

# Territorio e identidad mazahua en la fiesta patronal de San Pablo Tlalchichilpa, Estado de México

---

Cristina Chávez Mejía<sup>1</sup>  
Juan Luis Ramírez Torres<sup>2</sup>  
Johanna Guadarrama Vilchis<sup>3</sup>

## Resumen

En México, el estudio de territorios indígenas y campesinos tiene importancia ambiental, social, económica y cultural, donde las actividades agropecuarias y la vida comunitaria mantienen su riqueza biocultural como las fiestas patronales. En ellas se observan procesos en los que convergen espacios, tiempos y se refuerza la relación sociedad-ambiente. En este artículo se analiza cómo a partir de la fiesta patronal se da significado y se resignifica el espacio en diferentes puntos de influencia, lo que construye un territorio simbólico ligado a las actividades agropecuarias. De 2014 a 2015 se llevó a cabo una investigación mediante el método etnográfico sobre la fiesta patronal en un ejido mazahua en el Estado de México. La práctica de este festejo involucra tanto el espacio para fines productivos agropecuarios como la apropiación simbólica y tangible del mismo, lo que reafirma la identidad de la gente y el derecho sobre su territorio.

**Palabras clave:** mazahuas, identidad, espacio, territorio, fiesta patronal.

## Territory and Mazahua identity in the patron saint festivities of San Pablo Tlalchichilpa, State of Mexico

### Abstract

The study of indigenous territories is important from an environmental, social, economic and cultural perspective. In Mexico, campesino and indigenous communities conserve their biocultural richness and diversity by carrying out farming and social life activities, such as patron saint festivities. During patron saint festivities some processes take place in which space, time and community life converge. Patron saint festivities are then the space and time where meanings about the environment and the relationship between society and environment are constructed and transmitted. This paper focuses on analysing how the practice of the patron saint festivity gives meaning to a certain space and time. This social practice gives symbolic meaning to their territory which is related to agricultural practices. It was an ethnographic study in a Mazahua ejido in the State of Mexico, carried out during the years 2014 and 2015. The symbolic and tangible appropriation of space and time during the patron saint festivity is related to people's identity and strengthens their right to their territory.

**Keywords:** mazahuas, identity, space, territory, patron saint festivity.

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma del Estado de México. Doctora en Ciencias. Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales.

<sup>2</sup> Universidad Autónoma del Estado de México. Doctor en Antropología. Profesor-investigador. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

<sup>3</sup> Universidad Autónoma del Estado de México. Estudiante. Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales

## Introducción

Los territorios indígenas son relevantes porque protegen la diversidad biológica de una importante porción de la superficie terrestre (24%) y porque contienen 80% de los ecosistemas sanos y áreas prioritarias para la preservación de la biodiversidad, aunado a esto, 85% de las áreas protegidas del mundo están habitadas por pueblos indígenas (Global Environmental Facility, 2008). La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN por su siglas en inglés), reporta que en Centroamérica, en un área aproximada de 280,000 km<sup>2</sup>, 80 pueblos indígenas conservan sus recursos naturales por medio de prácticas sustentables (IUCN, 2015). En el caso de México, los territorios indígenas representan más del 52% de la superficie total del país, tomando en cuenta no solo la lengua sino el uso y manejo del ambiente y la posesión social de la tierra (31 mil 517 núcleos agrarios) (Boege, 2008).

Los territorios indígenas también son relevantes por su diversidad cultural, su lengua, sus tradiciones y sus formas específicas de relacionarse con el ambiente y llevar a cabo actividades económicas como producción y consumo, que derivan en formas alternativas agroindustriales, alimenticias, sanitarias y de preservación ecosistémica. En la relación sociedad-naturaleza, las características del ambiente influyen en cómo es entendido y por tanto intervenido (Ingold, 2000). La diversidad cultural se relaciona con la conservación de la biodiversidad, por lo que se argumenta que una y otra se sostienen (Posey, 1999; Toledo, 2000). De la relación biodiversidad-cultura, como elemento del ambiente en particular y de la relación ambientes-culturas en general, se conforman elementos como identidad y sentido de pertenencia a un lugar, por ejemplo, mediante la ejecución de prácticas productivas, los indígenas tienen acceso a los recursos naturales para su supervivencia y bienestar, por lo que la interacción con un territorio se considera un derecho (Orellana, 2009).

Considerando la diversidad ambiental y cultural, el territorio indígena es más que un espacio geográfico. Éste se construye, es resultado de la apropiación del ambiente por un determinado grupo social u organización que se enmarca en interacciones culturales, institucionales, históricas, geográficas y medioambientales (Gupta y Ferguson,

1992; Albuquerque, 1999; Barabas, 2002; Tomadoni, 2007). Es también el espacio valorado y apropiado simbólica e instrumentalmente por la sociedad (Barabas, 2002:9). Uno de los elementos en su fundación es la identidad, a la que se atribuyen los lugares donde se trabaja, los caminos y un lugar propio de descanso o diversión, entre otros (Lefebvre, 1991; Holloway y Hubbard, 2001). Es por medio de la experiencia que se relacionan cosas, pensamientos y memorias (Escobar, 2001). De manera que la percepción y significado de territorio se relaciona con actividades y responsabilidades de los actores sociales enmarcadas en un tiempo y espacio (Tomadoni, 2007).

Tomando en cuenta que el territorio es una construcción social, entonces habrá que observar los procesos de apropiación del espacio-tiempo en los que intervienen elementos que participan en la producción social de un lugar y en las modalidades sociales de los desplazamientos sobre un espacio (Tomadoni, 2007; Aedo, 2008). Esto es porque el espacio geográfico es una objetivación de relaciones sociales de acuerdo a normas, valores, intereses, formas de pensar, percibir y sentir; relaciones socio-espaciales que evidencian los modos de vida económico, social, político, ético, ideológico, religioso, estético, científico-técnico y espacial (Tomadoni, 2007, p. 55).

