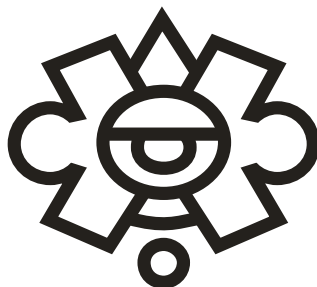


ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA
DIVISIÓN DE POSGRADOS
POSGRADO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

INAH

SEP



**“LA UTILIZACIÓN DE LA FLORA Y LA RELIGIOSIDAD EN TEQUILA,
VERACRUZ: UN ESTUDIO ETNOHISTÓRICO E INTERDISCIPLINARIO DE UN
PUEBLO ENCLAVADO EN EL BOSQUE MESÓFILO DE MONTAÑA”**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

P R E S E N T A :

FERNANDO ALBERTO MATA LABRADA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. JOHANNA BRODA PRUCHA

México, D. F. Octubre de 2011

Investigación realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
(CONACYT)

ÍNDICE

Agradecimientos ...5

Introducción ...6

Método de estudio ...13

Capítulo 1. Consideraciones teóricas I. Acerca de la cosmovisión, el estudio de la naturaleza y la cultura ...17

1.1 Planteamiento inicial ...17

1.2 Etnohistoria y antropología ...19

1.3 Etnobotánica ...21

1.4 Fitoantropología ...24

1.5 Cosmovisión y naturaleza ...25

1.6 Modos de apropiación de la naturaleza ...27

1.7 Estudio del conocimiento ecológico tradicional ...29

Capítulo 2. Consideraciones teóricas II. Acerca de la religiosidad popular ...32

2.1 Religiosidad popular ...32

2.2 La fiesta de la Santa Cruz ...41

2.2.1 Etnografía ...41

2.2.2 Etnohistoria ...46

2.3 El Día de Muertos ...48

2.4 Cosmovisión y religiosidad ...51

Capítulo 3. El pueblo de Tequila. Historia y situación actual ...55

3.1	Periodo prehispánico	...55
3.2	Periodo colonial	...57
3.3	Una referencia de Tequila en los primeros años después de la Independencia	...62
3.4	Una versión popular acerca de la fundación de Tequila	...63
3.5	Época contemporánea	...64
Capítulo 4. El bosque mesófilo de montaña y la transformación de ecosistemas		...72
4.1	Características del bosque mesófilo de montaña	...72
4.2	Biodiversidad	...76
4.3	Descripciones del bosque mesófilo a mediados del siglo XIX	...77
4.4	Transformación del bosque	...79
4.4.1	Vegetación primaria y vegetación secundaria	...81
4.5	Consideraciones acerca del manejo de ecosistemas	...83
4.6	El uso del suelo en Tequila	...87
Capítulo 5. Trabajo de campo en Tequila, Ver.		...91
5.1	Zona 1. Bosque mesófilo de montaña	...91
5.1.1	Historia de la planta <i>Gaultheria acuminata</i> o <i>axocopa</i> y su descripción	...94
5.2	Zona 2. Acahuals	...97
5.2.1	El <i>xochitlalli</i>	...103
Capítulo 6. Trabajo de campo en el acahual habitado y en dos festividades en Tequila		...115
6.1	Zona 3. Acahual de la zona habitacional, jardines domésticos-huertos familiares	...115

6.1.1 Trabajo de campo en Día de Muertos ...	122
6.1.2 Trabajo de campo el día de la Santa Cruz ...	127
Capítulo 7. Análisis de los resultados ...	138
7.1 Utilización de la flora y transformación del paisaje ...	138
7.2 La etnografía: acerca de la ceremonia del <i>xochitlalli</i> ...	151
7.2.1 El cuadrángulo del <i>xochitlalli</i> ...	155
7.2.2 El <i>Tlalocan</i> mítico ...	156
7.2.3 La dualidad: <i>Tlalocan Tata, Tlalocan Nana</i> ...	156
7.2.4 La agrupación en 7 unidades ...	158
7.2.5 Acerca del nombramiento de los cerros y la petición de lluvia ...	161
7.2.6 Los santos católicos en el <i>xochitlalli</i> ...	164
Capítulo 8. A modo de conclusión ...	168
8.1 Respecto al <i>xochitlalli</i> ...	168
8.2 Respecto a la fiesta de la Santa Cruz ...	173
8.3 Respecto a la conmemoración del Día de Muertos ...	177
8.4 Reflexión final ...	179
Glosario de términos de biología y ecología ...	188
Bibliografía consultada y citada ...	191
Anexo Fotográfico ...	201

Agradecimientos

Agradezco a la Dra. Johanna Broda sus valiosas enseñanzas y aportaciones para lograr integrar este trabajo interdisciplinario con respecto del estudio de la naturaleza y la cultura. Sus puntuales observaciones me permitieron comprender mucho mejor las expresiones de la cultura nahua, en especial en torno al ciclo agrícola mesoamericano.

También agradezco a Arturo Gómez que me haya sugerido realizar en Tequila, la investigación que ahora conforma este libro. Además sus trabajos acerca de las ofrendas aritméticas en la Huasteca veracruzana, fueron de gran utilidad para analizar la ofrenda agrícola del *xochitlalli*.

Asimismo hago una mención y reconocimiento a los biólogos Roberto V. Ortega Ortiz, y José F. Ortega Ortiz, quienes fueron mis maestros en la Facultad de Biología de la Universidad Veracruzana-Xalapa.

Quiero agradecer de manera sincera a los habitantes de Tequila y Atlahuilco Veracruz, haciendo mención especial de: Sr. Bernardo Quechulpa Tlaxcala, Sr. Antonio Cosme Meza, José Tzitzhua Xocua, José Bartolomé Tzitzhua Xocua, Sr. Irineo Tzopitl, Sra. María Antonia Ayohua, Eleno Tzopitl, Sr. Antonio, Sr. Amado, Estela Zepahua Cocotle, Clara Tzontehua, Catalina Tzontehua, Edvina Texcahua Palacios, Mauricio Ixmatlahuac Xocua, Cutberto Apale, José Tzontehua, Pedro Tepixtla.

Como una parte importante quiero dedicar este libro a mi familia, a Vanessa Labrada Martagón, Jonathan Magallón Labrada, †Dolores Labrada Martínez, Marco Antonio Labrada Martínez, †Rosa María Labrada Martínez, †Antonio Labrada Villafranca, Rigoberto Magallón Solórzano, †Mateo Mata Vargas, Paola Sánchez Ríos, y en especial a mi sobrino Oscar Damián, a mi sobrina Ana Sofía (en este 2011, año de su nacimiento) y con todo cariño a mi abuela María del Pilar Martínez Hernández.

Octubre de 2011

Introducción

La utilización de la flora y la apropiación de ecosistemas por parte del humano son inherentes a la búsqueda de elementos para el establecimiento de ámbitos sociales, para su desarrollo, dominio y extensión territorial. En cada momento histórico de los pueblos, la cultura ha dictado el patrón de utilización de dichos recursos naturales y el grado de transformación de los ecosistemas. Por una parte, la flora ha sido base material para la vida del humano, quien la utiliza para construir viviendas, utensilios, embarcaciones, armas, y también ha sido parte importante para la alimentación por recolección o mediante la siembra y plantación de especies seleccionadas por el hombre.

Por otra parte ha sido fundamental para procesos religiosos, rituales, curativos, en los cuales las plantas han servido para sacralizar espacios mediante su presencia y aroma, han servido como ofrenda y en otras ocasiones como vehículo para entrar en trances alucinatorios mediante la intoxicación debida a la ingestión de plantas psicotrópicas. Es por eso que no es raro encontrar en celebraciones religiosas de toda índole y en todo el mundo, la presencia de ciertas plantas, algunas sustituibles otras inmanentes a cada celebración.

En cuanto a la utilización de ecosistemas, el humano siguiendo pautas culturales a lo largo del tiempo, ha modificado la cubierta vegetal en mayor o menor medida, práctica que en ocasiones implica un radical cambio de uso del suelo. Casos que causan un cambio drástico en el paisaje son los monocultivos, la ganadería y la urbanización. Casos distintos de perturbación antropogénica son la extracción de productos maderables y no maderables. La tala hormiga, constante pero a baja escala, resulta en una gran cantidad de material extraído ya que la leña es la mejor fuente de energía en los medios rurales. La extracción de flora no maderable, por ejemplo especímenes como orquídeas y bromelias que son atractivas como ornamento, también es una

práctica constante, que junto con la extracción de madera, tiene grandes efectos en la composición y la estructura de un ecosistema. Sea cual fuere el fin y el tipo de intervención humana en el ecosistema, hay una importante relación y dependencia con éste. Hay casos en que una población humana que vive en medio de un bosque subsiste aprovechando los recursos disponibles, en otros casos, el remanente de bosque (y la biodiversidad que representa) es el que intenta sobrevivir en medio de un territorio completamente deforestado.

De gran interés ha sido conocer qué tipo de relación humano naturaleza existe en un sitio montañoso del estado de Veracruz, ubicado en la Sierra de Zongolica. Me refiero al pueblo de Tequila, que está enclavado en una zona de distribución natural del bosque mesófilo de montaña.

Brevemente, el bosque mesófilo de montaña es un conjunto de ecosistemas que se caracteriza por la presencia de árboles en varios estratos, por la abundancia de helechos, una gran cantidad de plantas epífitas¹. Tiene la peculiaridad de estar conformado por vegetación proveniente del norte del continente así como de las zonas tropicales del hemisferio sur, esto genera una gran diversidad de especies.

El alto grado de precipitación y humedad durante la mayor parte del año es otra de sus características, incluso este bosque se conoce también como bosque de niebla debido a la bruma que se forma al conjuntarse la precipitación con el frío montañoso principalmente en los meses de invierno.

Desde el punto de vista biológico, esta formación vegetal de montaña es altamente valorable no obstante su distribución ínfima en nuestro país, ya que en los años 70 sólo ocupaba el .87%² del territorio nacional. Sin embargo según datos más recientes de Guadalupe Williams-

¹Williams-Linera, G. *El bosque de niebla del centro de Veracruz: ecología, historia y destino en tiempos de fragmentación y cambio climático*. México, D. F: Instituto de Ecología A. C.–Consejo Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2007, p. 17.

²Rzedowski, J. *La vegetación de México*. México, D. F: Limusa, 1978, p. 316.

Linera, su área original representaba el 1 % del país, pero ahora sólo queda en pie la décima parte³, sea que del territorio nacional sólo el 0.1% pertenece a este conjunto de ecosistemas.

Ahora bien, esta representatividad biológica tan especial incentivó para realizar la presente investigación, en la cual se pretendió conocer la significación histórica y actual del multicitado bosque para las personas que habitan en su área de distribución, precisamente en Tequila y en la localidad aledaña Atlahuilco. A partir de mi formación como biólogo mi interés principal radica en conocer la acción humana sobre los ecosistemas, principalmente sobre el componente vegetal, sean árboles, arbustos, hierbas, plantas no vasculares, etc., en particular aquellas nativas de la región del bosque mesófilo de montaña. Sin embargo, la investigación no terminó ahí, ya que durante el trabajo de campo, el estudio biológico y ecológico dio pie a la investigación antropológica, etnográfica y etnohistórica, debido al registro de una serie de costumbres que denotaban rasgos de cosmovisión mesoamericana expresada en un ritual que se realiza al inicio del ciclo agrícola y en dos conmemoraciones religiosas que practican los nahuas y mestizos de los poblados antes mencionados.

De particular interés resultó el conocer cuáles de las plantas de ese bosque son utilizadas por los habitantes, en usos que fueran más allá del maderable y el uso de leña para combustión, así planteé el estudio de la cultura a través de la observación de los hábitos de utilización de las plantas y ecosistemas. El bosque ha sido fragmentado y transformado, básicamente se pueden reconocer en el paisaje tres zonas bien definidas que a su vez conforman un territorio en el que se llevan a cabo distintas actividades humanas: se reconocen a) fragmentos de bosque conservado, b) acahuales en los que hay zonas en barbecho y milpas, c) acahuales en donde habita la gente.

³ Williams- Linera, Guadalupe. “*Ecología del paisaje y el bosque mesófilo de montaña en el centro de Veracruz*”. México, D. F: Revista Ciencia y Desarrollo. Vol. XIII, Núm. 105, 1992, p. 133.

En cada zona se observa una dinámica social distinta, es por eso que fue necesario aplicar un método interdisciplinario de investigación para dar a cada evento un análisis pertinente. Por ejemplo, en términos biológicos y ecológicos se pudo observar la diversidad que posee el bosque mesófilo de montaña, que aunque muy fragmentado, es un ecosistema muy rico en especies vegetales, su exuberancia y su cantidad de especies es comparable con una selva tropical.

En términos sociales y culturales, se intentó conocer qué significa esta megadiversidad para los humanos que viven en colindancia con este bosque. De primera impresión inferí que gran número de especies formarían parte de su cultura, ya que tenía el referente que el mínimo de especies presentes en el bosque mesófilo de montaña es de 748⁴. La oportunidad de observar los hábitos y dialogar con actores sociales que han estado en contacto directamente con el bosque fue fundamental para conocer aspectos relevantes de la participación de la flora en la vida cotidiana y ceremonial de los habitantes de Tequila y Atlahuilco.

El estudio de los usos de la flora partiendo de la botánica, llevó al conocimiento de una especie nativa del bosque, la *Gaultheria acuminata*, conocida localmente como *axocopa*, misma que sirvió como un catalizador para que la investigación se enriqueciera de aspectos socioculturales. Fue observada la utilización de *axocopa* en la fiesta de la Santa Cruz y en la conmemoración del Día de Muertos, las hojas de esta planta poseen un aroma característico, razón por la cual es utilizada como ofrenda para la cruz, y para los muertos. Cabe mencionar que en otras partes del Estado de Veracruz también se ha registrado el uso de esta planta en celebraciones religiosas. Este referente dio lugar al establecimiento de un trabajo comparativo para la correcta interpretación de mis observaciones en campo, se integraron una serie de consideraciones teóricas partiendo de la botánica, la ecología, la fitoantropología y la etnografía.

⁴ Castillo Campos, G. y J. Laborde. “*La Vegetación*”. En Guevara S, J. Laborde y G. Sánchez- Ríos (eds.) *Los Tuxtles. El paisaje de la sierra*. Xalapa, Ver: Instituto de Ecología A. C. y Unión Europea, 2006, p. 238.

El trabajo fitoantropológico utilizado sirvió para el estudio de tales festividades que manifiestan el sincretismo religioso en el cual podemos notar una base cultural nahua además de un proceso dominical y de re significación, que da como resultado múltiples variantes del uso de una misma planta.

En los acahuales, que son lugares en donde el bosque ha sido talado para establecer milpas, existe la tradición de hacer una ofrenda para la tierra llamada *xochitlalli*, antes de sembrar el maíz. Este ritual agrícola consta de distintos elementos que en su momento se describirán, los cuales tienen ciertos rasgos compartidos con el ceremonial y la tradición mesoamericana que se realiza durante el inicio del ciclo agrícola de algunas comunidades nahuas y tlapanecas de Guerrero, por citar un ejemplo. El trabajo etnográfico sirvió para registrar los elementos de la ofrenda, entre los cuales podemos mencionar la ofrenda contada de racimos florales y otros dones para los *dueños de los alimentos*. Otros elementos presentes son el nombramiento de los cerros para la petición de la lluvia y de un buen temporal. Estos datos de campo fueron contrastados con la información etnohistórica que diferentes investigadores han recabado durante años de estudio de las fuentes históricas y que se refieren a la cultura nahua prehispánica y de los primeros años después de la Conquista⁵. Recordemos que en la tradición mesoamericana *los dioses representaban las fuerzas de la naturaleza, y que la meteorología, el paisaje, la numerología y la calendárica eran elementos constitutivos de la religión*⁶. El *xochitlalli* reúne algunos de estos elementos reinterpretados a partir del proceso colonial y la religión católica.

Este trabajo se estructuró en siete capítulos:

⁵ Cfr. Broda, J. 1971, 2007a, 2008, Broda y Báez-Jorge 2001, Broda y Good Eshelman 2004, López-Austin 1994.

⁶ Broda, J. *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 14.

En los capítulos 1 y 2, se abordarán los planteamientos teóricos que sirvieron como base para realizar el trabajo de investigación. El primer capítulo se titula *Consideraciones teóricas I. Acerca de la cosmovisión, el estudio de la naturaleza y la cultura*, y ahí se exponen diversos enfoques que se han utilizado para el estudio de la naturaleza y la cultura a través de la botánica, la etnobotánica, la fitoantropología, y la etnografía. También se describen distintos modos de apropiación de la naturaleza según las herramientas utilizadas y el grado de transformación de los ecosistemas. Además se expone una metodología para el estudio del conocimiento ecológico tradicional.

El segundo capítulo titulado *Consideraciones teóricas II. Acerca de la religiosidad popular* contiene las consideraciones teóricas acerca del estudio de la religiosidad y sus procesos de sincretismo y re-interpretación simbólica. Fue de gran ayuda el tomar como referencia el estudio de la ritualidad agrícola y las significaciones mesoamericanas presentes en la fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de Guerrero⁷. Asimismo en lo referente al significado de la ofrenda y su relación con lo sagrado en la conmemoración del Día de Muertos, fue de gran ayuda el incluir investigaciones realizadas en comunidades nahuas de la Huasteca veracruzana⁸.

En el capítulo 3 se aborda una breve investigación histórica para conocer el devenir y el presente del poblado de Tequila. La región en donde se sitúa el poblado ha tenido distintas fases de ocupación a lo largo del tiempo, en la época prehispánica la última fue la conquista de los territorios de la Sierra de Zongolica por parte de los mexicas. A su llegada, los españoles introdujeron otra religión y otros modos de organizar y explotar a los indígenas a conveniencia de las autoridades Coloniales. Ese proceso de confrontación dio como consecuencia una comunidad

⁷ El fundamento de esos referentes fueron principalmente los trabajos de Johanna Broda, además de los de Catharine Good Eshelman, contenidos principalmente en los libros: Báez Jorge, F. y J. Broda (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001; Broda, J. y C. Good Eshelman. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004.

⁸ Las investigaciones referidas son de Arturo Gómez Martínez. Ver bibliografía al final del documento.

nahua que en cierta medida ha conformado una cultura dentro de una *región de refugio*⁹, misma que se aprecia en múltiples aspectos de su vida, tales como su lengua, artesanía, ritualidad, cosmovisión, y otros tantos ámbitos, de los cuales he elegido para su estudio algunos aspectos de la utilización de la flora, la religiosidad y la ritualidad agrícola, cuyos resultados se exponen en los siguientes capítulos.

En el capítulo 4 se muestran con mayor detalle las características físicas y biológicas del bosque mesófilo de montaña, además de ciertos testimonios de viajeros que visitaron los *bosques siempre verdes* de la región central de Veracruz en el siglo XIX. Se abordan algunas consideraciones sobre el manejo de ecosistemas y se expone la situación de éstos en Tequila y sus alrededores.

A partir del capítulo 5 se muestran los resultados de la investigación de campo. Precisamente en el quinto capítulo se muestra lo obtenido en la primera zona de estudio conformada por el bosque mesófilo de montaña, en donde se encontró la *Gaultheria acuminata*. Se establece una descripción de sus características, su historia y la etnografía relacionada con los usos ceremoniales de esta planta. También en el capítulo 5 se expone el trabajo realizado en la segunda zona de estudio, en los acahuals, donde se encuentran algunas milpas. Podremos ver algunas referencias de trabajos antropológicos que han descrito el *xochitlalli*, además de algunos testimonios de las personas que realizan esa ceremonia agrícola en Tequila y Atlahuilco.

En el capítulo 6 se presenta la continuación del trabajo de campo, ahora en lo referente al acahual habitado, que es la zona en donde las personas han construido sus viviendas conformando una serie de *barrios* entre la vegetación referida. En esta zona de estudio se realizó un reconocimiento de las especies de plantas presentes en los jardines domésticos y huertos

⁹ Aguirre Beltrán, G. *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 31.

familiares, además de la etnografía de dos celebraciones importantes del barrio, la conmemoración del Día de Muertos y la fiesta de la Santa Cruz. Cabe mencionar que cada uno de los capítulos cuenta con una pequeña síntesis al inicio, que describe la temática abordada.

En el capítulo 7 se presenta el análisis de los resultados obtenidos en el trabajo de campo. El capítulo consta de diferentes apartados en los cuales se analiza cada uno de los aspectos abordados, tanto en el aspecto florístico y de transformación de los ecosistemas, como en el aspecto etnográfico de las festividades, conmemoraciones y ritualidad.

Por último en el capítulo 8 se exponen una serie de conclusiones derivadas del análisis realizado a partir de los datos de campo y la investigación etnohistórica.

Al final del escrito, presento un glosario de términos biológicos y ecológicos ya que parte del lenguaje empleado deriva de esas ciencias, así es preciso conocer su significado para una mejor comprensión del trabajo interdisciplinario que se presenta. Además incluyo un anexo fotográfico que documenta parte de lo observado en Tequila y Atlahuilco, Veracruz. La parte visual servirá de evidencia documental que nos aproxima al contexto en el que se desarrollaron los eventos descritos.

Las manifestaciones socioculturales aunadas al conocimiento de la flora y al de la transformación de los ecosistemas dieron en su conjunto una aproximación para el conocimiento de la ideología, cosmovisión y relación humano naturaleza en dos poblados de la Sierra de Zongolica, en el centro de Veracruz. A continuación se describe el método de estudio:

Método de estudio

En el estudio de la relación humano naturaleza y el uso de la flora, decidí dividir el campo de estudio en 3 zonas con base en el patrón de transformación de los ecosistemas. Dicho patrón fue tomado como punto de partida del estudio ya que demuestra los hábitos humanos de utilización

de la naturaleza. Además el comportamiento dentro de cada zona de estudio mostró dinámicas sociales distintas, ya que en la zona de bosque la principal actividad es la recolección, mientras que en los acahuales, hay selección de especies, construcción de ecosistemas humanizados, y mucha mayor actividad ceremonial, ya sea en las milpas o en los espacios comunitarios y habitacionales, mismos que conforman *barrios* en la periferia del centro de la cabecera municipal (Tequila). Es por eso que en cada zona del territorio, básicamente se trata de tres zonas (bosque, acahual y acahual habitado), se aplicaron técnicas de investigación acordes a los requerimientos tanto biológicos como antropológicos. Este mosaico de vegetación en donde se realiza la socialización (vida cotidiana y ceremonial) y el ritual agrícola, está representado en la **Figura 1**. El esquema se explica con detalle a continuación:

La primera zona de estudio es el **Bosque primario** y lo representa el bosque mesófilo de montaña, ecosistema original que es consecuencia de un proceso evolutivo a través del tiempo geológico, representa la comunidad vegetal menos afectada por la transformación antropogénica aunque no está ajena a ésta. Ahí se hizo recolección de datos florísticos por medio de muestreos a partir de recorridos en dicha comunidad vegetal. También se colectaron datos etnográficos para conocer los usos que se les da a las plantas de este bosque.

La segunda zona de estudio está representada por los **Acahuales**, que son zonas en donde la vegetación del bosque mesófilo ha sido modificada, extirpada o sustituida por el humano para cambiar el uso de suelo, en donde se pueden observar tierras abandonadas, en barbecho, y **milpas**, que conforman un sub campo de trabajo dentro del acahual.

La tercera zona de estudio es el **Acahual habitado**, como su nombre lo indica es la parte del acahual donde se han construido viviendas. Ahí designé un sub campo denominado **jardines domésticos-huertos familiares** en donde se realizó un listado de las plantas útiles y medicinales. Tanto en el acahual como en el acahual habitado se colectaron datos florísticos para compararlos

con los datos del bosque, con la finalidad de conocer el recambio de especies entre los tres campos.

Asimismo se documentaron los usos de las plantas y su origen, y se realizó trabajo etnográfico para conocer las prácticas asociadas a la siembra, y para documentar la celebración religiosa del día de la Santa Cruz, la conmemoración de Todos Santos y Día de Muertos, ya que en ambas fechas del calendario se encontró que se usan plantas nativas del bosque mesófilo. Una de ellas es la *Gaultheria acuminata* o **axocopa**. Para documentar y analizar la ceremonia agrícola *xochitlalli*, fue necesario además de la observación, el diálogo y las entrevistas con los diferentes actores sociales. Por ejemplo, se recopilaron los testimonios de los especialistas en la siembra quienes aportaron datos de la técnica de preparación del terreno y de la ceremonia del *xochitlalli*. Cabe mencionar que estas prácticas previas a la siembra se realizan en Atlahuilco, un pueblo aledaño a Tequila en dónde hay más agricultores. Por medio de los enfoques de la antropología y la etnohistoria aunadas a la biología, se desarrolla un conjunto metodológico con la intención de lograr una adecuada interpretación de los datos que revelan la dinámica de la cosmovisión y el uso histórico y cultural de la naturaleza.

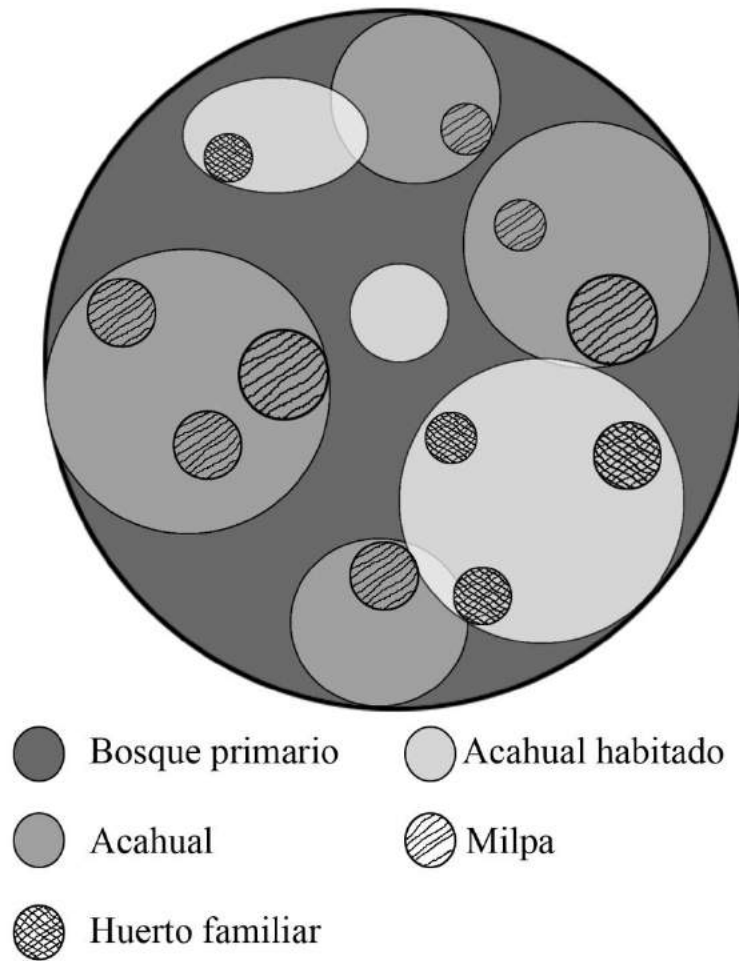


Figura 1. Esquema del área de estudio, en donde se aprecia la zonificación que sirvió de base para el trabajo de campo florístico y etnográfico.

Capítulo 1. Consideraciones teóricas I. Acerca de la cosmovisión, el estudio de la naturaleza y la cultura.

En los capítulos 1 y 2 se abordarán los planteamientos teóricos que sirvieron como base para realizar el trabajo de investigación, tanto en su aspecto botánico, etnográfico y etnohistórico. Debido a su extensión, he dividido las consideraciones teóricas en dos capítulos, el primero se titula *Acerca de la cosmovisión, el estudio de la naturaleza y la cultura*, y el segundo *Acerca de la religiosidad popular*. En el presente capítulo se exponen diversos enfoques que se han utilizado para el estudio de la naturaleza y la cultura a través de la botánica, de la etnobotánica y la fitoantropología, y de la etnografía.

1.1 Planteamiento inicial

Uno de los aspectos en que se ha centrado el estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe la naturaleza, tanto en su aspecto abiótico (componentes físico-químicos) como en el aspecto biótico (seres vivos). Tal como lo define Johanna Broda, *la percepción de la naturaleza y la situación del humano con respecto de ésta varía según el tiempo y el espacio al cual hagamos referencia, asimismo depende del actor social, grupo étnico o la cultura que pretendemos estudiar: En este sentido vemos que “la naturaleza” o “el mundo natural” también se han conceptualizado de manera diferente en las diferentes etapas históricas y en las culturas.*

Sin embargo, si bien se trata de estudiar la variación en las representaciones o imágenes de la naturaleza que las culturas han creado, partimos aquí de la posición de que el mundo real (la naturaleza) efectivamente existe siendo percibido e interpretado de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen la primacía sobre el mundo real. Esta aclaración sirva en cuanto a la postura de ciertas corrientes teóricas que dan la primacía a la

*idea sobre la realidad*¹⁰. Coincido con el hecho fundamental de que la naturaleza es una realidad material cuya existencia, no depende de conceptos y percepciones humanos. La naturaleza es la base material de la existencia y de la subsistencia del humano, por ende está sujeta a una modificación y una apropiación conforme lo dictan las pautas sociales y culturales de un grupo en busca de la subsistencia.

Cabe reiterar que en el presente trabajo de investigación se estudió la relación del humano con la naturaleza, poniendo especial énfasis en el medio ambiente biótico, específicamente en la vegetación. Mi formación profesional de licenciatura fue en el campo de la biología. Con los conocimientos ahí adquiridos pude emprender la investigación necesaria para identificar los elementos constituyentes del bosque mesófilo presentes en los usos y costumbres de los pobladores de Tequila. Asimismo me permitieron constatar que el bosque citado se encuentra en un estado de fragmentación y que ahora conforma el paisaje junto con zonas de vegetación secundaria, sembradíos, espacios habitados y huertos familiares.

En términos ecológicos, al realizar el presente estudio me enfrenté ante una situación heterogénea en la cual hay un continuo cambio de la cubierta vegetal, lo cual impacta en la biodiversidad y en los flujos de nutrientes entre los diferentes ecosistemas. Pero además esta fragmentación del ecosistema, resultado de la actividad, indica patrones de comportamiento, modos de apropiación de la naturaleza y dinámicas sociales diferentes en cada uno de los fragmentos. No es idéntica la manera en que se desarrolla la vida de los “tequileños” dentro del bosque, en el acahual y en el acahual habitado. Por eso se ha diseñado el trabajo de campo zonificado que se mostró en el capítulo anterior, mismo que consta de un trabajo interdisciplinario para establecer un puente entre los estudios biológicos y sociales con el fin de

¹⁰ Broda, J. “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”. En *Diario de Campo. Boletín 93 julio-agosto*. México, D. F: Coordinación Nacional de Antropología INAH, 2007a., p. 70.

estudiar la dinámica social y cultural de los habitantes de Tequila en el espacio-tiempo. Esta adición fue fundamental para dar explicación y sentido a la hora de intentar conocer el porqué de tales cambios en el paisaje inducidos por el humano y el modo de utilización de la vegetación. Podremos ver que ésta última forma parte de la vida material como de la ceremonial de la comunidad.

¿Por qué hay tal fragmentación del hábitat? ¿Cuáles son las razones por las que algunas plantas son conservadas y otras son extirpadas? ¿Cuál es el modo de apropiación de la naturaleza y cuáles son los usos que se les da a los recursos de ella obtenidos? Estos cuestionamientos pudieron ser encaminados para obtener respuestas utilizando distintas herramientas de trabajo que a continuación se describirán.

1.2 Etnohistoria y antropología

En Tequila y en general en la Sierra de Zongolica, existe una fuerte tradición nahua que se manifiesta de diversas maneras en la época contemporánea, tal es el caso de su artesanía, comida, lenguaje, ritualidad, cosmovisión y religiosidad. Precisamente los tres últimos aspectos mencionados fueron objeto de estudio, en tres ámbitos a su vez relacionados entre sí, estos son: la integración de la naturaleza en la cultura, su observación y aprovechamiento; el ceremonial agrícola previo a la siembra llamado *xochitlalli*; la conmemoración de la Santa Cruz y del Día de muertos. Entonces fue fundamental recurrir a la etnohistoria, *que es la suma de herramientas intelectuales que combinando técnicas etnográficas con análisis literario, nos permite ir más allá de lo aparente en las fuentes escritas e incluso en las pinturas y demás testimonios del pasado*¹¹. El ceremonial y la ofrenda poseen elementos cuyas raíces se encuentran en épocas prehispánicas, por ejemplo en las ofrendas contadas. Es pertinente acotar que el estudio se centra en una

¹¹ Martínez Marín, C. (1976: 73) citado por Mateos Segovia, E. (2009: 10).

comunidad contemporánea y que hubo que recurrir a fuentes escritas para conocer su pasado y así tener un sustento para el análisis de los datos obtenidos en campo. Johanna Broda ha mencionado que uno de los aspectos más apasionantes de las investigaciones de las comunidades indígenas a partir de la Conquista, es *combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las actuales culturas indígenas campesinas que han mantenido, a través de siglos de colonización, rasgos propios que las distinguen de la cultura nacional... La posición teórica que permite abordar este tipo de estudios implica concebir las manifestaciones culturales indígenas no como continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, sustentado a la vez en raíces muy remotas*¹².

Peter Van der Loo ha mencionado que el estudio del ritual vivo es una parte fundamental en el estudio de la religión mesoamericana, se puede considerar que la investigación de campo es indispensable¹³. Así se recurrió también a la antropología, disciplina que al dedicarse al estudio de las sociedades humanas y su cultura mediante el registro *in situ*, ofrece la posibilidad de observar una realidad visible que puede ser documentada al entablar conversación con los miembros de la comunidad en cuestión y así obtener de primera mano sus percepciones con respecto al bosque, al ciclo agrícola y otras temáticas que iremos exponiendo. Cabe señalar que se utilizó el método comparativo de la antropología para dar mayor cuerpo al trabajo de investigación. Veremos de manera recurrente contrastaciones del ceremonial agrícola y las ofrendas de varias comunidades nahuas de México, y algunos ejemplos comparativos de la utilización de la naturaleza, en particular la *Gaultheria acuminata*, arbusto cuyas hojas

¹² Broda, J. “*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 167.

¹³ Van der Loo, P. *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religiosidad mesoamericana*. Leiden: Archeologisch Centrum R. U., 1987. Tomado de Dehouve, D. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, 2007, p. 25.

aromáticas tienen uso ceremonial en Tequila y en el Estado de Veracruz, y el *Dasyilirion acrotriche*, profusamente usado en distintos lugares de Veracruz también en celebraciones religiosas. Cabe mencionar que para una mejor comprensión de los datos de campo, la antropología se abre a la dimensión histórica, como lo menciona Báez-Jorge: *De acuerdo con la visión teórica de la antropología social interesada en estudiar los hechos como procesos de formación, lo que consideramos presente, sólo puede ser aprehendido en su complejidad estructural si partimos de su desarrollo histórico*¹⁴.

1.3 Etnobotánica

Una disciplina que se ha dedicado a conocer los usos de las plantas es la etnobotánica, que es definida como el estudio de las plantas relacionadas con el hombre. Evidentemente se refiere a un amplio campo de estudio en el que se han desarrollado diferentes subdisciplinas tales como la etnobotánica general, que se encarga de la metodología y la taxonomía, la psicoetnobotánica, y la socioetnobotánica, el estudio de las plantas relacionadas con el folklore. También existe la arqueobotánica, paleoetnobotánica, agroetnobotánica y en fin otras tantas disciplinas que se encargan del estudio de la gastronomía, farmacología, toxicología, tecnología, desde el punto de vista de la relación utilitaria entre el hombre y las plantas¹⁵.

En el campo de la etnobotánica se han destacado los investigadores Richard Evans Schultes, biólogo etnobotánico y Robert F. Rafauff, profesor de farmacognosia y química médica, cuyos trabajos se han enfocado en la farmacología, toxicología y usos rituales de plantas, algunas de ellas consideradas sagradas en la Amazonia. Como ejemplos se pueden mencionar el

¹⁴ Báez-Jorge, F. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1998.

¹⁵ Sensarma, P. y A. Gosh. "Ethnobotany and Phytoanthropology". En R. Evans Schultes & Siri von Reis (Eds). *Ethnobotany: evolution of a discipline*. U. S. A: Dioscorides Press, 1995, p. 69.

libro *The healing forest*, en cuyo contenido se descubren 1479 especies de plantas, pertenecientes a 596 géneros y 145 familias, utilizadas como medicinas o venenos sólo en la Amazonia occidental. También se describen las plantas alucinógenas utilizadas por los payés (médicos tradicionales o chamanes) así como las plantas utilizadas por la población en general. La investigación farmacológica etnobotánica es de gran relevancia ya que los químicos producidos por estas plantas pueden tener un uso médico e industrial¹⁶.

Otro libro de estos dos autores que versa sobre las plantas utilizadas por los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana es *El bejuco del alma*, en el cual se describen las plantas psicoactivas que utilizan los payés de las diversas etnias de esta región colombiana, para entrar en un sus trances por medio de los cuales dicen obtener respuestas para curar, o para tomar decisiones importantes para su comunidad. También se describen plantas comestibles, utilitarias, venenosas entre otras, un total de 64 especies. Mediante el trabajo botánico, químico y farmacológico, Evans Schultes y Raffauf lograron describir no sólo las familias, géneros y especies de las plantas, además analizan los principios activos de algunas de ellas y los procesos y mezclas que utilizan los *payés* para combinar las plantas para hacer más efectivo el poder alucinógeno de las mismas¹⁷. Tomando el ejemplo del *Banisteriopsis caapi*, de la familia botánica Malpighiaceae, el bejuco del alma como lo llaman los autores o ayahuasca, caapi y yajé como es conocida localmente esta liana alucinógena, la investigación reveló que el *Banisteriopsis* es una planta considerada sagrada por los payés y es el componente principal de la bebida psicoactiva de su mismo nombre, pero además se logró identificar que la bebida puede ser complementada con las hojas de oco-yajé o *Diplopterys cabrerana* (familia Malpighiaceae), chacruma o *Psychotria viridis* (familia Rubiaceae, misma del café), chiricapi o *Brunfelsia*

¹⁶ Schultes, R. E. y R. F. Raffauf. *The Healing Forest*. U.S.A: Dioscorides Press. 2003.

¹⁷ Schultes, R. E. y R. F. Raffauf. *El bejuco del alma*. Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales. Colombia: El Ancora Editores- Fondo de Cultura Económica, 2004.

chiricaspi, y varias especies del género *Brugmansia*, (familia Solanaceae, misma del chile, jitomate).

La botánica se hace notoria para identificar si la planta en cuestión es nativa de la región o proveniente de otro lugar. Esto puede dar información acerca del tiempo que lleva siendo utilizada alguna especie ya que si la planta es nativa, hay más probabilidades que su utilización sea antigua. Si se encuentra una planta introducida, se puede rastrear su origen para determinar en qué momento pudo haber sido traída a la región. También se puede determinar si la planta es cultivada o si es colectada directamente de su hábitat, al observarla domesticada, al detectar sus variedades locales o registrar una amplia área de distribución inter e intracontinental. En palabras del etnobotánico mexicano y estudioso de los sistemas agrícolas en México, Efraím Hernández Xolocotzi, la exploración etnobotánica es un arte basado en varias disciplinas científicas y requiere, para su éxito, de la colaboración de institutos y profesionistas interesados y entrenados en concordancia con los problemas inherentes de colección, de propagación y de conservación. Debe constituir el puente intelectual y material entre el agricultor indígena y el hortelano, el agrónomo; el etnobotánico, el bioquímico, el genetista y el fitomejorador¹⁸. Un pertinente trabajo botánico permite al investigador percatarse de la complejidad que puede existir a la hora de utilizar la flora para la construcción de bienes para alguna comunidad humana. Hernández Xolocotzi, en su exploración botánica por San Agustín, departamento de Huila, Colombia, escribió un texto sumamente interesante con respecto a los flujos de especies útiles para el hombre que se han dado a través de distintos mecanismos y de manera diacrónica:

Estos instantes recapitulan el esfuerzo domesticador del indio, las invasiones conquistadoras, la infiltración social pacífica, las migraciones, los períodos de hambre, la

¹⁸ Hernández X., E. *Exploración etnobotánica y su metodología*. Documento reproducido de la edición hecha por El Colegio de Posgraduados-Escuela Nacional de Agricultura-SAG. Chapingo, México, 1971, p. 4.

*invasión de plagas, el ataque de enfermedades. Junto con el material indígena, aparecen los productos de especies exóticas traídas conscientemente o por accidente. Se notan plantas ligadas a la esclavitud humana, a episodios de violencia, al esfuerzo del misionero. En San Agustín hay plantas de todo el mundo: arroz, sorgo y plátano del sur de Asia; “puntero” (*Hyparrhenia rufa*), “kikuyu” (*Pennisetum clandestinum*), “gordura” (*Melinis minutiflora*), euforbias cactiformes y “sabila” (*Aloe*) de África; yuca, piña y maní de Brasil; “quinoa” (*Chenopodium quinoa*), “oca” (*Oxalis tuberosa*) y “ulluco” (*Ullucuatuberosus*) de Perú; cítricos de China vía el Mediterráneo; pasto maíz de Centroamérica; caña de azúcar, coco y plátano de Oceanía; dalia, flor de nochebuena (*Euphorbia puicherrima*), maguey (*Agave americana*), chilacayote y calabaza de México; manzana, pera, haba, arvejon y lenteja de Europa; café de Etiopía¹⁹.*

1.4 Fitoantropología

Los autores Sensarma y Gosh definen la fitoantropología como *el estudio de las comunidades humanas desde la perspectiva de la botánica particular que cada comunidad ha desarrollado, de la observación de sus diferencias y similitudes, y de las razones de las variantes observadas*²⁰. Ellos toman como base el hecho de que cada comunidad responde de diferente manera ante las plantas, no todas ven a la misma planta con igual reverencia o el mismo uso. Incluso aquellas vecinas que comparten el mismo hábitat. Conocer el porqué de las actitudes divergentes es labor del fitoantropólogo. Tal variación puede deberse a la religión, a los tabúes sociales y prejuicios, o incluso a la carencia de comunicación entre comunidades vecinas, señalan los autores. Destaco que este postulado teórico es el que sirve de sustento para mi trabajo de investigación siendo la fitoantropología un campo realmente atractivo, sobre todo si lo analizamos precisamente desde la

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Sensarma, P. y A. Gosh, *Op. cit.*, p. 70.

perspectiva de los juicios y prejuicios humanos con respecto a la naturaleza, los cuales, a mi entender, articulan prácticas sociales que surgen a partir del empirismo y de la superstición.

Por otra parte mas no de manera ajena, se forman creencias, en parte como una manera de abstraer la cotidianeidad convirtiéndola en rito, generando actitudes ante la naturaleza y cosmovisiones en constante transformación²¹. El contacto entre grupos humanos es un factor importante tanto en la modificación como en la transmisión de tales creencias.

1.5 Cosmovisión y naturaleza

Es por eso que considero necesario conectar los datos obtenidos mediante la etnografía y el trabajo de campo biológico con el estudio de la cosmovisión, para tener bases para discernir cada rasgo constitutivo de las diversas actitudes ante la naturaleza, mismas que se han desarrollado como procesos históricos y sincréticos producto del contacto entre diversas sociedades y de muchos años de observación y experimentación. Cosmovisión es *la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre*²².

Un aspecto importante del estudio de la cosmovisión según lo expresa Johanna Broda, *plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza*²³, estas se encuentran ligadas estrechamente a su observación.

Ahora bien, la cosmovisión surge de las prácticas cotidianas, de la relación del humano con su entorno, de las concepciones que se tienen de la naturaleza partiendo de las construcciones

²¹ Tales cosmovisiones pueden ser vehículos para reafirmar la ideología dominante, según lo ha abordado J. Broda en diversos estudios con respecto a las sociedades prehispánicas.

²² Broda, J. *Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros*. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds). *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México, D. F: IIH, UNAM, 1991, p. 462.

²³ Broda, J. "*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*". En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 166.

sociales y culturales en un momento histórico dado. Tales concepciones moldean el comportamiento del ser humano en sociedad y determinan los mecanismos de apropiación y utilización de la naturaleza. Estas construcciones sociales están condicionadas por las normas civiles y religiosas.

Johanna Broda ha configurado un planteamiento para el estudio de la cosmovisión prehispánica precisamente a partir del reconocimiento de la existencia ancestral de una observación precisa y sistemática de la naturaleza que llevaría al desarrollo de un conocimiento científico de los ciclos naturales del temporal, de la ubicación de los lugares en donde se generan las tormentas, los cerros, de los indicios que anuncian la lluvia tales como el viento y los truenos, semejantes a los rugidos del jaguar. Esa meteorología, junto con la observación astronómica y del movimiento aparente del sol, puestas al servicio de la agricultura fue la base de un sistema ideológico que derivó en la construcción de un calendario agrícola, a la ritualidad y cultos asociados al mismo, a la determinación del lugar del hombre en el mundo, y a establecer una relación con la naturaleza en el intento del control de los fenómenos naturales²⁴. Así la naturaleza en primera instancia, es generadora de cosmovisiones y como consecuencia, es sujeta a la manipulación humana cuando se ha conformado un sistema de pensamiento para utilizarla, modificarla e insertarla en la cultura.

1. 6 Modos de apropiación de la naturaleza

La apropiación de la naturaleza califica el acto por el cual un sujeto social hace suya una *cosa* y se aplica en este caso a la acción por la cual los seres humanos extraen un fragmento de la

²⁴ Cfr. Broda, J: “*Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros*”. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds). *Op. cit.* 1991; “*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores) *Op. cit.*, 2001; “*El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica*”. En Guedea, V. (coord.) *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica, serie divulgación/5*. México, D. F: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004a, pp. 75-108.

naturaleza para volverlo un elemento social. En tal sentido es un acto de internalización o asimilación de elementos naturales al organismo social. Desde un punto de vista ecológico, la forma en que son extraídos los elementos naturales, determinará los efectos que esta operación tenga sobre la naturaleza²⁵. Generalmente los efectos ecológicos no son tomados en consideración cuando se ejerce la acción sobre la naturaleza. El humano satisface su metabolismo, es decir, comienza la producción con base en los recursos naturales pero lo hace en el entorno social, de esa manera no hay una reciprocidad entre lo que se toma y lo que se regresa.

Esto va creando una huella ecológica en los ecosistemas, recordemos que éstos son una red entrelazada de intercambio de materia y energía entre los organismos vivos. Si una especie se apropia de la mayoría de los recursos, las demás especies no pueden obtener suficientes recursos para sobrevivir. Una manera de caracterizar los modos en que el humano se apropia de la naturaleza puede ser atendiendo los siguientes criterios:

- a. el grado de transformación de los ecosistemas
- b. el tipo de energía empleada durante la apropiación
- c. el tipo de manipulación efectuado sobre los componentes y procesos de los ecosistemas²⁶.

Un modo primario se refiere a la extracción de elementos naturales por medio de la recolección o la caza. Si bien hay una extracción, ésta es menos agresiva con el funcionamiento interno del ecosistema. La energía utilizada proviene de su propia fuerza de trabajo y herramientas simples. La manipulación efectuada post-colecta es mínima ya que por lo general es para manutención y subsistencia. Por esa razón, la incidencia en los procesos del ecosistema también es baja, ya que los desechos son degradables. Sin embargo, es pertinente mencionar que

²⁵ Toledo, V., en Boada, M. y V. Toledo. *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2003 p. 140.

²⁶ *Ibíd.* p. 141.

una sobreexplotación del recurso aunque sea con herramientas simples, puede llegar a la pérdida total del mismo. Tal es el caso de las extinciones de la megafauna norteamericana durante el Pleistoceno, en donde en menos de mil años desaparecieron 28 géneros de mamíferos y un género de tortuga. Las pautas de extinción reflejan la cronología de las migraciones de grupos humanos y su desarrollo como cazadores de grandes presas²⁷.

Un modo secundario implica una transformación del paisaje, no sólo la extracción de sus elementos. Hay un proceso de domesticación de elementos, proceso que implica una selectividad y una reproducción. Como lo mencioné, hay un cambio de paisaje ya que el ambiente primario es sustituido en mayor o menor medida para crear espacios de cultivo. La energía utilizada durante la apropiación sigue siendo natural en gran medida ya que la energía solar es suficiente para el crecimiento de los cultivos. El grado de afectación sobre los componentes y procesos es mayor, ya que al sustituir la cubierta vegetal por otra antropizada se incide en el número, cantidad y composición de especies. Hay introducción de especies ajenas a la región incluso al continente, lo que puede ocasionar en el peor de los casos la substitución completa de ecosistemas. El proceso de substitución de vegetación primaria para dar paso a otro uso del suelo está íntimamente ligado al establecimiento de cultivos, generalmente monocultivos que necesitan mucha luz para que crezcan plantas como el maíz. Lamentablemente esta práctica es altamente nociva y poco productiva en zonas tropicales y subtropicales, en dónde se han deforestado enormes extensiones de bosques y selvas.

Dependiendo del momento histórico este modo secundario se aproximará al tercer modo de apropiación ya que la característica principal de éste es que más allá de la utilización de fuentes naturales de energía, se empieza a utilizar combustibles de origen mineral como el

²⁷ Martin, P. S. *Pleistocene extinctions. The search for a cause.* New Heaven: Yale University Press, 1967. Citado por Challenger, A. *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres en México: pasado, presente y futuro.* México, D. F: Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad, 1998, p. 75.

carbón, petróleo y sus derivados. Así se genera una contaminación mucho mayor al mismo tiempo, la intervención puede ser extensiva. Las cubiertas vegetales otrora mayoría, se convierten en parches dispersos en ocasiones conectados por los ecosistemas creados por el hombre. Por ejemplo un cafetal puede interconectar dos islas de bosque mesófilo. No obstante el equilibrio ecológico y la biodiversidad son ampliamente afectados, ya que hay agentes químicos como los fertilizantes que los afectan, empezando por la contaminación del agua. También se modifica el microclima de una región y los efectos de las lluvias son más intensos al no haber una cubierta vegetal que los contenga.

1.7 Estudio del conocimiento ecológico tradicional

Para complementar la investigación de campo, se tomará en cuenta el conocimiento ecológico tradicional (traditional ecological knowledge), término que se difundió en los 80, siendo los antropólogos quienes realizaron los primeros estudios al respecto. Conocimiento ecológico tradicional se puede definir como el conocimiento empírico adquirido por un individuo o comunidad a través de las relaciones que sostiene con el ambiente en el cual habita. Éste se expresa a través de sus creencias y prácticas de utilización de especies (animales o vegetales), hábitos y manejo del ecosistema (marino, terrestre, etc.), usos del suelo, entre los que podemos mencionar la agricultura y la construcción de espacios habitacionales. Cabe señalar que este conocimiento además de ser acumulativo está sujeto a actualización debido a procesos adaptativos y es mantenido a través de generaciones por la transmisión cultural acerca de la relación entre los seres vivos entre sí y con su ambiente²⁸.

²⁸ Berkes, Fikert. *Sacred Ecology*. New York: Routledge, 2008., p. 7.

Ahora bien, en el presente trabajo de estudio de la ecología y fitoantropología, se han establecido niveles de análisis basados en la taxonomía de las especies, usos de las mismas, manejo de ecosistemas, instituciones existentes, prácticas sociales y la cosmovisión (Figura 2).

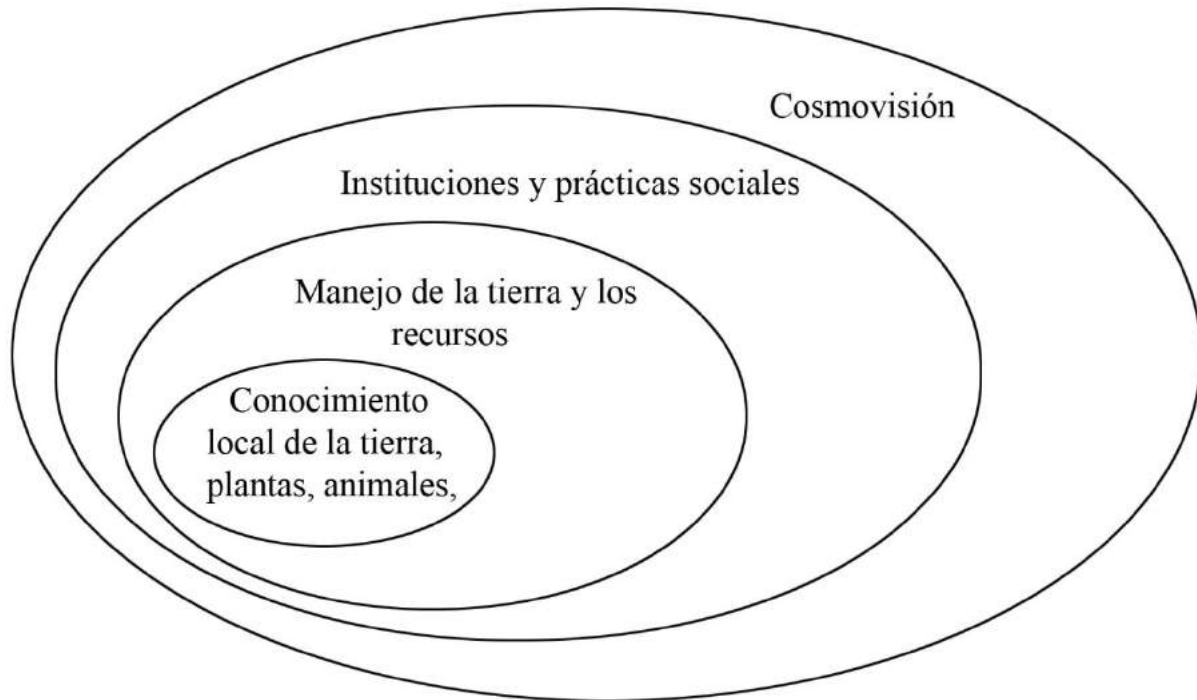


Figura 2. Niveles de análisis del conocimiento ecológico tradicional²⁹

El primer nivel de análisis lo representa el conocimiento empírico de plantas y paisaje (animales y suelos), incluye identificación y taxonomía que servirán para determinar la procedencia de las plantas, historias de vida.

