

El ritual y la fiesta de la cruz en ACATLÁN, Guerrero

Ramiro Alfonso **Gómez Arzapalo Dorantes**

Las comunidades campesinas de origen indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana. A lo largo de los años, haciendo frente a avatares históricos bastante severos, han logrado sobrevivir –hasta épocas contemporáneas– como grupos sociales culturalmente diferenciados, preservando su propia identidad en medio de un contexto social más amplio, homogeneizado y homogeneizante, que generalmente les resulta hostil. En este devenir histórico signado por la desigualdad y el menosprecio, se han valido de distintas estrategias sociales que les han re-dituado en cohesión interna y fortalecimiento de redes de solidaridad, no solo al interior de sus comunidades singulares, sino como regiones que se engarzan en conjunto. Uno de esos elementos que les han servido como vehículo de preservación de su memoria y configuración de su identidad es el ritual. Cabe señalar que al proponer este acercamiento, será necesario sentar ciertas bases teóricas que nos sirvan como referente del fenómeno social que presentamos, lo cual haremos después de presentar los datos etnográficos de la fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero.

LA FIESTA DE LA SANTA CRUZ EN ACATLÁN, GUERRERO

La comunidad de Acatlán en el estado de Guerrero es de lengua náhuatl; los que acuden a la escuela aprenden como segundo idioma el español; aquellos que no tuvieron la oportunidad de asistir a las aulas, aprenden lo básico del español en la interacción necesaria fuera del pueblo para realizar actividades de comercio. La fisionomía del pueblo es la de una zona semiurbanizada, con las calles principales pavimentadas, hay electricidad, drenaje, teléfono y agua entubada en la zona céntrica, pero una vez que se deja el cuadrante principal, se da paso a los caminos de terracería, las líneas improvisadas de mangueras que llevan el agua desde los arroyos y ojos de agua hasta las casas.

Fuera de los límites del pueblo, están los campos de cultivo, donde se siembra maíz y a la par, en las mismas milpas, frijol y calabaza. La actividad agrícola se realiza una vez al año, es cultivo de temporal, empezando la preparación de las tierras entre febrero y abril, la siembra en mayo y la cosecha entre los meses de septiembre y noviembre, dependiendo de la altura en la que se realice la siembra, pues los terrenos planos son escasos, por lo que se recurre a las laderas de los cerros. Dada esta característica del terreno, el uso de maquinaria agrícola es muy limitado, siendo lo más común la siembra con coa en las laderas y con la ayuda de yuntas en las partes planas o en las pendientes menos pronunciadas.

La producción de maíz en esta zona es exclusivamente para autoconsumo. Una buena cosecha garantiza el consumo de esta base alimenticia, tanto para humanos como para animales domésticos.

La fiesta de la Santa Cruz, se celebra en el contexto de la preparación a la siembra anual, de la cual dependerá el consumo de maíz para todo el año. Inicios de mayo es el culmen de la época de sequía y a finales de este mes se aguardan las primeras lluvias que marcarán el comienzo de la esperada siembra. El sustento se garantiza con la cosecha de temporal y en los meses del año en que no se cuida la milpa, se comercia, se emigra temporalmente o se trabaja en las ciudades vecinas.

En este sentido, es muy importante señalar que una constante en el movimiento migratorio de este pueblo, junto con algunos otros de la zona, es hacia Ciudad Nezhualcóyotl en el estado de México, donde se han congregado en grupos que mantienen la lengua náhuatl, y el vínculo con las festividades del pueblo, siendo la fiesta de la Santa Cruz una fecha obligada para participar de los festejos en el lugar de origen. Estos grupos de migrantes se dedican en Ciudad Nezhualcóyotl a la "pepena" de la basura, actividad que les retribuye lo suficiente para mantenerse y mantener a los familiares dependientes que se quedan en Acatlán. El complejo festivo en derredor de la Santa Cruz se desarrolla entre el 30 de abril y el 5 de mayo, en estos días el festejo principal se lleva a cabo el día 1° de mayo y es la "subida al cerro". Comienza muy tem-

Foto 1. La cruz ataviada para su fiesta el 1° de mayo de 2004 en la cumbre del cerro. Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