La actividad cognitiva estructuralmente depende de la práctica, la cual es históricamente formada por el hombre desde el sistema de codificación que él utiliza para estudiar la información obtenida y así tomar decisiones (Luria, 1987:35). Consecuentemente, el proceso de apropiación de un territorio transcurre esencialmente en otorgarle el *significado*, tanto espacial como temporal, y a su vez, ha de ubicarse en un aquí y un ahora históricos. Ambos, *significación* e *historicidad*, son conformados por la práctica colectiva, la experiencia y la praxis ejercida desde el *corpus* territorial y el *corpus* social. Todos estos planos pasan del microcosmos corporal –que es la anatomía humana misma–, hasta el macrocosmos representado en las cosmovisiones de cada cultura. Ya Alfredo López Austin ha planteado el vínculo entre ambas partes, ejemplificado en el caso de la cultura nahua, donde se evidencia la conexión entre el cuerpo humano y el cosmos, ocurriendo

así la semejanza entre los cabellos y el algodón, el huauhtzontle y la oreja, la nariz y la chí, o el llanto de los niños y la lluvia (López Austin, 1990:396-7). Tal analogía, implica la introyección cultural donde cuerpo y cosmos se fusionan en un mismo corpus dialéctico macro/micro. De aquí que de este vínculo devenga un paradigma cognoscitivo para las acciones sociales, y cuya fundición le haga imposible de concebir y aceptar la separación a cada pueblo de su territorialidad. El suelo que pisa, es práctica y metafóricamente su propia piel, el cobijo de su ser colectivo y de sentido social; sin éste, su existencia socio-cultural le resultaría imposible.

La construcción social de tal significado y praxis se institucionaliza en la estructuración simbólica y física de un espacio constante y de especial relevancia en múltiples culturas y sociedades, se trata del espacio sagrado. El historiador de las religiones M. Eliade, afirma que:

*El hombre religioso está sediento de ser, el terror ante el «caos» que rodea su mundo habitado corresponde a su terror ante la nada. El espacio desconocido que se extiende más allá de su «mundo», espacio no-cosmizado, puesto que no está consagrado, simple extensión amorfa donde todavía no se ha proyectado orientación alguna ni se ha deducido estructura alguna, este espacio profano representa para el hombre religioso el no-ser absoluto.” (Eliade, 1986: 59-60)*

Clasificar el espacio geográfico, el hábitat antropocéntrico, se vuelve así una necesidad no solo social sino paralelamente un requisito existencial humano. Exigencia que, a partir del lenguaje religioso, divide al mundo en cotos profanos y sagrados, como una manera de erigir un orden, si bien estructurado desde la subjetividad mítica, que a fin de cuentas le proporciona un modelo de ser para, parafraseando a Luria, tomar decisiones sobre ese mismo territorio. La manera de establecer esa *geografía* profano-sagrada se logra por medio de la dramatización colectiva del mito que relata un evento sagrado; tal representación se concreta en las ceremonias rituales. El conjunto de integrantes de un grupo social determinado, efectúan entonces un culto donde “están representando una secuencia

ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico a la representación” (Leach, 1981:57).

En consecuencia, el casamiento sociedad-territorio es una fusión compleja desde la corporeidad misma de los actores sociales, de su territorialidad, amén del escenario cósmico desde allí percibido, todo lo cual hace que el hábitat ocupado, en tanto ecosistema humano, sea introyectado en los planos, geográfico, histórico, cultural, económico, político y semiótico, es decir, en tanto que sistema de acción y significación. Por lo mismo, es importante contemplar los discursos y textos culturales que están en juego, rescatando su riqueza lingüística, tanto verbal como no-verbal; ya que cuando la palabra –el decir de una cultura determinada– se vuelve unidimensional, se sustituye la riqueza multidimensional de los sentidos y, en consecuencia, el mundo se hace burdo, plano y árido (Montagu, 2004: 18). No es adecuado, entonces, abordar el estudio del territorio y más aún en contextos multiétnicos y pluriculturales, solamente desde el lenguaje llámese *occidental, moderno, racional o científico*; es menester, por igual, observar el escenario espacial desde los parámetros discursivos propios de cada sociedad.

Consecuentemente, las actividades diarias y sagradas (atípicas o cíclicas) juegan un papel importante en la relación sociedad-lugar; rutinas tales como el camino al trabajo, arraigo espiritual (creencias religiosas), consanguinidad (conexión familiar) desarrollan un sentido de identidad y pertenencia a un lugar, porque la experiencia de un lugar significa vivir en él (donde sentimientos, emociones y valores son parte de la vida de un actor social) (Escobar, 2001). De esta manera, el estudio de la vida cotidiana de la gente brinda la oportunidad para entender la relación entre sociedad y lugar (Holloway y Hubbard, 2001).

Entre los aspectos de construcción del territorio están los festejos religiosos como es la acción de gracias y la fiesta del santo patrón del pueblo (Velasco, 1998; Barabas, 2002), actividades que se proponen como formas socio-espaciales, resultado de la apropiación del espacio-tiempo (Tomadoni, 2007). El presente trabajo se enfoca a la construcción

del territorio, su identidad y el sentido de pertenencia a un lugar, observando la territorialidad a través de recorridos y ceremonias rituales comunitarias como parte de la festividad del santo patrono del ejido mazahua de San Pablo Tlalchichilpa, Estado de México.