El segundo nivel de análisis se refiere al sistema de manejo de la tierra y de los ecosistemas, instrumentos, técnicas y prácticas. Ahí se verá reflejado el conocimiento adquirido para comprender los procesos ecológicos, tal como las relaciones funcionales entre las especies claves y la comprensión de la sucesión forestal.

El tercero, se refiere al manejo del ecosistema con lineamientos establecidos por las instituciones sociales apropiadas, reglas en uso, códigos de las relaciones sociales. Para grupos

²⁹ Modificado a partir de Berkes, F. *Op. cit.*, p.17

interdependientes de cazadores, pescadores, agricultores, debe de existir una organización social para la coordinación, cooperación y la creación de reglas.

Finalmente el cuarto nivel de análisis es la visión del mundo o cosmovisión, que da forma a la percepción del ambiente y da sentido a las observaciones acerca del mismo. El conocimiento contiene los componentes de orden observacionales y de orden conceptuales. El primero de ellos es constituido por las observaciones y percepciones directas. El segundo está constituido por las maneras en que se concibe el universo. Del campo conceptual, la cosmovisión, invariablemente provee la interpretación de nuestras observaciones del mundo que nos rodea. Este cuarto nivel incluye la religión, ética y sistemas de creencias, tema del siguiente capítulo.

Capítulo 2. Consideraciones teóricas II. Acerca de la religiosidad popular

Este segundo capítulo presenta la continuación de las consideraciones teóricas utilizadas para realizar el trabajo de investigación. Por medio de enfoques antropológicos e históricos, se estudian las manifestaciones de la religiosidad popular y el sincretismo de elementos mesoamericanos y católicos que están presentes en la ritualidad agrícola y en las celebraciones religiosas. Como parte sustancial de referencia, he utilizado dos ejemplos: la celebración de la fiesta de la Santa Cruz entre los Nahuas de Guerrero, registrada etnográficamente por Johanna Broda y Catharine Good, y la conmemoración de Día de Muertos en la Huasteca veracruzana, trabajo realizado por Arturo Gómez Martínez.

2.1 Religiosidad popular

El tema de la religiosidad popular ha sido ampliamente debatido en el seno eclesiástico, en el antropológico e histórico. Durante el desarrollo de la presente investigación fue necesario abordar tal temática, ya que al estudiar la vegetación y sus usos se observaron algunas prácticas religiosas que implicaban la utilización de la flora como parte del ritual. El discurso de la religión oficial se centra en el grado de desviación que representa la religiosidad popular con respecto al canon católico que dicta cómo debiera ser aprendida y practicada la fe, distinguiendo lo oficial y lo no oficial, juzgando lo válido y lo inválido. Entonces sus actitudes frente a la religión popular básicamente pueden ser dos: descalificarla abiertamente a partir de criterios teológicos pastorales, o bien, valorizar con sus debidas reservas, de manera positiva la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad³⁰.

³⁰ Gómez, Arzápalo, R. *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*. Tesis de maestría en historia y etnohistoria. ENAH, 2004, p. 19.

En este punto es preciso señalar que no se ahondará en los debates en torno a la postura eclesiástica con respecto a lo que considera oficial o no, y se optará por abordar el tema con base en los estudios antropológicos y etnográficos respecto al tema. Así se podrá llegar a un mejor conocimiento de las festividades religiosas como un fenómeno social, histórico y cultural, siempre resaltando lo observado en campo sobre los supuestos teóricos que sólo servirán como material de consulta y apoyo para el análisis. Gilberto Giménez apunta que *se debe rechazar a priori toda definición de la religión popular sobre las bases de lo aprobado y lo no aprobado, lo religioso y lo mágico, lo cristiano y lo pagano. No es misión de las ciencias sociales separar el trigo de la cizaña*³¹.

Hay que mencionar que la antropología no se propone estudiar la religión como algo verdadero, falso o erróneo, ni como etapa de la evolución histórica, ni el fin, como producto de la conciencia individual. La antropología considera la religión como un fenómeno social y cultural que, como los otros fenómenos del mismo orden, analiza aplicando un método de observación directa, en otras palabras, un antropólogo no aborda la religión como un teólogo, filósofo o psicólogo, y está muy cercano a ciertos historiadores³².

Haciendo el análisis antropológico de la llamada religiosidad popular podemos distinguir algunas de sus características: su praxis poco intelectualista en la que predomina el sentimiento, el afecto y la imaginación. Es una religión vívida, la mayoría de los creyentes no distingue los fenómenos mágicos de los religiosos y los usa indiscriminadamente en función de su utilidad. Frente a la racionalización de la fe que llevan a cabo los teólogos, el pueblo convive sin excesiva preocupación con los misterios y los hechos extraordinarios. Además pueden observarse ciertos

³¹ Giménez Montiel, G. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, D. F: Centro de Estudios Ecueménicos A. C., 1978.

³² Mallart, 1981, en Rodríguez Becerra *Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura, 2000, p. 28.

elementos pertenecientes de las religiones y las culturas anteriores a la conversión al cristianismo, tanto en las creencias como en los objetos utilizados ceremonialmente.

En la conformación de la práctica religiosa en México han intervenido diversos factores cuyos polos formativos han sido las creencias religiosas mesoamericana y católica, surgidas a raíz de la conquista de México y el periodo colonial. El devenir de esta religión mestiza ha sido tema en los estudios antropológicos de la religiosidad popular desde Manuel Gamio a principios del siglo XX hasta el presente. Agrupando las directrices tomadas por los investigadores, se puede apreciar que los temas han estado centrados en tres aspectos³³:

- A) la represión de cultos
- B) los núcleos devocionales
- C) sincretismo y niveles de integración de creencias

A) La represión a los cultos nativos de América fue una directriz fundamental para las órdenes mendicantes y posteriormente para el clero secular, el cual igualmente intervino en la tarea de convertir a la población indígena. Claramente en las instrucciones de El Tercer Concilio Provincial Mexicano se expresa que *para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron por el singular beneficio de dios, se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad, del cual tomen ocasión y, engañados por la astucia diabólica, vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría*³⁴. Este intento por cortar de tajo el culto popular fue ineficaz y sólo a través de tantos años de intentos por ejercer con total autoridad la hegemonía, la Iglesia y su oportunismo para filtrarse en el imaginario

³³ Categorización basada en lo expuesto por Félix Báez-Jorge, *Op. cit.*, 1998.

³⁴ Lara Cisneros, G. *Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España*. Martínez López-Cano, M. y F. J. Cervantes Bello. *Los concilios provinciales en Nueva España*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 203.

colectivo logró instaurar el culto católico. Sin embargo, la represión de los cultos populares está nuevamente presente entre los nahuas de Chicontepec, Veracruz. Arturo Gómez Martínez señala que sacerdotes y catequistas bilingües pertenecientes a la diócesis de Tuxpan desmantelan altares domésticos, obligan a destruir las imágenes tradicionales de papel y sus ofrendas, y erigen capillas en lugar de los *xochicalli* (construcciones destinadas a los rituales indígenas). Estas acciones se cumplen como parte de la implantación de santos patronos en las comunidades que carecen de ellos³⁵.

En este sentido, la religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e *ideacionales* son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella³⁶. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana. Sus diferentes expresiones resultan de un largo proceso de dominación que da inicio en la colonia y se prolonga hasta nuestros días³⁷.

B) Otro aspecto interesante de observar son los núcleos devocionales que forman parte de la religión popular. Dicho de otro modo, los investigadores se han ocupado en determinar ¿a quién y/o a qué está dirigida la devoción que practican los feligreses? Los núcleos devocionales de las comunidades indígenas están arraigados en motivos existenciales de interés personal (la vida, la muerte, la salud, la alegría, etc.) así como la preocupación colectiva respecto del entorno físico, los espacios sagrados, la integración comunitaria, la obtención de bienes para la subsistencia.

³⁵ Gómez Martínez, A. en Báez-Jorge, F. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y el ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1998.

³⁶ Báez-Jorge, F. *Op. cit.* 1998.

³⁷ *Ibíd.* p. 230.

Como veremos a continuación, el inculcar la devoción hacia los santos fue un factor importante del adoctrinamiento y el arraigo del núcleo devocional cristiano en la mentalidad indígena. Serge Gruzinski aporta las siguientes reflexiones:

*En su intento por apoderarse del imaginario devocional de los indígenas, el concilio mexicano favoreció el culto de los santos, de los patronos de las iglesias y de los pueblos, así como el de la virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual al espacio saturado de ídolos sucedía un nuevo espacio poblado de santos*³⁸.

Esta utilización de los santos fue la manera de hacer asequible el cambio del núcleo devocional que pertenecía a los dioses mesoamericanos hacia las divinidades católicas. Se pueden distinguir que los santos se fueron mezclando en la ceremonia indígena: *El santo cristiano con frecuencia es sólo una denominación suplementaria agregada a una divinidad antigua, conforme al concepto tradicional... de ese modo la divinidad del fuego, el dios viejo Xiutecuhtli era llamado también Xoxeptzin —San José- y Ximeontzin— San Simón—, tomando en consideración la avanzada edad de los santos. En ciertos contextos el Espíritu Santo llega a designar bajo la forma “el pájaro, el espíritu” — in tototl in spiritu— el agente que ataca al enfermo y lo hace impuro*³⁹. Este proceso de captación y absorción gradual, es para Gruzinski uno de los resortes esenciales de la idolatría colonial⁴⁰

El núcleo devocional que observan los campesinos, sobre todo aquel relacionado con el ceremonial agrícola, muestra que más allá de pertenecer solamente a los santos y representaciones católicas, está dedicado a fuerzas de la naturaleza y seres que provienen del culto mesoamericano, por ejemplo algunas comunidades nahuas se refieren al *Talokan* (o

³⁸ Gruzinski, S. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 110.

³⁹ Gruzinski, S. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1991 México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 181.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 180, 181.

Tlalocan) *Tata* y *Nana* a la hora de ofrendar para que éstos favorezcan la buena siembra y cosecha⁴¹.

Arturo Gómez Martínez muestra que los nahuas de la Huasteca veracruzana poseen un complejo ceremonial constituido por ofrendas contadas y rituales ejecutados conforme a un orden interno estructurado. En las ceremonias se representan con figuras de papel *entidades numinosas* tales como Tlacatecolotl (hombre Búho), Mikilliztli (muerte), Tzizimitl (mujeres fantasmales) y Tlasolehecameh (vientos nefastos) entre otros⁴².

En lo que respecta a la fiesta de la Santa Cruz en el Estado de Guerrero, Johanna Broda destacó que *aunque la fiesta se dedica a la Santa Cruz, el simbolismo de ésta, tal como lo podemos interpretar a partir del material etnográfico referido, no pertenece a la teología y liturgia cristianas. Abarca un complejo simbolismo que muestra variantes locales en los ritos y en las creencias*⁴³. *Si bien la cruz se invoca como nuestra santísima Virgen (Nuestra Madre [Tonantzin], estrechamente relacionada con el culto a la Virgen María), esta advocación se hace en el sentido de la santa cruz de nuestro mantenimiento, o de nuestra señora (o señor) de la tierra que sembramos*⁴⁴. *O en advocación del tonacaquahuitl, (el árbol de nuestro sustento)*⁴⁵. *Se trata de una deidad masculina femenina a la vez, en el sentido de la concepción prehispánica de la tierra referente a la fertilidad y a los mantenimientos (tonacayotl)*⁴⁶. Una interpretación distinta es la expresada por Luis Maldonado quién propone que de manera contemporánea los núcleos

⁴¹ Aramoni, Ma. Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. Más adelante se abordará con más detalle el trabajo realizado por la autora.

⁴² Gómez Martínez, A. “*Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana*”. En Broda, J. (coord.). *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. En prensa.

⁴³ Broda, J. “*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 196.

⁴⁴ Olivera, M. “*Huemit de mayo en Citlala ¿ofrendas para Chicomecoatl o para la Santa Cruz?*”. En Broda J. *Op. cit.*, 2001, p. 196.

⁴⁵ Celestino Solís, E. *Gotas de maíz: sistema de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. En Broda J. *Op. cit.*, 2001, p. 196.

⁴⁶ Broda, J. *Ibíd.*, p. 196.

devocionales pertenecen a referentes católicos y no a deidades ancestrales, al referir: *Se dice, << la semana santa es una fiesta de primavera>>; <<la Virgen es una diosa de la fecundidad, una diosa madre, la tierra madre o la mater dolorosa>> al estilo de la Isis. Las afirmaciones anteriores tienen algo de verdad, pero no son toda la verdad. La gente, el pueblo, no venera a una diosa. Venera a María, que representa y recoge valores de la diosa (lo simbolizado por la diosa), pero rebasándolos y trascendiéndolos, cristianizándolos*⁴⁷.

Después de haber visto estos dos ejemplos diametralmente opuestos, se puede agregar que es de suma importancia el lugar, el tiempo y el contexto en el cual se desarrollan las manifestaciones de la religiosidad popular, para poder interpretar con un mayor grado de certeza los hechos históricos que han conformado las creencias religiosas que se pueden registrar durante la investigación etnográfica.

C) Debido a la existencia de elementos disímiles en la religiosidad popular, se ha estudiado los procesos que han dado lugar al sincretismo religioso y sus niveles de integración de religiones y creencias como procesos históricos de larga duración, desde la perspectiva histórica y antropológica. Esto ante el innegable mestizaje cultural y mezcla de religiones que tiene casi 500 años de historia.

Serge Gruzinski propuso una reconstrucción de cómo empezó el proceso de la colonización del imaginario indígena y la creación de la práctica de la religión católica mexicana. Más allá de existir una cristianización homogénea y efectiva, el autor distingue dos intentos de catequización, uno más efectivo que el otro con base en el grado de penetración en la mentalidad autóctona. El primero fue la cristianización general o global y el segundo la posterior invasión de

⁴⁷ Maldonado, L. “La religiosidad popular”. En Álvarez Santaló, C., M. Buxó i Rey, S. *La religiosidad popular Tomo I*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 39.

las creencias domésticas para la conversión del imaginario indígena. Gruzinski dice que la cristianización general o global se dio en el contexto exterior del seno doméstico, en la cual no hubo una interiorización del imaginario católico, por lo menos inicialmente. En ese contexto exterior la práctica o culto a los dioses prehispánicos pudo haber sido fácilmente detenido por parte de los religiosos. Gruzinski nos menciona que hacia el interior del hogar, en el núcleo familiar pervivieron ciertas prácticas ancestrales que no pudieron ser desarraigadas por los curas, quienes no pudieron establecer un dominio individual ni una conversión efectiva.

Muchos macegales eran cristianos a los ojos de los religiosos por el simple hecho de que fueron bautizados, de que se persignaban o iban a misa. Sin embargo, ese tipo de culto público representaba una acción mecánica o inducida, tal vez consuetudinaria y en aumento según deja ver el autor, pero hubo una gran brecha existencial debida a que la evangelización fue una empresa de masas en la que la iglesia no se acercó al individuo fuera del bautismo o el matrimonio. Si bien la barrera del lenguaje no fue un gran obstáculo, si lo fue el de los conceptos y el de las categorías cristianas y mesoamericanas, incompatibles entre sí.

Gruzinski menciona que la invasión de las creencias domésticas fue fundamental para el éxito en la conversión del imaginario indígena, algo que hubiera sido imposible sólo con la cristianización global. La captación y absorción de fórmulas cristianas fue de manera gradual y como se describirá según la propuesta del autor, se dio como consecuencia de una modificación de preceptos en el quehacer evangelizador. En medida que hubo una mayor apertura del culto popular, el imaginario cristiano pudo penetrar al ámbito hogareño y al ritual relacionado con el ciclo agrícola, que es una actividad de subsistencia por excelencia, se propició la participación del individuo en el universo de los santos, la conversión dispersa y de masas logró entonces focalizarse en los actores sociales, dotándoles de un campo de adoración tangible y aplicable a sus preocupaciones y necesidades diarias.

Entonces el culto se convirtió en algo asimilable que daba razón de ser a los acontecimientos favorables y desfavorables. Fue entonces cuando llegó a ser una manera efectiva de comprender el mundo, más allá del hecho cristiano del bautismo (nacimiento) y exequias (muerte)⁴⁸. Tenemos que la invasión de la vida cotidiana y de subsistencia por parte de las representaciones cristianas dadoras de protección fue fundamental para la comprensión de los conceptos y los criterios que organizaban la realidad definida por la iglesia. En un principio la terminología cristiana fue incompatible con el *nahuatl* o lenguaje cifrado de los indígenas. Sin embargo, poco a poco fue mayor la participación de la mente indígena en el panteón cristiano, la ritualidad y relación con los santos se fue haciendo cotidiana lo cual fue haciendo asequible una realidad tan distinta y tan distante.

La catequización tuvo que adaptar el contenido para que funcionara como una membrana permeable, en ambos sentidos y así crear un mensaje y códigos tangibles y maleables, representado por santos y vírgenes morenos y dadores de beneficios necesarios para la subsistencia. Así se inició un sincretismo bipartita, una idolatría colonial cuyo resultante es la religión mestiza de nuestros días. Johanna Broda propone que *para entender el papel activo que los santos han jugado en los ciclos festivos de las comunidades basados en la agricultura del maíz y la observación de los ciclos meteorológicos, es necesario profundizar en el estudio de la implantación de la religión oficial Católica y la activa reinterpretación que las comunidades mesoamericanas han hecho de ella a partir de sus antiguas cosmovisiones... Merece ser estudiado como un proceso cultural de una extraordinaria riqueza que ha resistido los embates de los procesos hegemónicos hasta nuestros días. Sin embargo, al mismo tiempo estamos*

⁴⁸ Gruzinski, *Op. cit.* 1991, capítulos IV-VI, pp. 149-228.

*conscientes de que la tradición mesoamericana, hoy sólo se ha conservado en aspectos parciales de la vida social, y que existen numerosas contradicciones internas en el proceso*⁴⁹.

Por ello la autora menciona la utilidad de emplear el concepto de religiosidad popular como una herramienta analítica dinámica. Asimismo la autora entiende el sincretismo como *la reelaboración simbólica de creencias y formas culturales lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza (sobre todo en un contexto multi étnico)*⁵⁰.

A continuación mostraré ejemplos de la religiosidad popular en torno a la fiesta de la Santa Cruz y conmemoración de Día de muertos, a partir de datos etnográficos e investigación etnohistórica.

2.2 Ejemplo de la fiesta de la Santa Cruz

2.2.1 Etnografía

Primeramente citaré los datos etnográficos que Johanna Broda analiza procedentes de los pueblos nahuas de Ameyaltepec, San Juan Tetelcingo, Oapan y otros lugares que se encuentran en la cuenca del Río Balsas en el noreste de Guerrero. Esta festividad forma parte del santoral católico, no obstante, muchas de las ceremonias se realizan fuera de la iglesia de Ameyaltepec, incluso los ritos más importantes tienen lugar en la cúspide de los dos cerros más altos que se encuentran cercanos al pueblo, el Cerro de San Juan y el de Ameyaltepec, los días 1º y 2 de mayo. De hecho el nombre de la fiesta en náhuatl es *yalo tepetl* (la ida al cerro)⁵¹.

En la cima del Cerro de San Juan hay un altar de toscas piedras, allí se elevan cuatro cruces adornadas con cadenas de flores y listones de satín de varios colores y vestidas con una

⁴⁹ Broda, J. “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 7.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁵¹ Broda, J. *La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*. En Broda, J. y F. Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001, p. 172.

especie de delantales con encajes (*tlaquenti*). Enfrente de las cruces se colocan unos arcos de hojas verdes adornados con cadenas de *cempoalxochitl* y *cacaloxochitl*, y sobre el altar se colocan ofrendas de comida⁵². Cabe señalar que otras ceremonias se realizan en los altares con cruces que se encuentran en los diferentes barrios, a orillas del pueblo y en la cercanía de los pozos. Broda describe que el ritual de *yalo tepetl* abarca una secuencia de fiestas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola: el 1º y 2 de mayo, destacando que la fiesta no se realiza el tres de mayo como lo indica el canon, el 15 de agosto y el 13 de septiembre.

La ritualidad y ceremonias que he descrito hasta el momento tienen la particularidad de realizarse en la época previa a la siembra, momento sumamente crítico para los agricultores y la población en general, quienes dependen de un buen ciclo de lluvias para obtener la cosecha tan necesaria para su manutención. En tierra caliente la siembra tiene lugar en junio y principios de julio, y los habitantes de Ameyaltepec usan aquellas semillas que se consagraron durante las ceremonias [de mayo]. El cerro en este caso funge como lugar ritual sin ser casualidad alguna, ya que es un lugar considerado como reservorio de abundancia, de agua y alimentos en el pensamiento mesoamericano, vigente en la mentalidad de los campesinos de Guerrero.

Es en la cima, justo donde se conjuntan las fuerzas que propician el favor de la lluvia es donde se les coloca la ofrenda: a las cruces cargadas de simbolismos que atraerán *el tiempo de verdor* o *xopantla*⁵³, y al viento, como sucede el día 2 de mayo en San Agustín Oapan, específicamente en el cerro más alto de la región, el Mishuehue. Broda señala que este cerro es un antiguo lugar de culto a los aires, los *yeyecame* (*ehecame*), desdoblamiento de *ehecatl*, el viento, cuya representación prehispánica Ehecatl-Quetzalcoatl barría los caminos para la lluvia y

⁵² *Ibíd.*, p. 173.

⁵³ Cfr. el análisis que realiza J. Broda con respecto al simbolismo de las cruces y los elementos con que son *vestidas* en las ceremonias antes mencionadas. Broda, J. *La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*. En Broda J. y F. Báez-Jorge *Op. cit.*, 2001.

estaba íntimamente relacionado con Tlaloc⁵⁴. Se adornan las cruces ahí presentes y se colocan pequeñas canastas con semilla que va a sembrarse en el próximo temporal. La cazuela con mole es la ofrenda reservada para los zopilotes, ya que existe la creencia de que éstos son la manifestación del viento, el que bajen y coman la ofrenda es visto como una buena señal para el próximo temporal⁵⁵.

Catharine Good Eshelman también ha realizado un importante trabajo con respecto al ritual agrícola, el trabajo comunitario, el arte y comercio entre los nahuas de Guerrero, en especial en Oapan, Osotempan y Ameyaltepec. Su trabajo etnográfico, antropológico e histórico nos aproxima al conocimiento de una cosmovisión integrada que da sentido a la reproducción del pensamiento mesoamericano en torno a la siembra y el crecimiento del maíz cada ciclo agrícola. Esta gramínea es *tonacayotl*, el sustento *sin el cual no podríamos comer, y por eso no podríamos vivir*, según expresan los nahuas con los que la autora ha realizado el trabajo de campo etnográfico. Este grado de importancia que implica el maíz-sustento explica en gran medida la minuciosa construcción ritual y de ofrendas que existe en torno a la siembra. Del extenso trabajo de Catharine Good, cito interesantes aspectos acerca del ritual en torno a los muertos y las cruces, en la fecha próxima al día de la Santa Cruz.

*Los nahuas dicen que los muertos trabajan junto con los vivos en la agricultura y benefician directamente a la comunidad al controlar la lluvia y la productividad de las plantas y la tierra... los muertos pueden traer al viento y las nubes cargadas de agua y hablan directamente con los santos, los dioses y Tonantzin para que ellos manden la lluvia*⁵⁶. La incorporeidad de las almas es la cualidad por la cual los muertos pueden establecer un contacto

⁵⁴ *Id.*, p. 180.

⁵⁵ *Id.*, p. 180.

⁵⁶ Good, C. *El ritual y la reproducción de la cultura*. En Broda, J. y F. Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001, p. 265.

directo con los encargados de mandar la lluvia y así se convierten en los efectivos portadores del mensaje de los vivos según relata Good Eshelman⁵⁷. Así, en la época de sequía los muertos reciben ofrendas, por ejemplo en Ameyaltepec *los cantores llaman al pueblo para poner ofrendas a los muertos y ellos deciden qué comidas deberán preparar*⁵⁸.

También es de gran importancia la ofrenda para las cruces, ya que éstas más allá de ser símbolos cristianos, están cargadas de cierto poder o fuerza denominada *chicahualiztli*, a la cual se puede acceder por medio de las manipulaciones a las que son sujetas. Por ejemplo se les dan regalos de “ropa”, telas cubiertas con encaje y ofrendas de comida, copal, hojas verdes y flores de mayo. Cada cruz tiene una personalidad propia y su potencia reside en la asociación que tiene con el lugar específico en donde está ubicada, también tienen poder por su identificación con las bases de piedra que las ancla⁵⁹. Hay variantes según la localidad que ejecuta la ofrenda y el ritual, por ejemplo en Ameyaltepec las cruces son llevadas a la iglesia y se les lleva en procesión como parte de la ceremonia, contrariamente en Oapan, las cruces no son movidas de los cerros sino que ahí mismo reciben su ofrenda⁶⁰.

Además en el mes de mayo, gran cantidad de personas procedentes de diversas comunidades ubicadas en la cuenca del Río Balsas acuden a Oztotempan, una formación geológica que es un enorme hoyo redondo y de gran profundidad. Los nahuas lo denominan *ixictl mundo* (ombligo del mundo) u *ozotl* (cueva), y ahí cada 1º, 2 y 3 de mayo depositan ofrendas y realizan ritos para las cruces ahí presentes⁶¹.

Catharine Good reflexiona acerca de los símbolos cristianos y los rituales observados durante su trabajo etnológico. Si bien sus informantes se dicen católicos, la autora destaca que la

⁵⁷ *Ibid.*, 266.

⁵⁸ *Id.*, 266.

⁵⁹ *Id.*, pp. 260, 261.

⁶⁰ *Id.*, p. 260

⁶¹ Good, C. “*El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge, *Op. cit.*, p. 280.

ceremonia en relación al ciclo agrícola y los elementos ahí presentes, algunos de ellos descritos anteriormente, poco tienen que ver con la ortodoxia cristiana. Más bien están relacionados con la capacidad creativa de la cultura nahua, que incluye una apropiación de elementos impuestos durante una historia de pueblos conquistados, para así crear una cosmología integrada que se mantiene en la actualidad: *utilizaron los nuevos símbolos para transmitir la lógica fundamental de la tradición cultural mesoamericana*⁶². Good insiste en que *los nahuas no distinguen entre elementos europeos e indígenas, los manejan en un solo sistema coherente para ellos*⁶³.

Los trabajos de Johanna Broda y Catharine Good representan ejemplos etnográficos los cuales consideré como marcos referenciales para el análisis de la ritualidad en la ofrenda del *xochitlalli* y de la Santa Cruz en Atlhuilco y Tequila, Veracruz. Aunque observaremos que hay variantes en la ejecución ritual ya que los contextos sociales son diferentes, el fondo observado, es decir la presencia de elementos mesoamericanos articulados con elementos iconográficos y verbales cristianos, la reminiscencia pertenece a una tradición agrícola que expresa la veneración a elementos y potencias de la naturaleza que actuarán a favor de la buena cosecha si se realiza con pericia la ofrenda y petición. La revisión de estas experiencias etnográficas ha servido de aprendizaje para la construcción de un método para el análisis de mis datos de campo.

Ahora bien, es de suma importancia relacionar la etnografía con la etnohistoria para tener un amplio espectro de análisis y una mirada diacrónica. Es por eso que a continuación hago mención de un trabajo interdisciplinario de investigación de la Dra. Broda en el que se ha contrastado información etnohistórica con datos etnográficos, con el fin de explicar muchos elementos que forman parte de la ritualidad indígena contemporánea entre los nahuas.

⁶² *Ibíd.*, p. 260.

⁶³ *Id.*

2.2.2 Etnohistoria

Johanna Broda correlaciona la celebración de la fiesta de la Santa Cruz con el ritual prehispánico y fiesta de la siembra que ocurría en IV Huey Tozoztli, el cual marcaba la transición entre la estación seca y de lluvias⁶⁴ a fines de abril y que coincide calendáricamente con la fiesta contemporánea de la Santa Cruz⁶⁵. *La fiesta propiamente dicha que iniciaba ritualmente la siembra de temporal era el IV Huey Tozoztli. En ella se usaban las matas verdes del maíz del regadío para atraer la fertilidad para el ciclo de temporal. La fiesta giraba alrededor de la bendición del maíz para la siembra. Estas mazorcas se habían guardado en manojos de a siete desde la cosecha del año pasado*⁶⁶.

Durante Huey Tozoztli había una ceremonia de especial importancia, aquella dedicada a Tlaloc, los cerros y volcanes de la cuenca de México. Diego Durán describió que en la cumbre del cerro Tlaloc había un gran patio cuadrado en donde estaba una figura de Tlaloc en medio. A su alrededor había *cantidad de idolillos* pequeños que lo tenían en medio como a principal señor suyo, éstos significaban todos los demás cerros y quebradas que éste gran cerro tenía a la redonda. Todos tenían un nombre conforme al cerro que representaban⁶⁷. Al respecto, Johanna Broda apuntó que el culto a los cerros *era fundamental en los ritos prehispánicos de la petición de lluvias y de la fertilidad agrícola. Los cerros en cuyas cumbres se engendran las nubes*

⁶⁴ Broda, J. *Op. cit.*, 2004, p. 43.

⁶⁵ Broda *Op. cit.*, 2001, p. 197, 205.

⁶⁶ Broda, J. *Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana*. En Broda, J. y C. Good Eshelman. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004b, p. 48.

⁶⁷ Duran, D. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme. Tomo II*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880. Versión digital en línea a cargo de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Sitio WEB www.cervantesvirtual.com

*portadoras de la lluvia eran invocados para solicitar las aguas que se necesitaban para el crecimiento de las milpas*⁶⁸.

Con respecto a la fiesta, la comparación con datos etnográficos modernos es sumamente relevante. Johanna Broda menciona que la fiesta de la Santa Cruz que se celebra hoy día en numerosas comunidades indígenas de México y Guatemala *constituye, junto con el Día de Muertos, la fiesta católica que ha recogido más elementos de la tradición prehispánica. Se trata precisamente de la fiesta de la bendición del maíz para la siembra que da inicio al ciclo agrícola de temporal, en el que se invoca, además a la deidad del maíz, a la tierra y a las lluvias. Ahí, la diosa prehispánica de los mantenimientos, Chicomecoatl se fusiona con la deidad de la tierra y ambas llegan a ser personificadas en el símbolo de la Santa Cruz*⁶⁹. Con respecto al culto a los cerros, Johanna Broda menciona que era fundamental en los ritos prehispánicos de petición de lluvias y de la fertilidad agrícola. Los cerros en cuyas cumbres se engendran las nubes portadoras de lluvia eran invocados para solicitar las aguas que se necesitaban para el crecimiento de las milpas. Cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y el ritual prehispánicos. Estos cultos han sobrevivido a la Conquista, han sido reelaborados *de mil formas y aunque de manera fragmentada, encontramos su importancia en los ritos actuales de la Santa Cruz. Por esto, entre los pueblos del Alto Balsas el ritual de petición de lluvias se llama yalo tepetl (la ida al cerro)*⁷⁰.

Johanna Broda ha desarrollado una hipótesis con respecto a la situación en el calendario de la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo. Destaca su importancia como uno de los principales momentos del año, debido a una serie de fenómenos que parecen haber influido en la elaboración

⁶⁸ Broda, J. *La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*. En Broda, J. y F. Báez-Jorge. *Op. cit.*, 2001, p. 218.

⁶⁹ Broda, J. *Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana*. En Broda, J. y C. Good Eshelman. *Op. cit.*, 2004b, p. 48, 49.

⁷⁰ *Ibid.*, 218.

del calendario prehispánico en tiempos remotos y que hasta hoy mantiene su vigencia. Primero menciona que la fecha constituye un denominador común para la siembra en las diferentes regiones de la antigua Mesoamérica. Además se trata del periodo de calor más intenso, por ende la importancia de la petición de lluvias que se hace en esa fecha. El primer paso del sol por el cenit, ocurre según la latitud geográfica, entre el 30 de abril y el 17 de mayo, este fenómeno solar marca el máximo grado de calor⁷¹.

Las siguientes fechas: el 12 de febrero, día inicial del año mexica, el 30 de abril correspondiente al Huey Tozoztli, el 13 de agosto, día inicial de la cuenta larga Maya y el 30 de octubre que marcaba el fin del ciclo agrícola, eran fundamentales en el calendario solar mesoamericano y lo dividían en cuatro partes simétricas, circunstancia que era significativa para los mexicas. J. Broda apunta que esa importancia prehispánica puede ser percibida en cierto modo en el calendario agrícola de fiestas actuales celebradas en comunidades indígenas, estas son: la Candelaria el 2 de febrero, la Santa Cruz el 3 de mayo, la Asunción el 15 de agosto y el 30 de octubre-1º y 2 de noviembre, Día de Todos Santos y Día de Muertos. Estas cuatro fiestas conspicuas en términos sincréticos constituyen el marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en México⁷².

La ceremonia agrícola del *xochitlalli* posee elementos que están ligados con la tradición mesoamericana respecto a la siembra, algunos de ellos son el nombramiento de los cerros, ya que los campesinos que realizan la ceremonia creen en su importancia para la generación de la lluvia. El agrupamiento en siete unidades de las ofrendas es otro elemento que veremos que está ahí presente.

⁷¹ *Id.* 223.

⁷² *Id.*, pp. 225,226.

2.3 Ejemplo del Día de Muertos

A continuación cito la celebración en honor a los muertos en la Huasteca veracruzana, investigación realizada por Arturo Gómez Martínez⁷³. En Chicontepec la espera de los muertos empieza el 29 de septiembre día de San Miguel, cuando se ponen altares domésticos adornados con velas, flores, y comida. Continúa el 18 de octubre, los altares son iluminados por una o más velas de cera amarilla, son sahumados con copal y en ellos se pone, refrescos, dulces, mole, flores de cempasúchil. Se toman unas mazorcas que para esa fecha ya están macizas y se elaboran algunos tamales para la ofrenda.

Del 30 de octubre al 2 de noviembre empieza la fiesta grande de los muertos que se conoce localmente como Mihcailhuitl y Xantolo, aunque el primer nombre es más común. El 31 de octubre llegan los difuntos infantiles es por eso que se les dedica en el altar, un arco de cempasúchil y mano de león, en el que cuelgan frutas, muñecos y panes que representan los difuntos infantiles. Ese día también se ponen dos altares en casa, uno adentro que es el principal y otro fuera que sirve para recibir al ánima sola. Éste es muy sencillo, tiene poca comida y una sola vela, que se pone con el propósito de que el alma consuma sus alimentos afuera. En el altar principal consta de muchas más velas las cuales se insertan en un tallo de plátano llamado cuaxiloteshuatl.

El 1° de noviembre se ofrendan tamales, chocolate, pan, atole, esto se considera como el desayuno de los muertos pequeños. A las 12 del día se espera la llegada de los muertos grandes. En el altar se ponen alimentos tales como cochino, gallina, mole, cervezas, aguardiente, y otros comestibles que los difuntos disfrutaban. Afuera se enciende de nuevo una sola vela para el

⁷³ Gómez Martínez, A. *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana*. En broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004a, pp. 197-214.

ánima sola. Tras acomodar las ofrendas, la familia consume los alimentos en una mesa colocada junto al altar; en cuanto terminan de comer vuelven a sahumar y la gente agradece a sus muertos por haberlos acompañado y por haber obtenido una buena cosecha. El dos de noviembre por la mañana se ofrendan nuevamente tamales y demás comida que sirve como desayuno para los grandes y pequeños difuntos. Ese día se conoce como *tlachichicuilhuistli*, día de ofrenda dedicado a visitar a sus familiares y llevarles ofrenda de comida, tamales, etc. En agradecimiento la persona visitada otorga presentes como ropa, gallinas y guajolotes.

El 3 de noviembre se despiden los muertos con música ceremonial y comida sobre sus tumbas, llevan también como ofrenda una pequeña planta de maíz en maceta. El nueve de noviembre se despide a los muertos por segunda vez. Se rinde culto en casa y se visitan los cementerios para dejar ir a las almas. Ese día se retiran los altares y las ofrendas, las cuales se trasladan al panteón. Las ofrendas se instalan encima de las tumbas, en cuya cabecera se clava una cruz hecha con palo mulato. Gente especializada reza ya sea en náhuatl o en español. Cuando ellos terminan, empiezan a consumir las ofrendas junto con la familia del muerto. El 30 de noviembre se despiden por tercera ocasión de los muertos; la ofrenda se pone en el altar de casa y consta de tamales hechos el día anterior, café, chocolate y frutas. Se ilumina con velas, se prende copal y se pronuncian algunos rezos⁷⁴.

Veremos que en la conmemoración del Día de Muertos en Tequila, Ver., hay elementos de la ritualidad y de la religiosidad que son compartidos con la perspectiva nahua ejemplificada en torno al recibimiento de los muertos. Tal es el caso de la puesta de la ofrenda tanto en el ámbito doméstico como en el panteón. Otro elemento que guarda una importancia fundamental es la utilización de los olores como vía de comunicación con los muertos, ya que el aroma que desprende el *cempasúchil* y la planta *axocopa*, se usa para guiarlos al altar y también se coloca en

⁷⁴ Arturo Gómez Martínez. *Op. cit.* 2004a.

las tumbas. El aroma es la parte fundamental de la ofrenda vegetal, ya que como veremos, las personas entrevistadas creen que sirve para alimentar a los muertos, quienes ya no pueden consumir cosas materiales.

2.4 Cosmovisión y religiosidad

Durante el trabajo de campo hubo que enfrentar situaciones en las cuales el ritual, la ofrenda, la festividad y conmemoración religiosa estuvieron presentes. De ahí que lo expuesto anteriormente con respecto al tema de la religiosidad popular, las distintas posiciones teóricas para su estudio, así como el par de ejemplos mostrados (Santa Cruz y Día de Muertos), resultaron un referente directo para el análisis de las observaciones en campo. En el capítulo anterior (ver 1.5) se expresó que la cosmovisión surge de prácticas cotidianas, tales como la observación de la naturaleza y el contacto con los elementos que la conforman, de la abstracción y la simbolización de la cotidianidad, lo cual resulta en la creación de mitos y en explicaciones del origen y el devenir del mundo. Ahora se pretende estudiar la cosmovisión cuando se refleja en acciones cotidianas poseedoras de significados intrínsecos, como son la ofrenda, el rito y la festividad. Éstos conforman una parte visible de la cosmovisión, la cual se recrea, se hace viva y se muestra unida a la religiosidad.

Según expresa Johanna Broda parafraseando a Maurice Bloch, *el ritual, sin duda refleja la cosmovisión y las creencias, su particularidad reside en el hecho de constituirse a medias entre el “statement and action”, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y acción*⁷⁵. Además la autora menciona que el ritual implica una mayor participación social por el

⁷⁵ Broda, J. “*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge *Op. cit.*, 2001, p. 166.

involucramiento comunitario directo en la recreación de las fiestas, en las que la religión *es acción, es vida social*.

En el caso del presente estudio, se abordó la fiesta de la Santa Cruz, la Conmemoración de Día de Muertos y el ritual agrícola *xochitlalli*, en los tres casos existe la ofrenda, el ritual y en el caso del día de la Santa Cruz, la festividad. Cada ocasión presenta sus rasgos particulares, sin embargo, la cosmovisión se recrea continuamente y está presente en los ritmos internos y formas en que se hace una ofrenda. Sugerentemente dos elementos vegetales tales como los pétalos del cempasúchil y las hojas de *Gaultheria acuminata* o *axocopa*, son elegidos por los actores sociales para estar presentes cumpliendo una significación tácita en cierto sentido, pero también representan un sentido metafórico y polisémico, tal como lo veremos más adelante.

A mi juicio, ritual y ofrenda expresan tanto la cosmovisión como la religiosidad de las personas que los ejecutan y conmemoran. En el subcapítulo 2.1 (incisos B y C pp. 31-36) se abordó la conformación de la religión americana desde tiempos coloniales. Se mostraron diferentes perspectivas respecto a la interiorización del imaginario católico en la cotidianidad indígena, en su accionar, en su lenguaje y oraciones. Sin llegar a desplazar siglos de tradición prehispánica, destaco que esta nueva *sintaxis y semántica* resultante del abrupto cambio social, resultó ser un envoltorio y un *adhesivo* que ordenó coherentemente muchos de los elementos del pensamiento mesoamericano, garantizando su recreación en el periodo colonial y en la época contemporánea. Me pregunto si existiría la ritualidad agrícola cuya raíz es mesoamericana, de no haber encontrado un portador de significados, como San Marcos, por ejemplo, o la fusión de *Tonantzin-María, Cristo-Totatze-Sol, Cruz-Tonantzin-Totatze*. Tal como lo expresa Danièle

Dehouve, *se puede hablar entonces de la existencia de principios estructurales de funcionamiento social que reglamentan modos de actuar y de pensar*⁷⁶.

Dehouve cita como ejemplo a los indígenas nahuas, tlapanecos y mixtecos de la región de Tlapa, Estado de Guerrero, quienes en su petición de lluvia *se dirigen a una entidad muy semejante a Tlaloc prehispánico. Sin embargo le llaman San Marcos y la festejan el 25 de abril. En este caso no sirve mucho hablar de sincretismo... sería más importante preguntar ¿cuál es el contexto de la veneración de San Marcos? ¿Qué sentido le atribuyen los actores rituales?... El sentido enunciado por los actores religiosos es el que permite saber con seguridad si San Marcos debe considerarse en el marco del culto local a los cerros o en la hagiografía europea. La búsqueda del sentido consciente de los rituales es un postulado metodológico fundamental*⁷⁷.

Considerando el contexto, Dehouve señala que detrás del nombre del santo, de la fecha de su fiesta y de su representación católica, *se mantiene toda la carga semántica del señor prehispánico de los cerros y de la lluvia*, debido a un principio estructural en relación al sistema local de la división del tiempo. Así los indígenas figuran a San Marcos como la potencia que reina en el principio de las lluvias⁷⁸.

Veremos que el *xochitlalli* es una ceremonia que se realiza antes de la siembra, en el terreno se traza en el suelo un esquema cuadrangular cargado de simbolismos numéricos, objetos y de oraciones específicas que revelan por ejemplo el culto a los cerros, otras entidades como son *Tlalocan Tata*, *Tlalocan Nana*, San Antonio Abad, entre otros elementos procedentes de diferentes tradiciones culturales, tiempos y espacios. A mi parecer en la actualidad los elementos de ese cuadrángulo se encuentran ligados coherentemente por una cruz y por un vocabulario contemporáneo que hace que la barrera del tiempo y las diferencias culturales se diluyan, no su

⁷⁶ Dehouve, D. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 30.

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ *Id.*

función ni significados actuales. Con esto no quiero dar una explicación simplista del hecho conspicuo del sincretismo, todo lo contrario, considero que el estudio del ritual y la ofrenda es una gran materia para la indagación antropológica en la que es de suma importancia considerar el contexto en el cual se desarrolla el evento.

Capítulo 3. El pueblo de Tequila. Historia y situación actual.

En este capítulo se presenta el desarrollo histórico del poblado de Tequila, que se encuentra en la zona serrana del centro de Veracruz denominada Sierra de Zongolica. A través de los periodos prehispánico, colonial, independiente y contemporáneo, podremos apreciar la dinámica social y cultural que ha experimentado esta población en constante sinergia con presiones externas que hubieron obligado a sus habitantes a realizar trabajos forzados, a emigrar, a adoptar una nueva religión y que los ha llevado a refugiarse entre la geografía abrupta y consolidar una cohesión cultural que resalta su pasado nahua en un presente lleno de conexiones con el mundo exterior al poblado. También se describe la localización geográfica, y datos acerca de la distribución de las casas en el poblado de Tequila así como datos estadísticos.

3.1 Periodo prehispánico

La historia de los asentamientos humanos en la zona de Tequila-Zongolica, ha sido una secuencia de conquistas territoriales y mezclas culturales. Se pueden distinguir varias etapas en el proceso de poblamiento prehispánico de la región a partir del siglo XII. Gonzalo Aguirre Beltrán, destacó que los más antiguos residentes de la región fueron los chocho-popolocas, junto con los mazatecos y otomíes⁷⁹. El autor, a partir del estudio de la Historia Tolteca-Chichimeca, reconstruye que de manera posterior, los nonoualcas se establecieron en la zona hacia el fin del siglo XII y al principio del XIII. Dicha zona de dispersión cubrió una vasta extensión desde el Valle de Cholula-Puebla hasta la costa, y se prolongó hasta las montañas mixtecas. Aguirre Beltrán narra que la ocupación nonualca fue resultado de la caída de Tula y de la separación de toltecas y nonoualcas, estos últimos partieron hacia Cozcatlán en el valle de Tehuacán. Llegados

⁷⁹ Aguirre Beltrán, G. *Obra antropológica XIV. Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 58

a Tecpanzacoalco se dividieron en siete cacicazgos para conquistar Tehuacán, Cozcatlán, Teotitlán, Nanahuatipac, Nextepec, Mazatlan y Tzongoliucan⁸⁰.

Uno de ellos era el grupo tribal *chalchihcalca-tzoncouliuhqui*, *gente de la casa esmeralda-los del cabello torcido*. Este grupo domina la Sierra de Zongolica desplazando a los grupos chocho-popoluca que se encontraban ahí antes de su llegada y permanecen como cazadores recolectores y agricultores de roza con asentamiento disperso. Paul Kirchhoff reconstruyó la genealogía de los tzoncouliques en el lapso de cinco generaciones partiendo de Tlamaca Xicotencalli, iniciador del dominio. Este tiempo implica más de una centuria de guerras con los pueblos allí asentados en la zona y sobre los cuales establecieron su dominio. Estos fueron Tzoncoliuacan, Quauhyualoco, Zoquitlán, Zoquiyapan, Quiyotepec, Teuepanco entre otros, un total de 17 entre los cuales no aparece el nombre de Tequila.

La presencia nonoualca representó un desplazamiento y una mezcla con la cultura originaria, así como el establecimiento de costumbres, religión, ceremonial y lengua nahuas que adquirieron a lo largo de más de 300 años de influencia tolteca en Tula. El cacicazgo de Tzoncoliuacan no alcanzó un desarrollo tal para convertirse en una ciudad comercial y políticamente destacada como Tehuacan o Teotitlan. Según Aguirre Beltrán, la escasa capacidad productiva les libró de ser sometidos a tributo por parte de la Triple Alianza, cuya expansión llegó a esa zona a mediados del siglo XV. En los códices que narran sus conquistas no aparecen los nombres de Tequila ni Zongolica⁸¹.

Por su parte Agustín García Márquez hace mención que: *en el Códice Mendoza, en la sección donde se enlistan las conquistas de los gobernantes de Tenochtitlán, aparecen los glifos*

⁸⁰ *Ibíd.* Aguirre Beltrán hace esta reconstrucción basada en: Kirchhoff, P. *Los pueblos de la Historia Tolteca Chichimeca, sus migraciones y parentesco*. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, 4: 77-104, 1946; Kirchhoff, P. *La historia tolteca-chichimeca*, en *Anales de Cuauhtinchan*, XIX-XLIV, 1947; Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (comps.). *La Historia Tolteca Chichimeca*. México, CISINAH-SEP, 1976.

⁸¹ Aguirre Beltrán, G. *Op. cit.*, 1992 p. 21.

*de varios pueblos que podemos ubicar en la provincia [tributaria de Cuauhtochco], pero por alguna razón no fueron anotados como pueblos tributarios. En el folio 11, vemos los símbolos de Cuezcomatlyyacac, Tecalco y Puxcauhtlán, junto a Cotaxtla y Ahuilizapan, señalando que fueron conquistados por Axayacatl entre 1474-1475*⁸². El autor agrega que en el municipio de Tequila hay una congregación con el nombre de Poxcautla. Sólo su cercanía geográfica y el hecho de que en el código fuera dibujado junto a Ahuilizapan [castellanizado Orizaba], permiten suponer que se trata de Puxcauhtlán. Sin embargo se carece de información arqueológica de la Sierra de Zongolica, además la sierra fue prácticamente ignorada por la Triple Alianza lo que pone en duda su identificación⁸³.

Gerhard propone que los estados indígenas en el momento del contacto con los españoles eran Ahahuializapan, Acoltzinco, Matlatlan, Poxcauhtlan y Quecholtenanco. Probablemente estaban subordinados a la Triple Alianza ya que Ahahuializapan (Ahuilizapan), Matlatlan, Poxcauhtlan aparecen en la provincia tributaria de Cuauhtochco en el Código Mendoza⁸⁴, como también lo mencionó García Márquez.

3.2 Periodo colonial

La fundación de Tequila, incitada por las autoridades civiles y eclesiásticas de la época colonial ocurrió probablemente en una fecha próxima a 1535. Vicente Segura señaló que el pueblo de Tequila es el más antiguo de los que componían el entonces Cantón de Orizaba: *Fue cabecera de partido, titulándose el justicia español que en él residía ya por los años de 1535, corregidor de Tequila. Supuestamente en este pueblo se reunieron desde tiempos tan atrás multitud de familias,*

⁸² García Márquez, A. *Los Aztecas en el Centro de Veracruz*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005, pp. 39, 135.

⁸³ *Ibid.* p. 40.

⁸⁴ Gerhard, P. *Geografía histórica de la Nueva España*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 211.

es de creer que contaran con muchas tierras; pero en el día sus vecinos no tienen en propiedad más de seiscientas varas⁸⁵ por cada viento⁸⁶. De ahí en adelante figuraría como cabecera y poblado principal hasta que Orizaba ocupara ese lugar. Cabe reiterar que el nombre de Tequila no aparece en ningún códice prehispánico, esto hace pensar que el poblado fue fundado con la finalidad de congregar a los indígenas que habitaban en las zonas apartadas de la sierra y así poder evangelizarlos y cobrarles tributo.

Francisco del Paso y Troncoso en *Papeles de Nueva España*, escribió que dicha cabecera tenía ocho estancias, cinco en tierra fría: 1-San Joan de Tlatozcac, 2-Los rreyes Çacamillullan, 3-San Francisco de Quechulinco, 4-San Andrés de Xicalcuauhtitlán y 5-Santa María Magdalena de Temimilucan. Las estancias de tierra caliente: 6-Nuestra señora de Tecaztetzintlan, 7-Santiago de Paxcauhtlán y 8-Nuestra Señora de Tecçitlán⁸⁷. En ese mismo documento se menciona que existen 400 hombres tributarios en esta provincia y que la poca gente que se encuentra dispersa en diferentes estancias alejadas y de difícil acceso. Además se describe que algunas de estas personas acuden a la cabecera a oír misa, pero que prefieren habitar en la serranía ya que ahí se encuentran en mayor libertad. También menciona que la lengua que se hablaba era la *mexicana nonoalca*⁸⁸.

Por su parte los misioneros españoles iniciaron sus actividades en las principales comunidades indígenas que llamaron *cabeceras*, donde establecieron sus monasterios e iglesias. Los poblados subordinados exteriores, si estaban juntos o cerca de una cabecera fueron llamados

⁸⁵ Una vara es equivalente a 84 cm.

⁸⁶ Segura, V. *Apuntes para la Estadística del Departamento de Orizava*. Jalapa, Ver: Impreso en la Oficina de Gobierno por Blanco y Aburto, 1831, p. 70.

⁸⁷ Del Paso y Troncoso, F. *Papeles de Nueva España. Segunda Serie, Geografía y estadística tomo V. Relaciones Geográficas de la Diócesis de Tlaxcala. Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del archivo de Indias en Sevilla. Años 1580-1582*. Madrid: Impresora de la Real Casa, 1905, pp. 230,231.

⁸⁸ *Ibid.* Cabe mencionar que Del Paso y Troncoso cita que el documento es anónimo y sin fecha, mismo que aparece en el capítulo XV *Partido de Zongolica y Tequila, Doctrinas de Clérigos de Zongolica, Orizaba*. Aguirre Beltrán lo fecha en 1565, en su libro *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*.

barrios. Si estaban más lejos era más probable que fueran considerados *estancias* o *sujetos*. En esos primeros años se les permitió a los indios quedarse donde habían estado viviendo en forma dispersa, incluso hubo proliferación de pequeñas estancias en lugares inaccesibles donde éstos podían evitar el pago de tributo o servicio personal y continuar con sus prácticas religiosas. Posteriormente serían congregados en repúblicas de indios por disposición legal como veremos más adelante.