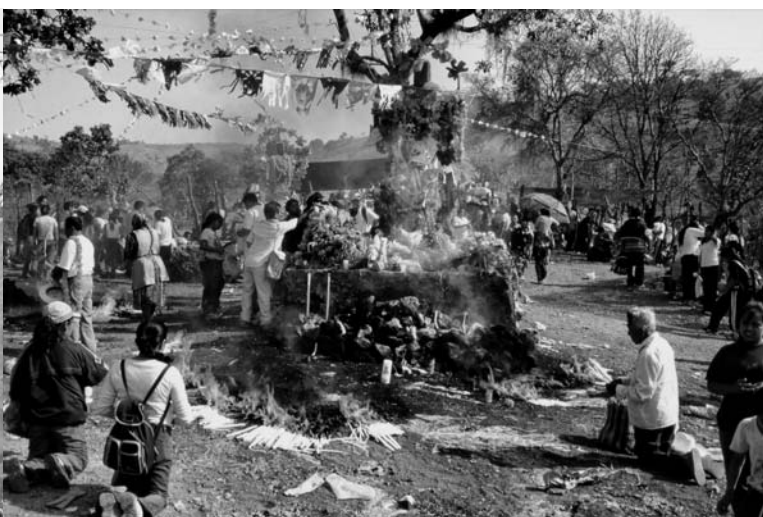


Foto 2. Saludando a la cruz en el día de la "subida al cerro". Acatlán, Gro., 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.

prano, alrededor de las cuatro de la mañana, para “ganarle” al sol. Se llega a la cúspide del cerro más alto de la zona aproximadamente a las once de la mañana. Allí se encuentran permanentemente tres cruces que –con ocasión de la fiesta– son ricamente ataviadas con collares de cempoalxóchitl. Al llegar cada persona a la cumbre del cerro se saluda a cada una de las tres cruces, tocándola, persignándose, colocándole el collar de cempoalxóchitl, una bandera de México, y ofreciéndole frutas, incienso y velas chorreadas que se colocan en el piso frente a los montículos de piedras que sostienen las cruces (Foto 2).

A la cruz se le ata un cendal, el cual es colocado a la altura de la cintura si consideramos a la cruz como una figura antropomorfa con los brazos extendidos. Ese cendal es preparado por las mujeres de la casa y el uso ritual que se le da es colocárselo al cadáver para que sea enterrado con él. No puede ser usado un cendal nuevo que no haya estado en contacto con la cruz el día de su fiesta. Cada familia lleva por lo menos uno y los van amarrando uno sobre otro hasta formar un voluminoso atado. El resto de ofrendas permanecen con la cruz hasta que se desintegran, pero este cendal es retirado por cada familia a la hora de volver a casa y se guarda como algo sagrado hasta que llega el momento de usarlo en el transcurso del año, o volver a poner en la cruz en la siguiente fiesta de mayo.

Una de las actividades principales en el entorno festivo de la Santa Cruz, es la “pelea de los tigres”, los cuales, son habitantes del pueblo, varones, que se visten de “tigres” y portan una máscara de cuero simulando la faz de este felino. Aunque es evidente que la referencia es al jaguar, como lo dejan ver las propias máscaras que muestran las manchas circulares características de este mamífero. Pelear, en este contexto ritual, se considera un honor y un privilegio, pues como lo refieren ellos mismos “la tierra tiene sed y bebe nuestra sangre”. Las peleas se efectúan en cualquier lugar donde dos tigres se encuentran y terminan en cuanto uno de los dos contendientes sale del círculo que se forma por los espectadores. No está permitido pelear sin máscara, y en la lucha solamente pueden darse golpes con los puños en la cara. Una vez que termina una pelea no se deben desenmascarar los contendientes frente al adversario, pues se supone que no es una lucha personal sino ritual, lo cierto es que conforme avanzan los días las peleas se hacen más encarnizadas y violentas, la gente dice que “ya se traen

ganas”, puesto que todos se reconocen a pesar de la máscara. Estos tigres que pelean, hacen una ofrenda especial a la cruz, consistente en gallos “puros”, y la pureza les viene de haber sido alimentados durante todo el año anterior exclusivamente con maíz sembrado y cosechado en esa tierra, y por otro lado, de haber sido aislados para que no “conocieran gallina”. Estas aves serán destinadas para el sacrificio y posterior consumo por los asistentes a la celebración.