### **Materiales y métodos**

El ejido de San Pablo Tlalchichilpa se encuentra en la parte noroeste del municipio de San Felipe del Progreso, en el Estado de México; tiene una superficie de 1 582 ha; lo integran los pueblos de San Pablo Tlalchichilpa, Santa Cruz, La Era y San Francisco. Su localización geográfica abarca desde los 19° 57' 50" a 19° 44' 30" latitud norte y de los 99° 59' longitud oeste. Las cuatro comunidades suman 3,838 habitantes (Sedesol, 2015). En el ejido se practica la agricultura de temporal. Los campesinos cultivan maíces criollos identificados localmente con base en el color del grano (blanco, amarillo, azul, rosado y pinto) además del cacahuacintle.

El estudio sobre la fiesta patronal se realizó mediante el método etnográfico de 2014 a 2015. Se entrevistó a mayordomos, colaboradores y participantes en la organización de dicho festejo. También hubo observación directa y se colaboró, desde el lavado de la ropa de la iglesia hasta la preparación de palomitas de maíz para los collares de los santos, comida, tortillas y el adorno de oratorios.

### **I. Construyendo el territorio: espacios y tiempos de apropiación**

#### *La fiesta patronal*

La fiesta del santo patrono es una de las veinte que se celebran a lo largo del año. El 29 de junio a San Pablo y San Pedro, si bien el ejido lleva el nombre de San Pablo, sus habitantes celebran a ambos santos, colocan sus imágenes en la iglesia principal en San Pablo Tlalchichilpa, comunidad referida localmente como "el centro". Esta festividad no solo es el día 29, sino que abarca del 26 al 30 del mismo mes.

La organización de la fiesta recae en "los mayordomos de los santos" (dos de San Pablo y dos de San Pedro), quienes pueden ser oriundos o de otras comunidades del ejido: Santa Cruz, La Era y San Francisco. Los fiscales apoyan a los mayordomos pero no son responsables directos de la celebración. Con los mayordomos principales

participan mayordomos de corredores, de flores, de cera y demás personas quienes realizan la compra de fuegos pirotécnicos (castillo, toritos) y flores para decorar la iglesia y los oratorios.

Los organizadores se reúnen en enero para calendarizar las actividades a lo largo del año. Si bien hay actividades previas a las fechas principales de la fiesta, se realiza la colecta de ofrendas y se llevan a cabo carreras de caballos los días 27, 28 y 29 de junio. La iglesia es el punto de partida para cada recorrido donde deben de estar mayordomos, colaboradores y participantes. A medida que avanza, se va sumando la gente hasta regresar a la iglesia.

#### *Colecta de ofrendas*

Las colectas son para las carreras de caballos. Éstas se hacen tres o cuatro días antes, se recorre el ejido y la gente ofrece pollos de casa o dinero, no es pedir o dar limosna, sino que es como dar ofrendas a los santos. Los pollos son llevados en jaulas en la procesión del 28 y 29 (foto 1) y significa agradecer al santo del pueblo un año más de vida, tener buena salud, el bienestar de los animales y el buen crecimiento de la milpa; los pollos son criados por las mujeres con maíz que cultiva la familia, el dinero lo ganan como jornaleros, vendedores ambulantes, albañiles o empleadas domésticas. De manera que se dona para mantener el ciclo de vida y para bendecir el cultivo de maíz. En caso de que no pueda asistir la persona que prometió las flores, será uno de sus familiares quien ofrezca disculpas "sinceramente y de todo corazón".

**Foto 1. Cargadores de ofrendas.**



Foto: Cristina Chávez Mejía.

*Colecta de flores*

El 26 de junio inicia la colecta de flores en casas que las donarán, por lo general son gladiolas que compran en el mercado local o en la ciudad de México y son para agradecer el trabajo, el bienestar de la familia, el buen desarrollo de la milpa y la salud de los animales; son las preferidas por su larga vida y porque lucen mejor en los floreros de la iglesia, esto es muy valioso porque las compran con dinero de su trabajo y representa mayor esfuerzo. El dinero que obtienen significa que cumplen con sus responsabilidades, y que los jóvenes al terminar la adolescencia, deberán trabajar para ayudar a sus padres. En el caso de los hombres casados, el dinero que ganen será para construir una casa para su familia, alimentarla y darle escuela a los niños, vestido, etc., es decir, cumplir con sus obligaciones.

El recorrido por el ejido generalmente se hace en nueve horas: de 10:00 a 19:00. Toda la comunidad se compromete ante los santos para ofrecerles flores. En ocasiones cuando alguien hizo el compromiso y se ausenta por cuestiones de trabajo, la familia debe informar la razón y las flores las entregará a los mayordomos. La ofrenda es un ritual: los anfitriones reciben a los mayordomos con copal y les entregan las flores, lanzan cohetones, regalan dulces, galletas o refresco a los que integran la procesión. Al terminar, la gente deposita dichas flores en la iglesia para que al día siguiente se repartan entre los jinetes que participen en la carrera de caballos.

A medida que la procesión recorre el ejido, se van incorporando más familias; los migrantes también se integran y ofrecen gladiolas o rosas a los santos. Las personas que participan llevan flores de tallo largo como gladiolas, rosas, azucenas, agapandos o alcatraces que cultivan en el patio o traspato de sus casas, junto con arbustos y árboles que pueden ser introducidos o locales, cultivados, tolerados o inducidos. Las plantas herbáceas, arbustivas y árboles, además de su uso en las festividades, proporcionan otros bienes, protegen al suelo de la erosión hídrica y eólica y mejoran su estructura; además de brindar sombra tanto a la familia como a los animales domésticos: pollos, guajolotes, burros, caballos y toros.