En la Nueva España se establecieron encomiendas con las cuales los conquistadores y sus descendientes poseían indios que debían servirles y tributarles. Con el sistema de encomienda se intentó establecer un orden social en el cual el encomendero era el encargado de controlar la riqueza y propiedad de la tierra, asimismo se comprometía a proporcionar evangelización y servicios religiosos a los indios que estuvieran bajo su dominio. Algunos poblados del antiguo señorío de Cuauhtochco en donde se establecieron encomiendas fueron Aculcingo, Orizaba e Ixguatlan. No hay información sobre el encomendero de Poxcauhtlan (Tequila), sin embargo, se sabe que el lugar pasó a la Corona para 1536⁸⁹.

Hay dos fuentes que hacen mención del pueblo de Tequila como perteneciente a la Corona. Una es *El libro de las tasaciones de pueblos de Nueva España, siglo XVI*, donde se describe el tributo que debían de pagar los habitantes de Tequila, perteneciente a su Majestad. Esto se puede leer en la primera tasación referida en ese texto, fechada en 1545⁹⁰. La otra es la *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca, y otros lugares en el siglo XVI*, en donde se nombra al pueblo de Tequila como cabecera de la Corona Real, misma que tenía siete estancias en las cuales y en dicha cabecera había trescientos cuarenta y cuatro tributarios,

⁸⁹ Gerhard, P. *op. cit.* 2000, p. 212.

⁹⁰ *Libro de las tasaciones de pueblos de Nueva España, siglo XVI*. Prólogo de Francisco González de Cossío. México: Archivo General de la Nación, 1952, p. 424

hablantes de lengua mexicana. Tequila y sus estancias eran visitados por el vicario Benito Vasquez [sic] Carrasco, quien residía en Zongolica⁹¹.

La tarea de los españoles de trasladar a los indios dispersos a pueblos consolidados y accesibles se convirtió en imposición legal después de la epidemia de 1545-1548. Por órdenes reales de 1551 y 1558 dictaron que todos los indios sobrevivientes debían congregarse en pueblos de traza europea cerca de los monasterios. Para 1560 la mayoría de las antiguas cabeceras habían sido trasladadas, muchos indios residentes en estancias apartadas fueron llevados por persuasión o por la fuerza a una cabecera o a un pueblo sujeto reubicado. En los Concilios Provinciales Mexicanos segundo y tercero, celebrados en 1565 y 1585 respectivamente, se intentó hacer efectivos los preceptos dictados en el Concilio de Trento. Dentro de ellos destacan dos, que coadyuvaron y legalizaron las prácticas de reubicación de los indios. Uno de ellos citaba que la labor evangelizadora del clero regular había concluido y en adelante, el clero secular debía continuar dicha labor.

Otra disposición reafirmaba la primacía de la jerarquía eclesiástica, dotó a los preladados de instrumentos jurídicos para la administración de las diócesis, incluídos los frailes y dispuso la organización del servicio parroquial en torno al clero secular. Los seculares buscaban hacerse de los espacios que le eran propios a las órdenes mendicantes, que se encontraban en las cabeceras, estancias o sujetos creados por los regulares. Entonces y no por casualidad, centenares, tal vez millares de estancias desaparecieron, sin embargo, en algunas áreas administradas por seculares, los asentamientos dispersos subsistieron. Los nuevos pueblos eran construídos por los propios indios siguiendo el modelo español de calles en ángulo recto alrededor de una plaza central con iglesia y mercado. Las estancias fueron abandonadas, demolidas sus capillas y quemadas las

⁹¹ *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*. México: Casa del editor, 1904, p. 15.

casas de los indios. Como resultado, de las ocho estancias de Tequila mencionadas en 1570 sólo Temimilocan puede reconocerse como pueblo después de las congregaciones. Entre los que desaparecieron estaba Paxcautlan, del cual aparece un homónimo muy cercano (Poxcautlán) en varias listas de conquistas mexicas, lo cual según Gerhard, lleva a creer que fue la cabecera original situada a dos leguas de distancia de Tequila⁹².

A medida que los escasos indios eran congregados, los españoles adquirieron los emplazamientos de los pueblos con sus campos, bosques y aguas y los convirtieron en haciendas. Muchos indios dejaron de ser agricultores para ir a trabajar por un salario en propiedades de españoles. Otros más por medio de mandamientos virreinales fueron repartidos para cumplir servicios. Tal es el caso que muestra el mandamiento número 1971 fechado el 19 de septiembre de 1552. Allí se puede leer que el Corregidor de Teguacán [sic.], solicitó indios de varios pueblos entre ellos Tequila, *para reparar daños en los cañaverales y puentes y otras cosas en el ingenio de Aoliçapa causados por las lluvias e inundaciones, pagándoles su trabajo*⁹³. Segura refiere que las autoridades se trasladaron de Tequila hacia Orizaba en 1679, y Arróniz menciona que eso sucedió mucho antes, en 1580⁹⁴ y José Antonio de Villaseñor escribió en el año de 1746 en *Theatro Americano*, que la cabecera principal era Orizaba y dentro de su jurisdicción está el pueblo y cabecera de *San Pedro Thequilan*, siendo ésta una república de indios con su gobernador: *Tiene iglesia parroquial con cura clérigo y dos vicarios, que administran a 330 familias de indios que lo habitan. A su doctrina y gobierno está San Martín Atlahuilco, San Andrés Nexapa y San Juan Atlaca*⁹⁵.

⁹² Gerhard, P. *Op. cit.* 2000, p. 213.

⁹³ Gerhard, P. *Síntesis de los mandamientos virreinales*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

⁹⁴ Arróniz, J. *Ensayo de una historia de Orizaba*. México: Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán-IVEC, 2004.

⁹⁵ Villaseñor, J. *Theatro Americano* (1746). México, D. F: Editora Nacional, 1952, pp. 261,262.

Gonzalo Aguirre Beltrán refiere que en tiempos coloniales las repúblicas de indios de la región de Zongolica-Tequila, fueron constantemente violentadas debido al repartimiento, el servicio personal y otros mecanismos de trabajo forzado. Mencionó que el 10% de la población abandonó las repúblicas por tales motivos⁹⁶.

Para 1786 se instauraron las intendencias en la Nueva España por Ordenanza. En un comienzo Veracruz tenía 9 alcaldías, una de ella era Orizaba con 15 pueblos entre ellos se encontraba Tequila. La alcaldía de Orizaba pertenecía al Arzobispado de Puebla⁹⁷. Según lo referido en el libro *Descripciones económicas regionales de Nueva España 1766-1827*, la intendencia de Veracruz estaba conformada de la siguiente manera hacia 1803: La provincia estaba dividida en doce partidos que son Veracruz en donde se encuentra el gobierno militar de la misma plaza, además hay 11 subdelegaciones que son La Antigua, Xalapa, Córdoba, Orizaba, Tuxtla, Cosamaloapan, Acayucan, Xalacingo, Misantla, Papantla, Pánuco o Tampico⁹⁸. A su vez, la subdelegación de Orizaba cuya cabecera era la villa homónima, constaba de 16 pueblos, entre ellos Tequila, y pertenecía al Obispado de Puebla⁹⁹.

3.3 Una referencia de Tequila en los primeros años después de la Independencia

Vicente Segura en el año de 1831 hizo mención de una característica de los habitantes de Tequila y otros pueblos vecinos. Ésta era la de ser muy apegados a la voluntad del curato: *Causa ciertamente admiración ver a los habitantes de este antiguo pueblo representar hoy en día entre todos los del cantón el papel más degradante son sus vecinos los más bárbaros e ignorantes, e igualmente todos los demás que corresponden a la doctrina de este curato, Atlahuilco, Atlanca y*

⁹⁶ Aguirre Beltrán, G. *Op. cit.*, 1992 pp. 25-27, 85.

⁹⁷ Commons, A. *Las intendencias de la Nueva España*. México, D. F: Universidad nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía, 1993.

⁹⁸ Florescano, E., e I. Gil Sánchez. *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del centro, Sudeste y Sur 1766-1827*. México, D. F: SEP-INAH, 1976, p. 71.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 73.

la Magdalena. No parece que existan estos ciudadanos sino para engrosar la bolsa del cura; no sólo pagan sus bautismos, entierros y casamientos, sino lo que es más de notar, una contribución cada uno de ellos cuando el actual párroco los precisa al cumplimiento de la iglesia; tiene este pueblo por su censo, ayuntamiento; pero los escasos fondos que en él entran no se invierten ni en la ilustración de sus habitantes ni en la mejor policía; están dedicados casi en su totalidad para el gasto del culto; hasta este año se ha conseguido poner un preceptor de primeras letras. Su temperamento es templado, sus principales productos son tabaco, maíz y frijol, sus habitantes en su mayor parte se emplean de jornaleros en las haciendas de este cantón y las de Córdoba¹⁰⁰.

Además Vicente Segura dio a conocer el censo de Tequila, mismo que contabilizó 1008 hombres, 1396 mujeres, un total de 2404 personas.

A partir de esta referencia, se puede notar la influencia clerical sobre los habitantes de este poblado. Cuando abordemos los resultados del trabajo de campo etnográfico, con respecto a la fiesta de la Santa Cruz, podremos notar que, la influencia del cura y su discurso en pro de la religión católica en detrimento de otras formas de religión, causa gran aceptación en muchos de los participantes de la festividad antes mencionada.

3.4 Una versión popular acerca de la fundación de Tequila

Quisiera mencionar que existe una versión popular acerca de la fundación del pueblo que describió Georgette Soustelle, según esta autora la leyenda de la fundación data de la época colonial¹⁰¹. Esta historia también es conocida por los habitantes contemporáneos del poblado, ya que la escuché durante mi propio trabajo de campo realizado en 2006-2008. Las personas que querían fundar el pueblo de Tequila encontraron en el lugar en que está la iglesia actual una

¹⁰⁰ Segura, V. *Op. cit.*, 1870, p. 71.

¹⁰¹ Soustelle, G. *Tequila, Un village nahuatl du Mexique Oriental*. Paris, Institut d'Etnologie, 1958.

estatua de San Pedro en medio de la maleza y de los árboles. Ellos querían construir el pueblo en la cima de una montaña llamada *Tequilatlacpac*, que domina el asentamiento actual. Ellos transportaron al santito a la cima mencionada e hicieron una casita para guardarlo durante la noche. A la mañana siguiente descubrieron que el santo ya no estaba ahí, se encontraba de nuevo en el lugar en que lo habían hallado por primera vez. Lo llevaron de nuevo a la montaña pero a la mañana siguiente había regresado a su lugar original. Esto sucedió en repetidas ocasiones los días subsiguientes. Finalmente comprendieron que San Pedro no quería estar en la cima, entonces construyeron la iglesia en el sitio en el que se encuentra actualmente, en el centro del pueblo, cerca de la plaza central, el palacio municipal y un mercado. Esta historia es similar a muchas otras leyendas populares que describen la “movilidad del Santito” y su necesidad por establecerse en tal lugar, negándose a permanecer donde los lugareños querían tenerlo. Las historias pueden ser consideradas como ingenuas y de poca importancia, pero creo que pueden tener veracidad y reflejar la creación de cabeceras más accesibles para iniciar la evangelización y el control de la población.

3.5 *Época contemporánea*

Después de haber hecho la descripción del desarrollo histórico de Tequila hay varios puntos a considerar para articularnos con el contexto contemporáneo del poblado.

Primeramente la característica geográfica del ahora municipio, que presenta variantes altitudinales marcadas, las cuales permiten distinguir perfectamente zonas de *tierra caliente* y de *tierra fría*. Esta caracterización hecha desde el siglo XVI muestra que la capacidad productiva no es homogénea, ya que mientras que en los lugares con altitud baja se puede sembrar una mayor variedad de especies tales como la caña de azúcar, café, caña, tabaco, chile, plátano, en las altitudes que superan los 1600 msnm, es casi imposible obtener tales productos debido al frío y

las heladas. Incluso el maíz tiene un proceso de desarrollo muy largo, ya que se siembra en marzo y se cosecha hasta finales de noviembre y diciembre. Aguirre Beltrán señaló que el contraste entre tierra fría y tierra caliente es notorio. *En la tierra fría— la faja pobre— el cultivo de maíz mediante el procedimiento de roza es la cosecha básica y se siembra en las joyas cada vez con menos provecho y mayor dificultad para mantener una población de asentamiento disperso en crecimiento explosivo. Desde el siglo XVIII en que Zongolica queda incluida en el estanco de tabaco como lugar de elección para la siembra privativa de la solanácea, el serrano de la tierra fría migra a zona templada al tiempo de la recolección, como hoy lo hace con el café*¹⁰².

En la actualidad en el mercado de Tequila se pueden observar campesinos que llevan a vender productos de tierra caliente, algunos provenientes de cosechas otros de la colecta directa en el bosque, como es el caso del tepejilote. Según describió Edvina Texcahua Palacios, *La plaza es el escenario de los tianguis, los domingos, y ahí se dan cita las gentes de la montaña y las de tierra caliente para intercambiar sus productos. Es un bello espectáculo el que ofrecen las mujeres ataviadas con sus cueitls (faldas) negras y sus albeantes camisas adornadas con blondas de encaje; peinadas de dos trenzas multicolores; los hombres de calzón blanco con cotones de diversos colores según la región expendiendo los frutos cultivados o silvestres y vendiéndolos o trocándolos por otros*¹⁰³.

Esta geografía abrupta ha sido a través del tiempo una barrera de aislamiento para los habitantes de las antiguas repúblicas de indios, que en la actualidad son poblados, rancherías y cabeceras municipales que siguen conservando un patrón de asentamiento disperso e incluido en el paisaje vegetal, en periferia de un centro semi urbanizado. Este aislamiento, no obstante la migración voluntaria o forzada que hemos descrito, ha propiciado la continuidad de ciertas

¹⁰² Aguirre Beltrán, G. *Op. cit.*, 1992, p. 11.

¹⁰³ Relato hecho por Edvina Texcahua Palacios en el prólogo de *Cuentos de la república de las indias*, quien hizo en Tequila una recopilación de cuentos narrados por sus pobladores, así titulada. Inédita, fechada en 1994.

tradiciones, lengua y características culturales nahuas. Dicha barrera también ha propiciado la precariedad en las condiciones de vida de la población. Aguirre Beltrán propuso el concepto de *regiones de refugio* para describir esas comunidades campesinas indígenas, en las cuales *la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica del franco contenido preindustrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna*¹⁰⁴. Según la propuesta de Aguirre Beltrán, en esas regiones marginadas quedan comprendidas las zonas habitadas por indígenas, de lengua y cultura diferentes a la nacional. Aguirre Beltrán sugiere que el entorno hostil que representa el ambiente compuesto por macizos montañosos forma en sí mismo una región de refugio, porque su situación marginal y su aislamiento las defienden de la agresión de otros grupos. Debido a esa *geografía enemiga* dichas poblaciones se salvaron de la extinción y por ello pudieron preservar la identidad de sus formas de vida con las modificaciones que, en mayor o menor medida produjo el proceso de aculturación¹⁰⁵. Sin embargo cabe señalar que la subsistencia en esas regiones es muy difícil, ecológicamente hay una gran competencia y además, el uso indiscriminado del suelo pronto trae como consecuencia el agotamiento y la erosión del mismo. La Sierra de Zongolica y sus poblaciones, por consiguiente Tequila, fueron consideradas por Aguirre Beltrán como regiones de refugio

Actualmente Tequila es la cabecera municipal del municipio homónimo, se encuentra en el centro del estado de Veracruz, en la región de las grandes montañas, en específico en la Sierra de Zongolica. Se encuentra a 17 Km. al sur de la ciudad de Orizaba, siendo una de las poblaciones serranas más accesibles y próximas desde la ciudad antes mencionada. Su latitud norte es de 18° 44' y su longitud oeste es de 19° 04'. (Mapa 1). La Sierra de Zongolica forma parte de la Sierra Madre Oriental, la cual bordea al este las altas mesetas centrales. Del otro lado

¹⁰⁴ Aguirre Beltrán, G. *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 31.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

del parteaguas encontramos el límite de los Valles de Orizaba y Río Blanco los cuales están flanqueados también por la cadena montañosa. Toda la región es bordeada al oeste por una verdadera muralla montañosa que detiene las nubes provenientes del Golfo de México. El relieve es disparejo y frecuentemente encajonado. Existen multitud de riachuelos, pero ninguno tiene un curso permanente y estable. La altitud del pueblo es de 1,648-1,660 m. En la Sierra de Zongolica las altitudes varían considerablemente siguiendo un patrón descendente de norte a sur y de este a oeste. Por ejemplo, Tilapan al norte tiene una altitud de 1,200 m y Tehuipango al sur una de 2,383 m; al oeste Soledad está a 2,000 m mientras que Córdoba, más al este tiene 872 m.

Se puede llegar a Tequila por una carretera pavimentada, con una pendiente notable ya que en 17 Km. se asciende desde los 1200 metros sobre el nivel del mar, altitud de Orizaba, hasta los 1660 metros de altitud en que se encuentra Tequila. En promedio en cada kilómetro se asciende alrededor de 24 metros. Si bien el trayecto es sinuoso y lento su recorrido, el camino se encuentra bien conservado y es mucho menos complicado que acceder al poblado de Zongolica. Éste se encuentra al doble de distancia desde Orizaba y la carretera para acceder ahí se complica, ya que aumentan las subidas y bajadas altitudinales y la sinuosidad de la misma.

Según el INEGI en su XII Censo General de Población del año 2000, la cabecera municipal Tequila tenía una población total de 3,179 habitantes, de los cuales 3,143 han nacido y residen en la entidad. Es importante mencionar que Tequila posee una zona céntrica urbanizada, en donde se encuentra el palacio municipal, la iglesia, la estación de autobuses, casas, tiendas y un mercado (Ver Foto 1). Además se conforma de varios barrios satelitales cuyas casas y chozas se encuentran alejadas unas de otras, dispersas en los montes que circundan el centro de la cabecera municipal. En sí, no son barrios en el sentido estricto de la palabra ya que no existe una traza establecida. El nombre de cada uno de ellos es: San Antonio, Zacatlamanca, Tecuanca, Santa Cruz, Oztotitla, Apiaxco y Tepapalotla. En el Barrio de la Santa Cruz es donde

mayormente se hizo el trabajo de campo (Ver Foto 2). Sólo hay un camino amplio pavimentado que va hacia ese barrio. A partir de éste salen pocos caminos de cemento y muchas veredas que comunican entre las casas en el monte y con otros barrios.

En 1954 Georgette Soustelle reportó 54 mayordomías, 12 de ellas eran las más prestigiosas, todas ellas con funcionarios encargados de cubrir el costo oneroso del culto al santo patrón respectivo¹⁰⁶.

El día primero de cada año se reúnen en el templo parroquial los mayordomos, los *tequitlactos* y los topiles, para recibir de mano del cura su vara de mando¹⁰⁷. Éste entrega las varas, rematadas con una figurilla de plata o una cruz, y los mandatarios la reciben de rodillas.

Después, al terminar la misa, los mayordomos regresan a sus casas llevando en procesión un plato con la efigie del santo cuya mayordomía les corresponde. De ahí en adelante, todos los domingos bajan con su plato al templo, para que el santo oiga misa; al terminar ésta, retornan con la misma solemnidad a sus casas¹⁰⁸.

En el censo de 1930 la población nahua hablante era del 86.7%, la monolingüe nahua era de 67.3%, la monolingüe castellana el 13.2% y la bilingüe representaba el 19.3%¹⁰⁹.

Según los datos recogidos en el censo de 1980, la región era predominantemente nahua-hablante, ya que el 90.65% hablaba esa lengua, el 40.33% era monolingüe nahua, el 9.35% monolingüe castellano y el 50.32% bilingüe¹¹⁰.

En la actualidad refiriéndonos al municipio de Tequila, la población de 5 años o más que habla una lengua indígena, el náhuatl asciende a 2,358 personas, lo que representa el 74 %, un porcentaje elevado. De esas personas sólo el 10 % no habla español, sea que el 64% es bilingüe.

¹⁰⁶ Soustelle, G. *Un village nahuatl du Mexique Oriental*. Citada por Aguirre Beltrán en *Obra antropológica XIV. Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, p. 29.

¹⁰⁷ Edvina Texcahua Palacios en el prólogo de *Cuentos de la república de las indias*. Inédita, fechada en 1994.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ Aguirre Beltrán, G. *Op. cit.*, 1992, p. 10.

¹¹⁰ *Ibíd.*

El resto, que sí lo habla, junto con las personas que sólo hablan español (26%), da un 90 %¹¹¹. Generalmente el náhuatl se habla en el entorno doméstico y vecinal, con la característica que entre adultos se comunican en náhuatl y los ancianos generalmente sólo hablan esa lengua. Por el contrario los adultos jóvenes les hablan a sus hijos en español, contrastando con el lenguaje con que se dirigen a ellos sus abuelos. Sin embargo, podemos apreciar que el porcentaje de nahua-hablantes se ha mantenido y que lo más significativo ha sido el aumento del bilingüismo. En el poblado de Tequila hay 2,614 personas que profesan la religión católica, 101 personas que tienen otra religión y 119 que no tienen religión. Se puede observar que el 82 % de la población es católica¹¹².

¹¹¹ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). XII Censo General de Población, 2000.

¹¹² *Ibíd.*

Localización Geográfica de Tequila, Ver.



Mapa 1. Localización geográfica de Tequila, Ver., y cuatro cerros aledaños.



Foto 1. Imagen del centro del poblado de Tequila, Ver.



Foto 2. Panorámica de las casas dispersas entre los cerros en Tequila, Ver.

Capítulo 4. El bosque mesófilo de montaña y la transformación de ecosistemas.

En el presente capítulo se presenta una descripción del bosque mesófilo de montaña atendiendo sus características biológicas, ecológicas y de servicios ambientales que otorga. También se abordará la temática del cambio de uso de suelo al que están sujetos los ecosistemas y veremos algunas formas de manejo de los recursos naturales y producción de alimentos por medio de sistemas agroforestales. Por último conoceremos las condiciones del uso del suelo y la cubierta vegetal en Tequila, Veracruz.

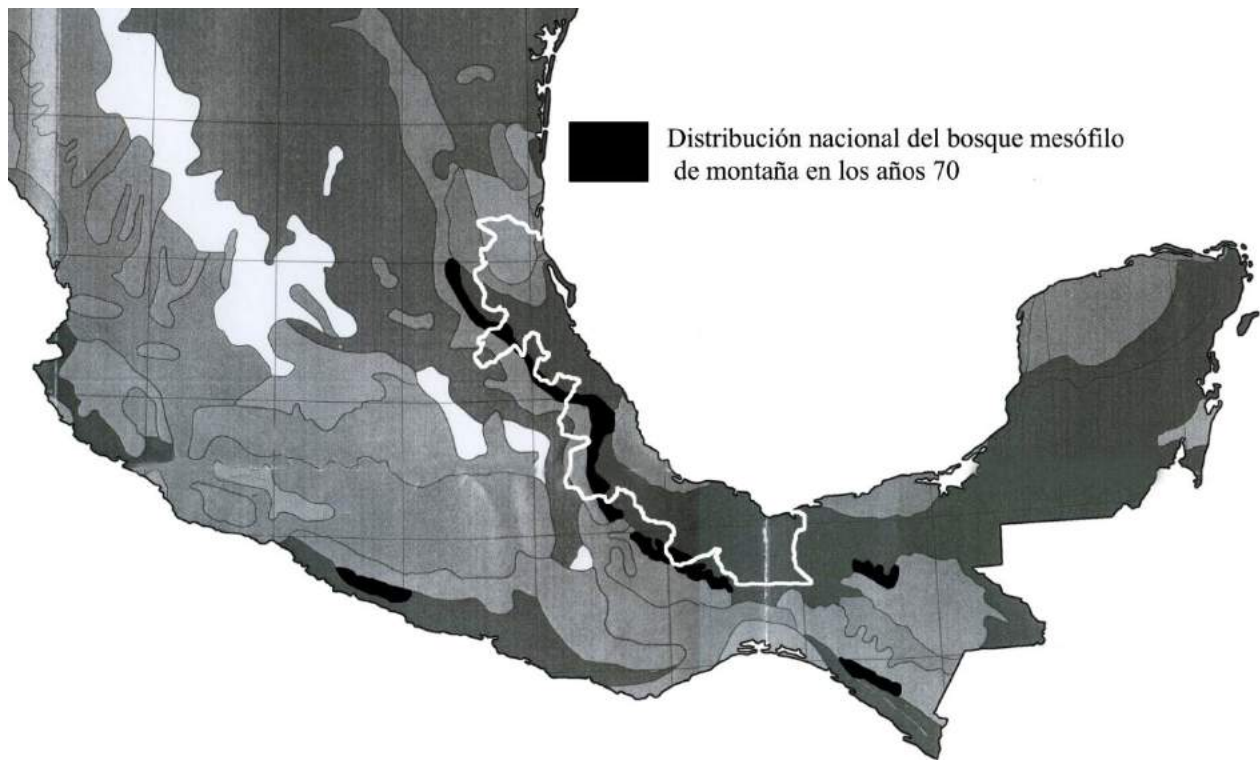
4.1 Características del bosque mesófilo de montaña

Hemos visto que el bosque mesófilo de montaña (**BMM**) originalmente ocupaba alrededor de 1% de la superficie del territorio nacional. Actualmente su mayor área de distribución se encuentra a lo largo la Sierra Madre Oriental, en su vertiente este abarcando los estados de Tamaulipas, Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla, y la parte norte de Oaxaca (ver Mapa 2.) Ahí la humedad proveniente del Golfo de México choca con la montaña y se condensa en forma de nubes cuya precipitación dota de agua abundante a esta conformación vegetal. Esta lluvia y su manifestación más suave, la neblina, junto con la historia geológica, hubieron permitido la migración de especies vegetales de distintos orígenes geográficos a lo largo de miles de años, conformando una gran diversidad de especies e interacciones ecológicas.

El clima es húmedo de altura, templado correspondiente a la clasificación Cf de Koeppen, lluvioso cuya precipitación anual varía entre 1,500 y 2,000 mm, la temperatura media anual es de 18 °C.

Pocos ecosistemas en el mundo tienen la característica de poseer elementos que pierden sus hojas en otoño e invierno mientras que otros permanecen con su verdor constante durante

todo el año. Generalmente las especies caducifolias son aquellas provenientes del norte del este de Estados Unidos y Canadá o bien, poseen una especie emparentada en esa área¹¹³.



Mapa 2. Distribución del bosque mesófilo de montaña en los años setenta. Tomado de Rzedowski, J., 1978.

Por ejemplo, podemos encontrar géneros botánicos boreales del norte de América, tales como: *Arbutus* y *Quercus* (encino o roble). También los hay con afinidades templadas de Norteamérica: *Liquidambar macrophylla* (liquidámbar) y *Gaultheria* (una de sus especies es el *axocopa*). No obstante, el elemento meridional es cuantitativamente más importante, mismo que es representado por especies de origen tropical centroamericano tales como: *Chamaedorea* (palma camedora o tepejilote), *Piper auritum* (hoja santa o acuyo) y *Croton draco* (sangre de drago o sangregado), *Cecropia obtusifolia* (Chancarro). Incluso se pueden encontrar especies comunes con la región andina de Sudamérica¹¹⁴. Este conjunto se desarrolla en diferentes estratos

¹¹³ Rzedowski, J. *Op. cit.*, p. 318.

¹¹⁴ Rzedowski, J. *Op. cit.*, p. 318.

Un estrato edáfico que va desde el subsuelo y que cubre el suelo con diferentes especies como musgos, hongos, hojarasca, bacterias, entre otros. Aquí recae la fertilidad del suelo del bosque, en la acumulación de hojarasca y la acción de los microorganismos que transforman la materia orgánica en elementos simples que son aprovechados como nutrientes. Cabe mencionar que el suelo por debajo del estrato edáfico es pobre en nutrientes y una vez que se ha removido la vegetación no puede soportar la actividad agrícola por mucho tiempo.

Un estrato bajo denominado herbáceo (que ocupan las hierbas), que no tiene gran desarrollo en los bosques conservados, sin embargo, en los claros suele ser exuberante y diversificado, de hecho según Rzedowski, en ningún otro hábitat son tan abundantes las pteridofitas tales como los lycopodios, selaginelas (*Selaginella*), helechos y musgos.

Le sigue uno o dos estratos arbustivos, cuyo nombre lo indica está constituido por arbustos y plantas leñosas de talla baja, plantas trepadoras sobre todo en altitudes inferiores, además de los espectaculares helechos arborescentes. Por último hay uno o varios estratos arbóreos, por lo general de 15 a 35 m de altura, aunque algunos árboles de gran talla pueden alcanzar 60 m de altura. Sus miembros de origen boreal y templado pierden sus hojas en otoño e invierno. No obstante, sus troncos permanecen parcialmente verdes ya que en ellos se desarrollan especies epífitas, esto es que crecen encima de otras especies que utilizan como soporte. El componente epífita es de gran relevancia y le da un sello característico al bosque mesófilo de montaña. Ahí podemos encontrar musgos, helechos y líquenes que forran los troncos de los árboles, también son notables las bromelias, algunas de ellas con sus inflorescencias coloridas que contrastan con el verde del paisaje. Rzedowski menciona que la familia de las orquídeas, (Orchideaceae) algunas de ellas epífitas, es probablemente la mejor representada de todas las angiospermas, desde el punto de vista de composición florística. Las especies *Psilotum complanatum* y *Psilotum nudum*, las podemos encontrar epífitas en los helechos arborescentes,

pertenecen a la familia de plantas vasculares considerada como la más primitiva que habita en nuestro planeta, Psilotaceae. Es un grupo de plantas afines a los helechos, representado por dos géneros. *Psilotum* con dos especies de distribución pantropical y *Tmesipteris* con cerca de diez especies que se distribuyen en Australia, Nueva Zelandia y el Pacífico¹¹⁵.

Dada la gran importancia de los bosques de niebla a nivel mundial, se han publicado libros y documentos con la finalidad de aportar estrategias para la conservación y recuperación de este tipo de comunidades. Además en 1999 se constituyó la Iniciativa para el Bosque de Niebla de Montañas Tropicales (Tropical Montane Cloud Forest Initiative) como resultado de un acuerdo entre el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), la Unión Mundial para la Naturaleza (UICN), el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente-Centro Mundial de Monitoreo de la Conservación (UNEP-WCMC) y el Programa Hidrológico Internacional de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)¹¹⁶.

El bosque mesófilo brinda una gran cantidad de servicios ambientales que frecuentemente pasan desapercibidos y paradójicamente son notorios cuando dejan de estar presentes. Por ejemplo, la cubierta vegetal capta eficientemente el agua de lluvia y la neblina ayudando al equilibrio hídrico, térmico y a la recarga de los mantos freáticos. También es un eficiente centro de captura de carbono lo cual contribuye a la purificación de la atmósfera y evita el efecto invernadero. Los árboles ayudan a conservar el suelo evitando que se deslave y erosione sobre todo en zonas de pendientes pronunciadas.

En ausencia del bosque, el ciclo hidrológico se ve severamente afectado, la precipitación escasea además el clima se altera gradualmente y transforma una región húmeda y templada a

¹¹⁵ Palacios-Ríos, M. “*Psilotaceae*”. *Flora de Veracruz. Fascículo 55*. Xalapa, Ver: Instituto Nacional de Investigaciones Sobre Recursos Bióticos (INIREB), 1987, pp. 1,2.

¹¹⁶ Williams-Linera, G. *Op. cit.* 2007, p. 18.

una zona calurosa y seca. Las lluvias provocan la erosión del suelo, que ya no puede ser contenido por la vegetación, generándose acarreo de sedimentos lo cual provoca deslizamiento de suelo, desgajamiento de cerros e inundaciones. La alteración de este ecosistema provoca la extinción de un gran número de especies que no pueden sobrevivir los cambios drásticos en sus condiciones de vida.

Por último mencionaré otro importante servicio ambiental, es la protección de la biodiversidad y los endemismos, asunto de gran importancia tomando en consideración que México es considerado país megadiverso¹¹⁷, y el estado de Veracruz es el tercer estado más diverso sólo por debajo de Chiapas y Oaxaca.

4.2 Biodiversidad

Hablemos un poco acerca de la biodiversidad¹¹⁸. El número total de especies que conforman un ecosistema, por ejemplo un bosque, se denomina **diversidad Alfa**.

Existe la **diversidad Beta**, la cual refleja los cambios en la composición de especies a lo largo de un gradiente ambiental o una serie de hábitat. Por ejemplo el recambio de especies entre un bosque y otro, o entre un bosque y un pastizal, un potrero, etc.

Por último tenemos la **diversidad Gamma**, que es la riqueza (número de especies) de una región geográfica, por ejemplo, la suma de las especies existentes en el paisaje heterogéneo que incluye cafetales, fragmentos de bosque, pastizales e incluso huertos familiares. Este tipo de biodiversidad es la más próxima a la realidad presente en la mayoría de los ecosistemas que están en contacto directo con poblaciones humanas y están sujetas a su uso, modificación o

¹¹⁷ México es un país megadiverso, esta designación se hace con base en el número de ecosistemas, el número de especies y el número de especies endémicas encontradas en ellos. La megadiversidad frecuentemente es consecuencia y reflejo de la confluencia de las biotas de diferentes reinos biogeográficos.

¹¹⁸ Es el término que hace referencia a la amplia variedad de ecosistemas y seres vivos (especies, poblaciones y genes) que existen en la Tierra, siendo la consecuencia de millones de años de evolución biológica.

transformación. Ésta es la situación en Tequila y sus alrededores, es por eso que se optó por considerar la totalidad del paisaje a la hora de determinar el método de estudio, como se mencionó en el capítulo anterior. Esto con base a las aportaciones hechas por Guadalupe Williams-Linera, quien considera al paisaje como un sistema interconectado: *La ecología del paisaje es un acercamiento nuevo hacia problemáticas contemporáneas de la ecología. Tradicionalmente el ecólogo que estudia un ecosistema casi siempre lo hace en un área homogénea en el bosque, en un acahual o en un potrero, muy raramente estudia el bosque con el potrero y la zona de transición entre el bosque y el potrero, es decir el ecotono, que los conecta como un solo sistema. Sin embargo estos elementos del paisaje están relacionados e interactúan entre sí*¹¹⁹. En el capítulo correspondiente a los resultados obtenidos en campo en lo referente a la utilización de especies por parte de los pobladores en Tequila y sus alrededores, haremos referencia a la biodiversidad Gamma.

4.3 Descripciones del bosque mesófilo a mediados del siglo XIX

Hagamos un salto hacia el pasado para conocer un par de descripciones acerca del bosque y acerca del cambio de uso del suelo a mediados del siglo XIX. W. Bullock describió: *El camino de Xalapa a Coatepec cruzaba por la más jaspeante y hermosa región del mundo... a través de profundos bosques umbrosos constituidos por los más nobles y pintorescos árboles: elevados robles y pinos, ocotes que producen el liquidámbar y el elegante helecho con ramas ondulantes y alegres como plumas*¹²⁰. Por su parte Carl Christian Sartorius describió los bosques eternamente verdes de la siguiente manera. *Los poderes creativos de la naturaleza extraen vida de donde exista humedad...cada árbol se convierte en una colonia de incontables plantas; desde las raíces*

¹¹⁹ Williams-Linera, G. *Op. cit.*, 1992 p. 133.

¹²⁰ Bullock, W. *Seis meses de residencia en México*. México, D. F: Banco de México, 1983. En Williams-Linera, G. *Op. cit.* 1992, p. 133.

donde germinan los hongos y orobanches, hasta el tallo donde cada pequeña hendidura en la corteza, cada minúscula ranura, es refugio de alguna orcina o de alguna criptógama. En las horcaduras de los árboles se encuentran grandes bromelias que en las nervaduras de sus hojas acumulan considerable cantidad de agua para resistir la temporada de secas. Las ramas están densamente cubiertas con las tiláceas¹²¹ de hojas anchas y jugosas, y entre ellas cuelgan en tupidos ramilletes, las inflorescencias de “estanopias”¹²² y otras especies¹²³.

Sartorius continuó su narración diciendo que conforme aumenta la altitud empiezan a desarrollarse plantas similares a las de las zonas templadas, ya que el liquidámbar, y carpe (*Carpinus*) se ven con más frecuencia, así como cuatro especies de magnolias se ven en grupos dispersos. Cerca de las corrientes acuáticas, los recios tallos de los sicomoros ostentan una noble apariencia¹²⁴. El sicomoro también es conocido como haya y pertenece al género *Platanus* (el nombre deriva de plano), árbol de fuste recto con la corteza que se desprende todo el año. Sus hojas son trilobadas y planas semejantes en forma a las del arce. Esas especies que Sartorius menciona nos dan la pista de que se está refiriendo al bosque mesófilo de montaña. Más adelante, el autor hizo una observación importante con respecto al cambio de uso de suelo: *En una aldehuela indígena de esta comarca se presenta una pintura realmente bella, rodeada de naranjos tupidos de frutos, de árboles de plátano, y de otros productos de todas las formas y tonos imaginables, así como de arbustos florecientes en los que, invariablemente, se concibe la mano del hombre. Entre las últimas especies debemos reconocer las graciosas blumerias de diversos colores, las arborescentes dalias. Al cruzar estos fértiles distritos, en los cuales hay grandes asentamientos, por ejemplo en las inmediaciones de Córdoba, Orizaba, Huatusco,*

¹²¹ Seguramente Sartorius refería a bromelias del género *Tillandsia*. Una de las especies de este género es la *Tillandsia usneoides*, conocida comúnmente como *paxtle* o heno.

¹²² *Stanhopea* es un género de orquídeas que da lugar al nombre común utilizado y traducido como “estanopia”. Se distribuye desde México hasta Brasil.

¹²³ Sartorius, C. *México hacia 1850*. México, D. F: CONACULTA, 1990, p. 68.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 70

*Jalapa, Papantla y otras poblaciones y aldeas, nos ha sorprendido ver cuán pocas son las parcelas cultivadas, en relación con las extensiones de yermas soledades. Esto se debe, en parte a lo dispersa que está la población y, en parte a la productividad del suelo, el cual, en un reducido espacio, brinda gran cantidad de nutritivos frutos*¹²⁵.

Estas descripciones de Sartorius fueron hechas hacia 1850 y son de suma importancia para este trabajo de investigación, que aborda el tema de la relación del humano con el bosque. Tal como lo describió Sartorius, eran pocas la intervención y transformación del bosque de niebla en lugares bastante cercanos a Tequila, como los son Orizaba y Córdoba. Sin embargo el crecimiento de las ciudades y poblaciones, así como el desgaste de las tierras de cultivo en el centro de Veracruz, ha provocado que los remanentes de bosque sólo permanezcan en lugares escarpados, con pendientes muy pronunciadas y de difícil acceso.

4.4 Transformación del bosque

La agricultura y ganadería extensiva también han propiciado el cambio del paisaje en los entornos de las comunidades rurales y actualmente es verdaderamente raro ver bosque, cuando en la época que describe Sartorius lo raro era ver zonas utilizadas para el cultivo.

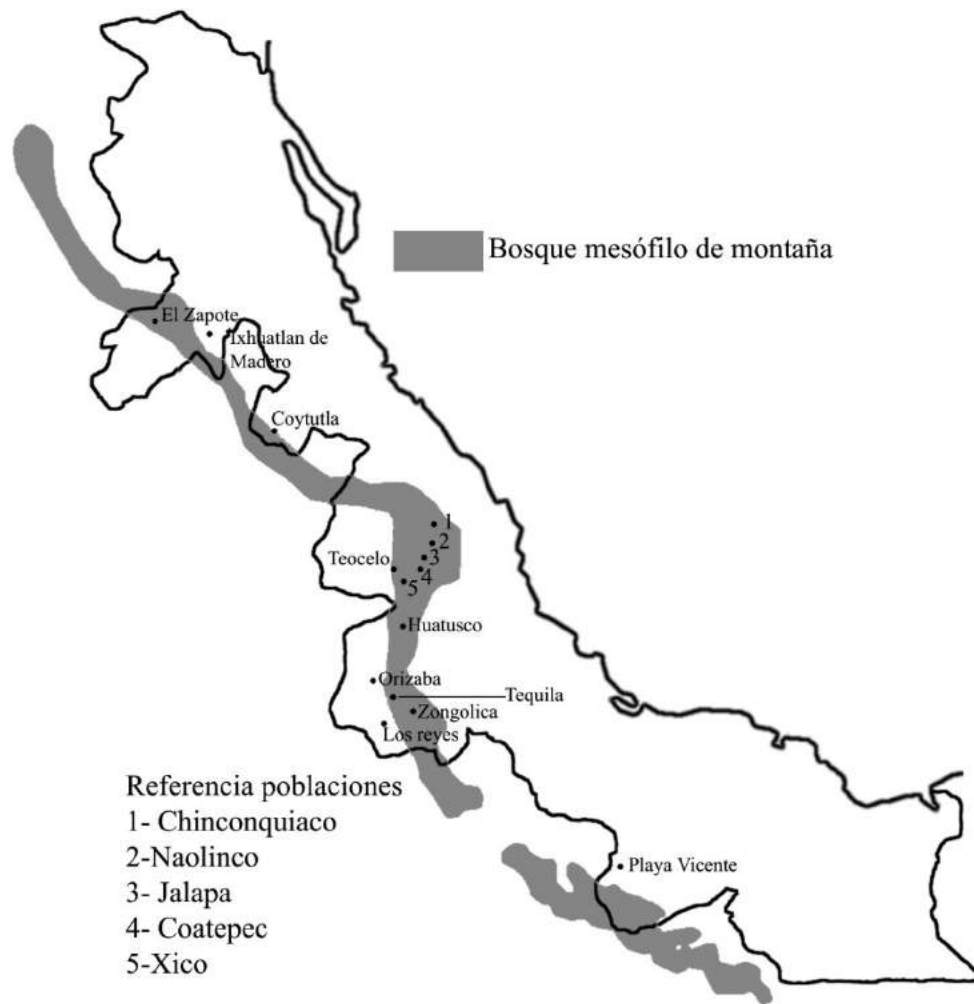
Las perturbaciones van modelando el paisaje. Éstas pueden ser de origen natural o pueden ser hechas por el humano quien convierte el terreno para darle otro uso. Es notorio que conforme la población crece va incrementando sus necesidades de apropiación de la naturaleza, respondiendo a la presión demográfica en demanda de terreno y alimento. Lógicamente el BMM no puede mantener las necesidades de subsistencia del componente humano del ecosistema. Recordemos que este bosque se conformó a lo largo del tiempo geológico, respondiendo a realidades ecológicas de las diferentes especies que lo conforman y que habitaban en él. El

¹²⁵ *Id.* p.69.

humano es un elemento reciente cuyo metabolismo requiere de los alimentos que le son inherentes y que surgen a partir de sus patrones de desarrollo social y cultural que van más allá de lo que el bosque ofrece. El metabolismo entre la sociedad humana y la naturaleza es, pues, el andamiaje material y energético sobre el cual se sobreponen las partes blandas o inmateriales de la sociedad: formas de organización, instituciones, reglas morales, pautas culturales, estructuras agrarias, etc.¹²⁶. El **Mapa 3** nos muestra la cantidad de asentamientos urbanos que se han establecido en el centro de Veracruz, en lo que alguna vez fue la parte medular del BMM.

Ahí se puede observar un corredor lineal de norte a sur, pasando por Naolinco, Jalapa, Coatepec, Xico, Huatusco, Orizaba. Se nota una densidad de población muy alta que se traslapa con área del bosque. Tal desarrollo urbano, el cambio de uso del suelo y de cubierta vegetal ha reducido drásticamente la superficie del bosque, como hemos dicho, antes, ahora queda sólo la décima parte.

¹²⁶ Toledo, V. en Boada, M y V. Toledo *Op. cit.* 2003, p. 137.



Mapa 3. Asentamientos de población dentro del área de distribución del BMM en el centro de Veracruz.

4.4.1 Vegetación primaria y vegetación secundaria

Definimos bosque primario (o **vegetación primaria**) a la comunidad vegetal que se ha desarrollado en un lugar determinado como resultado de la evolución a través del tiempo geológico y que ha alcanzado un estado de madurez. Cuando la vegetación es removida por una causa natural por ejemplo, la caída de un árbol grande, que a su vez arrastra en su caída árboles vecinos, se genera un claro en el dosel. Esas condiciones son aprovechadas por un grupo de

especies llamadas pioneras, las cuales con el incremento de luz crecen muy rápido y en pocos meses¹²⁷

Además el suelo del bosque es rico en nutrientes que provienen de la descomposición de la hojarasca, y es un rico banco de semillas y esporas las cuales también aprovecharán la situación de luz para germinar. Las semillas enterradas en el suelo son muy importantes en la dinámica y estructura de las comunidades vegetales ya que representan en potencia la nueva generación y la renovación del bosque. El proceso de recuperación del bosque antes descrito se denomina sucesión secundaria. Ésta también ocurre en donde la vegetación ha sido removida de manera más extensa, por ejemplo, cuando se deforesta para crear un potrero, un sembradío, etc., sólo que mientras mayor sea la perturbación antropogénica menor será la capacidad de regeneración del bosque. Esto debido a la pérdida del suelo fértil y de los bancos de semillas, además de la introducción de semillas exóticas que no son parte de la sucesión secundaria. El proceso de sucesión se puede reconstruir por medio de una cronosecuencia, que es la observación de una serie de parcelas o acahuals de diferentes edades de abandono de la actividad productiva y que representan diferentes edades de recuperación¹²⁸.

Un acahual es la vegetación forestal que surge en terrenos que estuvieron en uso agrícola o pecuario. Es la vegetación que sucede al bosque primario cuando éste es sustituido. Es por eso que se denomina también **vegetación secundaria**. Sus características dependen del tiempo de formación (edad de abandono) y de las características propias de la región, algunas de estas son el clima y tipo de vegetación nativa e introducida. Mientras mayor sea el tiempo de abandono, el acahual presentará mayor diversidad de especies, más capas o niveles entre los que podemos distinguir hierbas, arbustos e incluso especies arbóreas, que poco a poco irán constituyendo un

¹²⁷ Willians-Linera, G. *op. cit.*, 2007, p. 76.

¹²⁸ Willians-Linera, G. *op. cit.*, 2007, p. 78.

nuevo bosque maduro. Por el contrario, un acahual en constante uso y ocupación, no dará oportunidad alguna de regeneración. Incluso ahí se establecerán especies seleccionadas por el humano o asociadas a la actividad intensa.

4.5 Consideraciones acerca del manejo de ecosistemas

Hasta los años 70, los bosques tropicales (selvas) hubieron sido conceptuados como museos biológicos en los cuales, la inventiva de la biodiversidad se había acumulado en parte debido a la ausencia de perturbación ecológica. Se pensaba que los ecosistemas tropicales eran tanto estables como maduros, que eran frágiles y no eran propicios para el manejo, debido a que estaban adaptados a condiciones constantes y no podrían soportar los efectos impredecibles de la acción humana. Hacia el final de los 70, muchos ecólogos dejaron esa idea e incluso se empezó a proponer el concepto de resiliencia, entendida como la habilidad de un sistema para absorber los cambios y sobreponerse a ellos. Incluso, en el nivel empírico, hay acumulación de evidencia acerca de que los bosques alguna vez considerados primarios, eran de hecho, producto de años de irrupción humana y manejo, que se puede remontar tal vez hace miles de años. Tal es el caso de muchos sistemas de plantación en ecosistemas tropicales, los cuales ilustran cómo la perturbación puede ser compatible con la sostenibilidad del ecosistema.

Los cultivos en rotación y la tala y quema son muy comunes en las áreas tropicales, sin embargo, es uno de los más degradantes ecológicamente hablando en las áreas tropicales, cuando las presiones de la población aumentan y los tiempos de rotación son acortados. Entonces ocurre el desgaste de los suelos y la pérdida de la biodiversidad. No obstante, hay casos estudiados en donde el cultivo rotativo implica una práctica ecológica favorable tanto para el humano como para el ecosistema. Es por eso que a continuación mostraré una serie de ejemplos de rotación de

cultivos y aprovechamiento de los recursos naturales en distintas áreas tropicales del planeta. Podremos observar de manera comparativa los conocimientos adquiridos por diversas culturas para intentar imitar el proceso de sucesión ecológica que he mencionado anteriormente (ver 4.4.1).

De manera empírica distintos grupos humanos en constante observación de los procesos de la naturaleza han intentado restaurar suelos agotados, dándoles descanso y propiciando su fertilidad mediante la siembra sucesiva de especies que favorecen la recuperación de los nutrientes. Incluso podremos apreciar que existe una gran diversidad de especies cultivadas que conforman verdaderos sistemas agroforestales.

Hay sistemas de cultivo que contemplan múltiples especies nativas, hasta 35 en áreas tribales del noreste de la India. Este sistema se conoce como *jhum* y requiere de un conocimiento ecológico especializado para optimizar el uso de nutrientes del suelo. Esto implica el cambio de cultivos: primero se siembran plantas que crecen fácilmente en zonas con pocos nutrientes (plantas pioneras como hemos visto) y consecuentemente se van sembrando especies que requieren de un suelo más rico, una vez que las primeras aportaron los requerimientos necesarios¹²⁹.

En efecto, existen diversos sistemas para el manejo de la sucesión de cultivos según Denevan y colaboradores, quienes muestran que los Bora de la Amazonia colombiana y del Perú, en una primera etapa siembran mandioca, misma que fija nitrógeno necesario para el desarrollo de cultivos posteriores, luego siembran cacahuete en cultivos de dos o tres años. En éstos últimos se pueden encontrar 20 cultivos distintos inclusive árboles frutales jóvenes. Los campos de cinco años ya parecen más un huerto que un campo en restauración y al pasar nueve años, el campo ya

¹²⁹ Ramakrishnan, P. S. “*Shifting agricultura and Sustainable Development: An interdisciplinary study from North-Eastern India*”. Paris: UNESCO/Parthenon, 1992. En Berkes, F. *Sacred Ecology*. New York: Routledge, 2008.

está lleno de arbustos y árboles que van de diez a 15 metros de alto. Entre ellos se encuentra la coca que es el cultivo más valorado. En una parcela de 19 años hay alrededor de 22 especies de árboles frutales, medicinales, maderables y para otros usos. El periodo más productivo lo representa la etapa que va de los 4 a los 12 años ya que antes los árboles tienen poca producción y después muchas especies útiles son taladas¹³⁰.

Similares sucesiones forestales se encuentran en América Latina, como en el área maya de Yucatán en donde se utiliza el *hubche* o rotación de cultivos, en el que se pueden observar múltiples usos de la selva. Los mayas yucatecos tienen términos detallados para denominar el proceso de sucesión ecológica, en el que se caracterizan al menos seis etapas distintas: *Shuhuy k'aax* selva madura, *Kuch* o *Tancab* huerto familiar, *Ch'aake'en* acahual de 1-3 años, *Sak'aab-hubche'* 2-5 años, *Kambal hub-ch'k/Tamkelen-hubchu* más de diez años, *Ka'anal hubche'* 10-15 años, *Kelenche'* 15-30 años y *Kaánal k'aax* más de 50 años¹³¹. Este conocimiento revela un amplio conocimiento de las sucesiones forestales que existen en la selva. También revela que la práctica se ha llevado a cabo durante muchas generaciones y dan la pauta para aplicarla para la restauración ecológica y el mejoramiento de la productividad del campo (Figura 3).

Cabe recordar que las tierras altas de Mesoamérica que comprenden México y Guatemala son uno de los centros primarios de domesticación de plantas, en donde se han domesticado unas 110 especies distintas¹³². Este centro comparte con otros similares el poseer una yuxtaposición de ecosistemas, tierras altas y bajas en cercanía, diversidad de microclimas y especies de plantas silvestres. La proximidad de ambientes favoreció el intercambio y la difusión de estos recursos entre las antiguas poblaciones humanas. Cabe mencionar que durante el largo proceso de la

¹³⁰ Denevan et. al. *Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian Management of swidden fallows*. *Interciencia* 9: 346-67. 1984.

¹³¹ Barrera Bassols, N. y V. Toledo. "Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, knowledge and management of natural resources". *Journal of Latin America Geography* 4:9-41. 2005. En Berkes F. *Op. cit.* 2008.

¹³² Challenger, A. *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres en México: pasado, presente y futuro*. México, D. F: Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad, 1998, p. 51.

domesticación, los agricultores impusieron sus propias presiones de selección favoreciendo ciertos tipos de plantas, modificando sus condiciones de crecimiento lo cual favoreció la evolución de plantas cultivadas mejor adaptadas al *agrohabitat*¹³³.

Tenemos entonces algunas características favorables de los sistemas tradicionales de cultivo, por ejemplo, su gran diversidad vegetal que proporciona una dieta variada, el respeto de ciclos adecuados de descanso, el mantenimiento de un dosel alto que evita la erosión del suelo por efectos de las corrientes de agua de lluvia y el viento, la roturación moderada del suelo entre otras. Sin embargo, estos sistemas tienen sus limitantes sobre todo cuando los aspectos anteriormente nombrados se dejan de respetar por la necesidad de producir más y en menor tiempo, cuando hay una población que incrementa su número. También es un hecho que el sistema de roza y quema de selvas y acahuales es muy perjudicial para la atmósfera ya que genera densas cubiertas de humo y ceniza que se expande cientos de kilómetros cuadrados¹³⁴.

¹³³ *Ibíd.*, p. 51.

