

Entre santos, dioses y la gente: La fiesta y la comida. Tradición culinaria y fiestas patronales en algunas comunidades de Ixmiquilpan y Orizabita

María Angélica Galicia Gordillo ¹

RESUMEN

Para abordar la religión otomí es necesario reconocer que es producto del sincretismo desarrollado a lo largo de la historia de este grupo, lo que explica la existencia de elementos mesoamericanos compartidos y relaciones interculturales que en combinación dan como resultado manifestaciones propias del grupo. Este trabajo es producto de un largo proceso de reconocimiento de las formas culturales expresadas en el proceso festivo de dos regiones que funcionan como núcleos devocionales hierofánicos representados desde la figura de cristo, sus formas rituales y, desde luego, la comida como uno de los aspectos centrales que combina el ritual, el mito, la fiesta y la cohesión social. A partir de tres apartados y desde un análisis simbólico estructural de la cratofanía del cristo de Jalpan venerado en Ixmiquilpan, y del cristo del Buen Viaje, venerado en Orizabita, ambos de Hidalgo, se aborda esta interrelación entre fiestas patronales, ritualidad, comida, función social e identidad.

Palabras clave: Otomí, Hidalgo, fiestas patronales

¹ Investigaciones Antropológicas, UNAM, email: mangelicagalicia@comunidad.unam.mx

Among saints, gods and people: Festivals and food. Culinary tradition and patron saint festivals in some communities of Ixmiquilpan and Orizabita

ABSTRACT

To approach the Otomi religion, it is necessary to recognize that it is a product of the syncretism developed throughout the history of this group, which explains the existence of shared Mesoamerican elements and intercultural relations that, in combination, result in the group's own manifestations. This work is the product of a long process of recognizing the cultural forms expressed in the festive process of two regions that function as hierophanic devotional centers represented by the figure of Christ, its ritual forms, and, of course, food as one of the central aspects that combines ritual, myth, celebration, and social cohesion. Based on three sections and a structural symbolic analysis of the cratophany of the Christ of Jalpan venerated in Ixmiquilpan, and the Christ of Buen Viaje, venerated in Orizabita, both in Hidalgo, this interrelationship between patron saint festivals, ritual, food, social function, and identity is addressed.

Keywords: Otomi, Hidalgo, patron saint festivals.

La fiesta y la cosmovisión otomí

Hasta la actualidad, las manifestaciones religiosas otomíes y la organización del cosmos se fundamentan en un principio dual, algunas veces antagónico, pero siempre complementario que, de acuerdo con Galinier, llega a repercutir en la organización social (Galinier, 1987, p. 122-126.), y justifica las actividades de los individuos conforme a su género y edad. La figura del padre y la madre (Zi dada-Zi nana), sintetiza esta forma de valorar el cosmos. Carrasco (1986) por su parte, señala que la religión de los pueblos otomianos de la antigüedad, se basaba en la adoración de dioses personales representados en forma de ídolos, que simbolizaban un oficio o fuerza natural y que estaban asociados con un antepasado. Las dos primeras deidades estaban en estrecha relación con la pareja creadora representados por el dios del fuego y la diosa de la luna y de la tierra (Carrasco, 1986, p. 136-137).

La cosmovisión entendida como el sistema culturalmente construido de representaciones y prácticas sociales de organización de su experiencia del mundo natural, social y sagrado; articula el tiempo, el espacio y la vida colectiva a través de rituales y símbolos (Broda, 1991, 2001); integra en sus principios de orden, la dualidad y las entidades anímicas (López Austin, 1996, 2016); y se resignifica principalmente en las expresiones de religiosidad popular y en los procesos de sincretismo (Báez-Jorge, 1998, 2013). Desde esta base, a través de

la cosmovisión los otomíes o Hña-hñu² explican y significan el medio ambiente en que viven e interactúan, su forma y funcionamiento, así como las ideas que expresan respecto de la posición y el papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social (Báez-Jorge, 1988), tiene su fundamento en la religiosidad y se expresa en los rituales festivos. Este orden cósmico permite el cumplimiento del ciclo vital y la supervivencia cultural del grupo. A través de los rituales dirigidos a las fuerzas que mueven el mundo, se garantiza el funcionamiento armónico de la naturaleza, evitando situaciones caóticas que puedan desencadenarse si éste se llega a romper. En la cosmovisión de los otomíes de Ixmiquilpan, la serie de santos católicos introducidos en sus creencias y la naturaleza antropomorfizada, forman parte de esas fuerzas divinas que mueven al mundo, por esta causa muchos de los rituales que se realizan van dirigidos a estos seres y a la liberación de sus fuerzas o dones y asegurar la continuidad de la naturaleza, de los humanos y de los propios dioses.