Foto 3. Los gallos destinados al sacrificio al pie de la cruz. Acatlán, Gro., 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Los dueños de estos gallos les hablan y explican que es necesario que mueran, pues la tierra “tiene sed”, igual que los animales, las plantas y las gentes, por eso van a morir y la tierra beberá su sangre para que pueda llover y vuelvan a tener maíz para seguir viviendo. Es realmente muy emotivo ver a los tigres cargando su respectivo gallo, acariciándolos y diciéndoles suavemente lo que les va a pasar y explicándoles por qué tiene que ser así. Una vez que el animal es ofrendado al pie de la cruz, ya nadie puede tocarlo, excepto los encargados del sacrificio que los llevarán a la piedra llegado el momento (Foto 3). Los gallos son sacrificados en un monolito que está en la parte plana de la cumbre, dicha piedra tiene una forma triangular, lo que le da una saliente filosa de manera natural. Sobre esa saliente se restriega el cuello de los gallos y se deja correr la sangre sobre la piedra, para que sea finalmente absorbida por la tierra.

Nótese que la sangre no se contamina con la mediación de ningún instrumento como cuchillo o recipiente que la contenga, sino que es directamente ofrendada a la tierra a través de la mencionada saliente rocosa, la cual también recibe sus ofrendas rituales consistentes en flores, velas y collares de cempoalxóchitl. Una vez que los gallos han sido sacrificados, son entregados a las mujeres para que los desplumen y se preparan en caldo blanco aderezado solamente con chile verde, sal y cebolla para la comida comunitaria.

Los tigres que pelean en esta fiesta, que son solteros y ya quieren casarse, ofrendan también un árbol con flores rojas. Dicho árbol es ensamblado, pues está formado por una rama seca a la que anudan numerosas flores rojas que se recolectan en las riveras del río, a unas tres horas de caminata del pueblo. Los jóvenes viajan de noche a preparar su árbol y emprenden el regreso de madrugada para evitar que sus flores se marchiten con el calor del Sol.

Ofrendan su árbol a la cruz y posteriormente –en el transcurso de la fiesta– lo toman para entregárselo a la mujer de su elección, si ella lo recibe, está comprometida con ese hombre frente a toda la comunidad, si lo rechaza, él está rechazado frente a todos, por lo que todos saben que ese hombre no tiene nada que hacer rondándola e importunándola nuevamente. Una parte importante de esta fiesta es la de las ofrendas a “los aires”, los cuales

Foto 4. Piedra del sacrificio con la sangre de los gallos. Acatlán, Gro., 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.



son considerados como personajes traviesos y pequeños, como niños, que son caprichosos y volubles, pero indispensables para un buen temporal, pues el aire es quien trae tanto el agua buena como mala (tormentas, granizo, inundaciones).

El culto a los aires se realiza mediante “la danza de los aires”, la cual es de una sencillez y plasticidad impresionantes; se trata de un grupo de hombres vestidos de rojo, con máscaras y paliacates en la cabeza, todo de color rojo y avanzan siempre en fila. El acompañamiento musical es una flauta y un tambor que portan los dos primeros hombres que encabezan la formación. Todo el tiempo, emiten un gemido monótono, lastimero, se quejan continuamente, es porque están llamando al agua –según lo refieren ellos mismos.

Consideran esta danza de especial importancia pues el aire, como ya lo mencionamos, es quien trae la lluvia, buena y mala, por lo que es indispensable atenderlo para propiciar una y evitar la otra. Es la única danza que se realiza todos los días de la fiesta. La forma como se efectúa dicha danza es avanzar en fila, y personificar al aire, corriendo formados en línea, después en círculos haciendo remolinos, dispersándose, para después volverse a agrupar en filas y salir corriendo en otra dirección. Ver esta danza hace evocar hojas movidas por el viento (Foto 5).

Al atardecer, empieza el descenso del cerro, después de haberse despedido de las cruces y de retirar sus respectivos cendales, las familias inician el regreso al pueblo, donde se dirigen al templo parroquial y literalmente toman la iglesia, realizando un convite en su interior con pozole preparado por los mayordomos y una banda que se coloca en la azotea de la iglesia.

Es notorio que durante los cinco días de celebraciones a la Santa Cruz, no hay presencia de clero en el pueblo, pues el párroco y su vicario se van de vacaciones esos días. Sobra decir que el resto del año las relaciones entre presbíteros y feligresía son por demás tensas y muy conflictivas. Los días siguientes a la subida al cerro continúan las celebraciones con diferentes danzas y actividades propias de los campesinos en cavernas, abrigos rocosos, ojos de agua, campos de cultivo. De entre todas estas actividades sólo haré referencia –por su importancia– al cambio de mayordomía, la cual se realiza el día 4 de mayo en la casa del mayordomo mayor entrante.

Allí, el grupo de mayordomos salientes, le entrega al grupo de mayordomos entrantes un collar de panes y cempoalxóchitl como signo del cargo que reciben en una sucesión inmemorial. El mayor saliente le entrega al mayor entrante un cirio encendido, con lo cual el cargo queda transmitido.