¹³⁴ *Id.*, p. 57

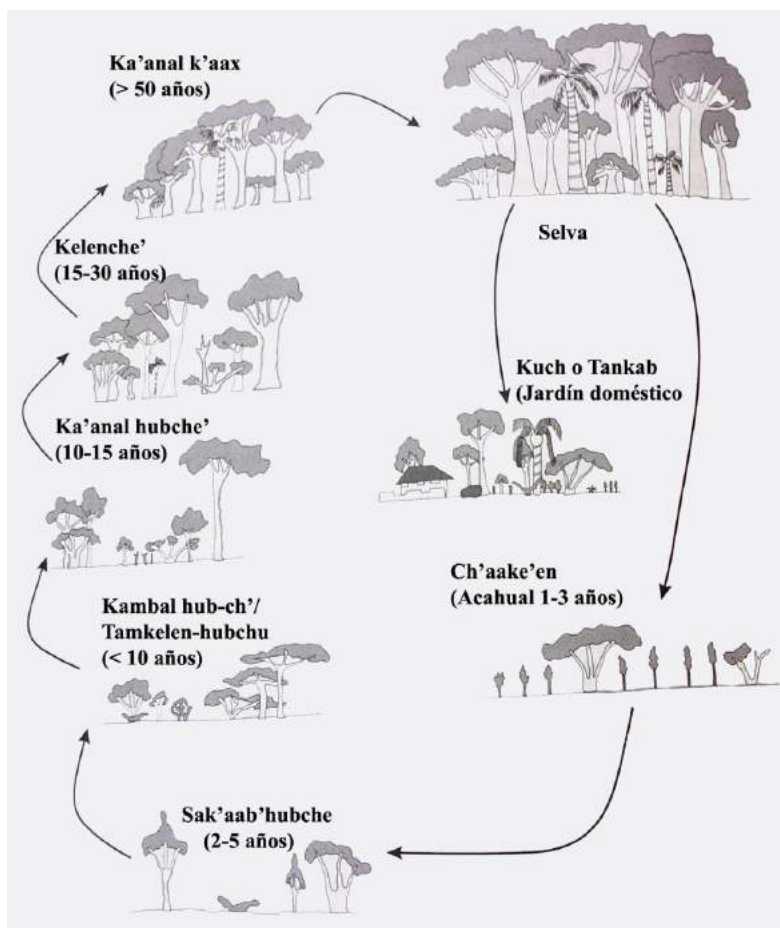


Figura 3. El uso de los principios de la sucesión ecológica por parte de los mayas yucatecos. (Tomado de Barrera Bassols y Toledo en Berkes, F. *Op. cit.*).

4.6 El uso del suelo en Tequila

México es un país que posee territorios de selva y de bosque mesófilo de montaña, cuyos suelos son pobres y tienden a agotarse cuando la cubierta vegetal original es sustituida. Se ha explicado con anterioridad que los nutrientes de estos ecosistemas se generan de la hojarasca y la acción de los microorganismos en el estrato edáfico¹³⁵.

La creciente presión sobre el suelo debida a la explosión demográfica registrada en muchos lugares del trópico, puede conducir a la degradación del mismo, disminuir el rendimiento

¹³⁵ Ver p. 60 y glosario para mayor información acerca de los estratos de la vegetación.

de los cultivos y a la invasión de hierbas difíciles de controlar, una de las alternativas para frenar este proceso es la explotación de la tierra a través de sistemas agroforestales o agroforestería¹³⁶. Con esta técnica se intenta aprovechar mucho del conocimiento tradicional de los ecosistemas y conjuntarlo con métodos de siembra que eviten la degradación del suelo. Así se pretende formar diversos sistemas agroforestales¹³⁷ simultáneos que serían más productivos y evitarían la degradación del suelo, como ha sucedido en muchas zonas serranas de México y en Tequila como veremos a continuación.

Tequila es un pueblo cuya actividad agrícola fue una ocupación fundamental en el pasado. En la actualidad todavía hay quien la practica, aunque hay que acotar que son pocas las personas que se dedican al campo. Según datos obtenidos, muchos de ellos han renunciado a esa actividad y ahora desempeñan otros oficios tales como la albañilería y herrería, o se dedican a atender sus pequeñas tiendas de abarrotes. Otros migran con frecuencia al norte de México, principalmente a Baja California y Baja California Sur. Ahora gran parte del terreno está en desuso, y en un estado de sucesión ecológica ocupado por acahuales. No obstante quien es agricultor, practica la roza-tumba y quema tradicional cuando se prepara el terreno para la siembra del maíz.

La roza se realiza antes de la tumba o tala de los árboles grandes, cuya madera se ocupa para hacer postes, carbón y principalmente leña. Cabe mencionar que la mayoría de las viviendas de Tequila dispersas en los montes, utilizan como combustible la leña. La roza también se realiza en zonas en donde ya no hay árboles altos, sólo arbustos y hierbas que a fin de cuentas se convierten en una ramazón que será esparcida para su quema posterior. Lo que antes era una

¹³⁶ López, T. G. *Sistemas agroforestales 8*. Puebla: Subsecretaría de Desarrollo Rural. Colegios de Post-graduados, 2007.

¹³⁷ Ver glosario para mayor información acerca de la agroforestería.

cubierta vegetal de BMM ahora corresponde a ciertos cultivos perennes y anuales que se practican en el municipio: aguacate, frijol, café, maíz de temporal, durazno y plátano.

Esta modificación del paisaje implica un subsiguiente establecimiento de una nueva cobertura vegetal ya sea anual como aquella representada por el maíz y el frijol, ya sea perenne como el aguacate o el café. Este último se cultiva en zonas parcialmente deforestadas contrariamente a lo que sucede con el maíz que al necesitar mucho sol es necesario talar todos los árboles. El café necesita sombra así que se dejan ciertos árboles frondosos del bosque primario, como puede ser el jinicuil (*Inga jinicuil*) para cumplir ese propósito. Este tipo de plantación es mucho más benéfica, productiva y diversa ya que además de mantener especies del bosque original, representa una cubierta vegetal más estable y duradera, que nutre el suelo con su misma hojarasca y evita los deslaves y la lixiviación de los nutrientes.

Así se puede evitar el uso de agroquímicos, y el campesino puede diversificar sus cultivos. No obstante, al suceder el cambio de cubierta vegetal la biodiversidad alfa es considerablemente reducida, como se ha dicho, un solo árbol puede contener decenas de especies desde sus raíces, corteza, oquedades y ramas. En el caso de existir una cubierta vegetal anual, no se mantiene la diversidad de especies ni hay los mismos servicios ambientales como son la regulación térmica, retención de humedad, amortiguamiento del impacto de la lluvia sobre el suelo, lo cual evita la erosión y además fomenta la absorción del agua hacia los mantos subterráneos, sujeción del suelo para evitar deslaves e inundaciones, entre otras funciones importantes.

En ese tenor, podemos decir que el Paisaje de Tequila, es una superficie compuesta por milpas abandonadas en su mayoría, zonas de vegetación secundaria creciendo en lo que antes fue

el bosque primario, chozas en medio de los acahuales y parches dispersos de bosque en partes muy empinadas. Por todo lo antes descrito es preciso notar que debido a que los bosques mesófilos de montaña tienen una tasa de crecimiento lenta y un proceso de sucesión más lento que otros bosques en la zona tropical, son ecosistemas tropicales frágiles¹³⁸.

En el siguiente capítulo se comenzará la exposición de los datos de campo obtenidos en Tequila y en Atlahuilco, Veracruz. Primeramente en lo referente a la primera zona de estudio, es decir al Bosque y a la segunda zona, el acahual.

¹³⁸ Williams-Linera, G. *Op. cit.*, 1992, p. 133.

Capítulo 5. Trabajo de campo en Tequila, Ver¹³⁹.

Este capítulo lo he dividido en dos subcapítulos con sus respectivos incisos, el primero de ellos describe el trabajo realizado en la primera zona de estudio conformada por el bosque mesófilo de montaña, en donde se encontró la *Gaultheria acuminata*, la cual tiene un uso ceremonial. En el segundo subcapítulo se expone lo obtenido en la segunda zona de estudio, en los acahuales, donde se encuentran algunas milpas. El trabajo de campo en ambas zonas constó de la recolección de datos florísticos y etnográficos, cuya conjunción permitió conocer tanto la diversidad presente en el bosque como la realización de la ceremonia agrícola llamada *xochitlalli*. Cabe recordar que la razón por la cual se optó por zonificar de esta manera responde a la heterogeneidad de hábitats existentes, en cada uno de los cuales se observan dinámicas sociales distintas. Con el método de zonas se intenta dar a cada espacio un adecuado tratamiento utilizando técnicas de investigación complementarias.

5.1 Zona 1. Bosque mesófilo de montaña

En este subcapítulo se muestra un listado de las especies encontradas en el bosque mesófilo de montaña. Los recorridos para realizar el muestreo fueron guiados por José Tzitzhua Xocua y su hermano José Bartolomé Tzitzhua Xocua, quienes conocen los senderos del bosque. Esta comunidad vegetal se encuentra fragmentada y su mayor esplendor se ubica en zonas escarpadas y lejanas a los asentamientos humanos y a las zonas de sembradío. Es una zona cuya área de distribución es cada vez más pequeña como consecuencia de la tala, la cual va extirpando parte de sus elementos sobre todos los maderables. La biodiversidad alfa va cediendo terreno ante la conversión del paisaje, recordemos que la tala de un solo árbol lleva consigo la pérdida de decenas de especies que en él se desarrollan,

¹³⁹ Para recordar la zonificación del trabajo de campo se puede consultar el esquema de la pág. 15.

Por ejemplo hacia el final de la década de los años setenta, Vázquez Torres reportaba como un elemento del bosque mesófilo el liquidámbar, el cual además de pertenecer al BMM formaba pequeños bosques¹⁴⁰. El liquidámbar u *ocozocohuitl* como se le conoce localmente, fue encontrado pero sólo se registraron tres individuos y no estaban en el bosque primario, uno estaba en la orilla de la carretera y otros dos en el acahual. Según testimonios de las personas el liquidámbar se puede encontrar pero en cañadas más lejanas y escarpadas. A pesar de este panorama adverso pudimos encontrar una gran cantidad de especies en los distintos estratos vegetales en las zonas más densamente pobladas de la vegetación. En las listas que a continuación aparecen, he marcado con un asterisco (*) las especies observadas en campo, y con una cruz (+) las especies que reportó Vicente Vázquez Torres en su estudio citado a pie de página.

Además encontraremos que la lista de especies se ordena conforme el estrato vegetal que constituyen¹⁴¹

Estrato arbóreo

<i>Ulmus mexicana</i> +	<i>Platanus mexicana</i> *+
<i>Tapirira macrophylla</i> +	<i>Lysiloma</i> sp.+
<i>Inga jinicuil</i> *+	<i>Dendropanax arboreus</i> *+
<i>Oreopanax capitatus</i> *+	<i>Oreopanax xalapensis</i> *+
<i>Hedyosmum mexicanum</i> *+	<i>Belotia mexicana</i> *+
<i>Cecropia obtusifolia</i> *+	<i>Psidium guajava</i> *+
<i>Clethra mexicana</i> .*+	<i>Alchornea latifolia</i> +
<i>Xylosma flexuosum</i> +	<i>Trema micrantha</i> *+

¹⁴⁰ Vázquez Torres, V. *Contribución al estudio de la vegetación de la región de Zongolica, Ver.* Tesis de licenciatura. Jalapa, Ver: Facultad de Biología de la Universidad Veracruzana, 1977, pp. 10, 44-46.

¹⁴¹ Ver glosario para conocer los distintos estratos que conforman una comunidad vegetal.

*Sapindus saponaria**+ *Turpinia* sp. +
*Heliocarpus appendiculatus**+ *Heliocarpus donell-smithii*+
*Ternstroemia sylvatica**+ *Cornutia grandifolia*+
Quercus sp.*

Estrato arbustivo

Alnus sp.*+ *Sambucus mexicana**+
*Croton draco**+ *Bauhinia divaricata*+
Croton nitens+ *Sapium lateriflorum*+
Erythrina sp.*+ *Leucaena pulverulenta**+
*Acacia pennatula**+ *Siparuna riparia*+
Piper spp.*+ *Myriocarpa* sp.+
*Saurauia serrata**+ *Eugenia konzattii*+
Saurauia scabrida+ *Psychotria limonensis**+
*Gaultheria acuminata**

Estrato herbáceo

*Heliconia tortuosa**+ *Baccharis conferta**+
Eupatorium sp.+ *Tithonia diversifolia**+
*Salvia albiflora**+ *Salvia polystachya*+
Calliandra houstoni+ *Clidemia dentata**+
Calliandra spraguei+ *Conostegia xalapensis**+
Ardisia compressa+ *Gleichenia palmata**+
*Pteridium aquilinum**+ *Tectaria heracleifolia*+
Thelypteris torresiana *Acalypha arvensis*+
*Monnina sylvatica**+ *Selaginella schizobasis*+

<i>Monnina xalapensis</i> +	<i>Monstera acacoyaguensis</i> *
<i>Tagetes filifolia</i> *	<i>Heterotheca inuloides</i> *
<i>Bidens odorata</i> *	<i>Vitis tiliifolia</i> *
<i>Aristolochia trilobata</i> *	

5.1.1 Historia de la planta *Gaultheria acuminata* o *axocopa* y su descripción

En el estrato arbustivo se encontró la especie *Gaultheria acuminata* que en Tequila se conoce con el nombre de *axocopa*. Ésta resulto ser parte fundamental en las ofrendas de Día de Muertos-Fieles Difuntos y de la Santa Cruz. En un trabajo de campo realizado con anterioridad se pudo conocer los usos que se le da a esta misma especie en otras partes de Veracruz, más adelante se entrará en detalle pero antes se describirán algunas referencias históricas de la planta.

Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* hace una breve alusión de la planta en el *Libro Undécimo, Párrapho sexto: de las yervas olorosas: Hay una yerva que se llama axoxocpac o axoxopaconi. Házese en las montañas. Es muy olorosa y tiene intenso olor*¹⁴². También podemos citar la descripción de la *Gaultheria acuminata* hecha por Francisco Hernández, quien por órdenes de Felipe II llegó a México en 1571 para hacer un estudio de la historia natural. En el capítulo CLII *Del axocopaconi o loción ácida* se puede leer lo siguiente:

Es un arbusto con hojas como de limonero, de olor muy agradable y a veces rojizas; flor amarilla tendiendo a escarlata y fruto formado por tres granillos. Es de naturaleza astringente y

¹⁴² Sahagún, B. *Op. cit.* 2003, tomo II, libro XI, cap. vii, p. 1017.

*algo cálida*¹⁴³. La etimología descrita por Hernández es a (tl) agua, xoco (tl) agrio y pah (tli) medicina: loción o medicina agria.

En cuanto a la información etnográfica, podemos destacar que ésta ha recabado los nombres comunes que se le da a esta planta en diferentes lugares de México: En Veracruz se conoce como *axocopa* en la Sierra de Zongolica mientras que en el Valle de Orizaba, y en la zona de los Tuxtlas se le llama arrayán¹⁴⁴. En Santiago Tuxtla se acostumbra hacer un monte calvario de arrayanes traídos del Volcán San Martín el Viernes Santo. Año tras año se realiza un recorrido al Volcán para ir en busca del arrayán. Antes se realiza una misa y a continuación comienza el recorrido para el cual se hacen grupos, cada uno encabezado por alguien que conoce bien el camino. Una vez que llegan al lugar donde se encuentra *la Cruz*, se toma un descanso, ya que el cráter se encuentra cerca. El miércoles Santo, se espera la llegada de los grupos en la iglesia, donde colocan el arrayán para que sea utilizado el Jueves Santo en el *aposentillo*.

Ahí es donde la figura en bulto de Cristo estará presa durante todo este día. Las personas visitan al Aposentillo y con una rama de arrayán o alguna flor, tallan la figura en bulto del Cristo preso, y se persignan con ella, mientras rezan. Muchas personas guardan unas ramas de las que trajeron, y se las llevan a su hogar, donde las conservan para encenderlas en los días de tormenta.

En Xico, Veracruz, la *Gaultheria acuminata* junto con el liquidámbar (*Liquidambar macrophylla*) que son dos plantas pertenecientes al bosque mesófilo de montaña, son fundamentales para la elaboración de enramadas y adornos vegetales llamados huertos, los cuales se colocan en el portal y el interior de las capillas e iglesias durante la Cuaresma y la Semana Santa. Los huertos sirven de escenario para que Cristo (figura en bulto) protagonice su oración

¹⁴³ Hernández, F. *Historia de las plantas de Nueva España Vol. I capítulo CLII*. México, D. F: Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

¹⁴⁴ Información recabada en Tequila y Atlahuilco, en la Sierra de Zongolica, en la ciudad de Córdoba, y en Santiago Tuxtla.

del huerto y al día siguiente sea crucificado. En Xico la *Gaultheria acuminata* se conoce como olivo, nombre que pudo haber sido introducido por los franciscanos que en 1540 llegaron al pueblo. Cabe señalar que la presencia de los franciscanos en Tierra Santa, lugar donde se encuentra el Getsemaní se remonta a los albores mismos de la Orden, fundada por San Francisco en 1209. Getsemaní era precisamente un pequeño olivar situado en el Monte de los Olivos frente a Jerusalén, el cual fue adquirido por dicha Orden en 1681. Asimismo una de las insignias destacadas de los franciscanos es la paloma del Espíritu Santo con una rama de olivo. Ellos pudieron ver un cierto parecido entre las hojas de la *G. acuminata* y la planta que ellos conocían, y utilizaron esta semejanza para introducir el culto cristiano a los indígenas en proceso de evangelización¹⁴⁵.

Cabe destacar que la planta llamada olivo en Xico, no tienen relación alguna con el olivo europeo del cual se hubo tomado el nombre para renombrar esta planta del bosque mesófilo. El nombre científico de aquel es *Olea europea* y su familia es Oleaceae. No es una planta nativa de América y se distribuye en las zonas mediterráneas de la Península Ibérica, norte de África y Medio Oriente¹⁴⁶. La *Gaultheria acuminata* pertenece a la familia botánica de las ericáceas (Ericaceae). Es un arbusto que llega a medir dos metros en su estado adulto. Sus troncos y ramas tienden a crecer y entretorse con la vegetación circundante, cuando el hábitat es denso. En un campo abierto tiende a crecer más erecto. Sus hojas son verdes con el ápice acuminado, su haz es brillante y ceroso. Al estrujarlo desprende un aroma a parecido al ungüento IODEX o wintergreen, debido a que posee salicilato de metilo, un compuesto aromático y rubefaciente. Sus frutos son

¹⁴⁵ Mata-Labrada F. “Las enramadas en Xico, Veracruz durante Cuaresma y Semana Santa”. En *ULUA, Revista de Historia, Sociedad y Cultura* del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Jalapa, Ver: Universidad Veracruzana, Enero-junio 2008, año 6 núm. 11, pp. 143-162.

¹⁴⁶ Thompson, W. *Guía práctica de las plantas medicinales*. Barcelona: Editorial Blume, 1981, p. 83.

bayas color púrpura de alrededor de 5-6mm y sus flores blancas a veces con tintes rosados, miden 3.5-6mm de diámetro

Axocopani y *axocopaque* es su nombre en Puebla, y *axocopaque* en Guerrero. Por último he de citar que su nombre entre los indios mazatecos de Oaxaca es *ya-to-skwa-ree*¹⁴⁷ y en Zinacantán, Chiapas se conoce con el nombre de '*Aha-Te'ez*'¹⁴⁸. Vogt la reporta con el nombre científico de *Gaultheria odorata* Wild, sin embargo se trata de una sinónimo de la especie *Gaultheria acuminata*.

5.2 Zona 2. Acahual

La importancia del estudio de los acahuales recae en los aspectos biológicos y etnográficos que en ellos se pueden observar. En el aspecto biológico se puede mencionar que la vegetación ahí presente es la sucesión consecuente de la sustitución del bosque mesófilo, entonces podemos observar el recambio de especies existente entre un ecosistema antropizado y otro que crece sin perturbación extrema. Asimismo refleja los patrones de utilización de los recursos naturales y el establecimiento de nuevas especies asociadas a los hábitos humanos. Para el aspecto etnográfico el estudio en el acahual fue fundamental ya que ahí se desarrolla en gran parte la vida cotidiana, las celebraciones y fiestas de los habitantes del barrio de la Santa Cruz, en Tequila. Recordemos que las casas dispersas entre la vegetación forman parte del paisaje. Dentro del acahual se establece la milpa y en los días anteriores a la siembra se puede observar la ceremonia del *xochitlalli*, que se describirá más adelante.

¹⁴⁷ Nombres comunes de *G. acuminata* descritos por Lutheyn, J. L. *Clave dicotómica para identificar especies neotropicales del género Gaultheria* Linnaeus (Ericaceae: Vaccinioideae: Andromedeae). New York Botanical Garden. Sitio WEB <http://www.nybg.org/bsci/res/lut2/name-use.htm#gallo>

¹⁴⁸ Nombre descrito por Evon Z. Vogt en *Ofrendas para los dioses*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1979, p. 107.

Los acahuales se encuentran en la zona intermedia entre los relictos de bosque mesófilo y los espacios habitacionales. El término acahual se usa para designar zonas de vegetación secundaria que cubren milpas abandonadas o en periodo de barbecho, o simplemente zonas en que el bosque fue talado y ahora se encuentran en un periodo de sucesión ecológica. Por lo general están compuestas por hierbas rastreras y arbustos que no sobrepasan los dos metros de altura. En Tequila podemos encontrar que los acahuales por lo general están recibiendo constante acción del hombre, sea que año con año la vegetación secundaria es podada o rozada para abrir espacio para el cultivo.

En ocasiones se pueden observar uno que otro árbol disperso, incluso hay algunas zonas que aunque perturbadas, poseen un estrato arbóreo alto numeroso. Esta última variante representa a los acahuales menos intervenidos, se encuentra en zonas más próximas al bosque primario, por donde hay veredas que van de pueblo a pueblo, hay roza constante para abrir camino pero no se llega a la tala de los árboles.

Las especies presentes en esta conformación vegetal son las siguientes.

<i>Saurauia scabrida</i> +	<i>Gaultheria acuminata</i> +
<i>Saurauia serrata</i> +	<i>Croton draco</i> *+
<i>Vismia mexicana</i> +	<i>Pteridium aquilinum</i> *+
<i>Bocconia frutescens</i> +	<i>Inga spuria</i> *+
<i>Buddleja americana</i> +	<i>Acacia pennatula</i> *+
<i>Buddleja chordata</i> +	<i>Belotia mexicana</i> *+
<i>Gleichenia palmata</i> +	<i>Hedyosmum mexicanum</i> +
<i>Tithonia diversifolia</i> +	<i>Alchornea latifolia</i> +
<i>Clethra mexicana</i> .*+	<i>Oreopanax xalapensis</i> *+
<i>Agave sp.</i> *	<i>Erythrina sp</i> *

*Solanum americanum**

*Tanacetum parthenium** (especie exótica)

En los acahuales también hay milpas o sembradíos mismos que representan un ecosistema de duración anual, controlado y cuidado por el humano, en el cual se desarrollan otro tipo de prácticas ecológicas, por ejemplo la roza-tumba-quema, y algunas prácticas rituales que se realizan para propiciar la buena cosecha.

Acerca de la siembra el Sr. José Tzontehua dijo que se le pide permiso a la tierra, a *Tlalocan Tata y Nana*, a quienes se les ofrece aguardiente, velas y sahumerio. Se les pide que amarren a sus animalitos para que no se coman las matas de maíz ni los elotes. El Sr. Tzontehua ya no siembra desde hace 15 años, ahora tiene una tienda de abarrotes en las afueras de Tequila.

Él mencionó que los especialistas que hacían las oraciones para *Tlalocan Tata y Nana* han desaparecido o queda uno que otro, ya muy mayores.

Durante el mes de febrero de 2007, encontré que un señor estaba rozando el acahual para prepararlo para la siembra que se realiza una vez por año, según mencionó sería en abril y mayo. La cosecha es en diciembre.

En Atlahuilco, también en febrero de ese año, me entrevisté con las hermanas Clara y Catalina Tzontehua, cuyo padre, Fernando siembra maíz mientras que ellas se dedican al cultivo del huerto y a la crianza de pollos. Ellas me platicaron acerca de la época de siembra del frijol, calabaza y maíz. Las tres semillas se siembran juntas en marzo-abril, se ponen 5 semillas de maíz por 3 de frijol. El maíz azul se siembra en el monte junto con la calabaza mientras que el maíz amarillo o blanco se siembra en la parcela más plana junto con el frijol.

Hay una época seca que abarca abril, mayo y junio, luego empieza el temporal que dura hasta octubre, que es cuando disminuye un poco. La cosecha es entre octubre, noviembre y diciembre. Para la siembra utilizan agroquímicos ya que mencionaron que la tierra *ya se acostumbró*. Algunos de los árboles frutales que tienen son el aguacate (en floración) y el

durazno que tiene buena producción pero les pagan poco por el fruto. Dijeron que cuentan con el apoyo de la organización no gubernamental *Visión Mundial*¹⁴⁹ la cual apoya con semillas de diferentes vegetales y con fertilizantes. Asimismo, les dan pollo para criar y así tener otra fuente de alimento. Ellas también hablaron acerca de la planta *axocopa*, de sus usos como ofrenda en Semana Santa, principalmente en Viernes Santo cuando se cubre con sus hojas el piso de la iglesia. Mencionaron que se usa por su olor y porque sus antepasados también la usaban. Además tiene aplicación cuando hay algún parto.

Por lo que me fue platicado y pude observar, hay prácticas que se realizan para dotar de nutrientes al suelo antes y durante el desarrollo de la planta de maíz, además de la utilización de fertilizantes industriales. Por ejemplo, noté en el mes de febrero (un mes aproximadamente antes de que inicie la siembra de temporal) los campos ya estaban arados y había plantas de haba ya crecidas y en floración. El haba (cuyo nombre científico es *Vicia faba*) es una planta originaria de la cuenca mediterránea o del Asia central, trepadora herbácea, anual, de tallos semi-erectos que se enredan, es cultivada en todo el globo por sus semillas. Lo interesante de esta siembra es que la raíz del haba crece en profundidad hasta alcanzar un largo similar al del tallo de la planta. Como otras fabáceas, los nódulos de la misma tienen la propiedad de fijar nitrógeno en el suelo. Aunque hasta un 80% del mismo es consumido por la propia planta, el 20% restante mejora la fertilidad de la tierra, por lo que el haba se emplea en sistemas de rotación para fortalecer suelos agotados. Esto puede favorecer en algún grado la disponibilidad de nutrientes que serán utilizados por el maíz, que es el cultivo principal de la localidad.

La costumbre de sembrar frijol y maíz juntos puede favorecer también, aunque de manera mínima, la disponibilidad de nitrógeno para el maíz, ya que en las raíces de la planta del frijol se

¹⁴⁹ Organización de ideología cristiana que trabaja a nivel mundial y en 14 países de Latinoamérica y el Caribe, en los cuales desarrolla programas para la protección de los derechos humanos, promueve el desarrollo comunitario, agricultura sostenible y la mejora en la salud pública entre otras labores.

forman nódulos de abundancia variable, en donde se desarrollan bacterias del género *Rhizobium*. Esta bacteria fija (capta) nitrógeno atmosférico y lo deposita en el suelo, fenómeno que puede ser aprovechado por el maíz ya que es un nutriente esencial para su crecimiento. Por otra parte cabe señalar que sembrar el frijol en marzo (junto al maíz), no es conveniente ya que su época ideal de siembra es de finales de septiembre a finales de octubre según la variedad. El sembrar fuera de tiempo puede favorecer la aparición de enfermedades.

Otro señor que estaba rozando un acahual en Tequila, mencionó que la siembra se realiza en abril y mayo cada año y se cosecha en diciembre, fechas que coinciden con lo anteriormente registrado en Atlahuilco. También mencionó principios de noviembre hay elotes tiernos y se ponen en los altares. Esta persona sólo se encarga de limpiar el terreno y otra persona es la que siembra. Sin embargo agregó que antes de sembrar, es costumbre hacer una ofrenda con *una copita y una velita*, para que haya buena cosecha.

Ahí mismo en Tequila, Cutberto Apale¹⁵⁰ me platicó que no resulta sembrar porque tienen que invertir mucho dinero. *Hay personas que tienen terrenos grandes que rentan a otras personas y la renta de una hectárea es como de 3000 pesos por toda la temporada, si al final levantas unos cincuenta kilos pues no resulta, inviertes más de lo que vas a ganar, no resulta aunque pongan de cabeza a San Antonio. Hay muchos que tienen terrenos grandes algunos que tienen 56 hectáreas hasta 100 o 165 pero no las trabajan, y no las rentan porque no les pagan lo que quieren.* Su padre era campesino arrendatario y desistió hace tiempo de esa labor. Cutberto no se dedicó al campo, trabaja de albañil.

Al estar platicando con él, llegó otra persona, Mauricio Ixmatlahuac Xocua¹⁵¹, de quien después supe que era rezandero. Después de disertar las dos personas acerca de los diferentes

¹⁵⁰ En Tequila, Ver., febrero de 2007.

¹⁵¹ En Tequila, Ver., febrero de 2007.

árboles que hay en Tequila, el Sr. Mauricio dijo que él había practicado el *xochitlalli*, que es una ceremonia que acostumbran hacer ciertos campesinos especialistas cuando llega el día de sembrar.

El rezo empezó en español y continuó en náhuatl, a continuación lo transcribo:

Nuestra madre y nuestro padre que nos ha dado el poderoso que pongamos una siembra, que sea con tu poder y tu milagro que sea bendito. -Interrumpió para decir que en ese momento se llevan dos velas y hay que sahumar con copal-. La madre tierra, padre nuestro señor Jesucristo, denos un buen lugar, aquí pongo esta siembra, que no sea en balde, que sea sacrificado con su poder y con su milagro, bendígalo, aquí bendecimos este santo lugar.

Usted, tlalogan totatzin [Padre nuestro respetado], tlalogan nonatzin [madre mía], aquí venimos ante ustedes a poner una vela para que usted arrincone allá a los animales, nosotros venimos aquí ante usted por el trabajo, nosotros damos gracias para tener buen trabajo y la cosecha, si nos dejas así lo hacemos. Usted tlalogan nonatzin, vine a usted para poner una vela, diga al dios que la siembra se levante para sus hijos. Nosotros venimos aquí ante usted, traemos una ofrenda, denos agua y la bendición para que nosotros trabajemos bien¹⁵².

Al finalizar dijo que cuando truena por el [cerro] Tlahcuilotecatl –apuntando hacia el sureste– es que va a llover fuerte. Mencionó además el cerro Ocelotze y el Iztaccihuatl [volcán].

Por el contrario, Cutberto había mencionado que las prácticas antiguas de la siembra se han dejado de lado, afirmando que él cree en el Dios universal, creencia que se contrapone con los dioses terráqueos inventados por el hombre: *No puedo adorar a un dios que haya sido formado nosotros mismos, yo al menos, en mi persona. Los demás pueden creer en un dios, en otros dioses, en muchos dioses y quien sabe cuál será el verdadero. Anteriormente las personas buscaban al dios de la tierra, al dios de la luna y esa idea era antes, se transformó y se fue*

¹⁵² Testimonio de Mauricio Ixmattlahuac traducido por José Tzitzhua Xocua, Tequila, Veracruz, febrero de 2007.

diferenciando. Cómo la creencia se ha transformado la práctica también, los señores que tenían rituales para la siembra los han dejado, si les hubiera resultado le hubieran seguido pero como vieron que no le funcionaba dejaron esas creencias. Es como mi trabajo, si me resulta le sigo hasta donde yo aguante pero si no resulta voy a buscar de otra manera para sobresalir.

5.2.1 *El xochitlalli.*

Analizando la información anteriormente recabada fui apreciando que la ceremonia del *xochitlalli* era realizada por ciertos especialistas que hacen una ofrenda para la tierra, con la finalidad de obtener una buena cosecha. Consultando literatura al respecto recabé información con respecto a este ritual para posteriormente continuar mi trabajo de campo.

Con respecto del *xochitlalli* Héctor Álvarez Santiago menciona: *el xochitlalli, ofrenda de flores para la tierra, es la práctica ritual que sintetiza la concepción de los nahuas en términos de relaciones de hospitalidad con la naturaleza, específicamente con la tierra*¹⁵³. Es además, continúa, *una ceremonia de ofrenda y de petición de perdón para la tierra con motivo de alguna alteración que se hace a la naturaleza, por ejemplo la siembra o la construcción de una vivienda.* Además menciona que el *xochitlalli* también se realiza con motivos de curación de la enfermedad.

Por su parte Brigitte Hülsewiede menciona que son flores que se ofrecen a la tierra con motivo de la siembra y otras violaciones que se le han infringido. Es una ceremonia de curación que practica cada mayordomía en Tequila¹⁵⁴.

María Teresa Rodríguez en su trabajo realizado en la Sierra de Zongolica, agregó que el *xochitlalli* se puede entender *como un ritual que se orienta hacia los aspectos más relevantes de*

¹⁵³ Álvarez Santiago, H. *El Xochitlalli en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Xalapa, Ver: Gobierno del estado de Veracruz, 1991, p. 9.

¹⁵⁴ Hülsewiede, Brigitte. *Die Mayordomias in Tequila: das religiöse Ämtersystem heutiger Nahua in Mexiko*. Etnologische studien Bd. 28. Münster: 1997, p. 541. Versión digital en línea Google Libros.

*la vida individual: como ritual de purificación, como práctica curativa, como ritual propiciatorio de las lluvias y la fertilidad. Aunque las invocaciones y los elementos varían en cada caso, siempre se dirigen a Tlaltikpactli, Tlalokan Nana y Tlalokan Tata, hacia los cerros ubicados en dirección de los cuatro puntos cardinales y hacia algunos santos católicos, especialmente el santo patrono del lugar. En cada caso, es un especialista ritual el intermediario entre los hombres y el Tlaltikpactli y los señores del Tlalokan: la partera después de la serie de baños de purificación efectuados a la parturienta durante la cuarentena, el tepahte, cuando se realiza el ritual en su versión del Tonaltzaliztli para reintegrar el tonal en el cuerpo de su paciente, o el xochitlake, quien dirige la invocación en su orientación del ritual agrario o propiciatorio de las lluvias*¹⁵⁵.

Arturo Gómez Martínez en su descripción de las ofrendas aritméticas de los nahuas de Chicontepec, destacó un aspecto de suma importancia relacionado con el término *xochitl* (flor): *En las oraciones rituales la ofrenda se expresa bajo la metáfora flor, para destacar que las viandas son lo más preciado y valioso que se entrega; el término xóchitl no sólo enuncia a la flor como ornato, sino que exalta la cuestión sagrada. Esta palabra se usa como prefijo para denominar la puesta de la ofrenda de alguna entidad sagrada, o bien la entrega de un elemento como ofrenda y locución de lo sagrado... El sentido metafórico de la puesta de la ofrenda recibe el nombre de xochitlalli o xochitlalia, ambas indican colocar o disponer la flor (ofrenda) en la superficie de la tierra; el mismo verbo tlalia (poner) tiene asociación con la tierra para mostrar que se coloca algo sobre la superficie de una cosa, al juntarse con la palabra xochitl en calidad de prefijo, señala que se entrega la ofrenda producto de la tierra*¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Rodríguez López, María Teresa. *Ritual, identidad y proceso étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, p. 286.

¹⁵⁶ Gómez Martínez, A. “Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”. En Broda, J. (coord.). *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. En prensa.

En lo subsiguiente podremos apreciar lo valioso de esta aportación ya que el prefijo *xochitl* y su significado antes descrito está presente en muchas palabras relacionadas con la ofrenda agrícola del *xochitlalli* y también con las ofrendas que se realizan el día de la Santa Cruz y Día de Muertos, como veremos más adelante.

Regresé a Atlahuilco para tratar de encontrar a alguna persona que practicara el *xochitlalli*. Ahí encontré al Sr. Bernardo Quechulpa Tlaxcala¹⁵⁷, un anciano campesino que es el encargado de realizar esa ceremonia para su propia siembra y para las siembras de personas que lo soliciten:

*La costumbre se realiza porque los abuelitos así nos enseñaron y nosotros seguimos así. No lo grabamos todo pero hacemos tantito. Ponemos xochimanalli, aquí 7 y aquí 7, son catorce en total. Se hace un cuadrado en medio del terreno [sin orientación específica], donde pide un permiso. Se pone un crucecito y catorce xochimanalli (Ver Figura 4). [Los xochimanalli¹⁵⁸ son ramilletes hechos con hojas de *xompiltec* y florecitas, se hace el manojito con tres hojas y una flor o tres flores]. Los abuelos ponían 4 flores y tres hojas, se hacen con pétalos de rosa o de *cimpoalce* [cempasúchil]. Se pone copalito que entierro con totemoxtle, hojas de mazorca pues, tres cachitos de copale y acá cuatro cachitos de copale envueltos con totemoxtle. ocupamos tres clases de copalito, copale blanco, chapopote y xoloche.*

También se ponen dos velas. Después va la copita primero para la tierrita [se vierte a la tierra] y luego para Tlalocan Tata Tlalocan Nana también una copita. San Antonio Abad se llama el que vive debajo de la tierra según pues no lo vemos pero según eso existe un señor que se llama San Antonio Abad, se le da una copita.

¹⁵⁷ En Atlahuilco, Ver., febrero de 2007.

¹⁵⁸ Según Brigitte Hülsewiede (*Op. cit*) el *xochimanalli* en una celebración familiar, se trata de un ramillete de dos flores envueltas en hojas de naranjo. Se colocan a la izquierda y a la derecha del santo. No pude conocer de qué planta se trata, por testimonios parece ser una planta nativa que traen del acahual o del bosque.

Tlalocan Tata y Nana son los que mandan ahí, Tlalocan, ellos dan maicito y frijolito que pide uno, calabaza y todo, quelite, ellos viven en Tlalocan, no sabemos cómo es pero según que existen los señores Tlalocan Tata, Tlalocan Nana y San Antonio Abad. Así nos enseñaron los abuelitos. Cada año se siembra, de lo que sobra [de la botella de aguardiente] se les da a los sembradores a que tomen una copita a cada quien, si puedo tomar yo también tomo una copita. Y si sobra le pongo otra copita a la tierrita y a media tarde que voy ya nomás hay media copita en el coperito. Se siembra en marzo, se da bonita la milpita, la mazorquita, frijol calabaza, quelite, lo que pide uno pues a San Antonio Abad Tlalocan Tata y Tlalocan Nana.

Se tenían que nombrar a los cerritos pero yo no los grabé [aprendí], no sé todos, eran diferentes nombres pero como no sabe uno como se llaman o a donde quedan. Mi abuelito sabía dónde quedan. Ya no hay muchas personas que lo hacen [el xochitlalli], ya va perdiendo la costumbre como vienen otras religiones ya no creen. En la casa se pone en un altar, el maicito, frijolito, semilla de calabacita. Para bendecirlo se hace tempranito el mismo día de la siembra, cuando vienen los sembradores ya está bendito por diosito, se le habla a Cristo, a San Martín Obispo y a San Martín Caballero. San Martín Caballero es el patrono de Atlahuilco pero la devoción popular ha creado esta doble personificación (Obispo y Caballero), a los que se les celebra en el mes de noviembre.

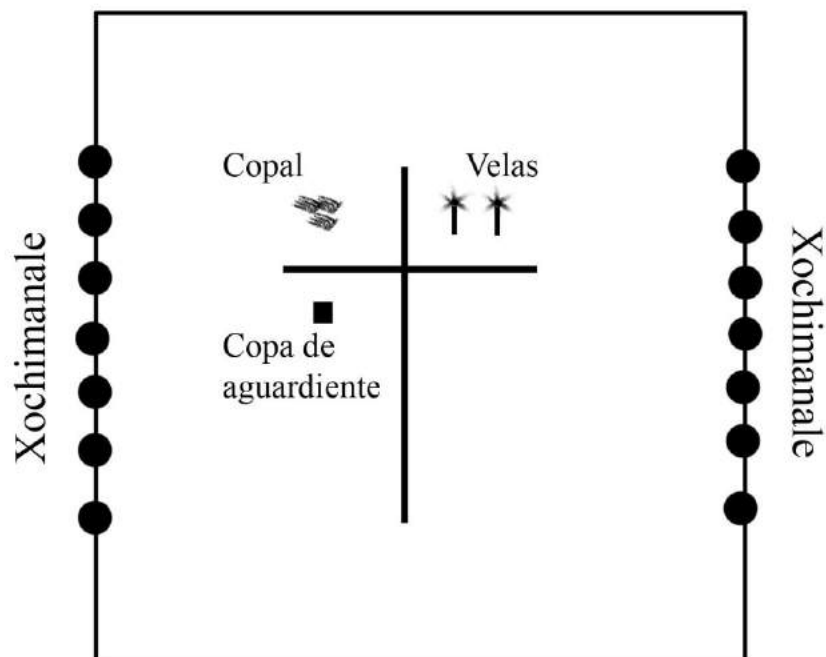


Figura 4. Esquema del *xochitlalli* según el Sr. Bernardo Quechulpa Tlaxcala

Ahí mismo en Atlahuilco obtuve el testimonio del Sr. Antonio Cosme Meza¹⁵⁹, quien es un anciano que también aprendió la práctica del *xochitlalli*.

El xochitlalli lo enseñaron los abuelos, empecé yo a ver a los abuelitos hacer eso de las mayordomías porque hay muchas mayordomías para las diferentes imágenes ahí en la iglesia, son 42 imágenes diferentes y cada imagen tiene su costumbre diferente. Yo ya tengo 70 años, soy clase 37. Éramos dos hermanos grandes y dos chicos. Los grandes se ocupaban para sahumar en la misa como les decía el padre, y nosotros llevábamos los ciriales, ahí íbamos los dos yo no aguantaba los ciriales, era acólito. Entonces fui viendo cómo se llevaban las mayordomías y fui aprendiendo, luego me venían a buscar para que les dijera como se hacía cada cosa, y como ya había aprendido bien les podía decir. Me llevaban de aquí para allá, y hasta la fecha me vienen a preguntar cómo se hace.

¹⁵⁹ Atlahuilco, Ver., febrero de 2007.

Me empezaron a decir que por qué no empezaba a hacer lo de xochitlalli, y para eso [para aprender] ocupaba yo un señor, pero como los antigüitos tomaba mucho y me regañaba: “tú qué sabes chamaco, esto de hacer xochitlalli es trabajoso”, - le digo ¿y por qué?- “te tienes que levantar temprano, haces allá unos xochimanalli, unas hojas que hay aquí, son tres hojas y ahí en medio le metes tres flores de muerto”, -cempoalxochitl le digo yo- [cempasúchil]. [Los xochimanalli] “son tres cabecitas [de flor] por tres hojas, lo envuelves y lo amarras. Todo eso se tiene que hacer tres a siete¹⁶⁰, entonces te levantas temprano y haces el amarre. Te levantas temprano y pones la semilla en el altar, un tenatito así de maicito, un tenatito así de frijolito, semillas de calabaza, si hay papa pues papa, riegas flor desmoronada”. Y ahí ya el señor empieza a rezar en el suelo, empieza a regar el aguardiente, tienes que tener en la mano una botellita y empieza a rezar y riega el aguardientito, llama al agüita que no haga falta a la siembra, aquí sembramos en marzo cuando es tiempo de calor.

Le dice a la tierrita y a los que truenan, todos los va nombrando, los cerritos también que le ayudan para que venga la agüita, porque por eso el volcán se enoja porque están talando el cerro porque hay personas que no respetan y están tumbando los arbolitos y no saben sembrar. Yo también me dedico a la carpintería pero yo si ocupo el arbolito, cuando tumbo un árbol lo aprovecho todo. De ahí veo que siempre vale que los cerritos tengan arbolitos, de ahí vienen las nubecitas, en tiempo de agua, como que no se ve dónde viene entonces por aquí hay un cerrito que empieza como a “humarse”, es pura neblina, lo que no se es como se llama, está lejitos de aquí no se ve, se ve arriba de esos cerros de allá. Entonces así acabó de rezar y ahora vamos al campo. El señor quien sabe si es que veía de veras o nomas porque hablaba, llega pues ahí al terreno, ya está barbechado ya estaba hecho el surco, iba saludando “buenos días señor, de la

¹⁶⁰ Como se verá en el diagrama más adelante, en el *xochitlalli* hay un trazo de tres líneas que conforman tres lados, en cada uno de los cuales se ponen siete *xochimanalli*.

tierra señor, tierra madre”, va saludando, “¿me dan permiso de poner una casita para adornar aquí?”. Y de ahí empieza a adornar, hace una cosa así como cuadro [sin orientación específica] y pone los xochimanalli así, los veintiuno, aquí pone una cerita, otra cera y aquí una cruz de flor, y el sahumero (Ver Figura 5). Ya adornó todo bonito y entonces empieza a rezar de nuevo como rezó aquí también [en el altar doméstico].

Primero pues a la imagencita la llama [imagen del patrono San Martín Caballero], luego empieza a llamar la tierrita, “aquí vengo a pedir que el maicito no nos haga falta, año con año trabajamos, vengo a dar una ofrenda para que no falte el maicito”, empieza a rezar, sigue rezando, ah, antes de eso ya está adornando y lo veo hablando y me llama y me dice “¿a poco no los ves, a los señores?”, - cuales señores-, “no pues ahí están”, y le digo -no yo no los veo-, “oh, ¿por qué no los ves?, aquí pues los estoy adornando y ahí están, el tata y la nana”, -a poco si yo no veo-. Quién sabe si es cierto, ya era un señor anciano, así hablaba, no estaba tomado, en ese entonces era yo chamaco como de 17 años. De ahí termina, lleva su sahumero, su tenatito de flor cempoalce [cempasúchil] y unas hojas aquí se llama xompilte y no sé cómo se llama en español, y lo amarra con totemochtle, con hoja de mazorca. Tienen que ser tres cabecitas cempoalchochitl [cempasíchitl] y tres hojas de xompilte. Ahí termina todo, como a las tres cuatro de la mañana.

Entonces viene para acá a la casa, toma su café y ya amaneció, entonces esperamos la gente. Se necesita mucha gente para hectárea, hectárea y media, se ocupan unas 10, 15 personas. Los esperamos, entonces los tiene que llevar al campo y empiezan a sembrar. Ah, y la copita ahí la deja llena de aguardiente [en la ofrenda], entonces los sembradores se van acercando junto donde puso el xochitlalli, entonces lo que sobró de la botella les empieza dar a todos aunque sea media copita pero que les toque a todos. A medio día a la hora de comer pide carnita, siete cachitos de carnita, con su caldito y tortilla y los va a poner allá mero donde puso

el xochitlalli, escarba y lo entierra, para regalar una ofrenda a la tierrita. Entonces ahí me di cuenta cómo se hace el xochitlalli. Otros me platicaron que, pues ahí los regaña la tierrita, dicen que ellos hacen también mal porque se chiquea, porque no le dio suficiente aguardiente, porque tiene que dar aguardiente cada rato y si no le diste ya se chiqueo.

Al otro día ya le agarro calentura según pues que la tierrita lo castiga, según pues, así platicaban. Pero empecé a hacer yo también a la edad de 35 ó 40 años para hacer un experimento a ver qué pasa, sí fui con miedo empecé a poner las cosas como me enseñaron y no sentí nada ni vi a alguien, quien sabe ese señor que cabeza tenía, me platicaron dos o tres abuelitos que así lo veían. La tierrita estaba medio malita antes y así la adornaban y así es como se daba la mazorquita, ¡que abono, que fertilizante se utilizaba antes!, no los conocíamos, puro natural, si tiene uno animalitos pues son los que abonaban. Fui aprendiendo y me ocupaban que si hacía yo el xochitlalli pero ni he soñado ni que me pase algo nunca. Nombro a los cerritos juntamente porque el señor ese los nombraba a todos uno por uno, yo no, yo les digo cerritos llegó la hora de hacer que las matitas crezcan, eso nomás.

Hay un cerro que está por Zongolica que dicen que tiene agua, el Tlacuilotecatl, otro Cotzelotze, por el estado de Puebla. Cuando truena allá por el volcán o Tlacuilotecatl es segurito que ya va a venir el agua, cuando truena por Cotzelotze segurito va a haber sol, va a hacer calor entonces es cuando no crece la milpa. Si, así era la costumbre antes y se daba bastante el maicito. Antes también aguantaba el maíz porque no se apolillaba porque era natural, legitimo, no le echábamos químicos, yo empecé a echarle químico en el año 65, del año 65 para acá todo el año. Cuando estaba el INI [Instituto Nacional Indigenista], también por el 65 querían que ya no sembráramos el maíz criollo, sino que nos daban el híbrido para que lo sembráramos, pero no funcionó. Hicimos un experimento, sembramos tres tareas, nació la milpita, el criollo crece alto, pues el otro casi crece como cinco metros, lo que no nos gustó es

que no se cierra la punta, sino que está abierta. El criollo no, está bien cerradita la punta, entonces no le entra el agua. No, todo pues se acabó de podrir. Otra cosa, el maicito bien chiquitito y el olote bien gruesesote, y el criollo no, bien delgadito el olotito y la mazorca bien grande.

Acá sembramos en marzo y se dilata mucho en cosechar, como hasta el último de noviembre, ha de ser por el frío creo yo. Aquí puro maicito se siembra, otras cosas no por la helada. Por ejemplo, en tierra caliente, de Tequila para abajo, gente de Zongolica, allá la gente sería ricota, oye si trabajara, allá se da café, se da caña, se da tabaco, se da chile, se da plátano, pa su pues, se da más por el calor, aquí se da pero cual, si viene la helada y todo lo quema.

Según un relato del Sr. Martín Quechulpa: antes de levantar la cosecha [pixca], para agradecer a la tierra la producción, cortan un ramo regular de unas milpas con mazorcas de las que tienen en una caña y las llevan a la casa. La mujer hace xochicoscatl (collar de flores) y cuando las traen a casa, los que se encuentran ahí van a encontrar las mazorcas, le ponen un xochicoscatl, las sahúman, y las llevan al altar y todos los que viven en la casa los sahúman¹⁶¹.

Hasta aquí podemos destacar las constantes y las diferencias con respecto a la realización del *xochitlalli*. En cuanto al componente material de la ofrenda se nota una concordancia en los elementos utilizados, copal, dos velas, flores y *xompilte* (o *xompiltec*) para hacer los *xochimanalli* atados con totomoxtle, así como el aguardiente. Pero podemos notar que en el primer caso el Sr. Quechulpa refiere que se hace un cuadro en el centro de la milpa y sólo en las líneas laterales se colocan siete *xochimanalli* en cada una. También menciona que hay que trazar una cruz en el piso dentro del cuadro.

¹⁶¹ Relato de Martín Quechulpa registrado por Edvina Texcahua Palacios, *Cuentos de la república de las indias*. Inédita, fechada en 1994.

Por otra parte el Sr. Antonio Cosme refiere que se hace un trazo rectangular pero sólo de tres lados, como una *casita* que está protegiendo a la cruz de flor y sus ofrendas que son el copal, las velas y el aguardiente. Aquí tenemos que hay siete *xochimanalli* en cada uno de esos tres lados. Además el Sr. Antonio Cosme hace una ofrenda de comida, siete pedazos de carne, tortillas y caldo, los cuales son una ofrenda para la tierra. En cuanto a la oración y petición tenemos que tanto Antonio Cosme, Bernardo Quechulpa y Mauricio Ixmatlahuac tienen el recuerdo de los cerros y su nombramiento como algo importante para que la lluvia se haga presente y favorezca la siembra. Ellos los mencionan aunque de manera incompleta ya que como lo han dicho, no aprendieron completamente cuales, cuantos y en qué dirección se encuentran los mismos.

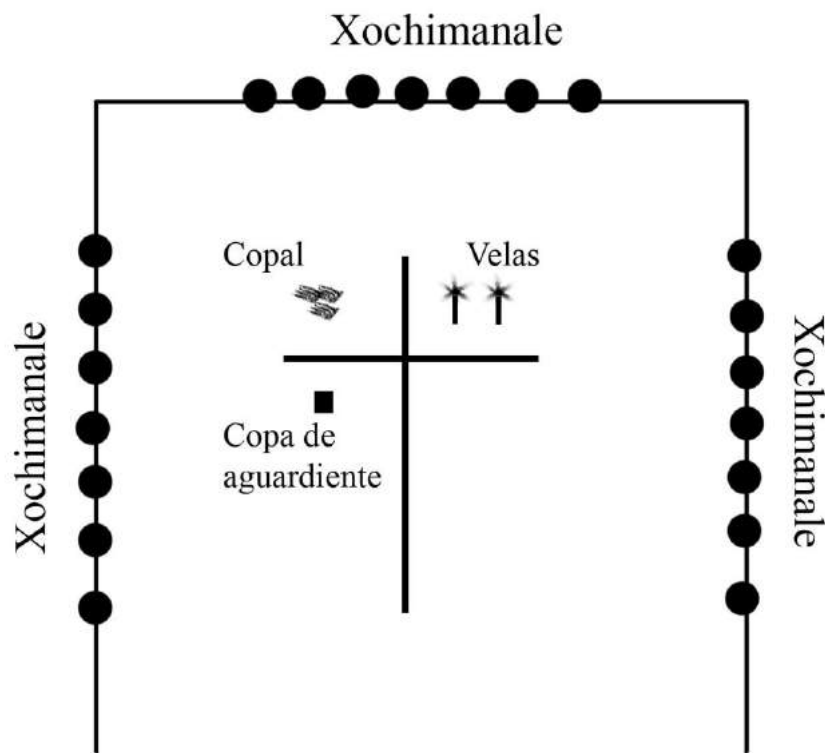


Figura 5. Esquema del *xochitlalli* según el Sr. Antonio Cosme Meza

También hacen mención de *Tlalocan Tata* y *Tlalocan Nana*, como los Señores de la Tierra a los que piden protección para que la cosecha sea buena. Asimismo El Sr. Quechulpa y Cosme nombran a San Antonio Abad y a San Martín Caballero. Por su parte el Sr. Ixmatlahuac reza también al *Padre nuestro señor Jesucristo*.