En términos generales “todos los grupos otomíes tienen en común el mismo fondo de divinidades de origen prehispánico, pero se singularizan por la devoción al santo de la comunidad, al que le atribuyen a veces características de los antiguos dioses” (Galinier, 1987, p. 112) , en este caso, relacionados con el crecimiento y cosecha de algunas plantas como el maíz. De acuerdo con Galinier, el calendario otomí “está marcado por grandes ritos, entre los cuales se encuentran las fiestas de los santos del calendario católico, que sirven como guías en las diversas etapas de los trabajos” (p. 365), fiestas coincidentes con el proceso de siembra, crecimiento y cosecha de plantas como el maíz, el frijol y la calabaza, así como el tiempo de las flores que adornan los altares en diferentes momentos, acompañados necesariamente con alimentos específicos de las festividades. Con esta base, se pueden evidenciar tres ciclos rituales que responden al culto de deidades asociadas con el ciclo agrícola: el primero vinculado con el período de siembra y cosecha (concentrado en las imágenes de Cristos principalmente); el segundo, relacionado con el culto a deidades secundarias diversas relacionadas principalmente con el ciclo de crecimiento del maíz³, y el tercer ciclo correspondiente a la cosecha, el desecamiento de la planta y la obtención de semillas para la siembra.

Como resultado del trabajo etnográfico desarrollado en la zona, concluimos se delimita el área de estudio a partir de un criterio religioso,

2 Forma como se autodefinen los grupos del Ixmiquilpan

3 Primer ciclo va de febrero a mayo; el segundo ciclo va de junio a septiembre, y el tercer ciclo de octubre a enero.

basado en la relación festivo patronal que guardan diversas comunidades en torno a una comunidad principal, a la que denominamos *cabecera de festejo* (Galicia 2002), término construido desde la lógica que guardan las comunidades a partir de la organización religiosa de los pueblos con relación a un espacio organizado a partir de las fiestas que en su mayoría trasciende el espacio político de delimitación municipal. Son las mayordomías del pueblo cabecera de festejo quienes deciden la inclusión de los pueblos participantes en su fiesta, dependiendo de la importancia regional de su santo. En este caso, los cristos de Jalpan y el del Defay mantienen la superioridad regional. Es importante resaltar cómo el factor espacial derivado de la organización de la fiesta patronal funciona como vehículo de relaciones intercomunales, expresadas en un espacio concreto a través de la ritualidad. Se trata porciones territoriales que adquieren nombre y forma a través de la expresión cultural que cada comunidad le otorga. De este modo, como señala J. L. García cuando refiere que el uso de “la territorialidad no sólo abarca derechos sobre la utilización del territorio, sino también las limitaciones o restricciones a utilizarlo” (Citado por González Alcantud, 1989, p. 197), y la forma como es nombrada o “semantizada” (*Ibidem*). Es decir, la extensión territorial es socializada y semantizada lingüísticamente desde los referentes particulares a cada grupo. Por otro lado, “la cualidad de ser de una región, remite a la identificación consciente, cultural, política y sentimental, que grandes grupos de personas desarrollan con ciertos espacios a través del tiempo” (Van Young, 1991, p. 102). Bajo esta perspectiva, definir una región puede resultar tan variado como enfoques y problemas de conocimiento se planteen. Sin embargo, José Velasco Toro (1987) señala que siempre se observará una organización del espacio, de la dinámica económica y del tiempo vivido, así como de lo cotidiano, un repertorio de señales de identidad que funciona como evidencia social de reconocimiento y jerarquía.

Las manifestaciones religiosas populares al formar parte de este complejo sistema de influencias y relaciones son capaces de articular dentro de las expresiones rituales, a grupos sociales, instituciones, organizaciones, comunidades enteras, hacia un centro de convergencia (un santuario, un santo, una parroquia, etc.), que para este caso son las cabeceras de festejo (Ixmiquilpan y Orizabita), distinguiéndose por que en ellas convergen gran cantidad de comunidades durante su fiesta patronal. Estas cabeceras de festejo llegan a concentrar cuarenta y cuatro comunidades para el caso de Ixmiquilpan⁴, y

4 Bangandhó, Barrio de Jesús, Botenguedhó, Cantinela, Cañada Chica, Cerritos, Dios Padre, El Arenalito, El Mandhó, El Oro, El Sáuz, El Nith, El Barrido, El Tablón, El Tephé, El Dextho, El Maye, El Botho, El Alberto, Eranfri, Fithzi, Garambullo, Humedades, La Era, La Estación, La Otra Banda, La Reforma, López Rayón, Maguey Blanco, Nequetejé, Panales, Pueblo

veintinueve para el caso de Orizabita⁵.