El espacio donde las cultivan se llama localmente jardín o patio y se caracteriza por la diversidad de especies (además del uso ceremonial hay plantas

medicinales, ornamentales, comestibles, para sombra, etc., con dos o más usos); es cuidado principalmente por mujeres para que “su casa se vea alegre y se note que hay una mujer”. Se aprovecha cualquier espacio, aunque no hay un orden en las plantas cultivadas, toleradas e inducidas, el suelo queda cubierto, de modo que en época de lluvias se protege del deslave y es poco probable que haya incidencia de plagas y enfermedades.

El recorrido del 26 de junio para la colecta de flores va más allá de los límites geográficos del ejido. La procesión llega hasta la cabecera municipal de San Felipe del Progreso a la casa de dos mayordomos donde recogen la imagen de este santo. Uno de ellos ofrece comida (mole verde o rojo) y bebidas (refresco o cerveza) a todos los asistentes. Al finalizar, se dirigen a la casa del segundo quien les invitará lo mismo, excepto comida. La procesión regresa a San Pablo y se incorporan los voluntarios del castillo con cohetones, es el momento con mayor participación.

*Carrera de caballos*

Las carreras de caballos son el 28 y 29 de junio en dos puntos diferentes del ejido: uno en el pueblo de San Francisco (al este de la comunidad) y el otro en terrenos de uso común (sur del ejido). El recorrido desde la iglesia hasta donde se celebran las carreras tiene una duración de tres horas y se van integrando los mayordomos principales, los corredores con sus esposas, colaboradores, cargadores de pollo y demás pobladores (foto 2).

**Foto 2. Extensión de terreno para uso de pastoreo y agrícola, donde se realizan las competencias de caballos.**



Foto: Juan Luis Ramírez Torres

En cada punto de las carreras se instala una especie de capilla, que una “madrina voluntaria” adorna junto con familiares y vecinos. Aquí se lleva a cabo una misa antes de iniciar las competencias (foto 3).

**Foto 3. Ceremonia en la capilla de San Francisco.**



Fotografía: Sandra Flores Conzuelo.

Esta carrera también es un ritual para dar gracias por el trabajo durante el año, por una buena cosecha de maíz, por el bienestar de la familia y por los animales domésticos<sup>1</sup>. El número de corredores puede variar, dependiendo de los que haya invitado cada mayordomo, pueden ser hasta 150. Los hombres que trabajan fuera del ejido regresan para participar y en los últimos años se ha observado competir a mujeres jóvenes (foto 4).

Consiste en que dos jinetes compitan en una carrera de velocidad, recorriendo una distancia aproximada de 250 metros; al inicio cada uno recibe un pollo de parte de los mayordomos de carreras como muestra de agradecimiento. Al terminar los mayordomos de corredores les brindan una comida (mole verde o rojo), la demás gente lleva comida o la compra en los puestos que se instalan ahí.

La participación de corredores trasciende los límites del ejido, asisten vecinos de San Juan Coajomulco, Mayorazgo, Chichilpa y Tlalchichilpa.

Además de la función ceremonial, los caballos, son animales multipropósito: labran la tierra, cargan,

<sup>1</sup> Anteriormente se refería a las carreras de caballos como “cortadera” porque en la carrera, los jinetes tomaban un pollo vivo y cada uno de ellos jalaba del ave, desgarrándola; la situación ha cambiado debido a que la gente considera que la “cortadora” es una práctica cruel para las aves.

**Foto 4. Corredores hacia San Francisco.**



Fotografía: Cristina Chávez Mejía.

son vistos como inversión o ahorro en casos de emergencia y su estiércol es abono para el cultivo de maíz; socialmente, tener un caballo representa prestigio y riqueza, pues no es fácil comprar uno, quien lo tiene es que ha trabajado “duro” (Arriaga-Jordán *et al.*, 2005b). A pesar de su importancia, los equinos son pocos en número al igual que otros animales de tracción y carga, en promedio cada familia tiene 0.11 caballos, 0.15 mulas y 0.45 burros, debido a que deben alimentarse con rastrojo de maíz durante todo el año, además de sacarlos a pastar (Chávez-Mejía, 2007).

Su estiércol es utilizado como abono en la milpa, aunque no siempre disponen de suficientes animales para abonar toda la tierra de cultivo, pues es alto su costo, la disponibilidad para alimentarlos y el cuidado que requieren. Se estima, por ejemplo, que un burro produce 1.7 t por año y un toro 3 t (Arriaga-Jordán *et al.*, 2005a); para fertilizar una hectárea se necesitan hasta 30 toneladas de estiércol (López-Martínez *et al.*, 2001), los campesinos necesitarían tener 10 toros para abonar una hectárea, por lo que en promedio tienen solo 0.45 cabezas de ganado, por lo que no es suficiente para abonar sus tierras. Por ejemplo, el señor Miranda tiene una parcela de 0.05 ha, dos burros y cuatro borregos, aplica el abono de burro 1.7 t·año<sup>-1</sup> y 500 kg·año<sup>-1</sup> de borrego, lo que hace que disponga de 5.4 t·año<sup>-1</sup> que usa para abonar la milpa que tiene cerca de su casa y la que está en las faldas del monte; por su parte el señor Contreras tienen una parcela de 0.07 ha, tres mulas y ocho borregos, de los cuales obtiene alrededor de 12 toneladas de

estiércol para abonar solo 0.4 ha, lo que quiere decir que no alcanza para toda la tierra (Chávez-Mejía, 2007).

## II. Recorridos y territorio

*Recorrer, conocer, reconocer: construyendo y reconstruyendo nuestro territorio*

Son varios los recorridos comunitarios por todo el ejido durante la festividad del santo patrono; cinco son los principales (cuadro 1). Los encargados de organizarlos son fiscales, mayordomos y mayordomas de corredores, de ceras y de flores. Se acompañan de familiares, amigos, vecinos y pueblo en general. Los manteles y ropa de los santos la juntan los mayordomos y voluntarios, la transportan en caballos a los lavaderos, donde sus esposas, familiares, amigas y vecinas voluntarias la lavan, los hombres solo apoyan en el tendido; las mujeres la plancharán y vestirán a los santos para la fiesta a finales de junio.