Existe otro aspecto muy distinto relacionado con la celebración del *xochitlalli*, ya que en la actualidad ha sido retomado por algunas autoridades municipales, por ejemplo la Jefatura de Turismo Municipal de Fortín de las Flores y Zongolica, y el Ayuntamiento de Iztaczoquitlan, los tres en el Estado de Veracruz, para convertirlo en una representación folklórica *para conmemorar el ritual indígena con motivo del inicio del año azteca y de la ofrenda que se dedica a la tierra*, según refieren los testimonios de algunas de las autoridades municipales (Ver Foto 3). Esto se hace cada primer viernes de marzo, según los reportes de Radiover Info y En Política zona centro en sus respectivos sitios de internet¹⁶². El ritual recreado con motivo de promoción turística posee mucho de parafernalia y estereotipos que están alejados del sentido auténtico que nos han compartido el Sr. Quechulpa y el Sr. Cosme. Esta recreación multitudinaria es un intento de conservar una tradición, o mejor dicho de establecer una tradición inventada haciendo alusión al término expresado por Eric Hobsbawm: *“Tradición inventada” se refiere al conjunto de prácticas, regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico conveniente... Sin embargo, en tanto haya una referencia a un pasado*

¹⁶² *En Política zona centro*, 5 de marzo de 2009 y 4 de marzo de 2010. *Radiover Info*, 5 de marzo de 2010.

*histórico, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas” es que su continuidad con tal pasado es en buena parte ficticia*¹⁶³.

Es de esperarse que al descontextualizar el *xochitlalli* se convierta en una puesta en escena, que puede resultar muy atractiva para el turismo, no obstante tenga mucho de ficción, ya que llegan a participar personajes a modo de concheros que nada tienen que ver con las personas que ejecutan el *xochitlalli* como parte de su religiosidad en un entorno discreto y solitario. Hemos visto la riqueza de la realización ritual de la ofrenda cuyo contenido remite una cosmovisión de origen mesoamericano, cuyos elementos serán analizados de una manera puntual en el capítulo 7.



**Foto 3. Representación folclórica del *xochitlalli* en Iztaczoquitlan, Ver.
Foto Radiover Info, 5 de marzo 2010.**

¹⁶³ Hobsbawm, E. “Introducción” en Hobsbawm, E., y T. Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.

Capítulo 6. Trabajo de campo en el acahual habitado y en dos festividades en Tequila

6.1 Zona 3. Acahual de la zona habitacional, jardines domésticos-huertos familiares.

Recordemos que gran parte de los pobladores del municipio de Tequila construyen sus casas y chozas de manera dispersa en los montes que circundan el centro de la cabecera municipal, a las cuales se puede acceder por algunos caminos pavimentados que se bifurcan en numerosos senderos y veredas mimetizadas entre la vegetación, tal es el caso del Barrio de la Santa Cruz (Ver Anexo Foto 19). En seguida presento la continuación del trabajo de campo en esta zona de estudio, (tal cual se representó en la Figura 1, p. 16). Consta del reconocimiento de las especies de plantas presentes en los jardines domésticos y huertos familiares, además de la etnografía de dos celebraciones importantes del barrio, la conmemoración del Día de Muertos y la fiesta de la Santa Cruz.

La vegetación predominante es arbustiva, a veces densa a veces enrarecida. Ahí podemos encontrar el matorral de *Baccharis conferta* que es una planta asociada a terrenos de cultivo y vegetación perturbada originaria de México. Localmente se conoce como *tlachipanol*. Esta planta generalmente se encuentra en matorrales secundarios derivados del bosque deciduo templado, pinar, pino encino. También se le encuentra mezclado con *Alnus jorullensis*¹⁶⁴. Esa composición florística descrita por Vázquez Torres es muy similar a la de la zona habitacional en cuestión. Incluso ahí existe una población densa de *Alnus* sp., que comúnmente es conocido como aile, ilite y localmente como *iliguítl* o *ilikuahuitl* (Ver Anexo Foto 20).

Esta asociación *Alnus-Baccharis* se considera una comunidad secundaria, ya que son especies que se establecen después de la tumba del bosque caducifolio, bosques de pinos y del

¹⁶⁴ Vázquez Torres, V. *Op. cit.*, p. 66,67.

bosque de pino-encino respectivamente llegando a ocupar áreas grandes y uniformes¹⁶⁵. La asociación mencionada evidencia una alta y constante perturbación de la vegetación primaria, ya que hay un tránsito constante de personas, y limpia constante del terreno para evitar que las plantas consideradas como maleza invadan los huertos y jardines domésticos. Se puede observar una sucesión ecológica controlada por los hábitos del humano como consecuencia de la sustitución del bosque mesófilo que alguna vez hubo en esos lomeríos.

El listado de las especies presentes en esa zona es el siguiente¹⁶⁶:

<i>Phytolacca decandra</i> +	<i>Erythrina</i> sp.*+
<i>Gleichenia palmata</i> *+	<i>Xanthosoma</i> sp.*
<i>Sambucus canadensis</i> *+	<i>Tigridia pavonia</i> *
<i>Clethra mexicana</i> *	<i>Piper auritum</i> *
<i>Senecio</i> sp.*	<i>Adiantum</i> sp.*
<i>Rubus</i> sp.*	<i>Baccharis conferta</i>
<i>Alnus</i> sp.	

En lo que respecta a los huertos familiares y jardines domésticos se presenta un cambio abrupto en la vegetación, ya que la mayoría de las especies son introducidas, es decir que pertenecen a regiones fitogeográficas ajenas al bosque mesófilo, y algunas especies no pertenecen si quiera a la región, al país o al continente. Este fenómeno es algo común en cualquier jardín de México, sin embargo, como muchas de las plantas ahí presentes tienen decenas, incluso cientos de años de ser utilizadas como ornato no es posible discernir su origen a priori. En la **Tabla 1** se presenta el listado de las plantas que se encontraron en los huertos familiares y jardines

¹⁶⁵ *Ibíd.* p. 11.

¹⁶⁶ * Indica las especies identificadas en campo y + indica las especies reportadas por Vázquez Torres, *Op. cit.*, 1977.

domésticos en Tequila, en ella hice una clasificación del origen de cada planta, con la cual se hace notorio que muchas de ellas son asiáticas y africanas, algunas europeas y sólo 5 son de México y Centroamérica. Observando la tabla notamos la tendencia de preferir plantas previamente domesticadas en otras partes del mundo e incorporarlas en los jardines domésticos. También podemos apreciar que no hay una sola especie de los acahuals o del bosque mesófilo, con excepción de la higuera que es una planta que se ha adaptado y encuentra frecuentemente en la vegetación secundaria no obstante su origen africano.

Nombre común	Nombre científico	Origen
Gardenia	<i>Gardenia jasminoides</i>	China
Geranio	<i>Pelargonium spp.</i>	Sudáfrica
Alegría, balsamina	<i>Impatiens walleriana</i>	Zanzíbar, de Tanzania a Mozambique.
Rosa	<i>Rosa spp.</i>	Zonas templadas del hemisferio norte. Cultivada tiene distribución mundial.
Durazno	<i>Prunus persica</i>	China
Bugambilia	<i>Bougainvillea spp.</i>	Brasil
Azalea	<i>Rhododendron spp.</i>	Este de Asia y Japón
Limonero	<i>Citrus x limon</i>	Asia
Cubanopalxochitl,	<i>Disocactus ackermannii</i>	Oaxaca, Veracruz. Se encuentra en el BMM
Diente de león	<i>Taraxacum officinale</i>	Europa
Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i>	Europa y Asia
Morragia o borrago	<i>Borago officinalis</i>	Norte de África
Níspero	<i>Eriobotrya japonica</i>	China
Cempasúchil	<i>Tagetes erecta</i>	México, Centroamérica
Toronjil	<i>Agastache mexicana</i>	México
Huiguerilla	<i>Ricinus communis</i>	África
Menta	<i>Mentha sp.</i>	Asia central y el Mediterráneo
Siempre me verás	<i>Sedum praealtum</i>	México
Postektsi*, aporocactus, cactus colgante	<i>Aporocactus flagelliformis</i>	México. Zonas áridas de Pue., Oax., Ver., y otros estados del centro.
Aguacate	<i>Persea americana</i>	México

Tabla 1. Plantas presentes en los jardines domésticos y huertos familiares en Tequila

Por último mediante entrevistas y visita a diversos hogares se recopiló información para conocer las plantas que la gente utiliza, ya sean del bosque mesófilo de montaña, de los acahuales u otro ecosistema y origen, además de las observadas en los jardines-huertos familiares. Este listado se completó con las plantas observadas en las otras zonas de estudio, los altares y ofrendas.

Esto para conocer la cantidad de flora que está inserta en los usos y costumbres de los pobladores que están en interacción con esta comunidad vegetal heterogénea. El listado fue completado con una revisión bibliográfica para constatar la procedencia geográfica (origen) de las plantas¹⁶⁷. Podemos ver que en la tabla se incluye el nombre común de la planta y el nombre local usado en Tequila, indicado con un pequeño círculo (°). Además se describe su origen, su uso y si es que la planta es nativa del bosque mesófilo de montaña (**BMM**):

Nombre común/ ° indica nombre dato localmente	Nombre científico	Origen / uso	Nativa del BMM
1- Encino/Abatl°,	<i>Quercus</i> sp.	América / tinte, madera	Sí
2- Anís de monte/ Anisillo°	<i>Tagetes filifolia</i>	México hasta norte de Argentina / medicinal	Sí, zonas perturbadas
3-Diente de león/Árnica de diente°	<i>Taraxacum officinale</i>	Europa, actualmente cosmopolita / medicinal	No. Crece en jardines domésticos.
4-Arnica de peluche°	<i>Heterotheca inuloides</i>	México / medicinal	Sí, zonas perturbadas
5-Axocopa°/Olivo, arrallán.	<i>Gaultheria acuminata</i>	América tropical /medicinal, ceremonial	Sí
6Bugambilia/ Bogambilia°	<i>Bougainvillea</i> spp	Brasil / medicinal	No, jardines domésticos
7- Café /Cafén°,	<i>Coffea arabiga</i>	África (Kaffa, Etiopía) / medicinal,	No

¹⁶⁷ La bibliografía consultada fue la Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana, Malezas de México y Flora medicinal de México tomo III Flora medicinal nahua de la Sierra de Zongolica. Ver apartado de bibliografía consultada.

		bebida	
8-Chichikxihutl/ (Chichiquelite) morado°, aceitilla	<i>Bidens odorata</i>	México /medicinal	Sí, zonas perturbadas
9- Gardenia/Gardemia°	<i>Gardenia jasminoides</i>	China / medicinal	No. Jardines domésticos
10-Hoja de parra°	<i>Vitis tiliifolia</i>	México, Centroamérica, zona ecuatorial / medicinal	Sí, es un componente de origen tropical
11-Iliguitl°, ilikuahuitl°/ aile o ilite	<i>Alnus sp.</i>	México, Guatemala, Andes, Sudamérica /medicinal, leña, tinte	Sí
12-Marangola/ Ipalcohuitl°	<i>Clethra mexicana</i>	América / maderable	Sí
13- Camote de víbora/ Kokuamohtele°	<i>Aristolochia trilobata</i>	México, Centro y Sudamérica. Selva tropical /medicinal	Sí
14- Zarzamora, mora, morita.	<i>Rubus sp.</i>	Europa, introducida en América / comestible.	No, se da en ecotonos y acahuals
15-Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i>	Europa y Asia. naturalizada en México / medicinal	No. Es cultivada en jardines domésticos
16- Santa María, hierba de Santa María/ Masalina°	<i>Tanacetum parthenium</i>	Europa /medicinal	No. Pero se ha naturalizado y fue observada en acahuals
17- Níspero/ Míspero°,	<i>Eriobotrya japonica</i>	China. Se ha naturalizado / medicinal	No. Jardines domésticos aunque puede estar en ecotonos o en el bosque mismo.
18- Borrago/Morragia°	<i>Borago officinalis</i>	Norte de África / medicinal	No. Cultivada común en huertos familiares
19- Siempre me verás/ Nochit tonayoltoc°	<i>Sedum praealtum</i>	México / medicinal, tinte	No. Cultivada en huertos familiares
20- Poleo, toronjil/ Ojolotekxihuitl°	<i>Agastache mexicana</i>	México / medicinal	No. Jardines domésticos
21-Tepejilote	<i>Chamaedorea tepejilote</i>	México / comestible	Sí. Pero no fue observada en campo.
22-Panalito°	<i>Draba jorullensis</i>	¿? / medicinal	No. Bosque de

			pino, encino.
23- Alcalama, almendrillo, mameyito/ Pipitzo°, besito°	<i>Saurauia scabrída</i>	Chiapas Hidalgo, Oaxaca, Veracruz / medicinal	Sí. Se encuentra también en acahual.
24- hierba mora/ yerbamora°, pitsauakilitl°	<i>Solanum americanum</i>	América, desde el sur de Canadá hasta Sudamérica / medicinal	No. Se da en lugares perturbados
25- Aporocactus/ cactus colgante° Postektsi°	<i>Aporocactus flagelliformis</i>	México, Gto, Hgo, Mex, Oax, Pue, Qro, SLP, Ver. / medicinal	No. Se colecta en zonas áridas y se cultiva
26- Sangre de drago/ Sangragado°	<i>Croton draco</i>	México, América tropical / medicinal	Sí
27- Cempasúchil/ Cempoalxochitl°, cimpoalce°, cimpoatze°, flor de muerto°	<i>Tagetes erecta</i>	México, Centroamérica / medicinal, ceremonial, tinte	No. Jardines domésticos, silvestre en zonas perturbadas
28-Tapón°	<i>Lantana hispida</i>	México / medicinal	No
29- Tila/Tila°	<i>Ternstroemia sylvatica</i>	México / medicinal	Sí
30- Escobilla/ Tlachipanól°	<i>Baccharis conferta</i>	Sudamérica / México	No es originaria de ese bosque aunque sí se observó ahí. Común en acahuales
31-Tototlcapulli°	<i>Monnina xalapensis</i>	México / tinte, forraje	Sí. También se da en acahual
32- Higuierilla/ Xapoxiuitl°	<i>Ricinus communis</i>	África. Introducida y naturalizada / medicinal	No. En jardines familiares
33- Amapola montés, cardo, chicalote amarillo/ Xicali°	<i>Argemone mexicana</i>	México, Centroamérica / medicinal	No. Pastizales y acahuales
34- Escoba de arrollo, escobilla/ Xinikuiltse°	<i>Heimia salicifolia</i>	De Texas a argentina / medicinal	No. Se da a las orillas de los ríos o en sitios húmedos
35- Hierbabuena/ Yerbabuena°	<i>Mentha sp.</i>	Asia central y el Mediterráneo / medicinal	No. Jardines domésticos muy común

36- Sauco/ Xoometl°,	<i>Sambucus canadensis</i>	México / medicinal, tinte	No. Se da en acahual
37- Cucharilla/ Tehuizotl°	<i>Dasyllirion acrotriche</i>	México/ se usa para construir arcos florales en ceremonias religiosas	No. Se trae de las regiones áridas de Acultzingo y lugares cercanos
38- Tisbatl°, panisbatl°	<i>Anthurium schlechtendalii</i>	México/ se usa para construir arcos florales en ceremonias religiosas	No, es de zonas cálidas y húmedas. Se consigue cultivado en Oxotitla (poblado cercano)
39- Maíz	<i>Zea maiz</i>	América / comestible	No
40- Frijol	<i>Phaseolus vulgaris</i>	América / comestible	No
41- Calabacita	<i>Cucurbita pepo</i>	América/ comestible	No
42- Haba	<i>Vicia faba</i>	Cuenca mediterránea, Asia central/ comestible	No. Se cultiva a nivel mundial
43- Aguacate	<i>Persea americana</i>	América/ comestible	Sí, pero en Tequila se encontraba sólo en jardines domésticos
44- Limón	<i>Citrus x limon</i>	Asia/ comestible	No. Jardines domésticos
45- Durazno	<i>Prunus persica</i>	China / comestible	No. Jardines domésticos
46- Jinicuil, Chalahuite, palo nazareno	<i>Inga jinicuil</i>	México/ medicinal contra <i>el empacho</i>	Sí.

Tabla 2. Plantas útiles y medicinales observadas en Tequila

Aquí podemos observar que las plantas útiles procedentes del bosque mesófilo de montaña son las más numerosas y su porcentaje del total es del 38%. Esto nos indica que el bosque es una importante fuente para la recolección de plantas que satisfacen alguna necesidad, sea alimenticia, maderable, ceremonial, etc. También podemos ver que muchas de las especies

que son exóticas, sea que provienen de otras partes del planeta, han sido adoptadas por los habitantes de Tequila, incluso algunas de ellas tienen su nombre náhuatl, lo cual denota la longevidad del uso de la planta. Se hace evidente también que las plantas procedentes de las milpas, como son el frijol, el maíz y la calabaza representan sólo un 9% del total de especies útiles, un porcentaje muy bajo si tomamos en cuenta el potencial que se puede desarrollar en algunos sistemas de cultivo agroforestal, como hemos visto en las páginas 69-71. Un comentario más extendido acerca de esta tabla y de la utilización de la flora en Tequila se hará en el capítulo en el que se analizan los resultados (cfr., subcapítulo 7.1, pp. 119,125).

6.1.1 Trabajo de campo en Día de Muertos.

En el campo de estudio acahual habitado también se realizó trabajo de campo antropológico para conocer la utilización del *axocopa*, que como hemos visto es nativa del bosque mesófilo de montaña. Su uso se asocia con distintas celebraciones y conmemoraciones religiosas como la Semana Santa, el Corpus Christi, el Día de Muertos y el día de la Santa Cruz. Estas dos últimas fechas fueron registradas en el trabajo de campo, a continuación se presenta lo obtenido.

1° de Noviembre

Primer altar. Diálogo con Estela Zepahua Cocotle¹⁶⁸.

Esta persona me invitó a pasar a su casa y observar su altar. Estela me dijo que el altar todavía estaba dedicado a los muertos pequeños, a los niños, quienes habían llegado el día anterior, 31 de octubre a medio día. Tenía chocolates y algunos juguetes. El altar estaba copado de frutas y alimentos, tales como chayotes y elotes cocidos además de tamales en hoja de maíz. También había café, plátanos y limas. En verdad la comida era lo que más abundaba, mucho más

¹⁶⁸ El trabajo de campo de Día de Muertos 1° y 2 de noviembre corresponde al año 2006.

que las velas y las imágenes religiosas. De hecho solo había una gran imagen de la Virgen de Guadalupe en la pared.

Estela y sus niñas estaban a punto de quitar este altar ya que más o menos al medio día iban a montar el altar para los mayores. Las flores que estaban presentes eran el cempasúchil, la nube, margaritas y el moco de guajolote¹⁶⁹, todas ellas cultivadas. El altar tenía un arco frontal, cubierto de flor de cempasúchil y del cual colgaban unos plátanos y limas (Ver Anexo Foto 11).

A Estela le pregunté que si conocía el *axocopa* y me respondió que sí, que era una planta que algunas personas acostumbraban poner en el altar, ella no la utiliza. Había varios incensarios, la mujer hizo traer incienso a una niña y ponerlo a quemar en las brasas de carbón para que viera el procedimiento. Cuatro panes distintos estaban en el altar. El grande tenía la forma convencional, redonda y con figuritas simulando los huesos, a éste le llaman *hojaldra* (Ver Anexo Foto 12). Otro pan enroscado se llama *rosquete*, había uno acorazonado al cual llaman *conejo* y había una telera pequeña y dura que es el común pan blanco (Ver Anexo Foto 13).

La señora Estela mencionó que hay otro tipo de pan que no consiguieron y que tiene la forma de una persona. Afuera de la casa fotografié el camino de pétalos de cempasúchil. Estela dijo que ese camino ya estaba todo maltrecho y que iba a poner a las niñas para que hicieran un nuevo camino. Como en otras partes de México, el camino se pone para guiar a los muertos hacia el altar.

Esta casa del primer altar está en los límites de la zona céntrica de Tequila, no es una de las casas en el monte del Barrio de la Santa Cruz, en donde se continuó el trabajo de campo. A partir de ese punto, empieza un camino pavimentado y ascendente que parte en la periferia de la

¹⁶⁹ Su nombre científico es *Celosia cristata*. Es una planta herbácea anual cuyo origen posiblemente estuvo en África, pero ahora se cultiva en todo el mundo. Otros nombres comunes son celosía, mano de león o cresta de gallo.

zona céntrica y recorre el barrio de la Santa cruz antes mencionado, que se encuentra en una loma.

El camino es zigzagueante con pendiente pronunciada sigue hasta llegar al centro del barrio que está en la parte alta de dicha loma. En el barrio hay menos densidad poblacional que en el centro de Tequila y las casas se encuentran más separadas unas de otras, se accede a ellas por veredas alternas al camino principal que es el único pavimento público del barrio. Algunas casas tienen piso firme de cemento mientras que otras están construidas sobre la tierra. La mayoría de éstas son de tablones de madera de pino, pero hay otras que combinan una planta baja de block de construcción y una cabaña de madera en la parte superior.

Segundo altar. Diálogo con el señor Urgencio Sitiva.

Ya en el Barrio de la Santa Cruz, en la casa del Sr. Urgencio Sitiva, había un altar que estaba conformado con cempasúchil y *axocopa* (Ver Anexo Foto 14). Éste fue el primer altar que observé con *axocopa*, además había un camino hacia el altar hecho de pétalos de cempasúchil combinados con hojas de *axocopa*, al cual se llama *xochilpayanale* (Ver Anexo Foto 15). No hubo dato al respecto de por qué se pone el *axocopa* ya que el Sr. Urgencio sólo dijo que el cempasúchil es la flor tradicional para los muertos.

En este segundo altar había además de las plantas ya mencionadas, frutas, jinicuiles, chayotes cocidos, elotes y tamales. En cuanto a la siembra me dijo que ésta se realiza en el mes de mayo y que para octubre todavía están los maíces tiernos. La cosecha se realiza hasta el mes de enero. También mencionó que ya muy poca tierra se trabaja.

Tercer altar. Diálogo con el Sr. Antonio.

Según el Sr. Antonio, dueño de la casa donde se encontraba este altar también en el Barrio de la Santa Cruz, el *axocopa* sólo se usa en el altar de las personas mayores y no en la de los pequeños. La ofrenda ahí presente contenía los mismos elementos que los altares anteriores,

frutas, pan, tamales, chayotes y elotes y jinicuiles (los frutos del árbol jinicuil, *Inga jinicuil* e *Inga spuria*). El altar también tenía flor de muerto, el cual le llama *cempolaze* o *cimpoalze*, también tenía flores llamadas reinas y gran cantidad de imágenes religiosas (Ver Anexo Fotos 16 y 17). El señor Antonio mencionó que el *axocopa* además de usarse en los altares también se lleva a la tumba (al panteón). Continuó diciendo que se pone un arco de *axocopa* en las cruces que están en el camino del barrio de la Santa Cruz, esto se realiza el día de la Santa Cruz. Por último mencionó que hay más cruces en el monte además de las que están en el barrio. Dijo que en la época de muertos los elotes están tiernos, todavía no hay mazorcas, las cuales se cosecharán hasta enero.

Cuarto altar. Diálogo con el señor Amado en el Barrio de la Santa Cruz.

Él mencionó que se pone un camino de pétalos de cempasúchil y de *axocopa* o *axocopac*. Según el señor sus abuelitos¹⁷⁰ decían que el *axocopa* son tortillas, son alimento para los muertos. Se lleva *axocopa* a los panteones. También dijo que hay trece estaciones con cruces en el barrio, a cada una de éstas se les ofrenda *axocopa* el día 1º, 2 y 3 de mayo. Hay cruces en los manantiales, en los cerros y en sí en distintas partes del camino ascendente que nos lleva a la cima al centro del barrio, en donde también hay cruces y el día tres de mayo se realiza una misa.

Quinto altar. Diálogo con el señor Irineo Tzopitl y su hermana María Antonia Ayohua, Barrio de la Santa Cruz.

En general la plática del Sr. Irineo y la Sra. María Antonia coincide con las anteriores en cuanto al significado del *axocopa* en el altar. Ambas personas me platicaron que esta planta, en específico su aroma atrae a los difuntos, el cual describen como si fuera el olor que desprenden los totopos. Además me explicaron que el caminito que se pone desde fuera de la casa hasta llegar al altar se llama *xochilpayanale*, que significa algo así como flor amartajada [sic],

¹⁷⁰ En las entrevistas hechas durante el trabajo de campo, el término abuelos y abuelitos es recurrente y hace referencia a los antepasados o ancianos, no precisamente refiere un parentesco.

desmenuzada o migajas de flor. Tal camino también estaba formado por la combinación de hojas de *axocopa* junto con el cempasúchil o *cimpoatze*, *cimpoalxochitl* como lo llaman ellos.

El señor Irineo y la Sra. María Antonia, tienen la costumbre de montar el altar para los niños el día 31 de octubre cuando se prende copal para *sahumar*. Ellos ofrendan principalmente flores blancas para los niños, como son la nube y el alelí. Al día siguiente quitan la ofrenda, se vuelve a *sahumar* y se prepara el altar para los grandes. Entonces colocan cempasúchil y la flor moco de guajolote. El día dos de noviembre se realiza una ofrenda en general para todos los muertos, además se visita el panteón. Ahí se decoran las tumbas con todas las variedades de flores y plantas mencionadas anteriormente.

Sexto altar. En casa de José Tzitzhua Xocua.

Cuando encontré a José venía cargando unas ramas de *axocopa* para su altar, mismo que acostumbra poner el 1° de noviembre sin hacer alguna distinción para los muertos niños o adultos como sucede en otros casos. Él me invitó a pasar a su casa en donde ya estaba puesto el altar y sólo faltaba agregar las ramas de *axocopa*. El altar contenía los mismos elementos que han sido nombrados anteriormente. El conocer a José fue muy importante ya que él y su hermano José Bartolomé me guiaron por los acahuales y relictos de bosque para poder hacer el listado florístico que se ha descrito con anterioridad. Además de mostrarme las plantas de *axocopa* en su hábitat natural, me dieron nombres y usos de plantas de la localidad y con ellos pude conocer la ubicación de las cruces que se adornan justamente el día de la Santa Cruz.

Día 2 de noviembre en el panteón.

Por la mañana los habitantes de Tequila van a visitar a sus muertos al panteón, el cual se encuentra en una parte alta del poblado, desde donde se puede apreciar parte del pueblo. Asimismo nos ofrece una vista del pico de Orizaba. En las afueras del panteón hay una gran vendimia de flor de muerto, reinas, nubes, moco de guajolote y alelés. Es notorio que muchas

personas llegan con ramas de *axocopa* aunque no todos acostumbran usar esta planta. Según testimonios de la primera persona que ahí entrevisté, conocí que se ofrenda *axocopa* para agradecer a los muertos, para recordarlos y darles algo de lo que antes tenían. Habiendo hecho otras tres entrevistas obtuve la reiteración de que el *axocopa* es como las tortillas y los totopos para los difuntos. Una mujer me dio unos pétalos de cempasúchil y hojas de *axocopa*, me dijo que los exprimiera juntos y los oliera. Realmente la combinación de ambas plantas intensifica el aroma, es en parte por eso que creo que se usan juntas. Las personas que acostumbran poner el *axocopa* separan las ramas en racimos pequeños y los van sembrando alrededor de la tumba. Combinan los ramos con flores de cempasúchil y las demás flores que he mencionado (Ver Anexo Fotos 21, 22 y 23). Después de medio día el cementerio está abarrotado de personas limpiando las tumbas y colocando las ofrendas florales. Cerca de las dos de la tarde se celebra en el lugar una misa. Posteriormente algunos se retiran y otros tantos se quedan a comer ahí.

6.1.2 Trabajo de campo el Día de la Santa Cruz.

La continuación del trabajo antropológico en la zona del acahual habitado se realizó durante la celebración de la Santa Cruz. En Tequila dicha fiesta es por así decirlo, sectorial, ya que a cada barrio le corresponde su propia fecha de realización, con sus propios mayordomos y demás encargados. Todos los barrios llevan a bendecir sus propias cruces a la iglesia, donde permanecen la noche. Al no poder dejar las cruces de barrios distintos el mismo día, la celebración puede extenderse desde abril hasta mediados mayo o un poco más.

Al Barrio de la Santa Cruz le corresponden los días dos y tres de mayo, justo el día indicado en el calendario litúrgico al ser este símbolo cristiano el que da patronazgo al barrio. En la fiesta se acostumbra colocar una cruz nueva cada año en trece sitios que ya están preestablecidos. Éstos están dispersos por todo el barrio, algunos de ellos se encuentran en el

entorno habitacional entre las casas en el monte, pero otros se encuentran en el acahual no habitado y en pleno bosque a varios kilómetros del centro del barrio. Aunque como he dicho, los sitios están preestablecidos, es probable que vayan en aumento, ya que se acostumbra poner una cruz nueva si por ejemplo, se construye una escuela o un pozo de agua potable, los cuales son beneficiosos para la comunidad.

Hay un mayordomo para la fiesta de la Santa Cruz, el cual costea la fiesta y a su vez delega responsabilidades a otras personas que le ayudarán cada uno en un ámbito distinto. Estas personas son los padrinos, entre los que se encuentran el padrino de los danzantes, el de los músicos, el de los coheteros, el de los apóstoles, el del arco, y el de las cruces. Cabe mencionar que no siempre están presentes todos esos padrinos. Depende del dinero que el mayordomo tenga para la fiesta, incluso de su gusto particular según narran los pobladores y el representante comunitario del barrio de la Santa Cruz, el señor Eleno Tzopitl Tzopitl. Él dijo que contratar los danzantes era de los gastos más cuantiosos y que en segundo lugar estaba contratar a los músicos. Es por eso que ese año se prescindió de los danzantes estando presente el resto de los elementos mencionados.

El señor Eleno también comentó acerca del padrino de las cruces. Éste es designado por el mayordomo y se encarga de hacer las cruces, también de hacer los *xochicalli* o de buscar a otras personas que lo ayuden para realizar la tarea de hacerlos. Para esto tiene que arreglarse con otras personas quienes realizarán propiamente dichas tareas, ya que el padrino sólo contrata a los autores materiales de las cruces y todos los adornos consecuentes. Él da comida a sus ayudantes, les da tacos, tamales, caldo, atole, cerveza o aguardiente de caña. Este año el atole fue hecho de zarzamora, que como hemos visto, crece en las zonas aledañas de las casas en el monte, en acahuales.

Una de las tareas del padrino o de los ayudantes es ir a buscar *axocopa* al bosque mesófilo, ya que es el lugar en dónde se encuentra. Potencialmente podría crecer en lugares perturbados como son los acahuales, así lo reportó Vázquez Torres en 1977 pero esta ocasión no se encontró en esos lugares muy probablemente debido a la extirpación constante de la planta, por consiguiente los encargados de coleccionar las ramas de *axocopa* tienen que ir a más lejos.

La colecta tiene que ser antes del día 2 de mayo ya que ese día se hacen los *xochicalli*¹⁷¹. Éstos son estructuras cúbicas de madera forradas de las ramas y hojas de *axocopa*, que son las partes de la planta que se utilizan. Algunas de ellas tienen flores y frutos, bayas pequeñas de 5mm de diámetro (Ver Anexo Fotos 5, 6 y 7). La elaboración de un *xochicalli* no lleva más de 15 minutos ya que los encargados de esto tienen bastante práctica. No hay algún tipo de discurso, ceremonia o algo más que acompañe el proceso de construcción (Ver Anexo Fotos 26, 27 y 28).

El aroma intenso es la característica por la cual la planta es buscada para tal conmemoración y que la distingue de otras especies del bosque de niebla. La estructura es el soporte material que dará abrigo a la nueva cruz. Es una parte de la ofrenda que los miembros del barrio hacen a manera de agradar a Cristo representado por su símbolo o advocación por antonomasia. El olor conforma la otra parte de la ofrenda a la cruz, es la parte inmaterial del agradecimiento que se hace cada tres de mayo al sacrificio que Cristo ha hecho por los hombres. Estas palabras fueron dichas por el Sr. Eleno Tzopitl. Él además agregó que Cristo es un ser que se encuentra en todas partes y al mismo tiempo está presente y cuidando de los habitantes de la comunidad. Al ser inmaterial, la única manera que un humano tiene de hacerle una ofrenda es precisamente con algo que él pueda recibir y eso no lo puede hacer algo duro o consistente. Esa función sólo la puede hacer el olor, el cual no tiene cuerpo. Entonces el *xochicalli* se hace para

¹⁷¹ También se construyen *xochicalli* el Domingo de Ramos, Corpus Christi y Jueves Santo según Brigitte Hülsewiede, *Op. cit.*, 1997, p. 540.

las cruces que están hechas de madera y se pueden tocar, el aroma es algo que vuela y se expande por todas partes, así como la presencia de Cristo¹⁷².

Muchas veces se elige a personas que vivan cerca de la cruz en la que se va a poner el *xochicalli*, así cada quien se encargará de su zona del barrio. Lo mismo será a la hora de depositar las cruces, gente próxima al sitio son los que las llevarán a depositar. Mientras tanto las cruces ya están hechas y se encuentran en casa del mayordomo. En los sitios de deposición yacen las cruces de años pasados, unas más conservadas que otras que realmente casi se han desintegrado por el paso de los años y la putrefacción. Pronto habrá una nueva cruz, que muy probablemente será de color azul, pero cada mayordomo decide al respecto, y por lo general además de azules se pueden pintar verde o rosado. Las cruces son de madera y casi todas ellas ostentan en la parte superior una tabla con la inscripción INRI.

En compañía de José Tzitzhua Xocua, y su hermano José Bartolomé hice un recorrido por el territorio de las cruces, visitando ocho de los trece sitios (Ver Mapa 4). Hay que mencionar que cada uno de los sitios de deposición de las cruces tiene su propio nombre. Estos son Cruztitla (Mapa 4, cr1) y es la primera que se encuentra a la orilla del camino de cemento viniendo del centro de Tequila hacia el centro del barrio de la Santa Cruz. La segunda (Mapa 4, cr2) está como a doscientos metros de la primera camino arriba (Ver Anexo Foto 24). Su nombre no me fue proporcionado. La tercera se llama Tipepixco (Mapa 4, cr3) y está junto a un pozo de agua. Para llegar a ella tomamos una vereda descendente y nos alejamos del camino principal. Esa zona es más húmeda al situarse en la parte baja de una cañada, en una zona de transición entre la vegetación antropizada intensamente de las casas en el monte y la zona de acahual. De regreso al camino de cemento seguimos ascendiendo hacia el centro del pueblo y encontramos la cuarta cruz (Mapa 4, cr4) cuyo nombre no sabían, se encuentra también al borde de dicho camino casi

¹⁷² Eleno Tzopitl. Tequila, Ver, mayo de 2007.

llegando al final del mismo. Está justo al lado de una escuela. La quinta, de nombre Santa Cruz (Mapa 4, cr5) está en el centro del barrio. Descendimos de la parte más alta del barrio y tomamos otra dirección. Nos adentramos en la zona de acahual y así llegamos a la sexta que se llama Tepepa (Mapa 4, cr6). Seguimos caminando alrededor de tres Km. y llegamos a la zona de bosque primario. Ahí estaba la séptima cruz de nombre Xocmigatla (Mapa 4, cr7). Se encontraba en medio de la vegetación.

Ya de regreso en el barrio visitamos la octava cruz (Mapa 4, cr8) que se encuentra en un sitio llamado Jerusalén, que es un mirador natural desde el cual se puede observar la iglesia y el resto del pueblo céntrico. Desde ahí se acostumbra lanzar cohetes los días de celebración, por ejemplo el día de la Santa Cruz (Ver Anexo Fotos 10, 25).

Además de los *xochicalli*, y las flores, no se observó ningún otro tipo de ofrenda en los sitios de las cruces. Pero en el centro del barrio de la Santa Cruz (Ver Anexo Foto 38) y en el portal de la iglesia (Ver Anexo Foto 37) había arcos florales hechos de flor de cucharita (o cucharilla) o *tehuitzotl* (nombre local), una planta de la familia Nolinaceae cuyo nombre científico es *Dasylyrion acrotriche*. Esta planta mide de 40 cm. a 2 m de altura, de tallo no ramificado cuyas hojas abundantes miden de 30 a 60 cm. de largo y de 5 a 12 mm de ancho. Son algo flexibles, de color verde claro con el ápice provisto de un mechón de fibras, su margen es aserrado y provisto de espinas recurvadas a menudo con tonos rojizos (Ver Anexo Foto 35).

Cabe aclarar que la flor de cucharita no es una flor, sino que es la base de la hoja de la planta antes mencionada, cuyo color es blanco y tiene forma de cuchara. Los artesanos que hacen los adornos para los arcos van uniendo múltiples *cucharitas* y en muchas ocasiones logran formas florales. Para extraer dicha parte de la hoja, hay que cortar la fronda completa de la planta, así el tallo queda desprovisto de hojas y herido, lo cual provoca su muerte en la mayoría de las veces, aunque algunos tienen la capacidad de retoñar (Ver Anexo Foto 36).

Esta planta se trae de zonas áridas de Acultzingo. Por lo general se necesitan de 30 a 40 frondas de *Dasyllirion* para realizar un arco. El mayordomo designa al padrino de arco, quien patrocina la colecta, consigue a su personal y les da alimento y aguardiente. El grupo parte en camioneta hacia Acultzingo, en donde se pide permiso al dueño del terreno para poder extraer las plantas y se le pagan alrededor de cinco pesos por cada una. Algunos sitios de colecta de la cucharilla están en Acultzingo (Veracruz) otros en Azumbilla (Puebla), estos dos lugares se encuentran entre 50 y 60 km de Tequila por carretera, regresando a la autopista y tomando otra vía que va hacia Tehuacán, Puebla.

Una vez que se ha obtenido el material, se entrega al maestro de armazón, quien hace el diseño de los motivos que llevará el arco. Esta ocasión la tarea la realizó el señor Pedro Tepixtla, cuyo trabajo en la elaboración de arcos es reconocido en algunas localidades de la región ya que ha ido a Potrero Viejo cuatro veces (Cerca de Córdoba) y a Tezonapa (casi en los límites con el estado de Oaxaca), a realizar arcos de cucharilla. Él tiene sus ayudantes los cuales hacen las figuras y las colocan en el armazón. Éstas son distintas según sea la celebración en turno. Si se trata del día de la fiesta patronal (29 de junio), menciona el maestro, los adornos tendrán que ver con San Pedro, patrono de Tequila. Para la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús que abarca todo el mes de junio será dicha imagen religiosa el motivo central del arco (Ver Anexo Fotos 39, 40 y 41).

En esta ocasión, como se trataba de la Santa Cruz, ambos arcos poseían una cruz como diseño principal. Además de *tehuitzotl*, el arco requiere de hojas de *tisbatl*, que es una planta de la familia Araceae que comúnmente se conoce con el nombre de anturio. En este caso se trata de una especie que se consigue en Oxotitla. Posiblemente se trata de la especie *Anthurium schlechtendalii* (Ver Foto 4.) y sus hojas de aproximadamente 35 cm de largo por 15 de ancho, se utilizan como fondo sobre el cual se colocan los adornos hechos con las *cucharitas*. La

decoración se completó con flores rosas de nylon debido a la escasez de la flor de muerto. Los arcos una vez terminados son entregados al padrino de arco, quien los llevará a sus respectivos sitios, como se ha dicho, al portal de la iglesia y al barrio de la Santa Cruz.



Foto 4. Hoja de *tisbatl* que probablemente es la especie *Anthurium schlectendalii*

Por la tarde, alrededor de las seis, partió una procesión desde la casa del mayordomo. Adelante va un grupo de hombres y mujeres que van tirando pétalos de rosas al suelo por donde pasa el grupo. Después vienen unos hombres que caracterizan a los apóstoles y luego un grupo de personas cargando las trece cruces, el mayordomo cargando los pendones, y hacia el final vienen los músicos y un cohetero, quien hace estallar la pirotecnia de vez en vez (Ver Anexo Foto 29). Al llegar a la iglesia las cruces son depositadas cerca del altar para que sean bendecidas en la misa que se efectuará enseguida. Las cruces son adornadas con guirnaldas (*xochigoscatl* en náhuatl) de cempasúchil y margaretilla (margarita). Por lo general se van alternando un cempasúchil y una margaretilla como es conocida localmente (Ver Anexo Fotos 30 y 31). Ambas flores son cultivadas, lo que contrasta con el *axocopa* que es colectado de su hábitat natural. Además se les coloca encajes blancos a las cruces, los cuales penden de sus brazos junto con los rosarios o *xochigoscatl* de flores.

Las cruces permanecerán en la iglesia esa noche. En la misa sólo están presentes los integrantes de la mayordomía. En realidad los habitantes del centro de Tequila no distraen sus actividades para prestar atención a la llegada del grupo. Terminando la misa, el mayordomo y su grupo se retiran en procesión, igualmente tirando cohetes.

Al día siguiente, el tres de mayo cerca de medio día, el grupo regresó a la iglesia, también haciendo una procesión desde la casa del mayordomo. El séquito está compuesto nuevamente por los mismos integrantes que realizan las mismas actividades tal cual el día anterior. También el orden del desfile es el mismo. A diferencia del día anterior, ahora hay gente del pueblo presenciando la llegada de la procesión. Se crea un tumulto ya que la gente acudirá a escuchar misa. Los integrantes de la mayordomía ocupan las bancas más próximas al altar y al cura. Las demás personas se van acomodando en la parte posterior hasta abarrotar la iglesia y parte del atrio. Durante la misa el cura mencionó que la Santa Cruz se pone en los nacimientos de agua, en los cruces de caminos como protección para *cuando el demonio quiere atacarnos*.

El cura prosiguió diciendo que ésta representa el poder de Cristo, el triunfo del catolicismo en contra de otras religiones que intentan humanizar a Cristo y destruir el culto a la Virgen de Guadalupe. Dijo que Cristo no fue escuchado por su pueblo al que nombra los judíos, sin embargo, *nosotros* somos creyentes porque *fui*mos bautizados por el signo de la Santa Cruz. Agregó que las otras sectas son satánicas, porque desconocen a los santos, a la Virgen y eso es el poder del demonio, quien no quiere a la Santa Cruz. La temática del discurso siguió en el mismo tenor, desacreditando otras formas de religión y haciendo énfasis en el hecho de la divinidad de Cristo y la existencia de la Virgen de Guadalupe.

El cura hacia el final de la misa hizo referencia del mayordomo como un ejemplo, ya que mantiene viva la tradición de venerar a la cruz, además con sus donativos, se pueden hacer mejoras a la iglesia. Al término de la misa, el grupo tomó las cruces y algunas figuras en bulto

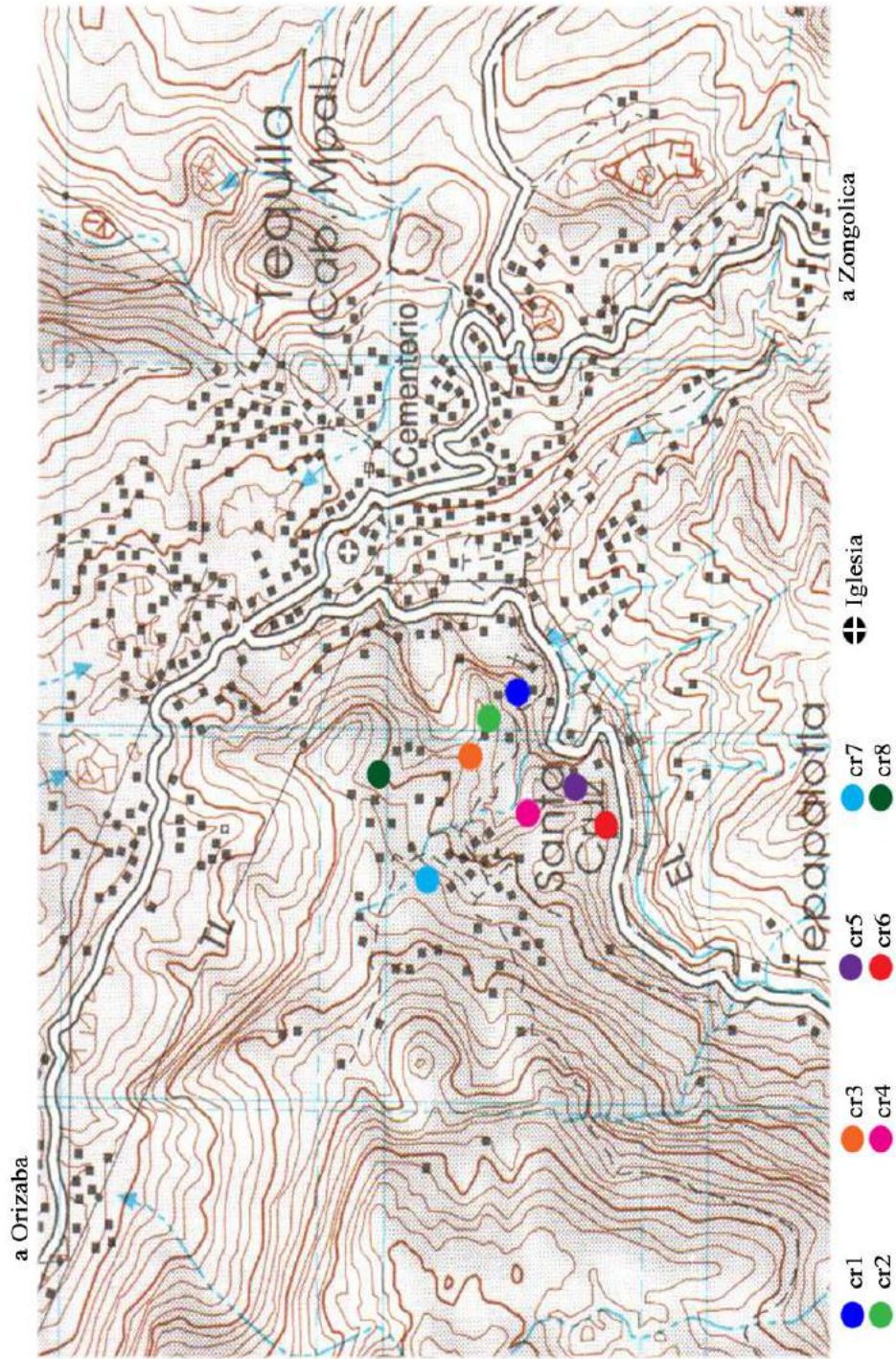
entre las que estaban la Candelaria, San Pedro, y la Virgen de Guadalupe para salir en procesión por el pueblo. El señor Eleno Tzopitl (con quien también hablé el día anterior) me dijo que la procesión se realiza para que la Cruz de su bendición a aquellos que no asistieron a la misa. La procesión abarca el perímetro del pueblo y va a paso lento. El recorrido de no más de tres kilómetros demoró más de hora y media (Ver Anexo Fotos 32, 33 y 34). Al llegar de nuevo al atrio, las cruces son depositadas en el interior de la iglesia, igualmente los santos. Posteriormente el grupo del mayordomo se reunió en el costado de la iglesia, en donde durante la procesión, otras personas habían llevado comida y cajas de cerveza. Sólo los integrantes de la mayordomía y sus familiares participan en la celebración que duró otras dos horas.

Poco a poco la gente se va dispersando del lugar y sólo quedan las personas antes mencionadas. Al finalizar el festejo, cada uno de los cargadores toma la cruz que le corresponde y se van a depositarla a su lugar respectivo, no hay ninguna ceremonia especial para este efecto. Una vez terminada esa tarea, los responsables van regresando a la casa del mayordomo, para continuar la fiesta. Ahí sigue tocando la banda de música, y el cohetero sigue tronando su cargamento. De nuevo sólo pueden participar de la fiesta los miembros de la mayordomía y familiares.

Ese mismo día se realiza otra misa en el centro del barrio de la Santa Cruz, en donde se colocó otro arco floral al igual que en el portal de la iglesia. Durante la realización de esta parte del trabajo hubo varias restricciones por parte del personal de la mayordomía y de un grupo denominado Comité Eclesiástico. En general en las distintas procesiones antes descritas, de los días dos y tres de mayo, hubo una renuencia cuando tomé las fotografías y en ocasiones la gente se notaba molesta. Tanto el señor Eleno Tzopitl como el representante del Comité Eclesiástico Martín Tlecuile, me explicaron que hay un problema serio entre mayordomos. Algunos de estos van y piden dinero al Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias

(PACMYC), antes al Instituto Nacional Indigenista (INI) de Zongolica, para realizar la fiesta que les corresponde. Sin embargo, algunos mayordomos no gastan el dinero en la fiesta, sino que lo utilizan para hacer mejoras a sus viviendas u otro gasto personal. Entonces el PACMYC manda personas que fotografían para dar testimonio de que en efecto el dinero fue invertido en la fiesta.

En un principio el personal de la mayordomía y el Comité Eclesiástico creyeron que yo era un enviado desde Zongolica para constatar que el dinero fue utilizado en la fiesta. De ahí su renuencia. Según el señor Eleno Tzopitl, quien es hermano del mayordomo de la Santa Cruz, dijo que aquél no solicitó dinero sino que costó la fiesta por cuenta propia. Criticó además a aquellos mayordomos que no invierten el dinero en lo que debieran, en organizar la fiesta y en hacer mejoras en la iglesia. Eleno fue la persona más allegada al mayordomo con quien pude tener conversación, ya que aquél no quiso hablar al respecto.



Mapa 4. Localización de las cruces en el Barrio de la Santa Cruz, Tequila, Ver.

Capítulo 7. Análisis de los resultados

En este capítulo se hace un análisis de la significación de los datos obtenidos en campo, tanto en el aspecto de investigación florística (subcapítulo 7.1) como en el aspecto etnográfico (subcapítulo 7.2). Cabe resaltar que precisamente la colecta de datos botánicos y ecológicos se hizo con la finalidad de obtener información de los hábitos humanos en relación al bosque y a la transformación de ecosistemas.

Las gráficas que a continuación veremos expresan resultados en los que podremos observar esos comportamientos, no sólo representan listados de especies, es por eso que hay que prestarles atención y darles una adecuada lectura, ya que expresan la manipulación que el humano ha ejercido en los ecosistemas, la consecuente modificación en su composición y utilización de especies vegetales. En lo subsiguiente podremos notar que la tendencia registrada es lograr un entorno moldeado a las necesidades del grupo humano en cuestión, para poder establecer sus milpas, sembradíos, crear un entorno habitable y realizar actividades sociales, por ejemplo las festividades religiosas que se han expuesto. La exposición de resultados y su análisis abarca el trabajo de campo realizado en las tres zonas preestablecidas en el método de estudio, que fueron el bosque mesófilo, el acahual y el acahual habitado.

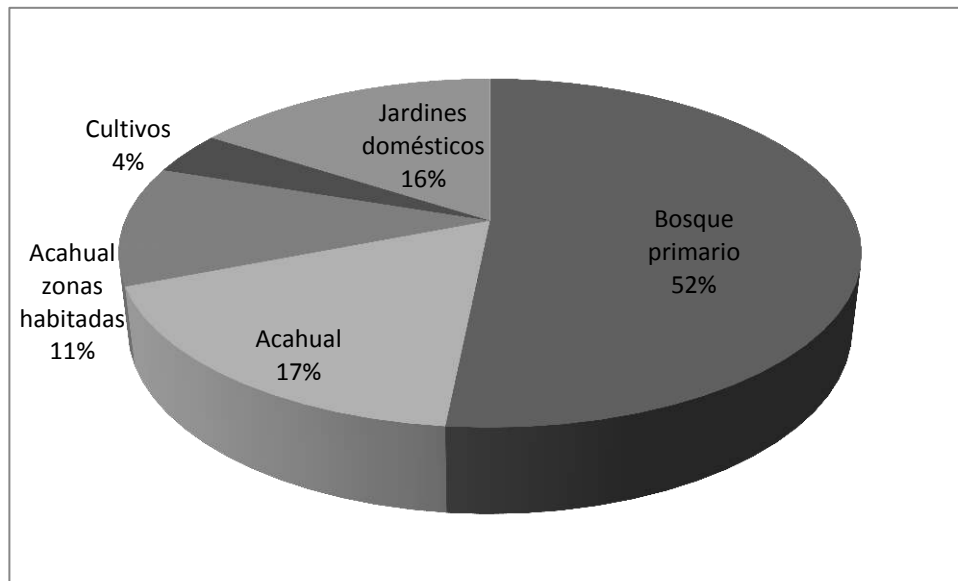
7.1 Utilización de la flora y transformación del paisaje

Primeramente hay que mencionar que en Tequila el paisaje es un mosaico de vegetación conformado por bosque primario, acahuales en reposo, milpas y acahuales habitados. Este último es el espacio más antropizado ya que ahí la mayoría de las especies existentes son introducidas, asimismo hay muy pobre crecimiento de especies del bosque. Éste en su estado mejor conservado sólo se encuentra restringido a sitios de difícil acceso para el humano, contrariamente en los

lugares próximos al acahual y de fácil acceso, el bosque se encuentra muy fragmentado y dentro mismo hay huecos que evidencian la tala constante.