Dentro de un esquema general, una cabecera de festejo se caracteriza por:

- Ser núcleo de convergencia de varias comunidades durante su festejo patronal, al que se le considera la fiesta más grande e importante.
- Por mantener una relación “familiar” entre los distintos santos y comunidades, constituyéndose como el centro no sólo festivo sino social en torno al cual se mueve esa gran familia.
- Porque como sede del símbolo central, ratifica la extensión del territorio no sólo comunal sino también religioso, mediante la inclusión o exclusión de los participantes durante su festejo patronal. Ser o no invitadas por los mayordomos, permite reconocer los lazos de unión entre el núcleo festivo y las comunidades aledañas⁶.
- Porque mantienen una relación estrecha con alguna de las comunidades que convergen en los festejos, observando que estas localidades utilizan algún momento de la fiesta de la cabecera como marcadores de tiempo que señalan el inicio de sus fiestas, como es el caso de Ixmiquilpan con San Nicolás y Orizabita con el Defay.

Fiestas, vida ritual y mitos

Es innegable que alrededor del hecho religioso emergen relaciones hilogénicas (Eliade, 1981, p. 185) que permiten emerger mitos y leyendas llenas de virtudes hierofánicas (Eliade 1981:189) que dentro de un mundo de

Nuevo, Puerto de Bangandhó, Quiterio, Remedios, San Antonio, San Antonio Sabanillas, San Juanico, San Nicolás, San Miguel Carrizal, San Pedro Capula, Taxadhó, Xuchitlán, y la propia Ixmiquilpan.

5 Cuesta Colorada, Dexní, Dezha, El Banchú, El Bingú, El Decá, El Defay, El Durazno, El Espino, El Espíritu, El Gundhó, El Huacrí, El Mandhó, El Meguí, El Nogal, El Olivo, Granaditas, La Bonanza, La Palma, Lagunita, La Pechuga, El Manantial, Agua Florida, Naxtey, Puerto del Dexthí, Puerto Miranda, San Andrés, San Juanico, Xajay y la propia Orizabita.

6 En este sentido, los grupos protestantes no son invitados a la fiesta, ni considerados dentro de la organización de esta. En Orizabita encontramos a la colonia de “Villa de la Paz”, formada recientemente por familias evangélicas, que para que no se les obligue a pagar por la fiesta, decidieron formar su propia colonia. En la comunidad del Defay es aún más complicada la situación, porque la comunidad se encuentra dividida en dos partes, los católicos y los evangélicos y cada vez, el aumento del protestantismo y la consiguiente disminución del catolicismo provoca que el costo de la fiesta se presente como un verdadero problema. Evidentemente ni Villa de la Paz, ni la mitad evangélica del Defay son invitados a participar en la fiesta y por tanto no son considerados miembros de la comunidad otomí. De hecho, se les llama “hermanos separados”, o “los separados”.

cognición, genera modelos de realidad (Buxó, 1989; Eliade, 1981), haciendo posible la construcción de representaciones mentales de seres sobrenaturales: “Una vez formada esta representación interior, no sólo es parte de nuestra forma de ver el mundo, sino también producir toda suerte de emociones, motivaciones” (Buxó, 1989, p. 207-210) y creencias, pero ante todo, permite construir todo un sistema de acción, de vida social que implica una activa participación comunitaria a partir del ritual (Broda 2001).

Los rituales como acción concreta certifican la existencia de las representaciones mentales de seres sobrenaturales que en la región de estudio, son manifestados como Dioses y Santos.

Especialmente cuando las manifestaciones religiosas han pasado por un proceso sincrético, se obtiene un reacomodo de las estructuras religiosas, que para López-Austin (1997), es producto de una forzosa adaptación de las creencias.

Es innegable que las manifestaciones cristológicas de la región otomí de Ixmiquilpan son producto de un reacomodo del sistema de creencias mencionado por López Austin, dando como resultado su particular interpretación solo posible de expresar a través de las fiestas patronales, guardando, sin embargo, características constantes de toda fiesta:

- a) La capacidad de convocatoria y concentración de la gente, que par a Durkheim, provoca una exaltación colectiva de cada individuo que hace que se sienta participante en este mudo y momento festivo (Citado por Fribourg, 1983, p. 10).
- b) La apropiación del espacio desde la idea de territorialidad y aprehensión del espacio material, simbólico y lingüístico. (Procesiones, peregrinaciones, entre otros)
- c) El trabajo ritual comunitario Dividido por género y edad.
- d) La comida, la bebida y su representación simbólica por un santo. (el acto de ofrendar y compartir)

La capacidad de convocatoria y la apropiación del espacio y la territorialidad

Las procesiones se cuentan entre los aspectos más importantes de las fiestas patronales de la región de Ixmiquilpan, siendo una importante compenetración de la gente con el espacio físico celeste y terrestre, donde se

manifiestan los diferentes formas de apropiación. En una procesión se convoca a la gente a través del sonido de los cohetes y el repicar de las campanas. El sonido, la luz, el incienso y los cohetes son formas de apropiación del espacio celeste en conexión con el terrestre. Una vez reunidos, se distribuyen las imágenes y las ofrendas de acuerdo con la edad y género de los y las asistentes. La procesión recorre las principales calles de la comunidad y algunos altares temporales o fijos, que sirven como descanso. Antes de terminar el recorrido, la gente se concentra en el atrio de las iglesias para ingresar.