Durante la colecta de ofrendas participan los mayordomos de flores, de caballos, de ceras, sus familiares y pueblo en general. Este recorrido es muy importante porque la trayectoria traspasa los límites del ejido, llegan hasta la casa de los mayordomos del "Padre Jesús". Cuando retornan a la iglesia de San Pablo, se incorporan niños, niñas, mujeres y hombres; los mayordomos de San Pablo y San Pedro cargan coronas de los castillos y aquéllos que ofrecen un "torito" para los santos.

La procesión pasa por caminos y calles principales del ejido hasta llegar a la iglesia de San Pablo. La gente adorna sus casas y la calle para venerar a los santos. Para embellecer más el camino, los mayordomos principales, colocan en calles principales arcos hechos de madera, forrados con ramas de cedro y flores del solar. Los arcos en ceremonias religiosas tienen gran tradición, de hecho es una práctica prehispánica de los pueblos mesoamericanos (Galiniér, 1990; Carrasco, 1987), que sigue vigente en el ejido San Pablo Tlalchichilpa.

Los recorridos en el ejido con motivos religiosos son una manera de relacionarse con el ambiente... con un lugar; los menores aprenden los senderos y los mayores recorren los de sus antecesores. La persona que quiera incorporarse en primer lugar, tomará como referencia el punto de donde se queman los cohetones y deberá seguir los senderos o atajos conocidos, de otra manera se perderá o le tomaría más tiempo unirse a la procesión.

Recorrer un lugar implica conocerlo, tomando como referencia una piedra, árbol u otras características del lugar, la trayectoria de la procesión y los puntos en donde tienen lugar las carreras de caballos. De esta manera, para conocer un lugar, se tiene que vivir en él (Lefebvre, 1991; Holloway y Hubbard, 2001), es necesario conocer el entorno para apropiárselo e identificarse con él (Aponte, 2003); en el caso de los recorridos durante la ceremonia

**Cuadro 1. Recorridos en el ejido durante la fiesta patronal.**

Fecha	Motivo	Recorridos
Abril o mayo	Lavado de ropa de la iglesia	De la iglesia a los lavaderos
23 de junio	Colecta de ofrenda	De la iglesia a las casas de todo el ejido para pedir alguna ofrenda
26 de junio	Colecta de flores	De la iglesia a todo el ejido en casa de los padrinos y madrinan que ofrecieron flores
27 de junio	Ceras	De la iglesia de San Pablo a la iglesia de Santa Cruz
28 de junio	Carrera de caballos	De la iglesia al oratorio en San Francisco Tlalchichilpa
29 de junio	Carrera de caballos	De la iglesia al oratorio en el llano o terrenos ejidales

Fuente: Elaboración propia con datos de campo.

se manifiesta la memoria colectiva (Manríquez y Sánchez, 2003) de los senderos y lugares (iglesias, oratorios, lavaderos, casas de mayordomos, campos de carreras de caballos).

Los lugares donde se realizan las actividades y ceremonias antes y durante la fiesta del santo patrono tienen un significado especial porque ahí se construyen identidades de mayordomos, corredores, colaboradores y comunidad, cada uno desempeñará un papel de acuerdo a su identidad (protagonista, mayordomo, corredor, colaborador o espectador público) Figura 1.

De esta manera, los rituales llevados a cabo en cada lugar son un elemento en la construcción de la identidad. Los recorridos para la colecta de ofrendas: a la casa de los mayordomos de San Felipe, a la iglesia y a los lugares en donde se llevan a cabo las carreras de caballos. Todos estos rituales que tienen lugar en cada punto delimitan el territorio físico y simbólico (Manríquez y Sánchez, 2003) de la gente del ejido, relacionando actividades específicas con determinado lugar, por ejemplo la colecta de ofrendas o recoger la imagen de San Felipe en la cabecera municipal.