El acahual representa el espacio más extenso ya que el bosque ha sido talado para dar lugar a terrenos para la siembra, y para aprovechar las especies maderables. El análisis de resultados con respecto a las relaciones humano-ambientales y utilización de la flora es la siguiente:

El total de especies que se encontraron en el muestreo y revisión bibliográfica, lo que se conoce como biodiversidad Gamma, es de **104**, cuya distribución aparece en la Gráfica 1.



Gráfica 1. Diversidad Gamma obtenida en el muestreo del trabajo de campo en Tequila.

Recordemos que la biodiversidad Gamma es la riqueza (número de especies) de una región geográfica, por ejemplo, la suma de las especies existentes en el paisaje heterogéneo que incluye cafetales, fragmentos de bosque, pastizales e incluso huertos familiares, y se compone de la siguiente manera.

A. Cultivos perennes y anuales = **5 especies**

B. Biodiversidad en acahual de la zona habitacional = **11 especies**

C. Biodiversidad en acahuales = **22 especies**

D. Biodiversidad Alfa del **BMM** (bosque mesófilo de montaña) = **65 especies**

E. Plantas en huertos familiares y jardines domésticos = **20 especies**

Hay especies compartidas entre los diferentes mosaicos del ecosistema.

Especies compartidas entre B y C = **3**

Especies compartidas entre B y D = **6**

Especies compartidas entre C y D = **13**

Es interesante ver que las plantas compartidas entre el acahual habitado (inciso B) y el bosque primario (inciso D), es mucho menor que las compartidas entre los acahuales (inciso C) y el bosque primario (inciso D). Esto es un indicativo de que la perturbación antropogénica constante que hay en las zonas habitadas evita el establecimiento de las especies del bosque, que necesitan de condiciones específicas para su desarrollo como lo hemos visto en el capítulo 3.

Las especies del **BMM** son muy sensibles a la perturbación humana y sólo se desarrollan medianamente en zonas más alejadas de los asentamientos humanos. En un acahual abandonado (inciso C) la perturbación es menor, entonces puede haber sucesión ecológica y el establecimiento de especies del bosque primario, por consiguiente el número de especies compartidas con el bosque primario resultó ser mayor. Entonces podemos decir que las especies del **BMM** que se logran establecer son las más resistentes al disturbio. Los estratos que conforman el bosque primario desaparecen cuando hay roza como sucede en ambos tipos de acahual en diferente grado y frecuencia. Recordemos que dichos estratos pueden ser hasta cuatro en el bosque mesófilo, mientras que en un acahual habitado sólo quedan dos, el estrato herbáceo

y el arbustivo, ya que el estrato del suelo ha sido erosionado y el estrato arbóreo ha sido removido (Ver p. 73 y 74 o el glosario para recordar la estratificación vegetal).

Una situación similar aunque no tan drástica se aprecia en un acahual en reposo. De ahí que la diversidad Alfa del bosque es mucho mayor a las demás, es superior al 50% de la totalidad de especies registradas. Las especies que en él se obtuvieron (65) son más que las presentes en los otros ecosistemas sumados ($A+B+C+E = 55$).

También podemos ver que la diversidad de la vegetación introducida y seleccionada por el humano para la creación de sus propios entornos de desarrollo nunca será comparable a las especies que se pierden cuando hay un cambio de uso del suelo. Esta pérdida de biodiversidad paulatina pero constante puede derivar en lo que se considera como extirpación de una especie de su región, la cual a escalas mayores y drásticas puede resultar en la extinción. Un caso de extirpación lo representa el liquidámbar, ya que como hemos visto, ha desaparecido en zonas donde otrora formaba al menos pequeños bosquecitos.

A mayor transformación de cubiertas vegetales por el humano, mayor es la disminución de especies nativas del bosque mesófilo. Es importante destacar que en aquellos ambientes antropizados que tienen más árboles altos y frondosos, se pueden establecer más especies que inicial la sucesión ecológica (Ver Anexo Foto 50). Por el contrario la riqueza y abundancia disminuyen cuando el campo se encuentra deforestado y es rozado constantemente, ahí la presencia de especies leñosas es baja y predominan las especies herbáceas, lo que muestra una limitada sucesión ecológica (Ver Anexo Fotos 48 y 49).

Si revisamos las listas de especies del bosque y del acahual (pp. 90-92 y 96, 97 respectivamente), podremos ver la cantidad de árboles que hay en bosque, en el que además se distingue un estrato arbustivo y un estrato herbáceo con sus respectivas especies. Por el contrario en el acahual, los árboles están casi ausentes, predominan los arbustos y las hierbas. En el acahual

habitado también se ha perdido la mayoría de árboles y sólo quedan aquellos seleccionados para formar huertos. Otro aspecto importante es la pérdida del estrato edáfico, que es la capa de materia orgánica (hojarasca, microorganismos) que da fertilidad al suelo. En ningún tipo de acahual se conserva dicha capa rica en nutrientes, sólo queda una capa de hierba. Cuando el bosque es removido y se pierde el estrato edáfico, los suelos se agotan rápidamente y no son buenos para cultivar, a menos que se agregue algún fertilizante industrial. En la **Figura 6** se muestra un esquema para ejemplificar el cambio en la cubierta vegetal. Se puede apreciar sobre todo la disminución de especies, la pérdida del estrato edáfico y la disminución significativa de árboles, conforme pasamos del bosque hacia los acahuales, milpas y jardines domésticos.

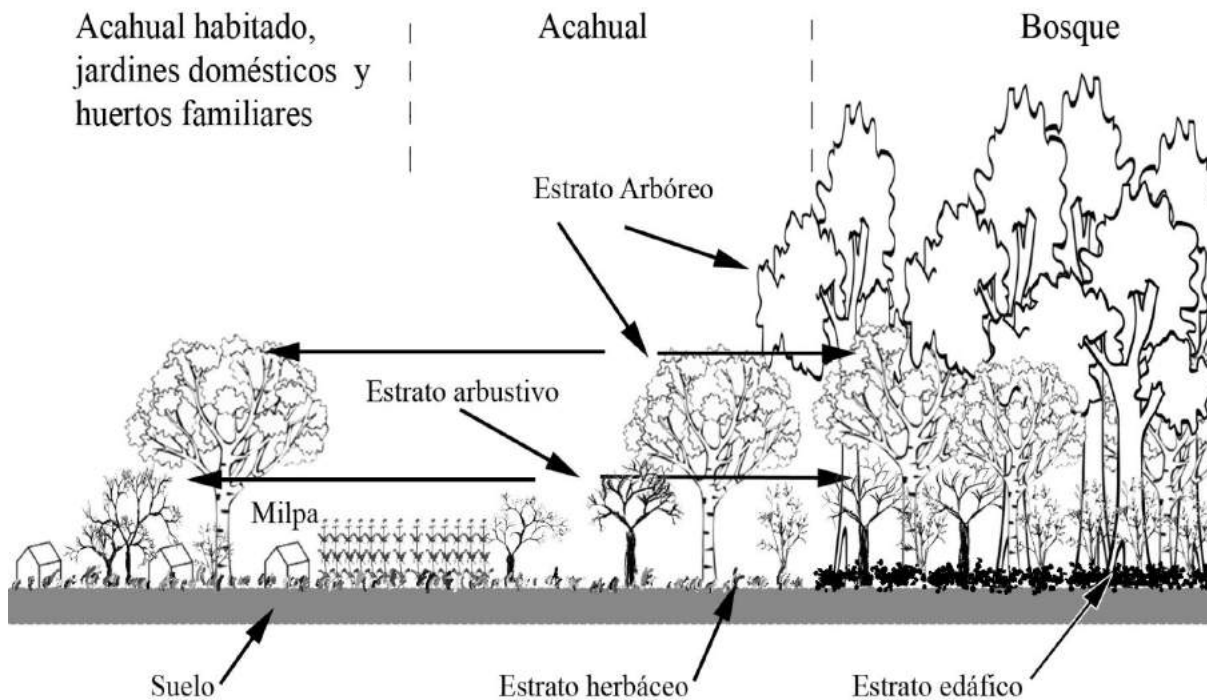
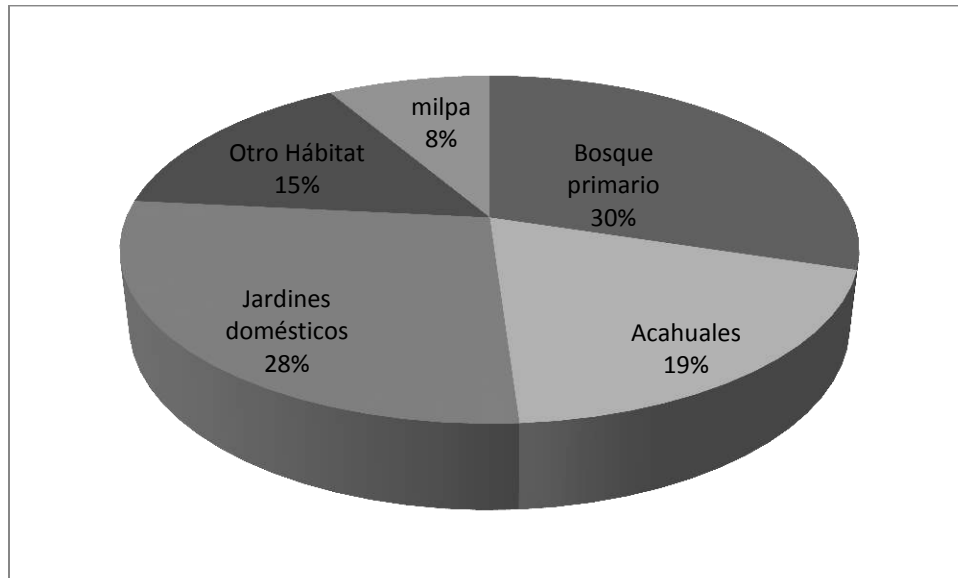


Figura 6. Esquema horizontal de los estratos vegetales que conforman el paisaje en Tequila.

Cabe recordar que en Tequila y sus alrededores predomina este mosaico de vegetación variada entre acahuales habitados, acahuales y parches de bosque.

En el aspecto del uso de las especies, tenemos que en Tequila se registró la utilización de **46** plantas (Ver Gráfica 2).



Gráfica 2. Plantas útiles en Tequila según su procedencia

De ellas:

- a. Especies que pertenecen al BMM = **14**
- b. Especies provenientes de acahuales y acahual habitado = **9**
- c. Plantas útiles que sólo encontramos en jardines domésticos = **13**
- d. Milpa = **4**
- e. Otro hábitat = **7**
- f. Plantas útiles en milpa y jardines domésticos (c + d) = **17**
- g. Plantas útiles en el BMM y acahuales (a + b restando especies compartidas) = **20**

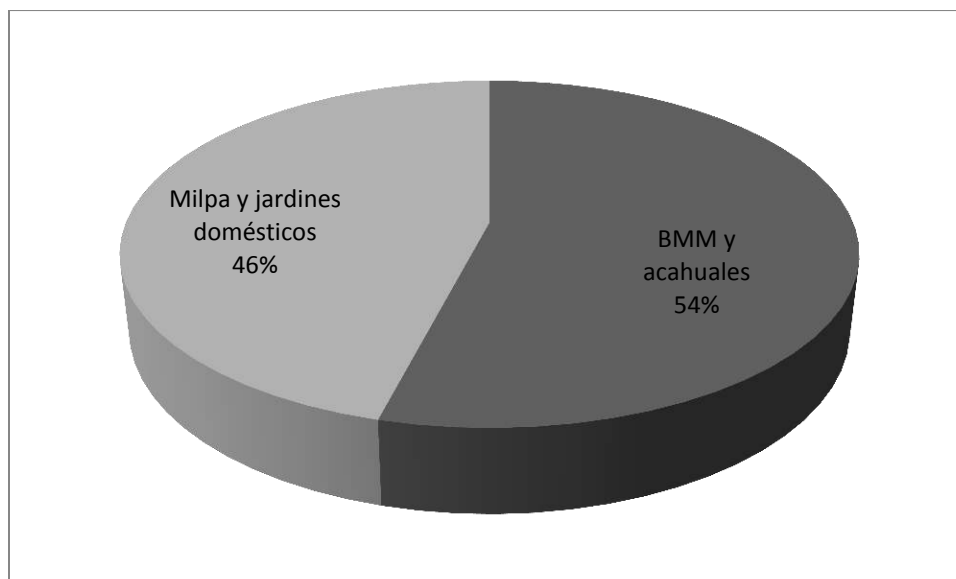
Del total de especies muestreadas que son 104, obtuvimos que 46 tienen algún uso, esto representa el 41% del total. En cuanto a las especies del bosque mesófilo de montaña que entran

en la categoría de plantas útiles y medicinales (inciso “a”), tenemos que el porcentaje es, **21.5 %**, 14 de 65 posibles, mientras que las provenientes de los acahuales es de **30 %**, 9 de 30 posibles (inciso “b”). Si agrupamos las plantas útiles según su modo de obtención tendremos información valiosa con respecto a los hábitos del manejo del ecosistema y de la adquisición de las especies que satisfacen alguna necesidad. Es importante destacar lo que expresa el inciso “g” (plantas útiles en el **BMM** y acahuales) ya que esta categoría muestra las plantas que son colectadas para su uso, por ende exhibe la dependencia hacia el bosque y al acahual ya que no hay la costumbre de cultivarlas y así administrar un recurso que puede agotarse, tal como está sucediendo con el liquidámbar que está casi extirpado de la zona de bosque cerca de Tequila.

La *Gaultheria acuminata* o *axocopa* entra en esta categoría al ser una planta que no es domesticada ni cultivada aquí en México¹⁷³, y que además es utilizada con frecuencia para los fines ceremoniales que hemos descrito. Esta planta ya no se encuentra en los acahuales siendo que en 1977 Vázquez Torres sí la encontró en esta comunidad vegetal. Además de las especies maderables, la *Gaultheria acuminata* tiene gran propensión de ser extirpada no obstante ser una planta resistente y crece en terrenos pobres en nutrientes.

El inciso “f” (plantas útiles en milpa y jardines domésticos) expresa que las plantas útiles cultivadas son menos que aquellas que se extraen de la naturaleza. Esta situación refleja que es mayor la costumbre de colectar para satisfacer alguna necesidad en vez de intentar cultivar esa planta y así tener la posibilidad de ser autosuficientes. Un 54 % de las especies útiles las representan aquellas colectadas mientras que el 46 % son especies que se cultivan en milpas o en jardines domésticos y huertos familiares (Ver Gráfica 3).

¹⁷³ La *Gaultheria acuminata* posee el potencial de ser cultivada, situación que ayudaría para evitar su extirpación. Esta especie es cultivada en el Real Jardín Botánico de Edimburgo, Escocia, según reporta J. L. Luteyn *Op. cit.*



Gráfica 3. Plantas útiles en Tequila según el tipo de obtención: por colecta y extracción (del BMM y acahuales) o por cultivo (Milpa, huertos y jardines domésticos).

Por otra parte tenemos que de las plantas que se encuentran en jardines domésticos y huertos familiares un **65%** son utilizadas, 13 de 20 posibles. Es decir que se plantan especies cuyo uso va más allá del ornato. Pero de esas 20 especies sólo una pertenece al BMM, nopalxochia o *Disocactus ackermannii*, y doce de ellas no son del continente americano, pertenecen a las floras de Europa, Asia y África, tal como se ve en la Tabla 1 (Plantas presentes en los jardines domésticos y huertos familiares en Tequila) de la página 117.

Vemos de nuevo la poca propensión a cultivar las especies nativas del bosque. El que sean especies exóticas nos indica que su uso en México debió iniciarse en fechas posteriores a la Conquista y la adquisición del conocimiento de su función es el resultado del proceso iniciado durante la Colonia. Ese mismo criterio se ha utilizado en la Tabla 2 (plantas útiles y medicinales observadas en Tequila) de las págs. 118-121 para conocer el origen-tiempo de la utilización de las plantas, tanto en el ámbito medicinal, comestible, tintóreo, etc.

La *Gaultheria acuminata* es una planta cuyo uso probable se remonta a la época prehispánica debido a que es nativa de América, además existen registros históricos de su uso en manuscritos hechos en fechas inmediatas a la Conquista, tal como fue expresado en la pág. 92. Aunado a esto tiene un uso extenso en el estado de Veracruz, mismo que se asocia con las festividades del calendario religioso. Su nombre común varía según la región.

Hemos visto que en Xico, Ver., se denomina olivo y se utiliza profusamente desde el miércoles de Ceniza hasta el final de la Semana Santa. El nombre olivo puede remitirnos a los tiempos de conversión de los indígenas al catolicismo por parte de los religiosos franciscanos, como hemos mencionado anteriormente en la página 93. Otro nombre común que recibe la planta es “arrayán”, en Córdoba, Veracruz y en la región de los Tuxtlas, en el sur del Estado de Veracruz. Ciertamente se parece a la planta arrayán (*Myrtus communis*) de la familia Myrtaceae nativa del sudeste de Europa y del norte de África, ya que posee flores blancas y frutos redondos de color azul oscuro, que se asemejan a aquellos de la *Gaultheria acuminata*. No obstante sólo guardan similitud aparente ya que la *Gaultheria* pertenece a las Ericaceae, una familia botánica distinta tanto a la del arrayán como la del olivo euroasiáticos. Hemos visto que en Los Tuxtlas también se usa en Semana Santa (p. 93), su parecido físico al arrayán pudo ser aprovechado por los catequizadores en etapas tempranas de la Colonia para asimilar en el ritual católico una costumbre indígena de hacer ofrendas con plantas.

Recordemos que en Europa el arrayán ha sido utilizado ampliamente en las procesiones religiosas, a continuación un ejemplo en el que Antonio Romero nos menciona características de la celebración del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV. *La preparación del escenario de la fiesta se realizaba tanto en el espacio propiamente sagrado, la Catedral y en algunas otras ocasiones la Iglesia del Salvador, así como en el espacio sacralizado, calles y plazas por las que discurría la procesión y que por horas se convertían en prolongación del anterior gracias a una*

cuidadosa preparación. Los adornos constaban de hierbas aromáticas como la juncia y el arrayán y otros vegetales como la espadaña. Estos se esparcían por las calles y se colocaban en forma de ramos¹⁷⁴. Incluso, para aquellos recién llegados a las tierras americanas debió ser importante tener algún referente de la patria, de las costumbres o de cosas materiales para la organización espacial de la memoria en su situación de desarraigo. Los grupos humanos inventan un espacio simbólico para anclar ahí sus recuerdos¹⁷⁵, *toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra del exilio la patria abandonada*¹⁷⁶.

Además de la *G. acuminata*, se observó en campo que otras dos importantes especies nativas de México, el cempasúchil (*Tagetes erecta*) y el tehuitzotl (*Dasylyrion acrotriche*) tienen uso ceremonial. El cempasúchil es una planta que hoy día es cultivada a gran escala en el país, actividad en que el Estado de Puebla ocupa un lugar preponderante¹⁷⁷. Por el contrario el *Dasylyrion acrotriche* que se utiliza para elaborar los arcos florales, se extrae de la naturaleza como hemos visto en el las págs. 130. Como el *axocopa* (o *Gaultheria acuminata*), esta planta está en una situación de riesgo de ser extirpada debido a las grandes cantidades de especímenes que se utilizan año con año para un sinnúmero de celebraciones religiosas en toda la región ya que no sólo se utiliza en Tequila. Durante el trabajo de campo observé arcos en Zongolica y uno monumental en Orizaba. En Tequila se utiliza en al menos 9 ocasiones en el año, y se usa asociada al *axocopa* al menos en 4, en Semana Santa- Pascua, en la fiesta de la Santa Cruz, en el Corpus Christi y en el día de San Pedro (el patrón de Tequila). El *Dasylyrion acrotriche* también

¹⁷⁴ Romero Abao, A. “La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV”. En Álvarez Santaló, C., M. Buxó i Rey, S. Rodríguez Becerra (coords.). *La Religiosidad popular Tomo III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 20-27.

¹⁷⁵ Giménez Montiel, G. *Teoría y análisis de la cultura* vol. 1. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, p. 103.

¹⁷⁶ Bastide, R. “Memoire collective et sociologie du bricolaje”. En *L’Anne Sociologique*, 1970. En Giménez Montiel, *Op. cit.* 2005, vol. 1 p. 103.

¹⁷⁷ En el Estado se cosechan cerca de 800 hectáreas de cempasúchil que representan cerca de 6,000 toneladas sólo para el día de muertos. Los principales municipios productores son Atlixco, Huejotzingo, San Jerónimo Tecuaniapan, Tlahuapan, Cholula y Huaquechula. *Milenio diario*, 16 de noviembre de 2008.

se utiliza en las celebraciones religiosas en otras partes del Estado de Veracruz. Por ejemplo en San Marcos de León, se pone un arco el 25 de abril, mientras que en Xicochimalco (Xico) hay varias capillas y una iglesia principal, y en cada una de ellas se venera un santo distinto. En el transcurso del año se hacen en este poblado por lo menos 30 arcos diferentes, uno para cada capilla y su santo respectivo, y para hacer cada arco se necesitan por lo menos 30 plantas de *D. acrotriche*¹⁷⁸. En Coatepec también se realiza un gran arco el día de su fiesta patronal, el día de San Jerónimo, mientras que en Tlaltetela, el día de la Virgen de Guadalupe también se acostumbra un arco floral de grandes magnitudes. Esta gran utilización del recurso provoca una disminución de las poblaciones en los sitios de colecta, los cuales se ubican en las zonas áridas entre Veracruz y Puebla, en los poblados de San Luis Atexcac y Tlaconteno, cerca del Cofre de Perote, para hacer los arcos de San Marcos de León, Xico y Coatepec¹⁷⁹.

Para satisfacer la demanda en la zona de Tequila-Zongolica hemos dicho que se acude a las Zonas áridas de Acultzingo. Tenemos entonces que la utilización de flora nativa para la realización de ofrendas en celebraciones religiosas, en este caso la *Gaultheria acuminata* y el *Dasyllirion acrotriche*, especies que no son cultivadas sino que son extraídas de sus respectivos hábitat naturales, resulta sumamente nociva y puede llevar a su extirpación incluso a la extinción en el caso de *D. acrotriche* debido a que posee un área de distribución restringida y su crecimiento es muy lento. Otro factor que afecta en gran medida la sobrevivencia de las especies es la modificación de los ecosistemas, por ejemplo el cambio de la cubierta vegetal y el cambio de uso del suelo. Este mosaico vegetal en el que el bosque conforma una serie de fragmentos en medio de acahuals ha sido creado enteramente por los hábitos del humano en el proceso de apropiación de la naturaleza y satisfacción de su metabolismo en el que no hay una reciprocidad

¹⁷⁸ Mata-Labrada, F. “*The peculiar use of the leaves of Dasyllirion acrotriche* (Schiede) Zucc., in Central Veracruz”. En *International Cactus Adventures* No. 75 July 2007. Tenerife: Gráfica Abona, 2007, pp. 24-29.

¹⁷⁹ Mata-Labrada F. *Op. cit.* 2007, p. 26.

ecológica entre lo que se toma y lo que se regresa. Recordemos que se puede hablar de modos de apropiación primario, secundario y terciario dependiendo del grado de transformación de los ecosistemas, el tipo de energía utilizado durante la apropiación y del tipo de manipulación efectuado sobre los componentes y procesos de los ecosistemas, como hemos visto en las consideraciones teóricas (pp. 26-28).

Dentro del bosque hay un modo primario de apropiación ya que hay extracción de especies por medio de la recolección, y la manipulación efectuada post-colecta es mínima, ya que se consume o se utilizan los productos sin mayor procesamiento. Por ejemplo el *axocopa* se usa tal cual las ramas del arbusto son cortadas para hacer los *xochicalli*, o para cubrir el suelo de la iglesia en Semana Santa. Asimismo la inflorescencia inmadura del tepejilote (*Chamaedorea tepejilote*) se colecta y se hierve para hacer un caldo para comer sin más procesamiento (Ver Anexo Foto 47). La madera extraída se utiliza directamente como leña, que es la fuente principal de energía utilizada por los habitantes del acahual en Tequila. Sin embargo es pertinente reiterar que una sobreexplotación del recurso aunque sea con herramientas simples puede llegar a la pérdida total del mismo, como está sucediendo con el *Dasyllirion acrotriche* de las zonas áridas.

Un modo secundario de apropiación es notorio en los acahuales, ya que hay una transformación del paisaje para aprovechar los recursos maderables y para establecer zonas de cultivo, generalmente monocultivos. El grado de afectación sobre los componentes y procesos es mayor, ya que al sustituir la cubierta vegetal por otra antropizada se incide en el número, cantidad y composición de especies. Existe la introducción de especies domesticadas pero no la domesticación de especies extraídas del bosque como hemos visto anteriormente.

Debido a que el grado de sustitución de bosque primario es masivo, podemos hablar que se ha impactado el ambiente de modo terciario ya que las cubiertas vegetales otrora mayoría, se convierten en parches dispersos en ocasiones conectados por los ecosistemas creados por el

hombre, el equilibrio ecológico y la biodiversidad son ampliamente afectados, ya que hay agentes químicos como los fertilizantes los afectan y además contaminan el agua.

También se ha modificado el microclima de la región que se ha vuelto más seco debido a la tala excesiva. La roza-tumba-quema que es el método de siembra que utilizan los campesinos en Tequila y en Atlahuilco, lamentablemente éste además de propiciar el desmonte y pérdida de biodiversidad, es contraproducente para el mismo agricultor ya que su rentabilidad es negativa. Esto lo podemos observar en la **Tabla 3**. El rendimiento apenas es suficiente para el consumo familiar en el mejor de los casos, y para guardar semilla para el próximo ciclo de temporal. Es una lástima esa desatención hacia el campo ya que las variedades criollas de maíz tienden a desaparecer y los campesinos con técnicas de siembra rudimentarias viven en pobreza y dependencia del temporal, ya que es casi nulo interés por apoyarlos, mejorar la productividad y su situación económica,.

Sistema de producción	Rentabilidad	Tierra empleada	Población implicada	Producción
Roza-tumba-quema	Negativa	20%	40%	10%
Temporal tradicional	baja	60%	40%	50%
Riego	Media-alta	20%	20%	40%

Tabla 3. Participación de los sistemas de producción de maíz en México¹⁸⁰.

Cabe señalar que la mayoría de los acahuales son espacios abandonados, casi sin utilidad alguna ya que la práctica agrícola es pobre. Muchos de los campesinos han dejado de sembrar y los que aún lo hacen obtienen cosechas reducidas que sirven sólo para su propio consumo. La mayoría del maíz para el consumo en Tequila es comprado no cosechado. Dada la poca productividad en el campo muchos habitantes han optado por migrar hacia el norte y trabajar de

¹⁸⁰ Vega Valdivia, D. y P. Ramírez Moreno. *Situación y perspectivas del maíz en México*. Universidad Autónoma Chapingo, 2004, p.21. Versión PDF sitio WEB http://www.senado.gob.mx/comisiones/LX/grupo_tlcan/content/banco_datos/maiz/maiz1.pdf

jornaleros en Baja California y Baja California Sur, por ejemplo en el rancho El Silencio en el poblado Vizcaíno, municipio de Mulegé, B. C. S.

José Tzitzhua Xocua y su hermano José Bartolomé quienes me ayudaron en el trabajo de campo en el bosque, son asiduos jornaleros en el rancho antes mencionados, donde les pagan 130 pesos diarios. Ellos mencionaron que salen camiones desde Zongolica con trabajadores migrantes hacia aquél destino del norte dos veces por año.

7.2 La etnografía: acerca de la ceremonia del *xochitlalli*

Por otra parte, fue en la escasa práctica agrícola en Atlahulico que se encontró la realización del *xochitlalli*, que como hemos visto anteriormente es una ceremonia de ofrenda y para que la tierra perdone alguna alteración que se hace a la naturaleza, por ejemplo la siembra¹⁸¹. Igualmente es una ceremonia de curación¹⁸², y una ceremonia agrícola que se dirige a *Tlalocan Nana* y *Tlalcoan Tata*, hacia los cerros, hacia algunos santos católicos, especialmente el santo patrono del lugar para propiciar las lluvias y la fertilidad¹⁸³. En el caso de la ceremonia agrícola los *xochitlaque* son los especialistas rituales en la realización de la ofrenda agrícola. El término *xochitlaque* refiere al hombre (o personas) encargado de realizar la ofrenda, quien coloca o dispone la ofrenda en la superficie de la tierra¹⁸⁴.

Recordemos que el término *xochitl* exalta la cuestión sagrada, se usa para denominar la puesta de la ofrenda para una entidad sagrada o bien la entrega de un elemento como ofrenda y

¹⁸¹ Álvarez Santiago H. *El Xochitlalli en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Xalapa, Ver: Gobierno del estado de Veracruz, 1991.

¹⁸² Hülsewiede, Brigitte, *Die Mayordomias in Tequila: das religiöse Ämtersystem heutiger Nahuas in Mexiko*. Etnologische studien Bd. 28. Münster: 1997.

¹⁸³ Rodríguez López, María Teresa, *Ritual, identidad y proceso étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.

¹⁸⁴ Atendiendo a la comunicación personal con la Dra. J. Broda y a lo expuesto por A. Gómez Martínez en *Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana*. En Broda, J. (coord.). *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. En prensa.

*locución de lo sagrado*¹⁸⁵. Los *xochitlaque* son quienes hacen esa reflexión y petición en nombre de aquellos que han de trabajar la tierra, la han arado y están a punto de sembrar. También es una petición en nombre de la comunidad para obtener el alimento que les dará sustento. Es una especie de contrición ya que estas personas conciben el daño que hay al realizar la preparación del terreno. Por otra parte hay que destacar que este proceso es un compromiso de gran importancia ya que de su buena ejecución depende agradar a los señores del *Tlalocan* y así obtener buena cosecha ya que *ellos dan maicito y frijolito que pide uno, calabaza y todo, quelite*, como lo mencionó el Sr. Bernardo Quechulpa. La mala ejecución puede resultar en una pobre cosecha al final del temporal, y en lo inmediato, en la enfermedad del ejecutante, quien cae con malestares como la calentura ya que *la tierrita se chiquea y lo castiga* según los testimonios del Sr. Antonio Cosme Meza.

No olvidemos que a la ceremonia le precede la bendición de las semillas en el altar doméstico, de madrugada antes de ir a la milpa. Ahí se hace una petición a San Martín Caballero, el santo patrono de Atlahuilco y a *diosito*, a Cristo, a la tierra, se *llama al agua* para que no falte, a los cerros que son los que ayudan a que venga el agua. Además de poner las semillas para bendecir, se dispersa flor de cempasúchil desmoronada, mientras el *xochitlaque* va regando aguardiente conforme reza. Además se hacen los *xochimanalli*, compuestos por flor de cempasúchil y hojas *xompiltec*. Ya en la milpa se traza en la superficie del terreno un cuadro según el Sr. Quechulpa o un polígono (un cuadrado sin base) que representa una *casita* según refiere el Sr. Antonio Cosme, en ambos casos se traza una cruz en el centro.

Según los testimonios que hemos visto anteriormente, el *Tlalocan* es un lugar que se cree está debajo de la tierra en el que se encuentran *Tlalocan Tata*, *Tlalocan Nana* y San Antonio Abad. A ellos, los seres subterráneos, se les ofrenda una copa de aguardiente para cada quién, y al

¹⁸⁵ Gómez Martínez, A. en Broda, J. (coord.). *Op. cit.*, en prensa.

estar ellos debajo de la tierra, además se les entierra tres pedazos de copal envuelto en hojas de *totomochtle*, dos velas y también se entierran 7 pedazos de carne. Podemos apreciar que se les brinda la resina preciosa por su aroma, y se les alimenta para que a su vez ellos proporcionen el alimento que poseen y guardan: el maíz, frijol, calabaza, etc.

A la tierra se le ofrenda flores que en el sentido metafórico puede representar la *entrega de la ofrenda producto de la tierra*¹⁸⁶, también se le ofrenda los 14 o 21 *xochimanalli* que se ponen en los dos lados verticales del cuadrado o en los tres lados de la *casita* según sea el caso. También se le da a beber una copita de aguardiente según el testimonio del Sr. Quechulpa, el cual al ser líquido puede referir el intento por mitigar la sed de la tierra en la época seca, tarea que posteriormente realizarán las lluvias.

Con respecto a la personificación del *Tata* y la *Nana*, ni el Sr. Quechulpa ni el Sr. Cosme dieron alguna característica de su apariencia, tampoco manifestaron haberlos visto o soñado. El Sr. Quechulpa sólo mencionó que *son los señores que mandan en Tlalocan*, junto con San Antonio Abad y es así como se lo enseñaron sus abuelitos, sus antepasados. Por otra parte el Sr. Cosme narra que la persona que le enseñó cómo realizar el *xochitlalli* se refería de ellos como los Señores, pero sin dar mayor detalle.

En la región de Cuetzalan, Puebla., algunos campesinos nahuas también hacen peticiones similares a *Talokan Tata* y *Talokan Nana*, y a otros santos católicos. Asimismo se refieren del *Talokan* [como ellos llaman al *Tlalocan*] de una manera similar a lo registrado en Atlahuilco. Por ejemplo se puede comprender que la localización del *Talokan* según su idea es en el subsuelo: *debes saber a dónde y qué vas a pedir y así llegará lo que pide. Pero si no llega otra vez más y otra vez le dirás lo que quieres y golpearás la tierra. Entonces enterrarás un cachito de tabaquito, y un cachito de ajito aquí enterrarás y un cachito de velita bendita allí meterás y el*

¹⁸⁶ Gómez Martínez, A. en Broda, J. (coord.). *Op. cit.*, en prensa.

*incienso blanco también lo pondrás allí en medio*¹⁸⁷. En este testimonio también podemos ver la similitud en el hecho de enterrar incienso blanco además de ofrendar velas, que en este caso se entierran. En las concepciones religiosas de los informantes de Ma. Elena Aramoni también se nota la conjunción de figuras católicas que se encuentran en el *Talokan*, junto con la dualidad *Talokan Tata y Nana: Talokan es en la tierra también; sí, también es tierra en Talokan y siempre importante primero es Talokan Madre creadora y Talokan Padre creador. Ellos son ya Talokan nana y Talokan tata; pero también manda el Talokan Jesucristo: ellos son los primeros Talokankauj*¹⁸⁸.

*La tierrita ya es padre natividad, y madre natividad y los tres diosesitos (Tiotakatstsin), y el santísimo sacramento; eso ya es la tierra, el mundo precioso*¹⁸⁹. Con respecto a la personificación del *Talokan Tata y Nana*, éstos aparecen como una pareja de ancianos: *esos señores de Talokan y señoras de Talokan todos viven porque siempre Talokan es también igual como nosotros vivimos aquí: vive muy bien una anciana ya muy grande que es nuestra abuelita; debemos respetarla porque vive todavía, y así como en Talokan vive la mujer más anciana, también está el más anciano*¹⁹⁰.

*Cuando sueño en Talokan, sueño una anciana y un anciano; ya estos son Taltipaktsin. Si allí, cuando “llamo” por los sueños los veo juntos*¹⁹¹.

Habiendo descrito los elementos constitutivos del *xochitlalli* según los testimonios registrados en Atlahuilco, además de haber relatado una analogía comparativa, a continuación se

¹⁸⁷ Testimonio de Prócoro Hernández en Aramoni, Ma. Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 179.

¹⁸⁸ Testimonio de Guadalupe Bonilla en Aramoni, M. *Op. cit.*, p. 170.

¹⁸⁹ Testimonio de Juana Nazario en Aramoni, M. *Op. cit.*, p. 170.

¹⁹⁰ Testimonio de Procoro Hernández, *Ibíd.*, p. 170.

¹⁹¹ Testimonio de Juana Nazario *Id.*

hará un análisis acerca su posible constitución histórica, en términos de un proceso de larga duración desde una tradición mesoamericana, hasta la sociedad contemporánea.

7.2.1 *El cuadrángulo del xochitlalli*

Puede aludir a la forma y superficie de la tierra, plana y cuadrangular, Tlalticpac, el mundo habitado por el hombre. También puede sugerir el quincunce, uno de los símbolos mesoamericanos que *en su más simple expresión está constituido por cinco puntos encerrados o no en un cuadrilátero*¹⁹². El quincunce representa la gran extensión sobre la que se yerguen en el centro y en sus cuatro extremos cinco árboles cósmicos¹⁹³. Actualmente puede ser una representación simbólica de la cosmovisión según Kazuyasu Ochiai, *ya que es bien sabido que la cosmografía prehispánica mesoamericana se concebía en forma de quincunce, cuatro puntos en las esquinas y un punto central... y que los indígenas del área maya han mantenido hasta el día de hoy. El moch [plataforma cuya altura es cercana a los 5 metros] esquematiza horizontalmente este modelo con cuatro pilares y el punto central representado por la cruz plantada debajo de la plataforma*¹⁹⁴.

Por último quiero destacar que Arturo Gómez Martínez señala que los altares son esquemas de los ámbitos del universo: *se componen alguno de dos niveles señalando el cielo y la tierra; otros presentan tres indicando el cielo, la tierra y el inframundo. Esta misma idea se muestra en las capas de ofrendas depositadas en ellas*¹⁹⁵. Hago esta referencia aunque el cuadrángulo del *xochitlalli* no es un altar, debido a que la ofrenda se deposita en dos niveles. Una

¹⁹² Sejourné, L. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. En López-Austin, A. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 189.

¹⁹³ López Luján, L. *Las ofrendas del templo Mayor en Tenochtitlan*. En López-Austin *Op. cit.*, 1994, p. 189.

¹⁹⁴ Ochiai, K. *Meanings performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*. En Medina, A. *En las cuatro esquinas, en el centro*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003, p. 173.

¹⁹⁵ Gómez Martínez A. “*Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la huasteca veracruzana*”, en Broda, J. (coord.). *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. En prensa.

parte se entierra y otra parte se coloca sobre la superficie, pudiendo esto representar dos niveles del universo representado en ese cuadrángulo.

7.2.2 *El Tlalocan mítico*

Es descrito como un lugar en el que *nunca faltan los alimentos, hay regocijos y pena ninguna. Hay mazorcas de maíz, calabazas, ramitas de bledos, ají verde, jitomates, frijoles y flores*¹⁹⁶. Ahí viven cuatro *tlaloque*, quienes en su carácter pluvial se encargan de la distribución de las cuatro clases de lluvias¹⁹⁷, algunas perjudiciales otras favorables para la cosecha. Además tienen la atribución del flujo del tiempo¹⁹⁸, esto determina el tipo de agua que soltarán o la retención de la misma, según domine el carácter frío y acuático de dos de ellos, o caliente y seco del otro par. *Tlalocan* era concebido como un lugar de abundancia, una bodega de alimento que se considera estaba extendido bajo de la tierra, aunque hay quien estima que estaba en el oriente¹⁹⁹.

7.2.3 *La dualidad: Tlalocan Tata, Tlalocan Nana*

El carácter dual contenido en los atributos de los dioses mesoamericanos era común. J. Broda señala que *los dioses representaban las fuerzas de la naturaleza, los astros, la meteorología, el paisaje y las actividades humanas. Estas deidades no eran superiores al cosmos sino que le eran inmanentes. Sus figuras individuales se desdoblaban en dualidades, en formas cuádruples, o se asociaban a los cinco o seis rumbos del universo*²⁰⁰.

¹⁹⁶Sahagún, B. *Op. cit.*, tomo I, libro III, cap. ii, p. 299.

¹⁹⁷López-Austin, A. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 180.

¹⁹⁸*Ibíd.* p. 179.

¹⁹⁹*Id.* p. 186.

²⁰⁰Broda, J. “*Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*”. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 14.

Para los antiguos nahuas los poderes de la tierra y el agua se manifestaban sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte. Su sustancia hacía que las plantas germinaran, crecieran fortificaban y murieran²⁰¹. Tanto la Tierra como el Agua fueron personificadas por dioses duales y polisémicos que representaban los distintos estados del tiempo atmosférico y sus efectos sobre la tierra. Un aspecto se refiere a Tlaloc-Tlalocantecuhtli, cuya distinción es confusa así como su reino ya que Tlaloc tiene numerosos dominios, como dios de la vegetación, como dios del agua, del cerro, del viento con elementos del dios Quetzalcóatl. Así sus múltiples atributos dan lugar a formas específicas de iconografía²⁰², sin embargo, relacionados con el aspecto pluvial y sus efectos sobre la tierra. La pareja de Tlaloc y Chalchiutlicue parece ser otro de los desdoblamientos de la misma divinidad, con separación del elemento masculino y femenino. Tlaloc como consorte de Chalchiutlicue es dios creador y distribuidor del agua entre los hombres, nociva o benéfica para la agricultura²⁰³, mientras en el Códice Florentino, se menciona que los ríos *vienen de allá, de Tlalocan porque son propiedad, porque salen de ella, de la diosa llamada Chalchiutlicue*²⁰⁴, haciendo notorio su carácter favorable y benéfico. López-Austin menciona a Tlaloc como dios de la Tierra sin que hubiera contradicción debido a su carácter masculino, ya que la Tierra tiene doble personalidad, una masculina y otra femenina como lo dice el *Códice Florentino: Y he aquí que el Tlaltecuhltli es nuestra madre es nuestro padre*²⁰⁵. Podemos notar el gran parecido de esta frase con aquellas de registradas en Atlahuilco, y las de los nahuas de Cuetzalan acerca de los señores *Tlalocan Tata Tlalocan Nana*.

²⁰¹ López-Austin, A. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 171.

²⁰² *Id.* pp. 175-177.

²⁰³ *Id.* p. 178.

²⁰⁴ *Id.* p. 184.

²⁰⁵ *Id.* p. 181.

7.2.4 La agrupación en 7 unidades

Según López-Austin citando a Sahagún, menciona que entre los números los había favorables y desfavorables a los hombres, eran de buena fortuna el 3, 7, 10, 11, 12 y 13... así la diosa Chicomecoatl era la señora de los números 7²⁰⁶. En palabras de Sahagún: *decían los astrólogos que los que nacían en estas casas [nauí cuauhtli, macuil cozcacuauhtli, chicuacen olin, consideradas infelices] convenía que los bautizassen en la casa siguiente, que se llamaba chicome técpatl, para que allí tomasen alguna buena ventura, porque decían que todas las casas del séptimo número eran buenas, porque eran de la diosa Chicomecoatl, que es la diosa de los mantenimientos*²⁰⁷. Es precisamente que en honor a esa diosa que en Huey Tozotli se hacían diversas ceremonias y ofrendas, entre estas es notoria la costumbre de llevar ante su presencia las mazorcas que habían guardado de la cosecha pasada, pero las muchachas que hacían esa tarea no debían de portar más de siete cada una²⁰⁸.

Además Johanna Broda apunta que en el texto en náhuatl del *Códice Florentino* describe que las mazorcas *guardadas para las semillas* se juntaban en manojos de siete y eran llevadas al Cinteopan o templo de Chicomecoatl²⁰⁹. Esta creencia acerca de la buena fortuna con respecto al número siete, la cantidad siete, etc., puede ser que haya pasado a través de las generaciones y en la actualidad de sigue repitiendo la utilización de series de siete *xochimanalli* en el *xochitlalli* aunque ahora los *xochitlaque* no hacen referencia sobre la virtud de esa cifra. La costumbre de contar los objetos ofrendados proviene de la tradición prehispánica²¹⁰, como podemos apreciar en los códices, los cuales, de acuerdo con Broda, *contienen una numerología de objetos contados y*

²⁰⁶ *Id.* p. 28.

²⁰⁷ Sahagún, B. *Op. cit.*, tomo I, libro IV, cap. xv, p. 335.

²⁰⁸ Sahagún, B. *Historia General, libro II*, citado por Broda, J. *La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 209.

²⁰⁹ Broda, J. en Broda, J. y F. Báez-Jorge *Op. cit.*, 2001, p. 209.

²¹⁰ Broda, J. Comunicación personal

*amarrados que se usaban en ceremonias para la multiplicación de los animales de caza. En los altares se colocaban las cabezas y los corazones de estos animales con los que se ejecutaban estos ritos*²¹¹. Karl Anton Nowotny llamó la atención sobre la semejanza estructural de ese tipo de representaciones pictográficas en los códices Fejérvary y Cospi con los datos etnográficos de la década de los años 30, proporcionados por Leonhard Schultze-Jena sobre los tlapanecos de la montaña de Guerrero, y sus ofrendas a la deidad de la tierra Aku, en las cumbres o al pie de los cerros sagrados. Nowotny señaló que estas ofrendas tlapanecas y mixtecas registradas por Schultze-Jena representan una antigua tradición mesoamericana que se remonta a rituales complejos de origen prehispánico²¹².

Johanna Broda señala que los mixtecos y tlapanecos son los actuales herederos de esa tradición prehispánica del uso ritual de series de manojos contados que siguen una numerología compleja²¹³. Estos manojos consisten en amarres de hojas de pino, zacate, cañas delgadas u hojas de árbol y se usan en ofrendas al señor de la lluvia entre los mixtecos y a Aku, dios de la tierra, de los cerros y de los animales así como al dios del fuego, entre los tlapanecos de Malinaltepec. La aportación de Schultze-Jena al respecto ha sido sumamente valiosa sobre esas prácticas ancestrales que hasta ahora han sido muy poco exploradas²¹⁴.

Ofrendas similares usan una numerología de atados de hojas de pino, ramitas o flores continúan siendo una práctica ritual entre los tlapanecos y han sido documentados por Danièle

²¹¹ Broda, J. "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad agrícola". En Broda, J. y A. Gámez (coordinadoras) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 51.

²¹² Nowotny, C. A., 1961, citado por Broda, J. en la obra anteriormente citada, p. 51.

²¹³ Broda, J. *Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero*. *Anales de Antropología* Vol. 42. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Antropología, 2008, p. 132.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 132.

*Dehouve en los últimos años*²¹⁵. Arturo Gómez Martínez al referirse a la cuenta de las ofrendas entre los nahuas de la huasteca veracruzana, señaló que *las ofrendas asociadas a los números tienen especial relevancia en las concepciones y prácticas religiosas de los nahuas, expresan ideas claves de la relación entre los hombres y los dioses; son determinantes de orientaciones cósmicas, ámbitos de acción de las deidades, identidades numinosas, expresiones lingüísticas, peticiones específicas y vinculaciones... En gran parte de los ritos existen las ofrendas contadas, en algunos son muy complejos, mientras que en otros presentan cifras simples. Para contar las ofrendas los indígenas crean grupos binarios, es decir, cuentas por pares que están asociados con la noción de dualidad*²¹⁶.

Los *xochimanalli* que hacen los *xochitlaque* en Atlahuilco tienen elementos en común con las ofrendas contadas antes descritas. Por ejemplo según cuenta el Sr. Quechulpa, los abuelitos le enseñaron que el manojito que constituye el *xochimanalli* debe de tener siete componentes, cuatro flores y tres hojas de xompiltec, amarrados con totomoxtle, sin embargo, en la actualidad el Sr. Quechulpa y el Sr. Meza sólo ponen seis componentes, tres flores y tres hojas en cada *xochimanalli*. Asimismo el Sr. Quechulpa mencionó que entierra tres pedacitos de copal junto con cuatro pedacitos de otro copal, envueltos también en totomoxtle cuando hace la ofrenda del *xochitlalli*. También cabe mencionar que se juntan siete *xochimanalli* y se colocan bordeando el polígono trazado en el centro de la milpa como hemos visto en los esquemas de las págs. 105 y 110.

²¹⁵ J. Broda en su obra anteriormente citada hace referencia de los siguientes trabajos de Danièle Dehouve: *Cuatro principios que rigen las ofrendas tlapanecas*. Conferencia presentada en el seminario *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. Johanna Broda (coord.). DEP, ENAH-INAH, México, noviembre 4, 2005; *Essay sur la royauté sacrée en république mexicaine*. Editions Centre Nationale de Recherche Scientifique. Paris, 2006; *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero-Plaza y Valdés-CEMCA. México, 2007.

²¹⁶ Gómez Martínez, A. “*Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la huasteca veracruzana*”, en Broda, J. (coord.). *Op. cit.* En prensa.

Con respecto a los números simbólicos, Arturo Gómez Martínez apunta *que están relacionados con deidades y con elementos de la naturaleza. Entre ellos el 6 se identifica con las cosechas, el 7 está asociado con el maíz y con la magia*²¹⁷. Esta afirmación guarda relación con el *xochitlalli*, que al ser un ritual agrícola contiene series de siete *xochimanalli*, que a su vez constan de y 6 o 7 componentes como hemos visto, además de haber una conjunción de 7 pedazos de copal, y de carne, los cuales se entierran.

7.2.5 Acerca del nombramiento de los cerros y la petición de lluvia

A los cerros se les rendía en la época prehispánica una serie de ofrendas y se les dedicaba festividades en su honor sobre todo durante Huey Tozoztli y en la fiesta del Tepeilhuitl²¹⁸, ya que existía la creencia de que éstos eran ollas llenas de agua, además de poseer la cualidad de que en sus cumbres se acumulan las nubes que traen la lluvia. *Son los rayos y truenos los que anuncian la lluvia. Así pues los fenómenos naturales explican por qué en el pensamiento religioso la lluvia se ha asociado con las montañas, las nubes y la tempestad, y se ha concebido un dios, que era dueño, o personificaba estos fenómenos*²¹⁹.

Broda señala que *Las características atribuidas a los dioses de los cerros abarcaban elementos de la observación exacta, como por ejemplo aquella de que la lluvia se engendra en mayor medida en las cumbres, o que las fuentes parecen surgir del interior de la tierra*²²⁰. Así en las antiguas culturas agrarias resultaba extremadamente importante el poder controlar los

²¹⁷ Gómez Martínez, A. en Broda, J. (coord.). *Op. cit.*, en prensa.

²¹⁸ Broda J. “*Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*”. En *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5. Madrid: 1971, pp. 197-274; “*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge *Op. cit.*, 2001; Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Op. cit.*, 2004.

²¹⁹ Broda, J. *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia.*, p. 252.

²²⁰ Broda, J. “*El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros*”. En Alborez, B. y J. Broda. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, D. F: El Colegio Mexiquense- Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 56.

fenómenos meteorológicos, a la par de la correcta observación de los astros. De acuerdo con la misma autora, ambas cosas *permitían a los sacerdotes prehispánicos dar la apariencia de controlar las condiciones del medio ambiente tan necesarios para el feliz desenlace de los ciclos agrícolas*²²¹. El sacrificio de infantes también complementaba una serie de ofrendas dedicadas a la petición de la lluvia, en especial aquel realizado en el monte Tlaloc y en el remolino de Pantitlán. El lograr la unión entre la tierra y el agua era de suma importancia ya que de lo contrario la asociación tierra y calor resultaría en la muerte de la siembra.

Broda afirma que en la época contemporánea *los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen espectaculares peticiones de lluvias, rituales públicos que se siguen practicando en muchas regiones indígenas de México*²²². Esta autora cita como ejemplo las festividades de la Santa Cruz realizadas en Guerrero, fiesta que en náhuatl es nombrada como *yalo tepetl*, la ida al cerro, en donde se realizan ofrendas y ceremonias dedicadas a los vientos y a la petición de lluvias²²³. En el altiplano central existen otros datos relevantes acerca del culto a los volcanes: el nevado de Toluca, la Malinche, el Popocatepetl y el Iztaccihuatl²²⁴. Hay graniceros, tiemperos y especialistas que trabajan con el tiempo según la costumbre milenaria de intentar modular la precipitación y actividad atmosférica y de precipitación²²⁵.

²²¹ *Ibíd.*

²²² Broda, J. “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 15.

²²³ Broda, J. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadoras). *Op. cit.*, 2001.

²²⁴ Broda J. “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Op. cit.*, 2004

²²⁵ Albores, B. y J. Broda (coordinadoras). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*; Juárez Becerril, A. *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*. Tesis de Doctorado en Antropología, FFYL – IIA, UNAM México, 2010.

Asimismo en Atlahuilco (y anteriormente en Tequia) existe la costumbre de referirse a los cerros durante el *xochitlalli* con el fin de llamar al agua. Anteriormente los especialistas hacían un nombramiento preciso de cada cerro que formaba parte de un conjunto regional, los cuales podían favorecer la lluvia, como hemos visto en los testimonios del Sr. Quechulpa y el Sr. Cosme. Asimismo dijeron que actualmente no recuerdan o no memorizaron todos los cerros que sus ancestros nombraban, ni en qué dirección se encuentran. Algunos de los cerros que recordaron el Sr. Mauricio Ixmatlahuac y Antonio Cosme se encuentran en la **Tabla 4**.

Como podemos ver, los recuerdos con respecto a la ubicación de los cerros son imprecisos, ya que de los testimonios sólo concuerda la ubicación del Otzelotzi y el Pico de Orizaba con respecto a la ubicación geográfica descrita en las cartas topográficas del INEGI²²⁶. La ubicación y el nombre que se obtuvieron en dicha carta los podemos ver en el **Mapa 1** p. 70.