En esta actividad ritual, se imbrican de manera indisociable elementos provenientes del cristianismo (la fiesta de la Santa Cruz), con otros de identidad nacional mexicana (las banderas ofrendadas a la cruz), con otros de carácter indígena de cuño mesoamericano (la sangre, peticiones de lluvia y contrato con el aire), así mismo se anuda lo económico (el inicio de la siembra del maíz, base del sustento anual), con lo social (las redes de solidaridad necesarias para llevar a la praxis el ritual). Junto con estas dimensiones de la vida social, se articulan los elementos propios de la vida ordinaria humana, como la convivencia, el trabajo, el matrimonio, la muerte.

Así pues, en la conformación de la religiosidad de un grupo social, no pueden obviarse los antecedentes históricos que determinan la posición social de un grupo, que a su vez, se encuentra inmerso en una realidad social más amplia en la cual se juega la distinción entre lo propio y lo ajeno, generando identidad, mecanismos de sobrevivencia y formas concretas de existencia social. La vivencia religiosa anuda muchos hilos de este complejo entramado socio-cultural, por lo que no puede considerarse como un tema aislado y desconectado del proceso identitario y de generación de cultura de un pueblo.

BASES TEÓRICAS PARA UNA SUGERENCIA DE INTERPRETACIÓN DE ESTE FENÓMENO RELIGIOSO-SINCRÉTICO

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación que desembocan en un sincretismo mediante un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición.

De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y



Foto 5. La danza de los aires avanzando en fila. Acatlán, Gro., 1 al 6 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

santos —en el contexto campesino descrito en este trabajo— los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en nuestro caso, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, es el de sincretismo, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de diversas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de elementos impuestos, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido. Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en



© Enrique Soto, *El gato feliz*, Mario Montero Serrano, Puebla, Pue., 2010.

un contexto multiétnico. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.¹

Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etcétera. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La religiosidad popular indígena aparece como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En medio de los cambios sociales que vivimos en nuestra época, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no solo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión. Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina.

La memoria que el pueblo guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no solo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.



© Enrique Soto, *Urbanización ejemplar*, Rafael Moreno Valle, actual gobernador del estado de Puebla, 2010.

Se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.² Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones.

La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales.³ Desde esta perspectiva, la etnicidad aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la construcción de los individuos y sus colectividades. Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta a cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material.⁴

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que...

“La identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”.⁵

Desde esta perspectiva teórica tenemos que situarnos en una concepción dinámica de la cultura. Consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante.⁶

CONCLUSIÓN

Los rituales campesinos celebrados en medio de las fiestas de los santos en comunidades de origen indígena en México, funcionan como un elemento que cohesiona a la comunidad, fortaleciendo redes de solidaridad y



© Enrique Soto, *Juntos hacemos el camino*, 2007.

consolidando lazos de identidad, coadyuvando a la reproducción cultural de estos grupos.

La celebración ritual en este tipo de sociedades, articula las dinámicas sociales, políticas y económicas, dando por resultado una vivencia religiosa que apuesta por esta realidad inmanente, y cuya diferencia y originalidad exige interpretarla desde sus propios parámetros culturales. En esta celebración religiosa se integra la cruz, la bandera mexicana –pues el complejo festivo llega hasta el 5 de febrero, fiesta nacional–, la petición de lluvias en el inicio del ciclo agrícola del maíz y la formalización de petición de matrimonio entre los jóvenes de la comunidad, todo en derredor de la Santa Cruz, que es integrada como personaje vivo del pueblo presente en su cuerpo de madera. Este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos– afrontar los

embates históricos de un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

REFERENCIAS

- ¹ Broda J. Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. *Diario de Campo* 93 (2007) 68-77.73.
- ² Cfr. Giménez G. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en Rosales R. (coord.), *Globalización y regiones en México*, UNAM/Porrúa, México (2000) 19-50.
- ³ Cfr. Giménez G. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en Rosales R. (coord.), *Globalización y regiones en México*, UNAM/Porrúa, México (2000) 19-50; y Bartolomé MA, *Gente de costumbre y gente de razón*, s. XXI-III, México (1997).
- ⁴ Aguado JC y Portal MA, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México (1992) 46.
- ⁵ Giménez G. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Batalla G. (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México (1993) 72.
- ⁶ Cfr. 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 Báez-Jorge F. (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México (2001) 239-297.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental, México.
gomez_ramiro@hotmail.com
rarpazalo@uic.edu.mx