor y Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*. Basil Blackwell, Oxford.

UTRILLA Sarmiento, Beatriz; Prieto Hernández, Diego. 2002 "Ya t'olonijä. Las capillas familiares otomíes y el culto de los antepasados". El Heraldo de navidad. Impresos de Santiago, Querétaro.

UTRILLA Sarmiento, Beatriz; Prieto Hernández, Diego. 2000 *Yá hnini ya ñãñho Maxei. Estructura social y organización comunitaria de los pueblos otomíes en el estado de Querétaro*(En prensa).

UZETA, Jorge. 2001 *El paisaje desde el cerro: La construcción de un entorno otomí en Guanajuato*. En revista Relaciones N° 87 Verano del 2001. México.

VAN DER FLIERT, Lydia. 1988. *El otomí en busca de la vida. Ar ñãñho hongar nzaki*. U.A.Q. 1ª edición. México.

VAN GENNEP, Arnold. 1986. *Los Ritos de Paso*. Taurus Ediciones, España.

VARELA, Roberto 1994. *Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes*. En Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. 1ª edición UAM-Iztapalapa. México.

VERGARA, Abilio 1997. *Apodos, la reconstrucción de identidades. Estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular*. INAH 1ª edición México.

WILDE, Guillermo. 2001 *La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e Historia*. En página electrónica de la Facultad de Filosofía y letras. Numero 14, Año 1. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

ZAVALA, Lauro. 1999. *La precisión de la incertidumbre*. UAEM, México.



Capilla Familiar