Testimonio	Nombre descrito [nombre en carta topográfica]	Ubicación descrita	Ubicación geográfica	Característica
Mauricio Ixmatlahuac	Tlacuilotecatl [Tlachilotecatl]	Hacia el sureste	Sur	Cuando truena por ahí va a llover fuerte
	Ocelozte [Otzelotzi]	Sin referencia	Suroeste	Sin referencia
Antonio Cosme	Tlacuilotecatl [Tlachilotecatl]	Por Zongolica (sureste)	Sur	Cuando truena por ahí va a llover
	Cotzelotze [Otzelotzi]	Hacia el estado de Puebla	Suroeste	Cuando truena por ahí no va a llover
	Cacalotecatl	Sur	Este	Sin referencia
	Pico de Orizaba	Norte	Norte	Cuando truena por ahí va a llover

Tabla 4. Referencias de los cerros que se nombran en la petición de lluvias en Tequila

²²⁶ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). *Cartas topográficas 1:250 000. E14-5, Orizaba E14-6, E14-9*. México, 2005.

Cabe señalar que buscando más testimonios se pudo haber recabado más información complementaria que pudiera resultar en un *mapa* más completo del complejo formado por los cerros. No obstante, se puede notar en lo dicho por el Sr. Ixmatalhuac, el Sr. Cosme y el Sr. Quechulpa, que los cerros tienen características fundamentales que ayudan a propiciar la lluvia. Tenemos que hay concordancia en que si truena por el Tlachilotecatl es que va a llover, así vemos que es una costumbre ubicar el lugar por donde empieza a tronar para así saber cómo será la temporada de lluvias.

Además está la costumbre de observar hacia los cerros en donde se condensa la neblina, lo cual ha generado que estos sigan siendo considerados lugares que atraen y que contienen el agua como mencionó el Sr. Cosme, *De ahí veo que siempre vale que los cerritos tengan arbolitos, de ahí vienen las nubecitas, en tiempo de agua, como que no se ve dónde viene entonces por aquí hay un cerrito que empieza como a “humarse”, es pura neblina... Hay un cerro que está por Zongolica que dicen que tiene agua, el Tlacuilotecatl.*

En un relato anónimo obtenido en Tequila por Edvina Texcahua Palacios, se hace evidente la creencia de que los cerros son contenedores de agua: *Cuentan los antiguos habitantes que este cerro [Cerro Ihkoyocatze] guarda en sus entrañas el aire, el sol, el agua, es un cerro muy alto, y en la cima un día del año aparece una laguna y en ella flota una jícara roja. El cerro Ihkoyocatze recibe este nombre debido a que tiene una gran cueva al frente, por las noches hace remolinos que se introducen en la cueva produciendo sonidos melódicos*²²⁷.

7.2.6 Los santos católicos en el *xochitlalli*

Notorio es también que los santos católicos tienen un lugar en esta ceremonia ya que están presentes en las oraciones de los *xochitlaque*. Primeramente durante la bendición de la semilla en

²²⁷ Relato recopilado por Edvina Texcahua Palacios, *Cuentos de la república de las indias*. Inédita, fechada en 1994.

donde se nombra a San Martín Caballero, quien es el santo patrón de Atlahuilco. Ya mencionaba Ma. Teresa Rodríguez la tendencia a nombrar a los patronos en las ceremonias para pedir lluvia además de *Tlaltikpactli*, *Tlalokan Nana*, *Tlalokan Tata* y los cerros (ver p. 102). Recordemos que la utilización de los santos jugó un papel preponderante durante la conversión de los indígenas americanos ya que la relación que los fieles establecen con éstos, se convierte en una conversación en la que se expresan las penas, se comparten secretos, se piden consejos y protección y se esperan milagros²²⁸.

*El santo, personaje de vida inimitable por el común de los mortales, era entonces un intercesor más que un modelo. Así, el culto a los santos se convirtió para el occidente, en un medio ideal para cristianizar a los pueblos paganos, al establecer una nueva forma de socialización basada en el patronazgo*²²⁹. A cambio de la protección brindada por el santo, se tenían que cumplir los votos prometidos al patrono, por ejemplo se tenía que participar en las procesiones, asistir a misa o hacer acciones caritativas. Asimismo había que hacer una celebración en su nombre. Esas figuras semi-humanas, semi-divinas resultaron efectivos *enlaces* entre la nueva fe y los recientemente conversos.

Tenemos que la invasión de la vida cotidiana y de subsistencia por parte de las representaciones cristianas dadoras de protección fue fundamental para la comprensión de los conceptos y los criterios que organizaban la realidad definida por la iglesia. Además el indígena recibió un léxico religioso del cual se vio forzado a escoger algunos términos que a manera de

²²⁸ Millones Santa-Gadea, L. “*Los sueños y milagros de San Sebastián*”. En Garrido Aranda, A. (coord.). *El mundo festivo en España y América*. España: Universidad de Córdoba, 2005.

²²⁹ Rubial García, A. “*Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España*”. En García Alvarado, C. y M. Ramos Medina (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, D. F: Universidad Iberoamericana-Servicios CONDUMEX- INAH, 1997, p. 52.

receptáculos le permitieron hacer la traducción de conceptos ideológicos propios. Esta operación implicó la deformación de los significados originales²³⁰.

En Atlahuilco un caso concreto lo puede ejemplificar el hecho de que San Antonio Abad adquirió la característica de habitar en el *Tlalocan* junto con *Tlalocan Tata* y *Tlalocan Nana*. Es factible que los catequistas, al observar las prácticas agrícolas que implicaban el nombramiento de seres paganos, optaron por inculcar la adoración a un personaje católico que habitaría junto a los anteriores señores del *Tlalocan*. San Antonio Abad tiene el patronato de los animales, y es probable que esa característica fuera utilizada para ubicarlo en el gusto de los indígenas, ya que como hemos visto, durante el *xochitlalli* se pide para que los animales no acaben con la siembra. Se hizo costumbre también el representar a San Antonio Abad domando la impureza, esto pudo ser otro motivo para inculcarlo en la mentalidad indígena.

Otro caso lo representa el hecho de que Jesucristo sea parte de la ceremonia del *xochitlalli*, a él se pide la bendición de la semilla y que el trabajo sea bueno, que no sea en balde el esfuerzo y se levante una buena cosecha. El Sr. Mauricio Ixmatlahuac en su oración del *xochitlalli*, nombró tanto a Jesucristo como a la Madre Tierra, lo cual que expresa la fusión de la religiosidad: *Nuestra madre y nuestro padre que nos ha dado el poderoso que pongamos una siembra, que sea con tu poder y tu milagro que sea bendito. La madre tierra, padre nuestro señor Jesucristo, denos un buen lugar, aquí pongo esta siembra, que no sea en balde, que sea sacrificado con su poder y con su milagro, bendígalo.* En mi opinión se puede notar el sincretismo que en la actualidad existe en la religiosidad que se practica en el pueblo agrícola de San Martín Atlahuilco.

Ma. Elena Aramoni señala que un rasgo cultural, que por su larga duración parece central para entender la continuidad del pensamiento nahua *es a nivel del mito, el papel primordial que*

²³⁰ Aramoni, M. *Op. cit.*, 1990, 165.

*los dioses y númenes de origen prehispánico cuyos rasgos y cualidades se amalgamaron con los de los diversos santos católicos*²³¹.

Por ejemplo *el dador de vida es Jesús-sol, es considerado por los nahuas hijo del Talokan noteiskaltijkatatzin (Padre Creador) y Talokan noteiskaltijanantzin (Madre Creadora), asociación que nos remite a la antigua trilogía náhuatl que habla del Padre Cielo y de la Madre Tierra nace el sol, y al sincretismo de ese sustrato mítico mesoamericano con la trinidad cristiana de Dios Padre, María y Jesucristo*²³². El Sr. Bernardo Quechulpa mencionó una asociación parecida acerca de Jesús y el sol: *Tonantzin es la virgen, tlauil es la candelaria, es la luz quedito pues, tlanextí es como el sol cuando amanece, Tlanextí Totatze es Jesús*²³³.

En el siguiente capítulo se continuará con la temática del sincretismo en la religiosidad de las comunidades indígenas y campesinas, particularmente en lo referente a las ceremonias agrícolas y las festividades religiosas. Esto se hará como parte de síntesis final que concluye la exposición de los datos obtenidos en esta investigación.

²³¹ Aramoni, M. *Op. cit.*, 1990, p. 28.

²³² *Ibíd.*, p. 27.

²³³ Testimonio de Bernardo Quechulpa Tlaxcala, Atlahuilco, Ver., febrero de 2007.

Capítulo 8. A modo de Conclusión

En este último capítulo se presenta una síntesis final, a modo de conclusión del trabajo de investigación. Se comenzará con la temática iniciada en el capítulo anterior, es decir, con más reflexiones acerca del sincretismo encontrado en la ceremonia agrícola del *xochitlalli*. Posteriormente se hará una conclusión en referencia a la fiesta de la Santa Cruz y la conmemoración de Día de Muertos que se registraron en Tequila, en las que encontramos el uso de una planta nativa del bosque mesófilo de montaña. Finalmente se expondrán los resultados totales del trabajo de investigación en cuanto a la utilización de la flora y transformación de los ecosistemas, siguiendo la pauta del esquema metodológico presentado en un principio (Figura 2, p. 30). Además se presenta una reflexión acerca de las experiencias obtenidas al abordar un trabajo de investigación interdisciplinario.

8.1 Respecto al Xochitlalli

Tenemos que el *xochitlalli* manifiesta la tradición mesoamericana del rito agrícola, en aspectos tales como:

La realización de una *ofrenda florida*²³⁴, esto es, que tiene significaciones sagradas con la que se establecen relaciones de intercambio con diversos seres, a los cuales se busca agradar para obtener el beneficio de la buena cosecha.

El esquema que se traza para la realización del *xochitlalli* puede representar un esquema del mundo. Recordemos que los *xochitlaque* depositan sobre la tierra parte de la ofrenda y entierran otra parte para los seres del Tlalocan. La composición de la ofrenda subterránea consta

²³⁴ Vuelvo hacer referencia de las investigaciones de A. Gómez Martínez con relación al prefijo *xochitl* y su significado que exalta la cuestión sagrada. Gómez Martínez, A. “*Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la huasteca veracruzana*”. En Broda, J. (coord.). *Op. cit.* En prensa.

de comida, copal lo cual puede buscar la reciprocidad para obtener lo que se les pide²³⁵, al alimentar a los seres del *Tlalocan* se busca que a su vez éstos brinden alimento. La ofrenda sobre la superficie consta de flores las cuales son expresiones de saludo, bienvenida y honra. También se colocan *xochimanele* compuestos de 6 o 7 elementos y en números de 7, mismos que pueden representar al maíz y la cosecha siguiendo la propuesta de A. Gómez con respecto al significado simbólico de los números entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, en donde el 6 está relacionado con las cosechas y el 7 con el maíz y la magia.²³⁶

La numerología y la costumbre de contar los objetos ofrendados provienen de la tradición prehispánica, la cual está presente en los códices estudiados por Karl Anton Nowotny y el trabajo etnográfico de L. Schultze-Jena en la montaña de Guerrero²³⁷.

El nombramiento de los cerros que está presente como un elemento del *xochitlalli* ya que son considerados importantes para que haya buen temporal de lluvia.

En estos elementos antes nombrados se muestran muy resistentes al cambio como *un núcleo duro* como lo define A. López-Austin²³⁸, o como las continuidades de la cosmovisión y elementos de la cultura indígena que sobrevivieron después de la conquista según explica Johanna Broda²³⁹.

La concepción del mundo tan ligada a la tierra y a la naturaleza, según sugiere A. López-Austin surge de la producción agrícola, en especial del cultivo del maíz, alrededor del cual se

²³⁵ *Ibid.* Arturo Gómez Martínez señaló que las ofrendas de comida integran expresiones de compartimento y reciprocidad.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ Broda, J. *Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad agrícola*. En Broda, J. y A. Gámez (coordinadoras) *Op. cit.* 2009; Broda, J. *Op. cit.*, 2008.

²³⁸ López-Austin, A. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (coords.). *Op. cit.*, 2001, pp. 47-163.

²³⁹ Broda, J. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (coords.). *Op. cit.* 2001; "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana". En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Op. cit.* 2004.

construyó el núcleo de percepción y de acción frente al universo²⁴⁰. *Ese fuerte núcleo agrícola es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa hasta nuestros días*²⁴¹.

Asimismo J. Broda afirma que *esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que tienen para sus miembros*²⁴².

Sin embargo, al pasar de los años y siguiendo el proceso de larga duración, tenemos que los marcos referenciales de la memoria fueron cada vez más invadidos por el proceso colonial de evangelización, es por eso que entre los númenes presentes en la religiosidad expresada en el *xochitlalli* hay elementos cristianos como son los santos junto con elementos prehispánicos. Esta concepción religiosa está articulada y es producto de un largo proceso de cambio social.

Para precisar puedo hacer mención del complejo sistema de pensamiento mesoamericano entorno a la siembra que hemos mencionado constantemente en esta obra (integrado por dioses con atributos de la naturaleza a los cuales se les rendía culto y ofrenda) se vio modificado y fue adoptando receptáculos cristianos para re-significar las antiguas concepciones, y darles vigencia en el presente. Aunado claro está y como se ha mencionado, a la persistencia de sus condiciones materiales de existencia. Esto en mi opinión es lo que sucede con base en lo observado en Atlahuilco.

²⁴⁰ López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan.*, 1994, p. 16.

²⁴¹ *Ibíd.*

²⁴² Broda, J. “*La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*”. En *Diversidad religiosa en México*. Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Año 1 número 2, verano de 2003, 2003, p. 18.

Los mismos especialistas del *xochitlalli*, quienes son los que mantienen esa conexión-reflexión con la tierra, los cerros, la lluvia, también están en contacto directo con la práctica de la religión católica, sin que eso haya sido motivo para olvidar la realización del ritual agrícola.

Basta recordar que el Sr. Antonio Cosme fue acólito, además cuando fue presidente municipal de 1973 al 1976 también estuvo encargado de reconstruir la iglesia de Atlahuilco: *Ciertamente en el año 73, el 28 de septiembre parece, hubo un temblor que cuarteo la iglesia, tiró las imágenes. Hicieron reunión para ver cómo se reparaba la iglesia, una iglesia valiosa porque es antigua. Entonces me nombraron también para que dirigiera la reconstrucción, tuve entonces los dos cargos*²⁴³.

Por su parte el Sr. Quechulpa mencionó que la incursión de las nuevas religiones propicia que el *xochitlalli* ya va perdiendo la costumbre como vienen otras religiones ya no creen. Este testimonio tiene mucho de certeza ya que al entrevistar a Cutberto Apale quien no practica la religión católica sino una protestante, se pudo apreciar su total rechazo hacia las costumbres ancestrales.

A mi parecer, esto sugiere que la práctica agrícola y la religiosidad católica de los campesinos en Atlahuilco, conforman un centro mnemónico que ha conservado las tradiciones prehispánicas, re-significadas a través del sincretismo.

Alfredo López-Austin apunta que *las actuales religiones indígenas son religiones nuevas, diferentes, coloniales, constituidas a partir de la antigua religión mesoamericana. Sin embargo, no se identifican ni con una ni con otra de sus fuentes. Afirmar lo anterior no es negar la tradición. En las actuales religiones indígenas se encuentran vivas tantas creencias y prácticas*

²⁴³ Testimonio de Antonio Cosme Meza, Atlahuilco, Ver., febrero de 2007.

*de la vertiente mesoamericana, hay tantos núcleos resistentes al cambio, que siempre es fructífero recurrir a ellas para el estudio de la religión mesoamericana*²⁴⁴.

Por último mencionaré la opinión de Johanna Broda en relación al lugar que tienen los santos dentro de los ciclos festivos de las comunidades indígenas: *Para entender el papel activo que los santos han jugado en los ciclos festivos de las comunidades basados en la agricultura del maíz y la observación de los ciclos meteorológicos, es necesario profundizar en el estudio de la implantación de la religión oficial Católica y la activa reinterpretación que las comunidades mesoamericanas han hecho de ella a partir de sus antiguas cosmovisiones. Este proceso ha determinado la reinterpretación simbólica de la tradición mesoamericana hasta la actualidad*²⁴⁵.

Reitero mi punto de vista acerca de la función histórica de la religión católica como vehículo de re-significación de creencias prehispánicas. Sin duda el cristianismo otorgó una oportunidad para reconfigurar muchos de los elementos del pensamiento mesoamericano con nuevas *sintaxis* y *semántica*, que dieron coherencia al antiguo ritual prehispánico en tiempos de un abrupto cambio social. Este envoltorio y a la vez *adhesivo* que organizó coherentemente un nuevo imaginario religioso, garantizó su vigencia en el periodo colonial y en la época contemporánea. La ritualidad agrícola cuya raíz es mesoamericana, de no haber encontrado portadores de significados, como los santos en conjunción con númenes y potencias de herencia prehispánica, seguramente hubiera quedado relegada. Hemos visto que religiones cristianas diferentes a la católica rechazan el ritual agrícola. Por otra parte el Sr. Quechulpa quien practica el *xochitlalli*, cree que se pierde la tradición debido a la llegada de otras religiones.

²⁴⁴ López-Austin A. *Op. cit.*, 1994, p. 12.

²⁴⁵ Broda, J. “*Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*”. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 7.

8.2 Respeto a la fiesta de la Santa Cruz

Con relación a la fiesta de la Santa Cruz en Tequila, pudimos observar varios aspectos de la religiosidad de los pobladores y algunos aspectos del control que ejerce el cura local el cual se hizo evidente al escuchar los discursos de las personas ligadas a la mayordomía y organización de la fiesta y al sacerdote al oficiarse la misa el día de la Santa Cruz. En Tequila se observa un estrecho vínculo entre la autoridad del cura y la mayordomía de la cruz, la cual acata las indicaciones de éste haciendo de esta festividad una expresión cristiana y la ocasión de reforzar el catolicismo, que se ve amenazado por las religiones protestantes que han llegado a la zona.

En el marco teórico se mencionó que en ocasiones se prohíbe o sabotea los cultos tradicionales, como en el caso de Chicontepec²⁴⁶. En el caso de la fiesta de la Santa Cruz en Tequila, no se observó ninguna especie de restricción, incluso hay una invitación a ejercer la religiosidad popular para evitar que sigan creciendo el número de creyentes que cambian la religión católica por otra. Hemos conocido fragmentos del discurso en la misa por parte del cura local, en el cual hay palabras de descalificación hacia otras religiones. Asimismo se incita a los feligreses a mantener la fe católica y ayudar con donativos para la iglesia local.

Félix Báez-Jorge ha estudiado en diversas obras²⁴⁷ las relaciones de poder que ejerce la Iglesia hacia sus feligreses y ha escrito acerca de la *Nueva Evangelización* o las *estrategias de una teología hegemónica*. Se trata de una respuesta pastoral ante el creciente número de fieles que han abandonado la Iglesia para unirse a diversos credos no católicos²⁴⁸. Para la Iglesia es conveniente mantener feligreses, más allá de poner atención en el grado de desviación que

²⁴⁶ Gómez Martínez, A. citado por Báez-Jorge, F. En *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y el ejercicio clerical en el México indígena*.

²⁴⁷ Báez-Jorge, F. *Op. cit.*, 1998; Báez-Jorge, F. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1999.

²⁴⁸ Báez-Jorge, F. “*Nueva Evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)*”. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 148.

presente la religiosidad que manifiestan e incluso, una parte de la estrategia hegemónica ha llevado a experimentar una *inculturación*, esto es en su *sentido técnico*, según expresó José A. García González un *movimiento circular que va desde el evangelio a las culturas y de éstas al evangelio*²⁴⁹. Así según Gilberto Giménez, *el juego y el rejuego entre tendencias hegemónicas y contrahegemónicas permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial apropiarse “políticamente” de la religión popular para someterla a su control y disciplina*²⁵⁰. Entiendo que la renovación anual de cada cruz en su respectivo sitio bajo la perspectiva de la Iglesia es la afirmación de la fe católica, asimismo es la oportunidad que tiene el sacerdote de confirmar el área territorial del catolicismo.

Las cruces dominan el área de gracia del barrio de la Santa Cruz, y otros puntos un poco más alejados que se encuentran en los acahuales y el bosque. Es en el centro del barrio que se coloca un arco floral cuyos diseños hacen notorio que está dedicado a la Santa Cruz, al igual que otro arco casi idéntico que se coloca en el portal de la iglesia (Ver Anexo Fotos 37 y 38). El centro del barrio se convierte en un espacio sacralizado en donde se realiza una misa para aquellas personas que no asistieron al centro del pueblo.

En el aspecto etnográfico hemos visto que la colocación de los *xochicalli* es una parte fundamental de la fiesta. Se colocan en cada uno de los trece sitios como un regalo que los miembros del barrio hacen a manera de cobijar a las nuevas cruces que se colocarán el día 3 de mayo. Cada una de estas casas enramadas se hace con la planta nativa del bosque llamada

²⁴⁹ García González, J. *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena de América*. México: Diana, 2002. Citado por Báez-Jorge en “*Nueva Evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)*”. En Broda, J. (coord.) *Op. cit.*, 2009 p. 149.

²⁵⁰ Giménez, G. *Op. cit.*, 1978. Citado por Báez- Jorge, F. *Op. cit.* 2009, p. 148.

axocopa, que se caracteriza por su fuerte olor, el cual es precisamente la parte fundamental del regalo que se hace a las cruces. A partir de esto podemos hacer las siguientes observaciones:

De nuevo encontramos el sufijo *xochitl* que nos remite a ámbito de lo sagrado, entonces el *xochicalli* es la construcción con la que se brinda un espacio sacralizado para la colocación de la nueva cruz. Arturo Gómez mencionó que los *xochicalli* en Chicontepec son templos autóctonos de cada localidad²⁵¹. Según lo dicho por el representante comunitario del barrio de la Santa Cruz Eleno Tzopitl, el aroma del *axocopa* es la manera que el humano tiene de hacer una ofrenda inmaterial, que él [Jesucristo] *pueda recibir y eso no lo puede hacer algo duro o consistente [sólido]. Esa función sólo la puede hacer el olor, el cual no tiene cuerpo. El xochicalli se hace para las cruces que están hechas de madera y se pueden tocar, el aroma es algo que vuela y se expande por todas partes, así como la presencia de Cristo*²⁵². El olor de las hojas de *axocopa* es intenso, al respecto tenemos que *las hierbas con olores fuertes sirven para conjurar el mal y evitan la perturbación del diálogo entre los hombres y los dioses*²⁵³.

Con respecto a la función del aroma Catherine Good señala que el olfato se asocia con el mundo no material. *Entre las varias explicaciones para esta relación Gell sugiere que la naturaleza efímera de los olores permite que funcionen como medio de comunicación entre el mundo físico y una realidad ideal*²⁵⁴. La utilización de *axocopa* es algo que con certeza trasciende los siglos hasta una época prehispánica, ya que su uso es extenso en el Estado de Veracruz, su nombre común varía aunque dependiendo de la región. Pero coincide su uso asociado con celebraciones religiosas y la característica más apreciada es el aroma.

²⁵¹ Gómez Martínez, A. *Op. cit.*, 2004b., p. 263.

²⁵² Testimonio de Eleno Tzopitl. Tequila Ver, mayo de 2007.

²⁵³ Gómez Martínez, A. *Op. cit.*, en prensa.

²⁵⁴ Good Eshelman, C. *Op. cit.*, 2004b. En esa obra, Good Eshelman hace alusión al trabajo de Alfred Gell, “*Magic, Perfume, Dream...*” en I. Lewis (ed.) *Symbols and Sentiments*. Londres: Academic Press, 1977.

Podemos ver que la celebración de la Santa Cruz en Tequila, no muestra el profuso simbolismo agrícola como sucede en otras partes de México, por ejemplo en las regiones nahuas de Guerrero que han descrito etnográficamente Johanna Broda, Catharine Good y otros autores. Al entrevistar a las personas en Tequila, ninguna hizo alusión de que el culto a la cruz favorecerá la cosecha. De hecho todos coinciden en el hecho de la exaltación de la cruz. Cabe recordar que en esta región para el 3 de mayo ya sucedió la siembra, misma que se realiza mayormente en marzo y abril. De ahí que el proceso de bendición de la semilla, de la ofrenda y petición de lluvia se realice en fechas anteriores y no coincida con este día de mayo. Entonces no se observaron ofrendas de comida al pie de las cruces. Hemos visto que la ceremonia agrícola y bendición de la semilla recae en el *xochitlalli*, cargado de elementos que se pueden identificar con la tradición mesoamericana.

No obstante hay elementos compartidos entre las fiestas de ambas regiones. Por ejemplo el color azul con que por lo general son pintadas las cruces, el cual se ha descrito puede simbolizar el agua. También es notorio que las cruces son adornadas con cadenas de flores al igual que en Guerrero, esos rosarios se llaman *xochigoscatl*, “collar de flores” o “collar florido”. Es posible nuevamente que el prefijo *xochitl* vaya más allá del sentido literal y se refiera al aspecto sagrado con que son revestidas las cruces. En los sitios de las cruces en Guerrero se colocan arcos de hojas verdes que guardan cierta similitud con los *xochicalli* de *axocopa* en Tequila.

La fiesta de la Santa Cruz es a la vez pública y circunscrita a sectores específicos. La participación pública sucede en la iglesia del día 3 de mayo en donde se conjunta gran número de personas para escuchar misa y para realizar una procesión por el pueblo. El ámbito privado o circunscrito a la mayordomía del Barrio de la Santa Cruz corresponde a la procesión que se realiza desde la casa del mayordomo el día 2 de mayo, para llevar a bendecir las cruces. También

es exclusiva la fiesta en la que participan el mayordomo, sus ayudantes y sus familias en la casa del mismo y en el costado de la iglesia. Además cabe recordar que cada barrio organiza su propia fiesta, así la celebración se extiende todo el mes de mayo.

8.3 Respecto a la conmemoración del Día de Muertos

La conmemoración de Todos Santos-Día de muertos es muy distinta ya que no existe el protagonismo de las mayordomías y del sacerdote, como en la fiesta de la Santa Cruz. Es una fecha mucho más solemne, hogareña y discreta, no hay tronido de cohetes ni manifestaciones muy ruidosas. En el panteón cada familia se saluda y prosigue la tarea de limpiar las tumbas y ponerles flores, a muchas de ellas también se les pone *axocopa*. Con respecto al trabajo que he citado para ejemplificar otra conmemoración de día de muertos, aquel de los nahuas de Chicontepec de la Huasteca veracruzana²⁵⁵, hay varias diferencias.

En aquél hay un recibimiento y una despedida prolongados de los muertos. Su llegada se espera desde el 29 de septiembre y se van hasta el día 30 de noviembre. El lapso de la conmemoración dura dos meses aproximadamente. En Tequila se espera recibir a los muertos el 31 de octubre y se van el dos de noviembre. El altar se encuentra dentro de las casas. No es una conmemoración asociada con la cosecha, puesto que ésta en el mejor de los casos vendrá en diciembre o enero.

Recordemos que en Tequila la práctica agrícola hoy día ha quedado muy reducida. Es frecuente ver en los hogares maíz blanco en costales, comprado, no cosechado. En cuanto a los espacios en donde se realiza la ofrenda para los muertos tenemos que son dos: el interior de las

²⁵⁵ Arturo Gómez Martínez. *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana*. 2004a.

viviendas en donde se encuentra el altar doméstico y el cementerio, al cual se acude el día dos de noviembre para limpiar las tumbas, comer y escuchar misa.

En el altar doméstico tenemos que los signos religiosos y las imágenes católicas abundan de manera profusa, los más notorios eran Jesucristo, la Virgen María y las cruces.

En los altares y en el cementerio se acostumbra llevar *axocopa* para ofrendarla. De nuevo se pudo observar que la parte fundamental de la planta no es su verdor o la apariencia de sus hojas y pequeñas flores, sino su aroma característico, intenso, mentolado y persistente, al menos hasta que sus aceites esenciales se han volatizado.

Esta es la parte *inmaterial* en la que recae la importancia de la planta y es necesario resaltar que es el aroma el vehículo de comunicación con los difuntos asimismo su alimento y la manera de ofrecer algo puro a Jesús, o su advocación, la cruz. Hemos apreciado que las personas que me dieron su testimonio acerca del significado de la planta, coincidieron en esa característica fundamental. Mediante la tradición oral es como se ha pasado esta costumbre y significado de generación en generación, tal como lo mencionaron el Sr. Amado, el Sr. Irineo Tzopitl y su hermana María Antonia Ayohua: *los abuelitos dicen que es como el aroma de los totopos o las tortillas para los muertos*. Es el alimento que le brindan a sus muertos, más allá de las ofrendas de comida que finalmente terminan siendo consumidas por los vivos. El aroma sólo puede ser el alimento de los seres inmateriales, a quienes los habitantes de Tequila, esperan los días 1° y 2 de noviembre.

Catharine Good hace mención de los nahuas de Guerrero, quienes consideran que los muertos consumen los olores y sabores de las comidas, su *tlazohtic*, esencia o espíritu de la comida porque no tienen cuerpos. Señala que *el incienso, los sabores fuertes, los vapores y las flores y velas perfumadas crean un punto de conexión entre el mundo material y el mundo*

habitado por los muertos. Además agrega que para los nahuas el aroma del copal y las flores perfumadas, (y las flamas de las velas), son guías para los muertos hasta la ofrenda²⁵⁶.

El *xochilpayanale* o camino de flor desmenuzada también se hace con hojas de *axocopa*, esta conjunción intensifica el aroma, de por sí intenso de ambas plantas. La costumbre se realiza para guiar a los muertos al altar, habiendo una coincidencia con lo anteriormente mencionado por Catharine Good. Este camino que evoca lo sagrado atendiendo el significado metafórico de *xochitl* busca dar una gustosa bienvenida a los muertos que se alimentarán con esos aromas.

8.4 Reflexión final

En la religiosidad de los habitantes de Tequila, hay elementos de la naturaleza propios del lugar, como el *axocopa*, de la región como el *tehuizotl*, y elementos nacionales como el cempasúchil. El uso de estas plantas acarrea siglos de tradición. Una tradición prehispánica sin lugar a dudas. Creo oportuno decir que elegir el uso de una planta del bosque mesófilo de montaña en las inmediaciones del poblado de Tequila, ha sido exitoso para obtener información precisa y basada en hechos acerca del manejo de la naturaleza, de la relación humano naturaleza y la percepción comunitaria acerca del valor del bosque.

Al respecto, concluyo que la valoración del bosque recae principalmente en las especies que de él se extraen. Algunas tienen uso cotidiano, por ejemplo los árboles que se usan como leña, otras especies se usan frecuentemente como el *axocopa*, y otras más se usan ocasionalmente como las inflorescencias comestibles del tepejilote desde finales de noviembre hasta inicios de marzo, por citar algunos ejemplos. Asimismo se valora la vegetación y a los cerros como factores que favorecen la precipitación atmosférica. Por el contrario las prácticas agrícolas y la tala inmoderada han reducido la superficie del bosque a relictos entre los acahuales, la mayoría de

²⁵⁶ Good Eshelman, C. *Op. cit.* 2004b, p. 163, 164.

ellos en desuso. No se observó alguna tendencia a restringir el uso de las especies más afectadas por la colecta como son la *Gautheria acuminata* y el *Dasyilirion acrotriche*, por el contrario su consumo se nota ha extirpado algunas de las poblaciones más cercanas a Tequila de la *G. acuminata*. El aspecto menos dañino de su extracción es que sólo se cortan las ramas, la desventaja es que con ellas van las flores y los frutos necesarios para su reproducción.

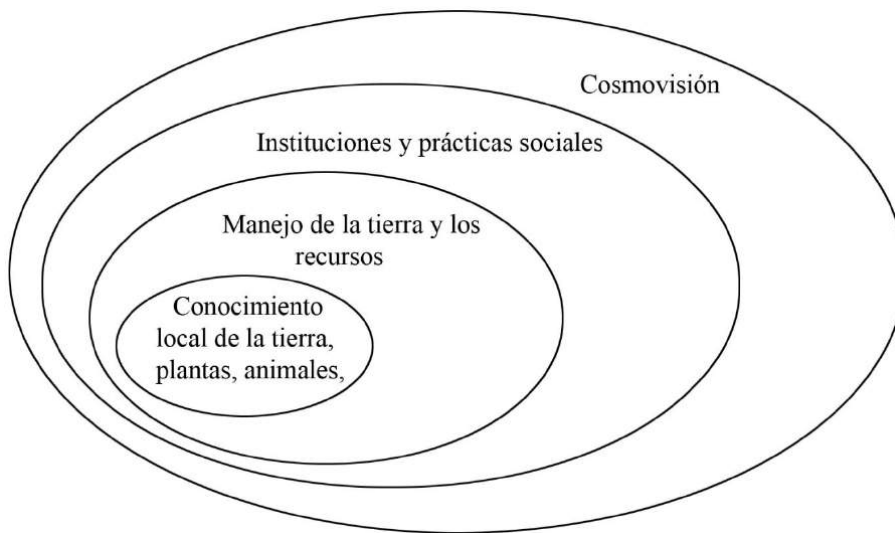
La situación del *D. acrotriche* muy probablemente es peor debido a que la planta tiene un elevado índice de mortandad debido a la forma de colecta, es una especie de lento crecimiento y su demanda es superior.

En la hipótesis que planteé al inicio de la investigación, inferí que gran número de especies del bosque mesófilo de montaña estarían siendo utilizadas por los habitantes de Tequila, quienes viven en colindancia con este hábitat. En efecto, resultó que gran cantidad de especies son utilizadas, siendo la colecta y extracción el tipo de obtención de las especies más utilizado es (60%) superando a las que se obtienen por cultivo (40%). Eso demuestra que hay una dependencia directa hacia el bosque para obtener ciertas especies que son importantes, por ejemplo el *axocopa* como planta ceremonial, o diversas especies maderables para uso cotidiano para hacer leña y para la construcción.

Se han visto en las gráficas del capítulo 7 que las plantas procedentes del bosque representa el 53% contra un 47% resultante de la suma de los demás hábitat en conjunto. Este indicativo nos muestra que la biodiversidad inherente al bosque no se equipara a aquella representada por las especies que el humano introduce al crear sus propios hábitats. Cada vez que se sustituye el bosque por otro ecosistema, cualquiera que sea, la biodiversidad está disminuyendo de una manera drástica.

Al inicio de la investigación cuando describí las consideraciones teóricas (Acerca de la cosmovisión, el estudio de la naturaleza y la cultura, Figura 2 p. 30), incluí un esquema que

propone 4 niveles de análisis del conocimiento ecológico tradicional, mismo que retomaré para mostrar una síntesis de los resultados obtenidos, los cuales también se pueden ver en la **Tabla 5**:



Con respecto al primer nivel: “Conocimiento local de la tierra, plantas, animales”. Hubo 42 especies útiles muestreadas en la totalidad del paisaje estudiado. De las 20 especies presentes en los jardines domésticos sólo una pertenece al BMM y 12 de ellas no son del continente americano. La utilización de la flora denota centurias de aprendizaje en la búsqueda de subsistencia, durante el proceso histórico se han llegado a conocer las plantas de tal manera que se han insertado en la cultura material tanto como en el ritual de los pobladores de Tequila.

Segundo nivel: “Manejo de la tierra y los recursos”. La roza, tumba y quema es el método que se utiliza para preparar el terreno para siembra, esto ha propiciado la disminución de la superficie del bosque ya que se realiza de manera extensiva y además, el suelo del bosque no es fértil una vez que la vegetación ha sido removida. Este método es el menos productivo y más agresivo con el ecosistema. Sin embargo, hay utilización de técnicas para intentar mejorar la disposición de nutrientes en la tierra, por ejemplo se siembra haba antes de la época de siembra del maíz, lo cual aumenta la disponibilidad de nitrógeno. El maíz y el frijol se siembran de manera conjunta, práctica que no es redituable debido a la discordancia entre las fechas propicias

de siembra de cada especie. Como hemos visto, la mayoría de las especies que se utilizan se obtienen por colecta no por cultivo, además no hay restricción en la utilización de la flora nativa lo que propicia la sobreexplotación del recurso. Por ejemplo las especies *G. acuminata* y *D. acrotriche* que son utilizadas como ofrenda en celebraciones religiosas, han visto severamente reducidas sus poblaciones.

Tercer nivel: “Instituciones y prácticas sociales”. No se observaron reglas con respecto a la moderación de la utilización de la flora nativa, sin embargo, sí se observó organización para realizar la colecta de las 2 especies mencionadas anteriormente, ya que los mayordomos designan padrinos quienes se encargan de organizar grupos o personas destinadas para obtener el recurso. Esto exceptuando el día de muertos en el que cada persona, sin necesidad de un dirigente, va a colectar *G. acuminata* para sus altares y para el panteón.

La mayordomía (y los ayudantes de los cuales se sirve), es la organización cívico-religiosa que lleva a cabo los eventos relacionados con la fiesta de la Santa Cruz, tales como: la colocación de los *xochicalli*, la colecta de *D. acrotriche* para hacer los arcos florales, la realización de la procesión, el pago de la misa y la fiesta que se realiza en casa del mayordomo. Por parte de la Iglesia, la ocasión de la fiesta de la Santa Cruz es aprovechada para ejercer la *nueva evangelización* y sus tácticas hegemónicas para afirmar la fe católica, ya que muchos adeptos han cambiado de religión.

Cuarto nivel: “Cosmovisión”. Se usa de la *G. acuminata*, particularmente por su aroma que es muy intenso. Éste funge como alimento para los muertos en la conmemoración del 1º y 2 de noviembre. También se usa como una ofrenda inmaterial para Jesucristo en su advocación de la cruz, el día de la Santa Cruz. Con las bases foliares del *D. acrotriche* se realizan arcos florales cuyos diseños hacen alusión a la celebración religiosa para la cual son destinados. El *xochitlalli* es una ceremonia en la cual se ofrenda a la tierra y otros númenes para obtener el favor de la

buena cosecha. Posee elementos sincréticos mesoamericanos y católicos, como son el culto a los cerros, la petición de lluvia, la solicitud de permiso y favor de los señores del *Tlalocan* (Tata, Nana, San Antonio Abad, Jesucristo), para bendecir la semilla y para obtener buena cosecha. La utilización de las flores en el contexto de la ofrenda remite a lo sagrado, ya que para los nahuas el significado de *xochitl* va más allá del sentido literal. Expresa la entrega de un elemento como ofrenda y locución de lo sagrado. Por otra parte, existe el pensamiento religioso que no pertenece al catolicismo, que ha descartado las creencias sincréticas, ritos agrícolas, dioses creados por el hombre y por el contrario se centran en la creencia del *Dios Universal*.

Nivel de análisis	Situación observada
Conocimiento local de la tierra, plantas, animales.	<p>*42 especies útiles muestreadas en la generalidad del paisaje estudiado.</p> <p>*De las 20 especies presentes en los jardines domésticos sólo una pertenece al BMM y 12 de ellas no son del continente americano.</p> <p>*La utilización de la flora denota centurias de aprendizaje en la búsqueda de subsistencia. En este proceso histórico se han llegado a conocer las plantas de tal manera que se han insertado en la cultura material tanto como en el ritual de los pobladores de Tequila.</p>
Manejo de la tierra y los recursos	<p>*Roza, tumba y quema para siembra lo cual ha propiciado la disminución de la superficie del bosque. Este método es el menos productivo y más agresivo con el ecosistema.</p> <p>*Hay utilización de técnicas para intentar mejorar la disposición de nutrientes en la tierra, por ejemplo se siembra haba antes de la época de siembra del maíz, lo cual aumenta la disponibilidad de nitrógeno.</p> <p>*El maíz y el frijol se siembran de manera conjunta, práctica que no es redituable debido a la discordancia entre las fechas propicias de siembra de cada especie.</p> <p>*La mayoría de las especies que se utilizan se obtienen por colecta no por cultivo.</p> <p>*No hay restricción en la utilización de la flora</p>

	<p>nativa.</p> <p>*Las especies <i>G. acuminata</i> y <i>D. acrotriche</i> se utilizan como ofrenda en celebraciones religiosas, esto ha provocado la alteración de sus poblaciones.</p>
Instituciones y prácticas sociales	<p>*No se observaron reglas con respecto a la moderación de la utilización de la flora nativa. Sin embargo sí se observó organización para realizar la colecta de las 2 especies mencionadas anteriormente, ya que los mayordomos designan padrinos quienes se encargan de organizar grupos o personas destinadas para obtener el recurso. Esto exceptuando el día de muertos en el que cada persona, sin necesidad de un dirigente, va a coleccionar <i>G. acuminata</i> para sus altares y para el panteón.</p> <p>*La mayordomía es la organización cívico-religiosa que lleva a cabo los eventos relacionados con la fiesta de la Santa Cruz, tales como: la colocación de los <i>xochicalli</i>, la colecta de <i>D. acrotriche</i> para hacer los arcos florales, la realización de la procesión, el pago de la misa y la fiesta que se realiza en casa del mayordomo.</p> <p>*Por parte de la Iglesia, la ocasión de la fiesta de la Santa Cruz es aprovechada para ejercer la <i>nueva evangelización</i> y sus tácticas hegemónicas para afirmar la fe católica, ya que muchos adeptos han cambiado de religión.</p>
Cosmovisión	<p>*Se usa de la <i>G. acuminata</i>, particularmente por su aroma que es muy intenso. Éste funge como alimento para los muertos en la conmemoración del 1º y 2 de noviembre. También se usa como una ofrenda inmaterial para Jesucristo en su advocación de la cruz, el día de la Santa Cruz.</p> <p>*Con las bases foliares del <i>D. acrotriche</i> se realizan arcos florales cuyos diseños hacen alusión a la celebración religiosa para la cual son destinados.</p> <p>*El <i>xochitlalli</i> es una ceremonia en la cual se ofrenda a la tierra y otros númenes para obtener el favor de la buena cosecha. Posee elementos sincréticos mesoamericanos y</p>

	<p>católicos, como son el culto a los cerros, la petición de lluvia, la solicitud de permiso y favor de los señores del <i>Tlalocan</i> (Tata, Nana, San Antonio Abad, Jesucristo), para bendecir la semilla y para obtener buena cosecha.</p> <p>*La utilización de las flores en el contexto de la ofrenda remite a lo sagrado, ya que para los nahuas el significado de <i>xochitl</i> va más allá del sentido literal. Expresa la entrega de un elemento como ofrenda y locución de lo sagrado.</p> <p>*Existe el pensamiento religioso que no pertenece al catolicismo, que ha descartado las creencias sincréticas, ritos agrícolas, dioses creados por el hombre y por el contrario se centran en la creencia del <i>Dios Universal</i>.</p>
--	---

Tabla 5. Ordenamiento de los resultados obtenidos con base en los niveles de análisis propuestos para el estudio del conocimiento ecológico tradicional

Esta tabla sintetiza los resultados obtenidos durante el proceso de investigación. Si bien es breve, muestra las temáticas que se abordaron y los resultados obtenidos en cada una de ellas.

Recordemos que la presente investigación planteó el conocimiento de la cultura a partir del estudio del uso de la flora y transformación de los ecosistemas que muestra la comunidad de Tequila, claro está, en lo referente a un grupo muestra. No pretendo aparentar que todo el pueblo piensa de la misma manera ni tiene las mismas prácticas sociales. Sin embargo, parto del análisis de los datos obtenidos en campo para dar una propuesta acerca de las costumbres y el comportamiento en relación a la naturaleza de un grupo de personas que habita en Tequila y en Atlahuilco.

Con agrado reconozco que el estudio del paisaje y el haber encontrado una planta nativa del bosque mesófilo de montaña, la *Gaultheria acuminata* o *axocopa*, fue la punta de lanza para encontrar una serie de prácticas sociales en torno al bosque y los ecosistemas, en torno a la

siembra, en torno a las creencias religiosas. Estas prácticas muestran de manera conspicua la utilización de la flora, ahí es el punto de unión de la investigación botánica y etnográfica.

La tabla 5 expresa la utilización de un método interdisciplinario cuyas disciplinas fueron utilizadas en distintas etapas y para concretar distintos objetivos de investigación. En ocasiones la tarea de conjuntar los datos biológicos con los históricos resultó complicada, ya que hubo situaciones demasiado especializadas y sin relación aparente. Por ejemplo cuando se confronta el hecho de la *nueva evangelización* con la vegetación primaria del bosque mesófilo, siendo temáticas que bien pudieran pertenecer a dos trabajos de investigación, cuyo interés recaería en personas disimiles.

Otra dificultad ha sido expresar los resultados del estudio de la cultura a partir del estudio de la botánica particular de cada población en cuestión, en este caso Tequila. Debido a que los lenguajes en ciencias naturales son distintos a los utilizados en ciencias sociales y viceversa. El incursionar en las disciplinas antropológicas con respecto a la cosmovisión y religiosidad fue un reto debido a mi falta de conocimiento de las mismas. Asimismo el lograr que los datos botánicos puedan ser observados como comportamientos socioculturales será satisfactorio, pero eso sólo el lector lo podrá evaluar y emitir su juicio. No obstante creo que la metodología fitoantropológica tiene aplicabilidad ya que a partir del conocimiento de los usos de las plantas se puede llegar a conocer los procesos históricos y formas de pensamiento humanos.

Asimismo conocer el uso de las plantas me dio a la par un aprendizaje acerca de la ritualidad indígena en particular relacionada con la agricultura. El *xochitlalli* es poseedor de una tradición mesoamericana que se manifiesta en sus elementos constitutivos, ya sea la ofrenda contada, la importancia de los cerros y la lluvia y en la utilización de códigos y elementos específicos que remiten a lo sagrado, a los distintos númenes que conforman una cosmovisión

particular, re-significada a lo largo de procesos coloniales y cambios sociales, sin embargo perdurable.

Por último, tengo que decir la transformación del paisaje es violenta, ya que la cantidad de terreno de acahual supera por mucho a la cantidad de vegetación primaria. Este mosaico de fragmentación indica la gran alteración y presión que están experimentando las especies tanto vegetales como animales que conforman al bosque. La elección de la fitoantropología para el conocimiento de los usos de la flora, en particular del *axocopa* utilizando métodos comparativos, demostró consistencia y proyección para una mejor comprensión de las manifestaciones socioculturales regionales como procesos de larga duración no obstante sujetos a una reinención constante como un proceso sinérgico.

De igual importancia fue tener en consideración, al ser ésta una investigación histórica, tanto las persistencias como los cambios, para expresar los datos obtenidos como resultado del estudio de una realidad contemporánea lo más objetivamente posible. Como reflexión final considero que es necesario utilizar los resultados conseguidos en cuanto a la utilización de especies, el modo de obtención de las mismas y el diagnóstico de aquellas especies que pueden en corto tiempo estar en peligro de extinción, para buscar la moderación en la extracción de un recurso vegetal así como la manera en que se puede propiciar la reproducción con fines de repoblar ecosistemas que son fuertemente sujetos a la intervención humana.

Glosario de términos de biología y ecología

Abundancia. Número de especies que integran una comunidad o ecosistema.

Acahual. Vegetación forestal que surge en terrenos que estuvieron en uso agrícola o pecuario en zonas tropicales y que cuentan con menos de veinte árboles por hectárea, con un diámetro mayor a 25 cm o bien, que teniendo árboles con diámetros normales de más de 15 cm, cuentan con un área basal por hectárea de menos de 40 m². Se trata de vegetación secundaria cuya característica depende del tiempo de formación y de las características propias de la región y sus alrededores.

Agroforestería o sistemas agroforestales. Es el cultivo deliberado de árboles en la misma unidad de tierra que los cultivos agrícolas y/o la cría de animales, ya sea en forma de mezcla espacial o en secuencia temporal. Debe existir una interacción significativa entre los elementos arbóreos y no arbóreos del sistema, ya sea en términos ecológicos y/o económicos.

Los sistemas agroforestales son una forma de uso de la tierra en donde plantas leñosas perennes interactúan biológicamente en un área con cultivos y/o animales; el propósito fundamental es diversificar y optimizar la producción respetando en principio de la sostenibilidad. La agroforestería se puede considerar como la combinación multidisciplinaria de diversas técnicas, que implican el manejo de árboles o arbustos, cultivos alimenticios y/o animales en forma simultánea o secuencial, garantizando a largo plazo una productividad aceptable, aplicando prácticas de manejo compatibles con las habituales de la población local.

La agroforestería considera las siguientes categorías basadas en la naturaleza de sus componentes.

*Sistemas agrosilvícolas: consisten en alternar árboles y cultivos de temporadas (anuales o perennes).

*Sistemas silvopastoriles: consisten en alternar árboles y pastizales para sostener la producción animal.

*Sistemas agrosilvopastoriles: Consisten en alternar árboles, cultivos de temporada y pastizales para sostener la producción animal.

Comunidad. Es un grupo de poblaciones de diferentes especies que viven en un mismo lugar o que conforman un ecosistema.

Ecotono. Es la zona de transición natural entre dos ecosistemas distintos.

Especie. Es un grupo natural de individuos que pueden cruzarse entre sí pero que están aislados reproductivamente de otros grupos afines. La especie es la unidad básica de la clasificación biológica.

Especie extirpada. En biología y ecología, es una especie que no existe ya en un lugar, una región o un país, pero puede encontrarse en otras regiones de ese mismo país o del mundo. Es una extinción local.

Estratos de la vegetación. Son las diferentes capas horizontales en las que se agrupa a la vegetación que conforma un bosque o una comunidad vegetal, con base en la naturaleza de las plantas (y otros organismos) y su tamaño. Generalmente podemos encontrar:

El estrato edáfico. Incluye el subterráneo y la parte superior del suelo. Está densamente poblado por numerosos animales, por bacterias y hongos y por las raíces de las plantas. Sobre el suelo se acumulan restos vegetales y animales, que formarán el humus.

El estrato herbáceo. Está formado por la parte aérea de las hierbas. Es el estrato dominante en las praderas y estepas, pero en otros ecosistemas, si las condiciones no son favorables, suele faltar, como es el caso de los pinares o de los bosques muy sombríos. Los animales característicos de este estrato son los insectos, reptiles, algunas especies de aves, los herbívoros y sus depredadores carnívoros.

El estrato arbustivo. Está constituido por arbustos, que son plantas leñosas sin tronco ni copa definidos y de una altura aproximada entre 1 y 5 metros. Los animales que lo pueblan son similares a los del estrato herbáceo.

El estrato arbóreo. Conformado por los árboles, especies vegetales leñosas de gran tamaño, con tronco y copa claramente diferenciados: robles, abetos, encinas, álamos, etc. Los árboles de los bosques tropicales llegan a alcanzar los 50 metros de altura, y sobre sus troncos se desarrolla un nuevo sustrato vegetal: las plantas epífitas. La fauna que ocupa este estrato es muy diversa y depende del tipo de bosque: reptiles, gran variedad de aves, mamíferos arborícolas como las ardillas, felinos y monos, y todo tipo de insectos.

Extinción. Es la desaparición de todos los miembros de una especie o un grupo de taxones, como pueden ser géneros, familias, etc.

Familia. Es la clasificación taxonómica que agrupa a varios géneros que son genéticamente próximos. Por ejemplo la familia de las ericáceas o Ericaceae agrupa a los géneros *Gaultheria*, *Erica*, *Azalea*, *Arbutus*, *Rhododendron* entre otros.

Género. Es la clasificación taxonómica que agrupa varias especies que son genéticamente próximas. Aunque también existe el caso de géneros monoespecíficos (que sólo contienen una especie). Se escribe con mayúscula y en cursiva. Por ejemplo el género *Gaultheria* está conformados por varias especies como son *Gaultheria acuminata*, *Gaultheria procumbens*, *Gaultheria buxifolia*, *Gaultheria foliolosa*, etc.

Huella ecológica. Es un indicador agregado definido como «el área de territorio ecológicamente productivo (cultivos, pastos, bosques o ecosistemas acuáticos) necesaria para producir los recursos utilizados y para asimilar los residuos producidos por una población dada, con un modo de vida específico de forma indefinida». Su objetivo fundamental consiste en evaluar el impacto sobre el planeta de un determinado modo o forma de vida, comparado con la biocapacidad del planeta. Consecuentemente es un indicador clave para la sostenibilidad.

Nomenclatura binomial: Es un convenio estándar utilizado para denominar las diferentes especies de organismos. Se compone del nombre del género seguido del de la especie o

descriptor específico. Se escribe en letra cursiva, o subrayado y la inicial del género va en mayúscula pero el epíteto específico no la lleva nunca. Por ejemplo *Gaultheria acuminata* (Género especie). cuando en un escrito se utiliza constantemente un mismo nombre científico se puede abreviar el género utilizando sólo la inicial y se escribe el nombre específico completo, por ejemplo *G. acuminata* Cuando se conoce el género mas no la especie se nombra *Gaultheria sp.*

Población. Es un grupo de organismos de la misma especie que coexisten en un mismo espacio y tiempo y que generan interacciones ecológicas y reproductivas.

Región fitogeográfica. Es una zona terrestre o acuática ocupada por conjuntos de especies vegetales y de comunidades que se extienden sobre un área que es homogénea climática e históricamente, en el sentido de la historia biológica a través del tiempo geológico. También se puede conocer con el nombre de provincia florística.

Riqueza. Número de individuos de cada especie que se encuentran en una comunidad o ecosistema.

sp., spp. Estas son las apocopes de especie y especies respectivamente. Se escriben a continuación del nombre del género si no se conoce la especie por ejemplo *Gaultheria sp.* En el caso de spp., se utiliza cuando nos referimos a muchas especies del mismo género pero no se quiere entrar en detalle para describir cada una, por ejemplo *Gaultheria spp.* Indica que hablamos de distintas especies del género antes mencionado.

Sucesión ecológica. Es la evolución que de manera natural se produce en un ecosistema por su propia dinámica interna y cuyo aspecto esencial es la sustitución a lo largo del tiempo de unas especies por otras. La sucesión ecológica se pone en marcha cuando una causa natural o antropogénica despeja un espacio de las comunidades biológicas presentes en él o las altera gravemente.