Los caminos utilizados durante la procesión se distinguen de otros por los adornos que coloca la gente. Aunque físicamente se trate de *una vereda* o *un camino* que todo mundo utiliza para acceder a la comunidad o para llegar por carretera, en el momento que pasa la gente con la imagen del santo, se convierte en un espacio sagrado. El espacio ahora será ocupado por las imágenes, la comitiva, los cohetes, la música y los rezos. Será transformado con adornos diversos, se le señalará con pétalos de flores y ramas del campo, para que se identifique como un espacio sagrado. Recibirá signos y símbolos distintos que lo resignifican durante la procesión.



Regando pétalos de flores o de alfalfa para la procesión. Foto: María Angélica. Galicia Gordillo



Adornando las calles por donde va la procesión. Fotos: María Angélica Galicia Gordillo

Durante el desarrollo de la procesión podemos percatarnos de un buen cúmulo de información respecto de la polivalencia funcional-simbólica del espacio cultural. Báez-Jorge (comentando a Galinier), considera que “las peregrinaciones constituyen el último eslabón de una cadena imaginaria que va desde las formas domésticas más afianzadas de la tradición hasta los cultos nacionales. Este tipo de prácticas ceremoniales, expresión abigarrada del catolicismo popular” (Báez-Jorge, 1994, p. 85).

El trabajo ritual comunitario por género y edad

Destacamos también durante la procesión, el manejo del espacio social: el trabajo está perfectamente dividido y organizado para la procesión. Primero, las imágenes marianas son cargadas exclusivamente por mujeres (exceptuando la imagen de Barlovento, que es realmente tan pesada que la cargan entre 8 o 10 hombres); la imagen de Cristo como cualquier otras masculinas, la llevan sólo hombres; las imágenes del Niño Jesús corresponden a adolescentes o niños/niñas. Quien lleva la campana (hombre o mujer) va encabezando la procesión junto con los coheteros, que es una labor exclusiva de los hombres.



Izquierda: Santiaguito. Comunidad del Nith. Derecha: San Nicolás Tolentino. Comunidad de San Nicolás Fotos: María Angélica Galicia Gordillo



Solo mujeres cargan las imágenes femeninas. Foto: María Angélica Galicia Gordillo

La comida, la bebida y su representación simbólica

No puede negarse que la comida es una parte nodal de la conexión cosmovisión-naturaleza, generándose con ello, de acuerdo con Miranda y Favilla (2012),

imaginarios alrededor de las formas de abasto, procesamiento y consumo de los alimentos, arraigándose en las sociedades humanas.

Si bien la forma como se entiende la comida y el comer llegan a determinar patrones, maneras e incluso tiempos y sus usos, la acción de comer es particular a cada grupo. En lo referente a las fiestas, los usos y costumbres determinan los modos culturales como la gente crea la propia actividad de comer. Desde esta óptica, las fiestas pasan a ser uno de los ámbitos de sacralización de la comida y la representación masiva de los rituales donde los alimentos son cargados simbólicamente (Ortíz García, 2008). El surgimiento de hábitos alimentarios importantes para las comunidades que los desarrollan debe cumplirse lo más apegado a la norma social, y en consecuencia se transmiten generacionalmente como parte del legado cultural e incluso de un patrimonio alimentario intangible que se hace tangible en el propio platillo (Miranda y Favilla, 2012). La comida desde esta óptica se relaciona con los espacios semióticos de la cultura donde se acostumbra a consumir los alimentos (Sánchez, 2006). Otro alimento central que es parte de la comida, son las bebidas. Dentro de las fiestas, resaltan dos bebidas rituales: las alcohólicas principalmente por fermentación (el pulque), y las elaboradas de semillas del maíz y el cacao convertido en chocolate⁷.