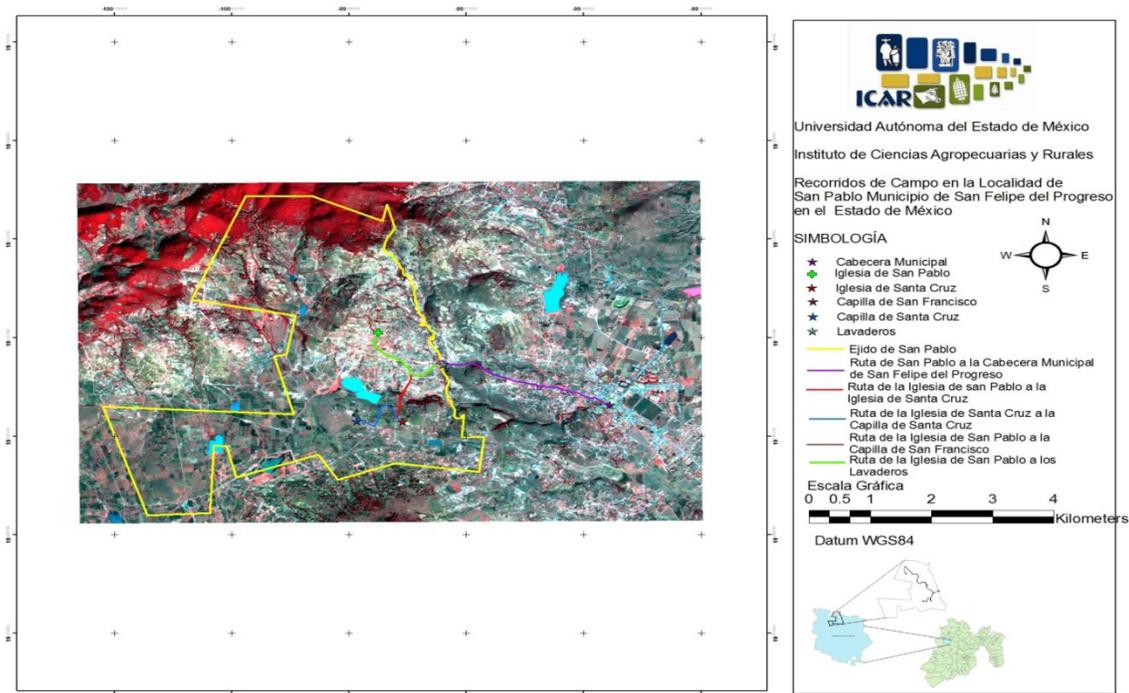
### III. Identidad en el territorio

En los espacios de convivencia social confluyen identidades que hacen posible la fiesta comunitaria. Mayordomos y mayordomas sean de carreras de caballos, de flores y de ceras cumplen con sus obligaciones como tales. Los mayordomos de San Pablo y San Pedro que son tres por cada uno, trabajan y ahorran dinero durante un año para solventar los gastos de la fiesta, algunos incluso migran temporalmente a la ciudad. Deben reunir dinero para pagar la banda de música, los fuegos pirotécnicos (castillo, cohetones, toritos), las misas y la comida para toda la comunidad, de otro modo, quedarán mal ante los santos y el pueblo.

Los mayordomos de las competencias de caballos invitan a jinetes del ejido para participar, ellos se encargarán de convencer a quienes tienen caballos o los puedan prestar para que otros puedan concursar. Además, también es su responsabilidad ofrecer comida después de las carreras, así que deben reunir el dinero necesario para cubrir los gastos que conlleva su cargo como mayordomos.

Un elemento en la construcción de identidad son las comidas ofrecidas por los mayordomos

Figura 1. Mapa sobre los recorridos con motivos de la fiesta patronal.



Fuente: Elaboración propia con datos de campo.

antes y durante la fiesta. Es obligación de ellos servir alimentos (mole) a sus colaboradores e invitados, este guiso es preparado por sus esposas, que de alguna manera también se sienten responsables, además de la solidaridad de familiares, amigas y vecinas.

“Llevamos la comida al llano o a *Niñi*, preparamos bastante para ofrecer de comer a los mayordomos, corredores, ayudantes, a todos lo que gusten acompañarnos, así convivimos y platicamos...” (Sra. Alicia). “Hacemos las carreras acá en el llano y otra en *Niñi*, ahí por donde vive Miliano; ya son cuarenta años que tengo como mayordomo de corredores y seguiré hasta que los santitos lo permitan” (Sr. Vicente). “¡Uhhh, aquellos tiempos!, yo corría cada año, como veinte años seguidos, tenía mi caballo, era yo muy bueno, después ya me canse, ya ves, la edad, ahora solo voy a ver las carreras, me gustan mucho...” (Sr. Temo). Los testimonios para referirse a un lugar y las actividades llevadas a cabo representan la construcción de un territorio, relacionando un punto geográfico con una narración (Uzeta, 2001).

En la convivencia participan también migrantes quienes regresan para la fiesta, de manera que el ejido es una ancla simbólica (Gupta y Ferguson, 1992) para mujeres y hombres migrantes, donde reafirman su identidad y su pertenencia al ejido como espectadores o corredores y ofrecer flores a los santos patronos del ejido.

En cada rito y en cada recorrido se da la convivencia, lo que crea y reafirma su pertenencia al ejido a través del encuentro comunitario y de recreación de vínculos colectivos (Velasco, 1998) para la realización de las diferentes actividades y rituales de la festividad, atribuyendo un carácter social de territorio (Uzeta, 2001).

La participación de la población como mayordomos o espectadores en las festividades, refleja el sentido de pertenencia a un lugar y la reafirmación de un territorio físico y simbólico.

#### IV. Ser y estar en el tiempo: territorio e identidad

El ejido de San Pablo Tlalchichilpa, tiene una superficie de 1 382 ha, de las cuales 15.77% son de tierra comunal, cubierta de bosque de pino-encino; 73% de tierra parcelada para la agricultura; 1.37% de solares que es el área de asentamientos humanos, y 9.40% de infraestructura como campos de fútbol

y escuelas (RAN, 2014). Entre la tierra parcelada y el campo de fútbol de San Francisco Tlalchichilpa, existen áreas para pastorear que los pobladores consideran muy importante para que sus animales salgan a comer y caminen, sobre todo los borregos, pues los pastos son un alimento complementario y en algunas épocas del año son la principal fuente de alimento, por ejemplo, cuando se acaba el rastrojo de maíz y la paja de avena o trigo son escasos. Durante el verano se dispone de hierba o forraje de la milpa y con eso se alimentan, pero hay casos en los que no se cuenta con rastrojo ni maíz suficiente y es necesario sacar a pastar a los animales todos los días.

En junio, durante la fiesta patronal, esta área de pastos es considerada de manera diferente, adquiere un significado sagrado y ritual pues es el espacio donde se realiza la ceremonia y la comida comunitaria de las carreras de caballos; tanto el oratorio del llano y de *Niñi* se decoran para llevar a cabo la misa y los festejos, hay música con flarmonicos (músicos) del ejido, amén de danza de pastoras, santiagueros y la quema de cohetones.

Las ramas de los pinos del bosque, en otras ocasiones vistos como leña o material para construcción, son usados como arcos que se decoran y es por donde pasan los santos y la peregrinación. No se cortan los árboles vivos, si es necesario uno para un poste, la gente busca el que esté seco y solicita autorización del comisariado ejidal para tirarlo y usarlo en la fiesta.