Tasa de crecimiento absoluta: Tasa a la cual una población o producción está aumentando o disminuyendo en el periodo de un año, expresada como un porcentaje de la población del año base. $TCA = (Y_2 - Y_1) / (T_2 - T_1)$. Donde: Y_1 y Y_2 son el peso o talla y T_1 y T_2 son el tiempo al inicio y al final del experimento. \ln es el logaritmo natural del peso o talla..

Perturbación antropogénica. Es todo aquel disturbio en los ecosistemas causado por las actividades e intervención humanas. El término **antropización** es frecuentemente utilizado como un sinónimo.

Vegetación primaria. Es aquella que se ha desarrollado en un área o región como resultado de los procesos evolutivos de las especies en interacción con la dinámica geomorfológica y climática de la tierra a lo largo del tiempo geológico.

Vegetación secundaria. Es aquella que surge cuando hay un disturbio natural o antropogénico que afecta la vegetación primaria. El proceso establecimiento de las especies de vegetación secundaria se conoce como sucesión ecológica. Cuando la perturbación es masiva puede llegar a sustituir completamente la vegetación primaria.

Bibliografía citada y consultada

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. *Obra antropológica XIV Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (coordinadoras). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, D. F: El Colegio Mexiquense A. C.- Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Álvarez Santaló Carlos., Buxó Rey Ma. Jesús y Rodríguez Becerra Salvador. (Coords). *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. *La Religiosidad popular Tomo III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Álvarez Santiago, Héctor. *El Xochitlalli en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Xalapa, Ver: Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

Aramoni, Ma. Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Arróniz, Joaquín. *Ensayo de una historia de Orizaba*. México: Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán-IVEC, 2004.

Báez-Jorge, Félix. *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1998.

_____. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1999.

_____. “Nueva Evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)”. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 147-160.

Balik Michael. J. y Paul Alan Cox. *Plants People and Culture: The Science of Ethnobotany*. Estados Unidos: Scientific American Library, 2005.

Barrera Bassols, Narciso. y Víctor M. Toledo. “Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, knowledge and management of natural resources”. *Journal of Latin America Geography* 4:9-41. 2005.

Bastide, Roger. “*Memoire collective et sociologie du bricolaje*”. En L’Anne Sociologique, 1970. Tomado de Giménez Montiel, G. *Teoría y análisis de la cultura*. (Dos volúmenes). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Coahuilense de Cultura, 2005.

Berkes, Fikret. *Sacred Ecology*. New York: Routledge, 2008.

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

Boada, Martí y Víctor M. Toledo. *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México, D. F: Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001.

Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004.

Broda, Johanna y Alejandra Gámez (coordinadoras) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

Broda, Johanna “*Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*”. En *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5. Madrid: 1971., pp. 245- 327.

_____ “*Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros*”. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds). *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México, D. F: IIH, UNAM, 1991, pp. 461-500.

_____ “*La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001, pp. 165-238.

_____ “*La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*. En *Diversidad religiosa en México. Graffylia*”. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Año 1 número 2, verano de 2003, pp. 14-28.

_____ “*El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica*”. En Guedea, V. (coord.) *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica, serie divulgación/5*. México, D. F: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004a, pp. 75-108.

_____ “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”. En Broda, J. y C. Good Eshelman. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004b, pp. 35-60.

_____ “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”. *Diario de Campo. Boletín 93 julio-agosto*. México, D. F: Coordinación Nacional de Antropología Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007 a., pp. 68-77.

_____ “Historia y antropología”. En Guedea, V. (coord.). *El historiador frente a la historia. Perfiles y rumbos de la historia. Setenta años de investigación histórica en México. Serie divulgación / 7*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2007b., pp. 177-200.

_____ *Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre la ritualidad en la montaña de Guerrero. Anales de Antropología Vol.42*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, pp. 117-145.

_____ “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”. En Broda, J. y A. Gámez (coordinadoras) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 45-66.

Broda, Johanna. (coord.). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Bullock, William. *Seis meses de residencia en México*. México, D. F: Banco de México, 1983.

Castillo Campos, Gonzalo y Javier, Laborde. “La Vegetación”. En Guevara Sergio, Javier Laborde y Graciela Sánchez-Ríos (eds.) *Los Tuxtlas. El paisaje de la sierra*. Xalapa, Ver: Instituto de Ecología A. C. y Unión Europea, 2006, pp. 231-267.

Celestino Solis, Eustaquio. *Gotas de maíz: sistema de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1997. Tomado de Broda J. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001.

Commons, Áurea. *Las intendencias de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1993.

Challenger, Anthony. *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres en México: pasado, presente y futuro*. México, D. F: Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad, 1998.

Del Paso y Troncoso, Francisco. *Papeles de Nueva España. Tomo V. Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala*. Manuscritos de la Real Academia de Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla. Años 1580-1582. Madrid: Impresores de la Real Casa, 1905.

Dehouve, Danièle. *Entre el caimán y el jaguar*. Historia de los pueblos indígenas de México. México, D. F: CIESAS-Instituto Nacional Indigenista, 1994.

_____. *Cuatro principios que rigen las ofrendas tlapanecas*. Conferencia presentada en el seminario *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. Johanna Broda (coord.). DEP, ENAH-INAH, México, noviembre 4, 2005.

_____. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, 2007.

Denevan, William. M., Join M. Treacy y Janice B. Alcorn. "Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian Management of swidden fallows". *Interciencia* 9: 346-67. 1984.

Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme. Tomo II*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880. Versión digital en línea a cargo de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Sitio WEB www.cervantesvirtual.com

En Política zona centro. 5 de marzo de 2009 y 4 de marzo de 2010 Sitio WEB <http://enpoliticazonacentro.blogspot.com/>

Evans Schultes, Richard & Siri von Reis (Eds). *Ethnobotany: evolution of a discipline*. U. S. A: Dioscorides Press, 1995.

Evans Schultes, Richard and Robert F. Raffauf. *The Healing Forest*. U.S.A: Dioscorides Press. 2003.

_____. *El bejuco del alma*. Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales. Colombia: El Ancora Editores- Fondo de Cultura Económica, 2004.

Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez. *Descripciones económicas regionales de Nueva España*. Provincias del Centro, Sudeste y Sur, 1766-1827. México, D. F: Sep-INAH, 1976.

Foster, George M. *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Xalapa, Ver: Universidad Veracruzana, 1985.

Galván, Raquel. "Nolinaceae". En Calderón de Rzedowski, G. y J. Rzedowski. *Flora fanerogámica del Valle de México*. Jalapa: Instituto de Ecología, A. C. y Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2001, pp. 1239-1242.

García Ayuardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, D. F: Universidad Iberoamericana-Servicios CONDUMEX-INAH, 1997.

García González, José A. “*El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena de América*”. México: Diana, 2002. Citado por Báez-Jorge en *Nueva Evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)*. En Broda, J. (coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, D. F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009 pp. 147-160.

García Márquez, Agustín. *Los aztecas en el Centro de Veracruz*. México, D. F: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos, 2005.

Garrido Aranda, Antonio. (coord.). *El mundo festivo en España y América*. España: Universidad de Córdoba, 2005.

Gell, Alfred. “*Magic, Perfume, Dream...*” en I. Lewis (ed.) *Symbols and Sentiments*. Londres: Academic Press, 1977. Tomado de Good Eshelman, C. “*Trabajando juntos: los vivos, los muertos la tierra y el maíz*”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- INAH-UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 153-176.

Gerhard, Peter. *Síntesis de los mandamientos virreinales*. México, D. F: UNAM, 1992.

_____. *Geografía histórica de Nueva España*. México, D. F: UNAM, 2000.

Giménez Montiel, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, D. F: Centro de Estudios Ecueménicos A. C., 1978.

_____. *Teoría y análisis de la cultura*. (Dos volúmenes). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Coahuilense de Cultura, 2005.

Gómez Arzápalo, Ramiro Alfonso. *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*. Tesis de maestría en historia y etnohistoria. ENAH, 2004.

Gómez Martínez, Arturo. “*El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana*”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004a, pp. 197-214.

_____. “*Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz*”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: CONACULTA-INAH-UNAM-IIH, 2004b, pp. 255-269.

_____. “*Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana*”. En Broda, J. (coord.). *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. Xalapa, Ver: Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC), en prensa.

Good Eshelman Catharine. “*El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero*”. En Broda, J. y F. Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001, pp. 239-297.

_____. “*La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero; Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz*”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- INAH-UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004a, pp. 127-149.

_____. “*Trabajando juntos: los vivos, los muertos la tierra y el maíz*”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- INAH-UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004b, pp. 153-176.

_____. “*Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua*”. En Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- INAH-UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004c, pp. 307-320.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Guedea, Virginia. (coord.) *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica, serie divulgación/5*. México, D. F: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Guevara Sergio, Javier Laborde y Graciela Sánchez-Ríos (eds.) *Los Tuxtlas. El paisaje de la sierra*. Xalapa, Ver: Instituto de Ecología A. C. y Unión Europea, 2006.

Hernández Xolocotzi, Efraím. *Exploración etnobotánica y su metodología*. Documento reproducido de la edición hecha por El Colegio de Posgraduados-Escuela Nacional de Agricultura-SAG. Chapingo, México, 1971.

Hernández, Francisco. *Historia de las plantas de Nueva España Vol. I capítulo CLII*. México, D. F: Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

Hobsbawm, Erich y Terence Ranger (editores.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hülsewiede, Brigitte. *Die Mayordomias in Tequila: das religiöse Ämtersystem heutiger Nahua in Mexiko*. Etnologische studien Bd. 28. Münster: 1997. Versión digital en línea Google Libros

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). XII Censo General de Población, 2000

_____. *Cartas topográficas 1:250 000. E14-5, Orizaba E14-6, E14-9*. México, 2005.

Instituto Nacional Indigenista. *Pelea de tigres en Acatlán y Zitlala, Guerrero*. (Video). México, D. F: Instituto Nacional Indigenista, 1987.

_____. *Flora medicinal indígena de México tomo III Flora medicinal nahua de la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México, D. F: Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Jiménez Castillo Manuel. *La cruz de mayo en Alvarado*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

Juárez Becerril, Alicia. *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*. Tesis de Doctorado en Antropología, FFYL – IIA, UNAM México, 2010.

Kirchhoff, Paul. *Los pueblos de la Historia Tolteca Chichimeca, sus migraciones y parentesco*. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, 4: 77-104, 1946.

_____. *La historia tolteca-chichimeca*, en *Anales de Cuauhtinchan*, XIX-XLIV, 1947.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (comps.). *La Historia Tolteca Chichimeca*. México, CISINAH-SEP, 1976.

Libro de las Tasaciones de pueblos de la Nueva España siglo XVI. Prólogo de Francisco González de Cossio. México: AGN, 1952.

Lara Cisneros, Gerardo. “*Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España*”. Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco J. Cervantes Bello. *Los concilios provinciales en Nueva España*. México, D. F: universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 203-222.

López-Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 15, 1998.

_____. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. “*El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*”. En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 47-163.

López Luján Leonardo. *Las ofrendas del templo Mayor en Tenochtitlan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

López, T. G. *Sistemas agroforestales 8*. Puebla: Subsecretaría de Desarrollo Rural. Colegios de Post-graduados, 2007.

Luna, Isolda, Lucía Almeida, Lourdes Villers y Lila Lorenzo. “*Reconocimiento florístico y consideraciones fitogeográficas del bosque mesófilo de montaña en Teocelo, Veracruz*”. México, D. F: Boletín de la Sociedad Botánica.48: 35-63, 1988.

Luteyn, James. L. *Clave dicotómica para identificar especies neotropicales del género Gaultheria* Linnaeus (Ericaceae: Vaccinioideae: Andromedeae). New York Botanical Garden. <http://www.nybg.org/bsci/res/lut2/>

Maldonado, Luis. “*La religiosidad popular*”. En Álvarez Santaló, C., M. Buxó Rey, S. *La religiosidad popular Tomo I*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 30-43.

Malezas de México. Página WEB www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/

Martin, Paul. S. *Pleistocene extinctions. The search for a cause*. New Heaven: Yale University Press, 1967.

Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco J. Cervantes Bello. *Los concilios provinciales en Nueva España*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

Martínez Marín, Carlos. *La etnohistoria: un intento de explicación*, Anales de Antropología, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. XIII, pp. 61 – 84., 1976.

Mata-Labrada, Fernando. “*The peculiar use of the leaves of Dasylirion acrotriche* (Schiede) Zucc., in Central Veracruz”. En *International Cactus Adventures No. 75 July 2007*. Tenerife: Gráfica Abona, 2007, pp. 24-29.

_____ “*Las enramadas en Xico, Veracruz durante Cuaresma y Semana Santa*”. En *ULUA, Revista de Historia, Sociedad y Cultura* del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Jalapa, Ver: Universidad Veracruzana, Enero-junio 2008, año 6 núm. 11, pp. 143-162.

Mateos Segovia Elizabeth. *Las hierbas mágicas del tonal. El uso de herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla*. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D. F., 2009.

Medina, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003.

Merino Madrid Antonio. *Ensayo sobre fiestas populares de los Pedroches*. Mancomunidad de municipios de los Pedroches, 1997. Versión digital en línea sitio WEB <http://www.solienses.com/noria/fiestacruz.htm>

Mershman, Francis. "Día de los fieles difuntos". *Enciclopedia Católica Vol. 1*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1907. Versión digital en línea a cargo de Kevin Knight, 1999. Sitio WEB <http://ec.aciprensa.com/f/fielesdifuntos.htm>

Millones Figueroa, Luis. "Los sueños y milagros de San Sebastián". En Garrido Aranda, A. (coord.). *El mundo festivo en España y América*. España: Universidad de Córdoba, 2005.

Nowotny, Carl Anton. *Tlacuilolli. Die mexicanischen Bilderhandsschriften, Stil und Inhalt*. Gebrüder Mann Verlag, Berlin, 1961.

Ochiai, Kazuyasu. *Meanings performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*. Tokyo: Institute for the Studies of Languages and Culture of Asia and Africa. Tokyo, University of Foreign Studies, 1989.

Olivera, Mercedes. "Huemit de mayo en Citlala ¿ofrendas para Chicomecoatl o para la Santa Cruz?". En Barbro Dahlgren, *Mesoamérica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, INAH, México, 1979, pp. 143-156. Tomado de Broda J. *La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica*. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D. F: Fondo de cultura Económica, 2001.

Palacios-Ríos, Mónica. "Psilotaceae". *Flora de Veracruz. Fascículo 55*. Xalapa, Ver: Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos (INIREB), 1987, 7 pp.

Palomeque Figueroa, Emilio. *Sistemas agroforestales*. Huahuetán, Chiapas, 2009.

Quezada, Nohemí. (ed.). *Religiosidad popular México Cuba*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Plaza y Valdés Editores, 2004.

Radiover Info, 5 de marzo de 2010. Sitio WEB <http://www.radiover.info/>

Ramakrishnan, P. S. "Shifting agriculture and Sustainable Development: An interdisciplinary study from North-Eastern India". Paris: UNESCO/Parthenon, 1992.

Relación de los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI. México: Casa del Editor, 1904.

Rivas Castellanos Eneas. *La Real Villa de Santiago Tuxtla*. Xalapa, Ver: Editora del Gobierno de Estado de Veracruz. 1993.

Rodríguez Becerra, Salvador. *Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura, 2000.

Rodríguez López, María Teresa. *Ritual, identidad y proceso étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.

Romero Abao, Antonio. “*La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV*”. En Álvarez Santaló, C., Ma. J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra (coords.). *La Religiosidad popular Tomo III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 19-29.

Rubial García, Antonio. “*Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España*”. En García Alvarado, C. y M. Ramos Medina (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, D. F: Universidad Iberoamericana-Servicios CONDUMEX- INAH, 1997, pp. 51-87.

Rzedowski, Jerzy. *Vegetación de México*. México D. F: Limusa, 1978.

Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Dos tomos. Madrid: Dastin, 2003.

Sartorius, Carl Christian. *México hacia 1850*. México, D. F: CONACULTA, 1990.

Segura, Vicente. *Apuntes para la estadística del Departamento de Orizava*. Jalapa, Ver: Impreso en la oficina de Gobierno por Blanco y Aburto, 1831.

Sejourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Sensarma, Priyadarsan. y Ashoke. Gosh. “*Ethnobotany and Phytoanthropology*”. En Evans Schultes, Richard & Siri von Reis (Eds). *Ethnobotany: evolution of a discipline*. U. S. A: Dioscorides Press, 1995, pp. 69-71.

Soustelle, Georgette. *Tequila: Un village nahuatl du Mexique oriental*. Paris: Institut d’Etnologie, 1958.

Texcagua Palacios Edvina. *Cuentos de la república de las indias*. Inédita, fechada en 1994.

Thompson, William. *Guía práctica de las plantas medicinales*. Barcelona: Editorial Blume, 1981

Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana. v. III*. México, D. F: UNAM, 1976.

Van der Loo, Peter. *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religiosidad mesoamericana*. Leiden: Archeologisch Centrum R. U., 1987. Tomado de Dehouve, D. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, 2007, p. 25.

Vázquez Torres, Vicente. *Contribución al estudio de la vegetación de la región de Zongolica, Ver*. Tesis de licenciatura. Jalapa, Ver: Facultad de Biología de la Universidad Veracruzana, 1977.

Vega Valdivia, Dixia y Pablo. Ramírez Moreno. *Situación y perspectivas del maíz en México*. Universidad Autónoma Chapingo, 2004, p.21. Versión PDF sitio WEB
http://www.senado.gob.mx/comisiones/LX/grupo_tlcan/content/banco_datos/maiz/maiz1.pdf

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de. *Theatro Americano* (1746). México, D. F: Editora Nacional, 1952.

Vogt, Evon. Z. *Ofrendas para los dioses*. México, D. F: CONACULTA. 1979.

Williams-Linera, Guadalupe. “*Ecología del paisaje y el bosque mesófilo de montaña en el centro de Veracruz*”. México, D. F: Revista Ciencia y Desarrollo. Vol. XIII, Núm. 105, 1992.

_____. *El bosque de niebla del centro de Veracruz: ecología, historia y destino en tiempos de fragmentación y cambio climático*. México, D. F: instituto de Ecología A. C. – Consejo Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2007.

Anexo Fotográfico

Las fotos que a continuación se muestran, fueron tomadas durante el trabajo de campo realizado en Tequila y en Atlahuilco Veracruz, durante distintos periodos entre octubre de 2006 y mayo de 2008. Su inclusión la consideré pertinente ya que aportan una aproximación visual para conocer los lugares en donde se realizó la investigación. En ellas podemos observar el paisaje heterogéneo descrito a lo largo del presente escrito, el bosque mesófilo y algunos de sus componentes, los acahuales en donde se encuentran las milpas, terrenos en barbecho y las zonas habitadas que constituyen los barrios, entre ellos el de la Santa Cruz. También podemos ver varios sitios donde están las cruces, algunos arcos florales que se construyen con *Dasyllirion acrotriche* (*tehuitzotl* o cucharilla), y los altares y los *xochicalli* hechos con *Gaultheria acuminata* (*axocopa*).



Componentes del Bosque mesófilo de montaña bien conservado (fotos 1, 2, 3 y 4):

Foto 1. Helecho arborescente. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 2. Plantas epífitas en los troncos de los árboles. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 3. Detalle de un tronco cubierto de musgo y una bromelia, debido a la gran cantidad de humedad que hay en este bosque. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 4. Bromelia o tencho del género *Tillandsia*. (Foto Fernando Mata-Labrada)

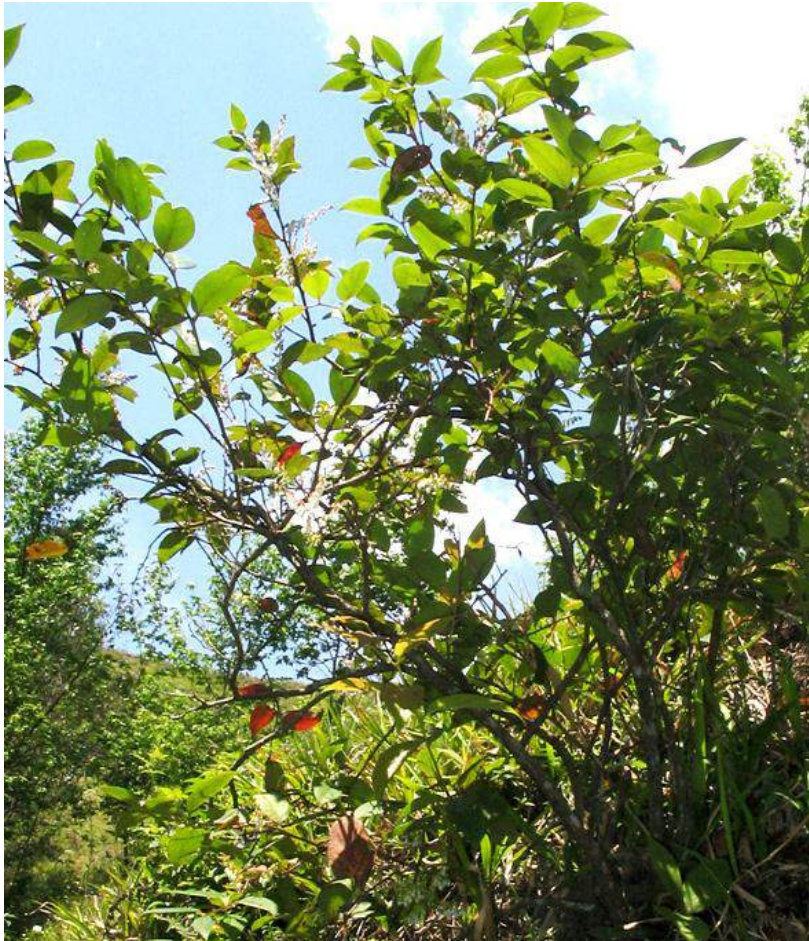


Foto 5. *Gaultheria acuminata* o *axocopa*. (Foto Fernando Mata-Labrada)



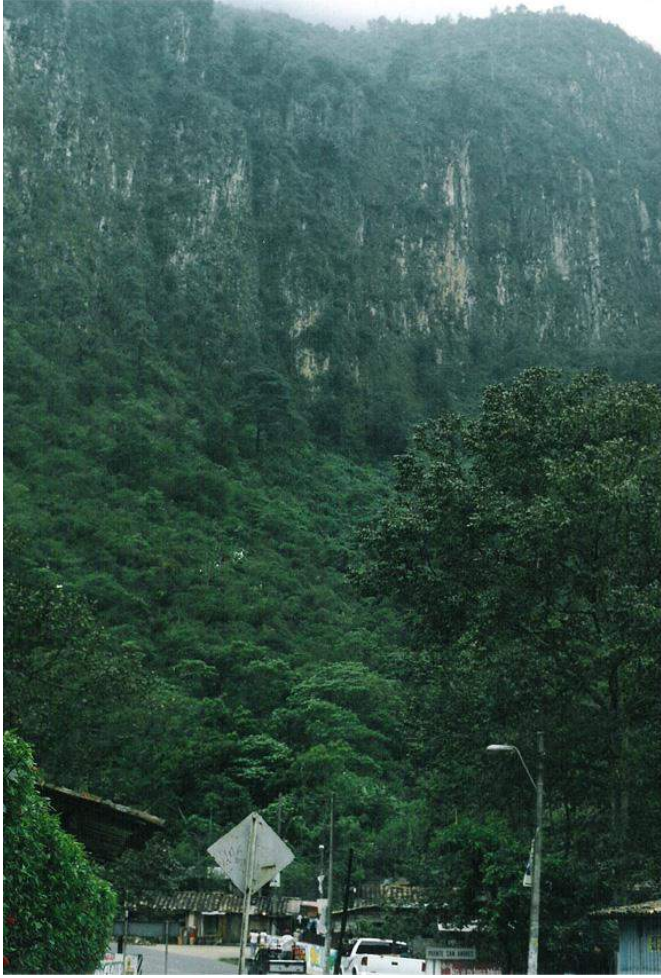
Foto 6. Frutos de *G. acuminata* (5-6 mm de diámetro). (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 7. Hojas y flores de *G. acuminata*. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 8. *Tigridia pavonia*, conocida como flor de tigre u *oceloxochitl*, es una especie que se encuentra en el acahual de zonas habitadas. (Foto Fernando Mata-Labrada)



(Fotos arriba y abajo Fernando Mata-Labrada)

Foto 9. Inicio de la sierra y camino ascendente hacia Tequila, desde San Andrés Tenejapa

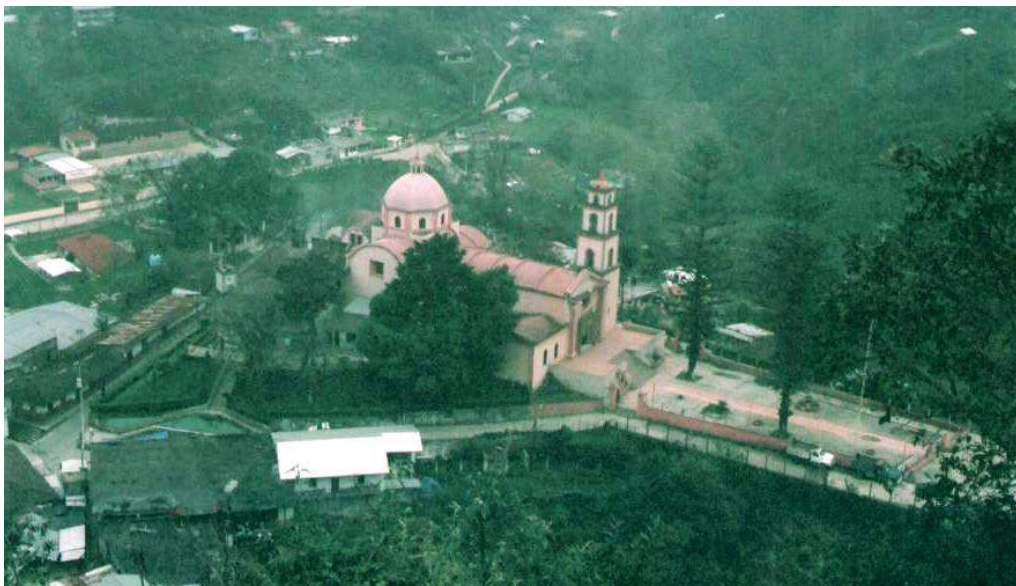


Foto 10. Vista de la Iglesia de Tequila desde el sitio de las cruces “Jerusalén” (cr8).



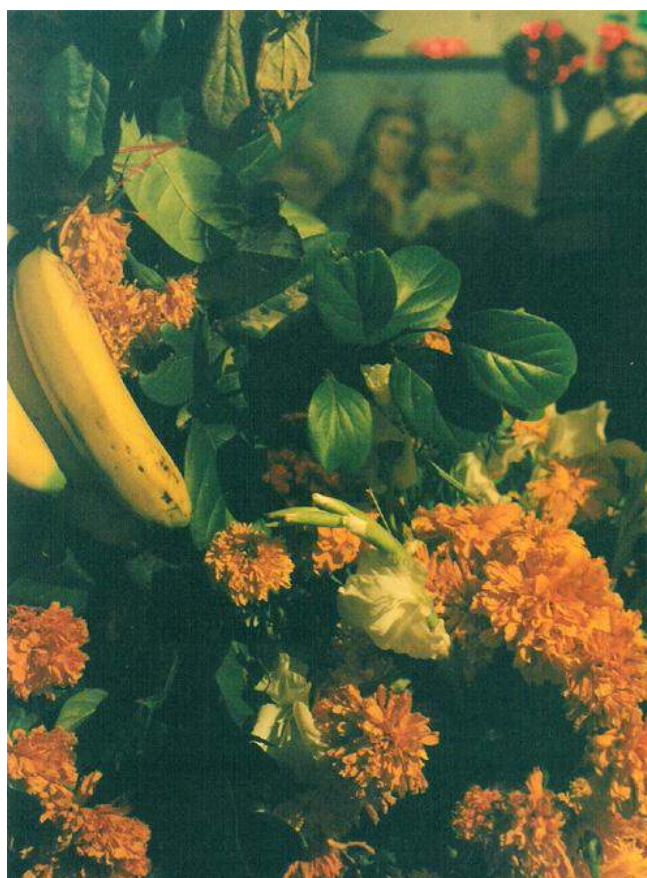
Foto 11. Primer altar, en casa de la Sra. Estela Zepahua Cocotle. (Fotos Fernando Mata-Labrada)



Foto 12. Detalle del primer altar, en el centro se ve el pan de muerto llamado hojaldra



Foto 13. Panes rosquete (izq.), conejo (der.) y telera (abajo), en el primer altar



(Fotos Fernando Mata-Labrada)

Foto 14. Detalle del segundo altar, en la casa del Sr. Urgencio sitiva, en donde se ve hojas de *axocopa* y flores de cempasúchil



Foto 15. *Xochilpayanale*, camino de pétalos o flor desmoronada y *axocopa* que lleva al segundo altar, que estaba bajo el techo inclinado. (Foto Fernando Mata-Labrada)

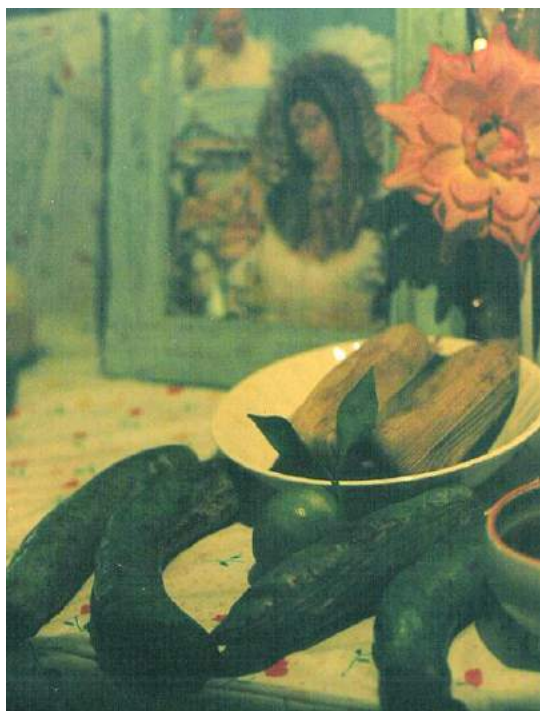


Foto 16. Tamales y jinicuales (vainas verdes) en el tercer altar. (Foto Fernando Mata-Labrada)

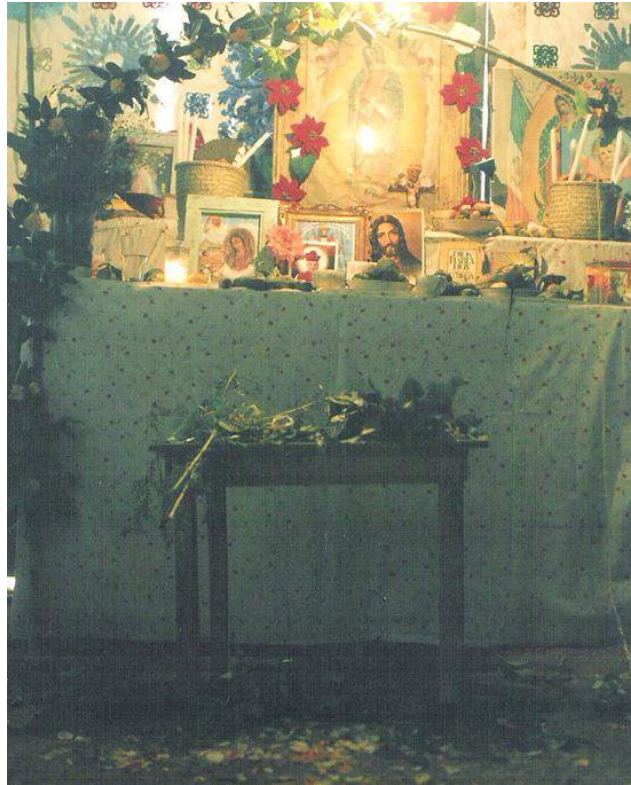


Foto 17. Tercer altar. (Foto Fernando Mata-Labrada)

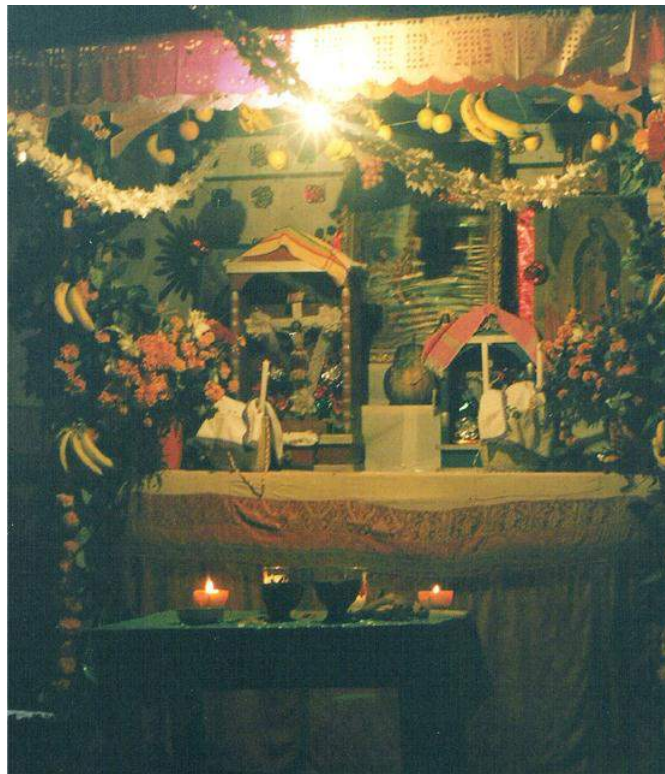


Foto 18. Cuarto altar. (Foto Fernando Mata-Labrada)

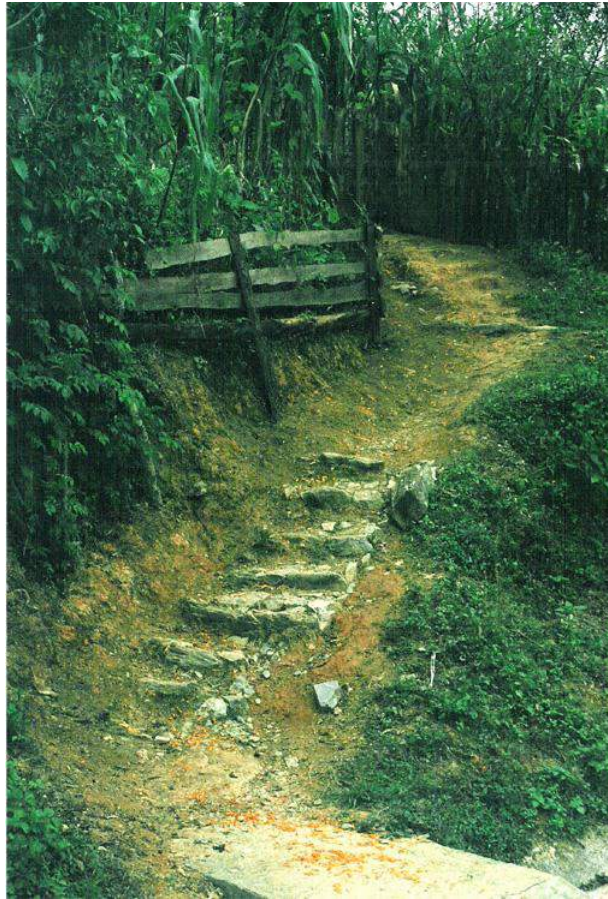


Foto 19. Veredas que salen del camino principal hacia las chozas que se encuentran en el acahual habitado. Al fondo se observa una milpa. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 20. Camino en el barrio de la Santa Cruz. Al fondo se ve un conjunto de ilites *Alnus jorullensis* (truncos negros a la izquierda). (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 21. Arreglo con ramas de *axocopa* y flores en el cementerio el 2 de noviembre. (Fotos Fernando Mata-Labrada)

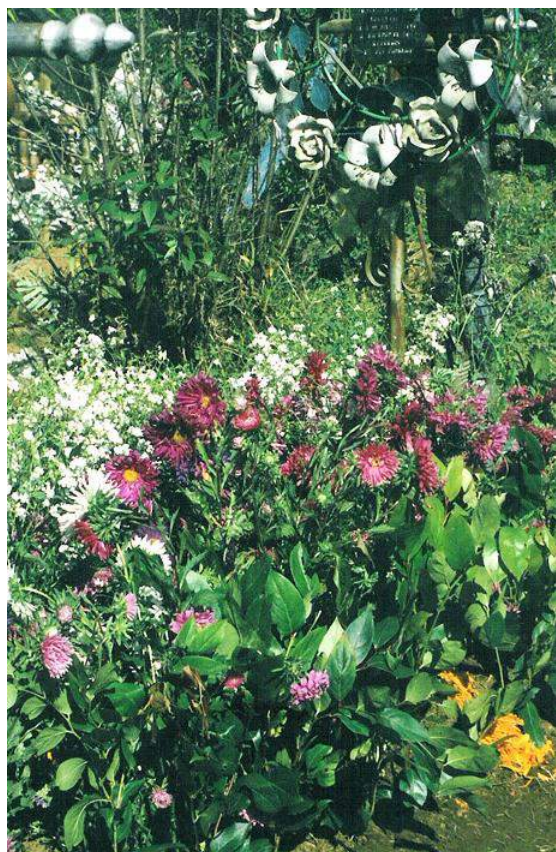


Foto 22. Detalle de las hojas.



Foto 23. Hojas de axocopa y flor de *Celosia cristata*

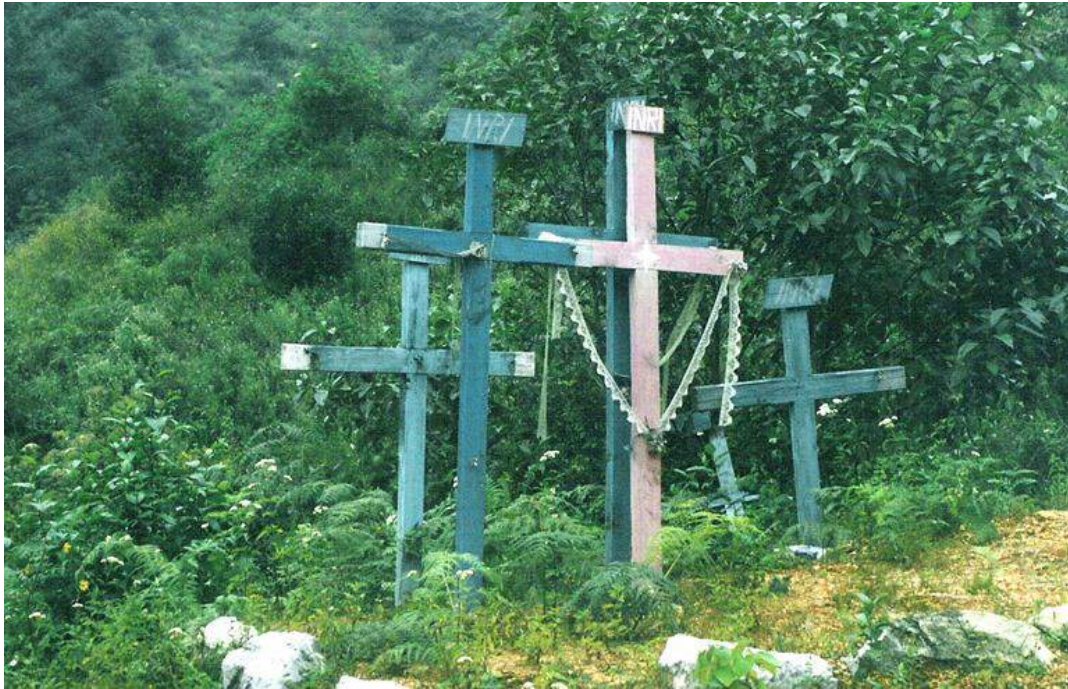


Foto 24. Cruces en los alrededores del acahual habitado (cr2)



Foto 25. Cruces en el sitio Jerusalén (cr8). (Fotos Fernando Mata-Labrada)



Foto 26. *Xochicalli* en el sitio Cruztitla (cr1). (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 27. *Xochicalli* en el sitio Tepepa (cr6). (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 28. *Xochicalli* en el sitio cr2. (Foto Fernando Mata-Labrada)

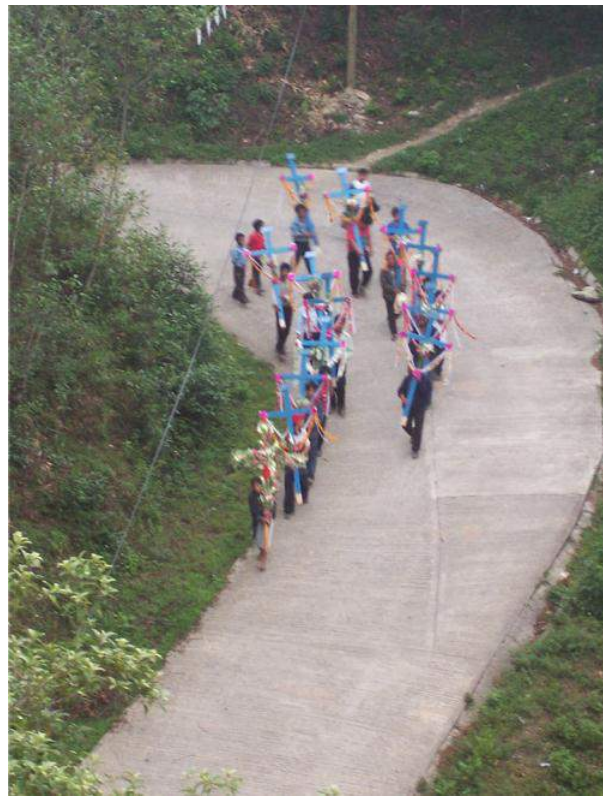


Foto 29. Procesión por el camino principal del barrio de la Santa Cruz para llevar a bendecir las cruces a la iglesia, la tarde del 2 de mayo. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 30. Misa de bendición de las cruces, la tarde del 2 de mayo. (Foto Fernando Mata-Labrada)

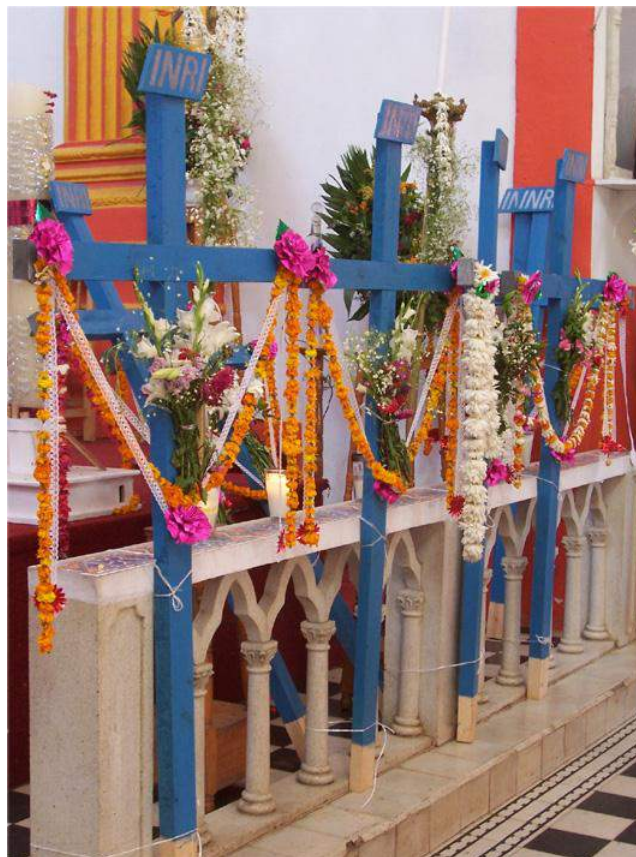


Foto 31. Detalle de las cruces. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 32. La procesión con las cruces entra al atrio de la iglesia el día 3 de mayo



Foto 33. Personas que representan a los apóstoles van tirando pétalos al paso de la procesión.
(Fotos Fernando Mata-Labrada)



Foto 34. Figuras en bulto de los santos en andas al final de la procesión. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 35. *Dasyilirion acrotiche*, de cuya base de sus hojas se obtiene el material para hacer los adornos de los arcos florales. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 36. Detalle de las hojas de *D. acrotiche*. Con la parte blanca se hacen los adornos.



Foto 37. Arco floral en la iglesia de Tequila, realizado en honor de la Santa Cruz. (Fotos Fernando Mata-Labrada)

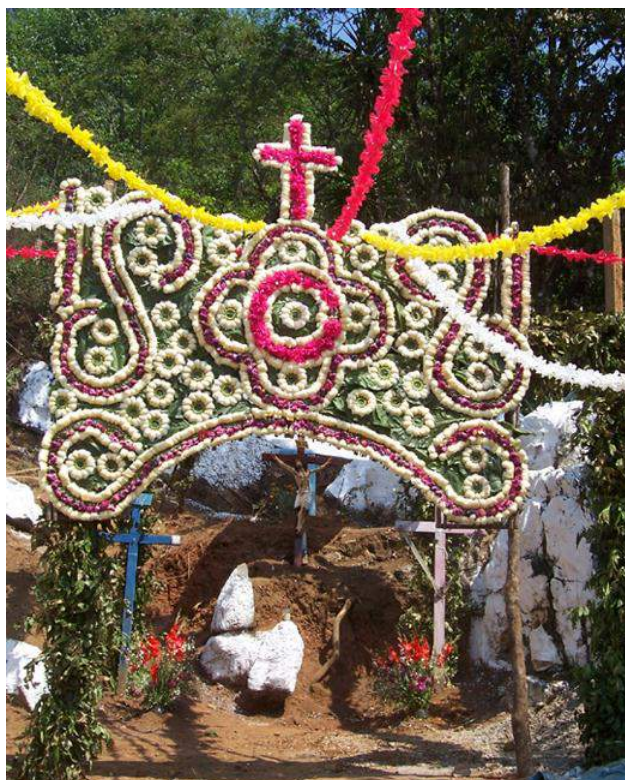


Foto 38. Arco en el centro del barrio de la Santa Cruz. Ahí se encuentra el sitio homónimo en donde se deposita una cruz cada 3 de mayo (cr5). (Fotos Fernando Mata-Labrada)



Foto 39. Arco en Zongolica

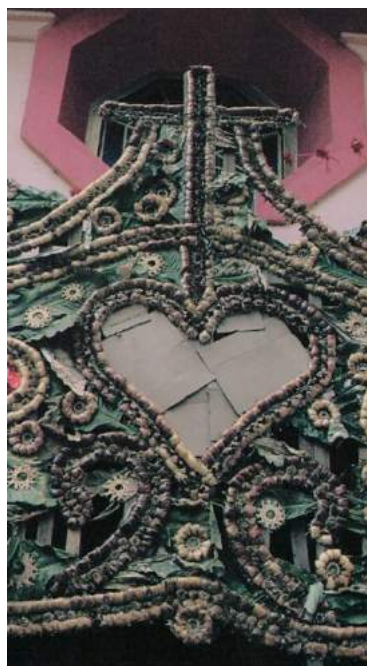


Foto 40. Detalle de arco dedicado al Sagrado Corazón



Foto 41. Detalle de los adornos hechos con *D. acrotriche*



Foto 42. Terreno preparado para la siembra de maíz en Atlahuilco, Ver.



Foto 43. Milpa seca en un acahual colindante con un remanente de bosque. (Fotos Fernando Matalabrada)



Foto 44. Mazorcas almacenadas para ser utilizadas para la siembra



Foto 45. Diversas variedades de maíz para sembrar. (Fotos Fernando Mata-Labrada)

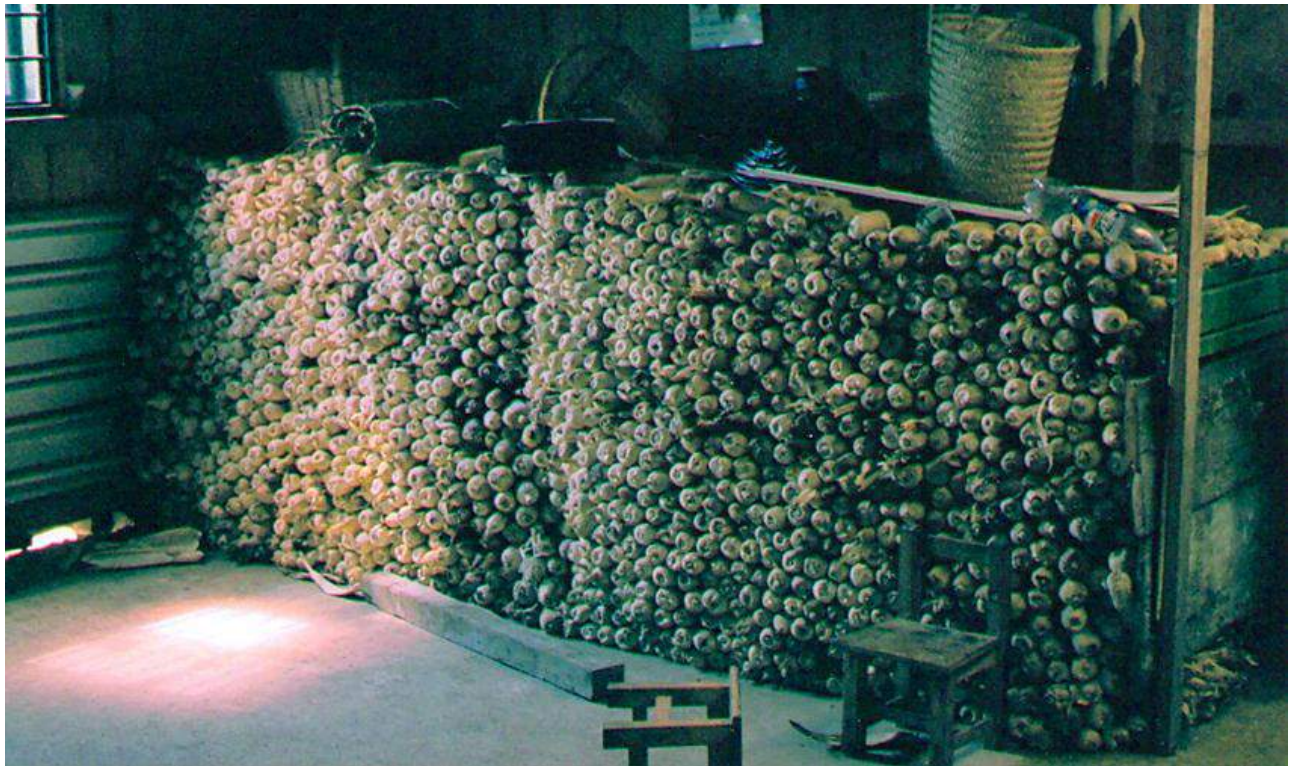


Foto 46. Mazorcas almacenadas para la siembra. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 47. Inflorescencia comestible de *Chamaedorea tepejilote*. (Foto Fernando Mata-Labrada)



Foto 48. Acahual que será utilizado para la siembra de maíz de temporal.



Foto 49. Otro acahual destinado a la siembra preparado con el sistema de roza-tumba-quema.
(Fotos Fernando Mata-Labrada)



Foto 50. Relicto de bosque mesófilo de montaña en colindancia con un acahual

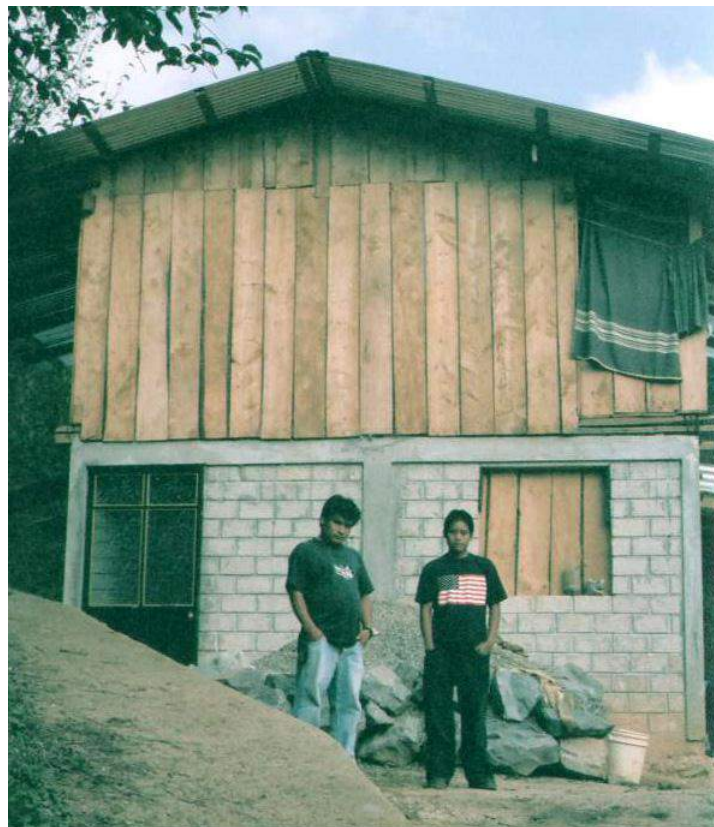


Foto 51. José Tzizhua Xocua (izq.) y su hermano José Bartolomé. (Fotos Fernando Mata-Labrada)