Es importante reconocer que en este trabajo debe entenderse la alimentación desde el planeamiento de Arias y Hernández (2021) a partir del enfoque de sistema de alimentación como un conjunto de componentes y sujetos que construyen un proceso continuo de producción [elaboración], distribución y consumo de alimentos, bajo la salvedad de que no nos centraremos en el conjunto de ingredientes y técnicas de preparación, sino en aquellas comidas preparadas con fines rituales o como parte de la fiesta. Así, en la región de interés reconocemos dos formas simbólicas de los alimentos como ofrendas dentro del tiempo y espacio festivos: el tipo de comida, su preparación, tiempo de distribución, sujetos o entes a quien se comparte, y su consumo.

Las ofrendas

Todas las religiones caracterizadas por tener algún tipo de culto hacia algún ente sacralizado realizan el acto de ofrendar como acción ritual dirigido a la divinidad o provocado por ella. En el sistema festivo, la ofrenda es fundamental en el

7 Dato singular desde el estudio de compuestos contenidos en vasijas arqueológicas del centro de México señala la presencia de pulque, chocolate y sangre como principales sustancias (Barba 2008)

reforzamiento del tejido social más allá de ser el nexo y provocación de las fuerzas de las diferentes deidades, los grupos otomíes de Orizabita e Ixmiquilpan, se busca también sobre todo, agradar a los santos mediante la acción de ofrendar con toda intención de comprometer al santo a liberar sus dones para cumplir los deseos de la gente, que por lo general tienen que ver con su salud, la vida, sus fuerzas, las lluvias, las tierras y sus cosechas. Es una situación de reciprocidad. Cada acto ritual realizado durante la fiesta patronal es parte de la ofrenda, pero en lo referente a los alimentos, la intención principal es el hecho de compartir como parte de un “convite”, la principal forma de compartir.

El modo de compartir los alimentos no es arbitrario, tiene tiempo, espacio, modos y sujetos a quienes se ofrenda. Esto es, enmarcado en el tiempo festivo, se comparte durante su elaboración; cuando los alimentos están listos, y durante la procesión para ser comidos; se comparte también a los vivos y los muertos, a los animales considerados mágicos, a la tierra, al agua, y a algunos elementos naturales como a los truenos y remolinos. En este universo donde convergen humanos y una plétora de seres visibles y no visibles ubicados en distintos planos⁸ (Arenas, 2020), es posible resumir dos formas de compartir en el tiempo festivo: la comida⁹ ritual para los santos, y la comida que se distribuye a la gente. El punto central de ambos tipos de comida es su asociación con las técnicas, ingredientes y consumo, relacionados con las representaciones, creencias y prácticas establecidos por la composición social como reflejo de la cultura (Arias y Hernández, 2021).

En el siguiente cuadro se presenta el tiempo festivo y el lugar tipo de comida que se comparte.

8 En trabajos anteriores se muestra que la concepción del mundo prehispánico y adoptado/adaptado por la cosmovisión indígena se conforma de tres niveles (el arriba, la superficie terrestre, y el abajo), y la superficie además dividida en cuatro puntos cardinales. Lo anterior evidenciado sobre todo en el proceso de sahumar, y en la creencia de la influencia de los dones de los dioses o seres fantásticos que tienen la capacidad de vivir bajo la tierra y sobre ella. Además de otros seres como la lluvia, el aire, los rayos, el sol, la luna). (Galicia 2002).

9 Es pertinente diferenciar entre alimentos/alimentación y comidas. Comprendamos alimentos como plantas o animales que no dañan al ser humano, y que acorde con su ingesta equilibrada, proporcionan los nutrientes necesarios a los humanos. La comida en cambio deberá entenderse como la acción de ingerir los alimentos.

Cuadro 1. Tiempo festivo, advocación religiosa y tipo de comida.

Tiempo en que se realiza	Ritual y ofrenda en alimentos	A quién se ofrenda "Alguien"	Lugar donde se realiza y tipo de comida
Febrero Fiesta La candelaria (celebrada en la cabecera Orizabita e Ixmiquilpan Centro.	Bendición de semillas para la siembra. Semillas de maíz, frijol, arroz, calabaza, galletas, aceite, pan.	Al Niño Jesús y su familia (Virgen y San José)	La iglesia de cada comunidad. Tipo de comida: Tamales y atole. El convite es las casas de cada comunidad
Abril-Mayo Fiesta principal de la Cabecera de Festejo, Orizabita. Sobresale también, la fiesta de la comunidad del Maye.	frijol, arroz, cueltas de manzanilla y romero. Tamales y atole, pulque, cueltas de hinojo con pan y fruta. Caldo de res y su carne Preparación de la tierra para la siembra. Gallinas, frijoles, galletas triangulares de maíz.	El Cristo del Buen Viaje y la Virgen de los Dolores. En el Maye: la Cruz.	La iglesia de cada comunidad, los cerros y los altares que posean alguna cruz, y terrenos de labranza. ¹⁰ Tipo de alimento: mole verde o rojo, arroz, frijoles fritos y tortillas de maíz, barbacoa y consomé. El convite es durante la procesión y afuera de la iglesia, una vez terminada la procesión Maye, arriba de los cerros.
Agosto-Septiembre Fiesta principal de la Cabecera de festejo Ixmiquilpan, Centro Complementa San Nicolás.	Frutas, mazorcas de maíz, calabazas, frijol, arroz, cueltas de manzanilla y romero. Tamales y atole, pulque.	Al Cristo de Jalpan A San Nicolás Tolentino	La Iglesia de Ixmiquilpan El convite se realiza en el atrio de la iglesia. Tipo de comida: mole rojo, arroz, frijoles y tortillas de maíz al término de la procesión. La Iglesia de San Nicolás Antes en el atrio, ahora frente al edificio de la Delegación Tipo de comida: Tamales y atole de masa con chocolate (7 de septiembre) Pulque curado de diferentes sabores (11 de septiembre)