El área donde están las casas también cobra otro significado, de un espacio para trasladarse a uno sagrado, y es porque la gente se esmera en decorar sus viviendas y las calles para que pase la peregrinación y para que los habitantes del ejido bailen junto con mayordomos, mayordomas, colaboradores, pastoras, santiagueros y chinelos, además de los que cargan los toritos, los cohetones, las coronas de castillos, etc., es decir, todos danzan por las calles de la comunidad.

En junio se observa la milpa, que es fuente de alimento para la familia y para los animales domésticos, está en desarrollo y necesita la lluvia, por eso se hace la fiesta y el recorrido: para que la gente obtenga una buena cosecha, tenga buena salud la familia y sus animales y que tengan trabajo.

De esta forma el territorio indígena, San Pablo Tlalchichilpa, activa sus dispositivos étnicos de intervención a través de la especificidad cultural para relacionarse con su hábitat, y así desarrollar las actividades económicas que le dan sustento, a la vez que preserva la biodiversidad y ejerce el derecho de usufructo sobre su territorialidad. Al recorrer su espacio por las calles, senderos, brechas, sitios de habitación familiar, o por los campos públicos-festivos, ocurre una apropiación simbólica e instrumental del espacio culturalmente construido, y ordenado en el marco del tiempo y espacio definidos en consonancia con sus requerimientos particulares. Los vínculos sociales, tanto rituales como mayordomías y ceremonias al igual que los cotidianos, se objetivan en el espacio geográfico de acuerdo a los calendarios agrícola y religioso que da lugar a formas socio-espaciales que invaden todos los órdenes de lo social-comunitario.

En los procesos culturales de apropiación del territorio subyacen constructos cognitivos contextualizados históricamente y ejercidos en la práctica colectiva, referente que define la delimitación, por ejemplo de los espacios para la carrera equina, la instalación de un adoratorio o los sitios de matorrales. De tal suerte que la existencia de unos y otros no corre al azar ni normado por la ignorancia ante la carencia de conocimientos de corte moderno y racional; se fundamenta en una praxis sistematizada en la experiencia cotidiana, y reafirmada en los espacios y sitios sagrados donde se legitima el orden adoptado. Desde la mirada mazahua se clasifica al territorio como una disposición que contrarresta el caos de los sistemas ajenos –como el del trazo urbano moderno, por ejemplo–, por la instauración de fechas y lugares sagrados que ofrecen la certidumbre de un mundo, de un cosmos, acorde con los preceptos de lo propio, de lo mazahua, del *ser mazahua*. Así, la metáfora se vuelve gnosia para la praxis comunitaria en la fusión del microcosmos y el macrocosmos, donde la herbolaria curativa remediará los dolores del cuerpo humano; los suelos sembrados darán los alimentos para proveer a la familia; el favor de las lluvias caídas desde el cielo dará verdor al pueblo habitado. Todo ello como acto recíproco de sus ofrendas dadas a sus santos. Cuerpo propio, cuerpo cósmico, unicidad de

la territorialidad propia, de un pueblo no árido sino de una comunidad florida.

El sentimiento de identidad mazahua sencillamente aflora, pero fusionado indistintamente con sus integrantes y su territorialidad: una y la misma cosa. La tierra, de esta manera, se vuelve prácticamente en la piel que cubre al corpus social, gracias a la cual, San Pablo Tlalchichilpa adquiere una personalidad propia, un ser comunitario. Sin esa piel, sin ese territorio, así como es, no serían.

### Conclusiones

En la observación de los recorridos por el ejido por motivo de la celebración de la fiesta patronal se identificaron algunos de los procesos que intervienen en la construcción de identidades y territorio, procesos en los cuales se manifestó la relación entre lugares, identidades y territorios, mostrando que la festividad es significativa para la gente del ejido, reflejando el sentido de pertenencia a un lugar.

El recorrido de la gente a la cabecera municipal y la participación de otras comunidades y ejidos hacen más complejo el proceso de construcción de las identidades territoriales como lo señala Velasco (1998). En el caso del ejido de San Pablo Tlalchichilpa (SPT), durante la fiesta patronal sus límites geográficos rituales se extienden hasta la cabecera municipal. En el caso de los corredores del ejido de SPT y de otros ejidos y comunidades al participar en las fiestas patronales, su territorio simbólico ritual trasciende los límites de su propio ejido o comunidad, construyendo su identidad en otros lugares que no son su lugar de origen pero que son parte de su rol como corredores en otras comunidades.

El sentido de pertenencia al ejido se manifiesta en la participación como mayordomos, colaboradores, corredores y ayudantes de mayordomos y mayordomas. De esta manera, en la construcción de identidad y territorio existe cohesión y solidaridad entre la gente del ejido. Hombres apoyan como cargadores de ofrendas, las mujeres y hombres colaboran en la decoración de las capillas; las mujeres apoyan a mayordomas a preparar la comida para corredores e invitados, éstas entre otras, son muestras de solidaridad y cohesión social. En

contextos de globalización, la cultura mazahua mantiene formas de organización social para dar mantenimiento a la infraestructura de sus pueblos, como faenas para limpiar caminos, reforestar o para cosechar la milpa; se organizan para obtener apoyos de programas del gobierno, lo que muestra su poder de gestión. En lo espiritual, se organizan para participar en fiestas de pueblos vecinos, para peregrinajes a la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México, a Chalma en el Estado de México; en algunas comunidades, se observan capillas familiares que por medio de la veneración a un santo, se establecen y refuerzan lazos entre familiares y vecinos<sup>2</sup>.