10 Se trata de la ofrenda a la tierra que se realizaba hasta ya avanzado el siglo XX. En la actualidad esta práctica esta extinta. El ritual de "dar de comer a la tierra" consistía en enterrar en el centro o en una esquina de los terrenos de labranza, una gallina o gallo, galletas triangulares de maíz, mole, frijoles y tortillas. (Testimonio Macaria, comunidad de Arenalito, 2010)

Noviembre Día de Muertos y Fieles difuntos. En las casas y panteones de cada comunidad	Tamales, atole, comidas diversas, pan, licor, dulces,.	A los Difuntos y las “ánimas benditas”	El interior de las casas y el panteón. El día 2 de noviembre Tipo de comida: se comparte la comida de la ofrenda.
Diciembre	Atole, tamales, pozole, dulces, barbacoa, consomé, mole, pollo, arroz, frijoles.	A la Virgen de Guadalupe y el Niño Jesús.	La iglesia de cada comunidad. Durante las procesiones con la imagen de la virgen, capillas permanentes y temporales, Tipo de comida: las comidas principales son en las casas de la gente o mayordomos. Atole, tamales, pozole, dulces, barbacoa, consomé, mole, pollo, arroz, frijoles.



Cuelgas de hinojo, romero y flores con pan para la imagen del Cristo del Defay en Orizabita.
Fotos: María Angélica Galicia Gordillo

Animales mágicos en al fiesta. Comida para las hormigas

En el Valle del Mezquital varios animales son considerados mágicos por sus características. Las víboras, los zorrillos y las hormigas son los animales más

significativos para la cosmovisión otomí. Hay dos tipos de víboras: las que conviven con los humanos y también bajo la tierra, y son capaces de cambiar su piel como si volvieran a renacer. El otro tipo de víbora está relacionado con los truenos y por eso es una víbora de luz que cae como rayo con la lluvia. El zorrillo es otro animal que tiene su madriguera bajo la tierra. Dicen que, si una embarazada se encuentra un zorrillo, tiene el riesgo de que su hijo nazca con vitíligo.

Uno de los animales más frecuentes que resalta durante la preparación de los alimentos son las hormigas. Hay un cierto temor al daño que las hormigas puedan hacer al humano si se sienten molestadas. Por ese motivo, se les hace una ofrenda para evitar su enfado y que enfermen las personas que prepararon los alimentos.



Ofrenda a un hormiguero en el patio de la casa donde se molió el chocolate en la fiesta de San Nicolás. Foto: María Angélica Galicia Gordillo

Comidas rituales para los santos

En la comunidad de San Nicolás cerca del centro de Ixmiquilpan, es muy conocido el tiempo de reparto del Atole y los tamales por la mañana del 7 de septiembre. Sobre sale la preparación del Atole como bebida ritual porque el chocolate con el que se elabora debe prepararse por las mujeres en un cuarto cerrado. La idea es volver una mezcla de azúcar, canela, cacao, huevo (entre otros ingredientes),

en más de 100 “tortas” de chocolate para mezclar con masa y hacer el atole. Cada torta llega a pesar hasta medio kilo. La condición que deben guardar las mujeres para elaborar el chocolate de “San Nicolásito”, es la abstinencia sexual, ni estar menstruando. En el caso del atole, si hubiera alguna mujer embarazada presente (aun no esté amasando no llenando los tamales), debe probar de todas las masas para que los tamales no queden “pintos” (unos cocidos y otros no). Durante todo el proceso de moler el chocolate, debe estar presente preferentemente la imagen de la Virgen de Guadalupe o San Nicolás.



Doña Tila y un grupo de molenderas (San Nicolás 1999). Fotos: María Angélica Galicia Gordillo



Repartición del Atole en el atrio de la iglesia de San Nicolás. Septiembre de 1999
Foto: María Angélica Galicia Gordillo

Otra bebida ritual en San Nicolás es “el charape”. Se trata de una bebida preparada con pulque al que se muelen semillas (almendras, piñones, arroz, nuez) o frutas (guayaba, fresa, piña, entre otras) al que se denomina “charape”. Lo singular del charape es la bendición que realiza el sacerdote llevando la figura de San Nicolás (penitente).



Bendición del charape antes de repartir a la gente. Puede verse al sacerdote echando agua bendita con una flor En la Izquierda, una olla donde se bendijo el charape durante la misa.
Fotos: María Angélica Galicia Gordillo

En toda fiesta merecido es decir que la repartición de comida y bebida empieza por repartir a los santos/dioses. Nadie puede empezar a comer si antes no se dan los alimentos a los dioses/santos. Por último, recibir un castigo penitente por parte de uno de los mayordomos, se realiza con un fuste de maíz llamado “ejotes”.



Izquierda, dando atole y pan a las imágenes. Derecha, mayordomo impartiendo un castigo con ejotes.

Comida para los muertos

Junto al antiguo convento de Ixmiquilpan se encuentran tumbas adosadas a la estructura. La gente dice que esas son las tumbas de los primeros pobladores de Ixmiquilpan, a pesar de ser tumbas del siglo XIX. Lo interesante son las ofrendas que reciben por la gente durante todo el año. Las ofrendas se componen de velas de cera de abeja, hinojo, tamales de dulce (son tamales pequeños de color oscuro especialmente hechos para los muertos), agua, pan, aceite, tunas, chocolate, alfalfa y diversas piedras de río acompañando la comida.



Tumbas que están adosadas en el costado de la iglesia de Ixmiquilpan. Ofrenda de frutos, flores y velas que se coloca en las tumbas (1998). Fotos: María Angélica Galicia Gordillo

Conclusiones

Como se puede apreciar a lo largo del trabajo, la forma como se estructuró la cosmovisión de las comunidades en Ixmiquilpan es definitivamente producto de un largo proceso histórico y sincrético donde los grupos étnicos han sido protagonistas de su historia y no solo receptores pasivos. Tomando en cuenta que la cosmovisión no es eterna ni inmutable, tiene contradicciones internas profundas e inconsistencias porque la cosmovisión es un producto histórico colectivo (Good 1998:3) creando un orden que imprime sentido a la existencia humana y la interacción con los dioses. Las fiestas y los rituales son elementos claves para mantener las transacciones con los seres naturales y sobrenaturales que no sólo habitan el mismo espacio humano, sino que, además controlan los

principios básicos del universo natural y social; el ritmo vital, el tiempo y el espacio de acción de los hombres. las manifestaciones rituales, encontrando que la acción ritual toca situaciones de organización social y espaciotemporales, permitiendo la participación de los miembros de una sociedad y favoreciendo la liberación de un considerable quantum de emotividad que pone al descubierto la sensibilidad de la gente.

En las manifestaciones festivas patronales, se mueven rituales de identidad producidos en torno a un símbolo o ícono religioso que encarna a la vez, la identidad de una comunidad concreta o de varias comunidades. Toda fiesta, reproduce una unidad social diferenciara de un grupo o comunidad.

La capacidad de adaptación de símbolos, signos, significantes y significados se ve sintetizada en la fiesta. Tomar este escenario para aproximarse a la comida, fue una experiencia interesante aproximándome a esos elementos poco reflexionados al respecto de los alimentos encontrando al respecto que:

- La fiesta representa una situación contractual de los hombres con la divinidad, relación que se expresa por medio de las ofrendas, entre la que se resalta aquí la comida como la acción de comer más que de alimentar.
- Con base en lo anterior, el fundamento de la vida ritual de los otomíes de Ixmiquilpan es ofrendar y compartir.
- Durante las fiestas se expresa la polivalencia funcional simbólica del espacio, entendiéndola como la peculiar manera que tienen las comunidades de significar y apropiarse del espacio natural y geográfico sea mediante los recorridos y procesiones, e incluso por el hecho de realizarse ahí la comida de la comunidad que se da al final de cada procesión.
- Se hizo evidente que la forma de compartir los alimentos tiene que ver con un tiempo, un espacio, un modo y sujetos, entes o naturaleza a quienes se ofrenda. Esto es, se comparten a los vivos y los muertos y a una plétora de seres visibles y no visibles, predominando los moles, el chocolate, las tortillas de maíz, los frijoles.