Aún hay trabajo por hacer en el tema de construcción de territorio e identidades durante la fiesta patronal, así como el estudio detallado de cada ritual y las responsabilidades de hombres y mujeres que actúan como mayordomos, colaboradores, familiares y vecinos. Asimismo suceden procesos que podrían influir en la gente durante la festividad, como sería la migración, que afectaría el deseo de participar como mayordomos, corredores o colaboradores; y el cambio de uso del suelo, de agrícola a habitacional, que podría repercutir en el trazo de nuevos senderos para el recorrido ritual en el ejido.

<sup>2</sup> Para más detalle ver "Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del estado de México". Felipe González Ortiz, Cuicuilco, 2005, 12(35):1405-7778.

### Literatura Citada

- Aedo, J. 2008. "Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga". *Estudios Atacameños* 36, pp. 117-137
- Alburquerque, F. 1999. Identidad y territorio. <http://www.redelaldia.org/IMG/pdf/Identidad-y-territorio.pdf>. [con acceso el 12-8-2010].
- Aponte, G., G. 2003. "Paisaje, identidad y cultura". *Tabula Rasa* 1, pp. 153-164.
- Arriaga-Jordán, C. M.; Pedraza-Fuentes, A. M.; Nava-Bernal, E. F.; Chávez-Mejía, M. C y Castelán-Ortega, O. A. 2005b. "Livestock Agrodiversity of Mazahua Smallholder *Campesino* Systems in the Highlands of Central Mexico". *Human Ecology* 36(6), pp. 821-845.
- Arriaga-Jordán, C.; Pedraza-Fuentes, A. M.; Nava-Bernal, E. F.; Velázquez-Beltrán, L. G. y Chávez-Mejía, M. C. (2005a). Economic Contribution of Draught Animals to Mazahua to Small-Holding *Campesino* Farming Systems in the Highlands of Central Mexico. *Tropical Animal Health and Production* 37, pp. 589-397.
- Barabas, A. 2002. "Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca". *Scripta Ethnologica* 24(24), pp. 9-19.
- Boege, E. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México, INAH, Conaculta, CDI.
- Carrasco, P. 1987. *Los Otomíes. Cultura e Historia Prehispánica de los Pueblos Mesoamericanos de Habla Otomiana*. Toluca, Gobierno del Estado de México.
- Chávez-Mejía, C. 2007. The Construction of Landscape and the Conservation of Biodiversity by the Mazahua of Mexico. Tesis de Doctorado, Universidad de East Anglia, Gran Bretaña. <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=zap&ent=15&mun=074> [consulta 9 de febrero 2016].
- Eliade, M. 1986. *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial Labor, Punto Omega.
- Escobar, A. 2001. "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". *Political Geography* 20(2), pp. 139-174.
- Galinier, J. 1990. *La Mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomíes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista.
- Global Environmental Facility. 2008. Indigenous Communities and Biodiversity. <http://www.thegef.org/gef/sites/thegef.org/files/publication/indigenous-community-biodiversity.pdf>. [con acceso el 16-7-2010] <http://187.188.121.162:8090/links/030%20San%20Felipe%20del%20Progreso.pdf>. [con acceso el 3-2-2016].
- Gupta, A.; Ferguson, J. 1992. "Beyond "culture": space, identity and the politics of difference". *Cultural Anthropology* 7(1), pp. 6-23.
- Holloway, L.; Hubbard, P. 2001. *People and Place. The Extraordinary Geographies of Everyday Life*. England, Prentice Hall, Harlow.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.

- IUCN. 2015. Pueblos indígenas, Áreas protegidas y ecosistemas naturales de Centroamérica. <http://www.iucn.org/es/content/nuevo-mapa-muestra-c%C3%B3mo-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-de-centroam%C3%A9rica-ocupan-y-resguardan-gran> [consultado 15 de junio 2016].
- Lefebvre, H. 1991. *The Production of Space*. Translated by D Nicholson-Smith. Oxford, Blackwell.
- Leach, E. 1981. *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos. Una Introducción al Uso del Análisis Estructuralista en la Antropología Social*. España, Siglo Veintiuno de España Editores, España.
- López, Austin, A. 1990. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López-Martínez, J; Díaz-Estrada, D; Martínez-Rubin, E y Valdez-Cepeda, R. 2001. Abonos orgánicos y su efecto en propiedades físicas y químicas del suelo y rendimiento en maíz. *Terra* 19, pp. 293-299.
- Luria, A. R. 1987. *Desarrollo histórico de los procesos cognocitivos*. Madrid, Akal/Universitaria.
- Manríquez, V.; Sánchez, S. 2003. "Memorias de la sangre, memorias de la tierra. Pertenencia, identidad y memoria entre los indígenas del noreste argentino Atacama y Chile durante el periodo colonial". *Estudio Atacameños* 26, pp. 45-59.
- Montagu, A. 2004. *El tacto. La importancia de la piel en las relaciones humanas*. España, Ediciones Paidós Iberoamérica.
- Orellana, M. 2009. "Pueblos, indígenas, minería y derecho internacional". *Redesma*, 31(1), pp. 22-34.
- Posey, D. 1999. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Londres, Intermediate Technology Publications.
- RAN Registro Agrario Nacional, 2014. Padrón e historial de núcleos agrarios. <http://phina.ran.gob.mx/phina2/sessionis>. (16 de enero de 2016).
- Toledo, V. 2000. *La Paz en Chiapas. Ecología, Luchas Indígenas y Modernidad Alternativa*. Quinto Sol. UNAM, México.
- Tomadoni, C. 2007. A propósito de las nociones de espacio y territorio. *Reflexión* 10(4), pp. 53-66.
- Uzeta, J. 2001. El paisaje desde el cerro: la construcción de un entorno otomí en Guanajuato. *Relaciones*, 22(87), pp. 79-108.
- Velasco, L. 1998. "Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos". *Región y Sociedad* 9(15), pp. 105-130.