- Un aspecto central es que la transmisión de la comida es una actividad exclusivamente femenina bajo una lógica de generación en generación. Si bien para la cantidad de alimentos que se guisan durante las fiestas es crucial la colaboración masculina, la transmisión de las recetas y la formas de cocinar, son particularmente femeninas. Además, durante toda la actividad ritual la comida se hace presente. Así comidas como bebidas, se cuenta con el apoyo de los hombres. Si bien las mujeres preparan y sirven la comida con ayuda de los hombres para mover los cazos, las ollas, y encargarse de servir el pulque o las cervezas, en las mujeres recae la responsabilidad del éxito de la comida en la fiesta.
- Finalmente, la fiesta es uno de los espacios de actividad social conjunta de expresión cultural y simbólica, donde con libre decisión y por consenso, las comunidades se ratifican como miembros de una sociedad mayor al interior una región determinada.

En estos datos, se aprecia el lazo entre la geografía y las comunidades, quienes, por medio de los rituales relacionados con las fiestas patronales, organizan y significan el mundo y las actividades humanas cotidianas y productivas, y desde luego, las comidas.

Referencias

Arias González, J. & Hernández Palacio, C. (2021) *El deleite de los Tlatoque*. Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México. Gobierno del Estado de México.

Arenas Gómez, J. (2020). Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente I'ku. *Tabula Rasa*, 36, 73-99. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>

Báez-Jorge, F. (1988) *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.

Báez-Jorge, F. (1994) *La Parentela de María*. Universidad Veracruzana. México

Báez-Jorge, F. (2013). *Entre los naguales y los santos: religiosidad popular y cosmovisión mesoamericana*. Universidad Veracruzana.

Barba, L. (2008). Los residuos químicos en la cerámica. Indicadores arqueológicos para entender el procesamiento de alimentos y el uso de recipientes. En *XXX Convegno Internazionale di Americanistica. Alimentazione e cultura nell'America indigena: archeologia, storia e antropologia*. Perugia, Maggio

Broda, J. (1991) Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. IIH. UNAM. Mexico.

Broda, J. (2001). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica. En Broda, J. & Carrasco, D. (Eds.), *El México antiguo: sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte clásico* (pp. 461-500). INAH / FCE.

Buxó I Rey, Ma. de J. (1989) La inexactitud y la incerteza de la muerte. En Santaló, B. y Rodríguez (comps.) *La Religiosidad Popular. Vol. 2*. Antropos-Fundación Machado. Barcelona, España.

Buxó I Rey, Ma. de J. (2001) La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica En Broda, J. & Báez-Jorge, F. (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CNCA-FCE. Biblioteca Mexicana. México.

Carrasco, P. (1986) *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Documentos del Estado de México, México. edición facsimilar de la de 1950.

Eliade, M. (1981) *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad, Madrid.

Fribourg, J. (1983) La fiesta patronal en España como sustitución del Carnaval. *Revista Narria: Estudios de artes y costumbres populares*. Número 31-32. Universidad de Madrid.

Galicia Gordillo, M. A. (2002) *Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes del Valle del Mezquital* (Tesis doctoral) DES ENAH. México.

Galinier, J. (1987) *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Good, E., C. (1998) *Haciendo la lucha*. Fondo de Cultura Económica. México.

González Alcantud, J. A. (1989) *Territorio y región popular en Andalucía Oriental tomo I*. Antropos. Barcelona, España.

López Austin, A. (1987) Cuando Cristo Andaba de Milagros: la innovación del mito Colonial, y Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana. En Noguez, X. & López-Austin, A. (comps.) *De hombres y dioses*. compiladores. Colegio de Michoacán - Colegio Mexiquense, editores. México.

López Austin, A. (1996). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM. México.

López Austin, A. (2016). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM. México

Miranda Osornio, A. & Favila Cisneros, H. (2012) La comida y su protocolo. Sentido y significado de los modales de mesa entre los otomíes de la comunidad de San Gregorio Macapexco – México. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 21, núm. 6, noviembre. Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos. Buenos Aires, Argentina. 1578-1593.

Ortiz García, C. (2008) Comida para dar y tirar. Elementos gastronómicos y consumo en las fiestas populares españolas actuales. *Revista Destiempo*, Año 3, número 15, julio-agosto. México Distrito Federal. 322-329.

Sánchez Martínez, V. A. (2006) La fiesta del gusto: La construcción de México a través de sus comidas. *Revista Opción*, vol. 22, núm. 51, diciembre, Universidad de Zulia. Maracaibo Venezuela. 9-25.

Velasco Toro, J. (1987). Vamos a Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional. En Velasco Toro, J. (coord.) *Santuario y Región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana. México.

Young, M. J. (1985) Images of Power and the power of Images. The significance of Rock, Art for Contemporary Zuni. *Journal of American Folklore*, Vol. 98 No.387. American Folklore Society.