

# Los rituales indígenas como patrimonio cultural: un estudio de caso en las Altas Montañas de Veracruz

CLAUDIA MORALES CARBAJAL\*  
MARÍA TERESA RODRÍGUEZ LÓPEZ\*\*

## INTRODUCCIÓN

“CIENTOS DE INDÍGENAS NAHUAS de las Altas Montañas de Veracruz festejaron ayer el inicio de la vida y el reverdecir de la naturaleza con un ritual prehispánico de ofrenda a la tierra conocido como Xochitlalis en el marco del primer viernes de marzo”,<sup>1</sup> fue el encabezado de uno de los diarios de mayor circulación de la ciudad de Orizaba el 8 de marzo del 2014. El evento tuvo eco en la televisión local, la radio, espectaculares y volantes, que coincidían en que se trataba de una celebración de origen prehispánico, que conmemoraba el “inicio del año azteca” y en la que participaban “indígenas de la sierra de Zongolica”.<sup>2</sup>

El término *xochitlali* significa literalmente “ofrecer flores a la tierra”; es un ritual de culto a la Madre Tierra (Tlaltikpaktli) y a otras deidades relacionadas con el subsuelo, el monte y las corrientes de agua. Esta práctica sintetiza las nociones centrales del pensamiento religioso de los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz, y remite a su vez a la cosmovisión

\* Dirigir correspondencia a e-mail: claucarv@yahoo.com.mx.

\*\* Dirigir correspondencia al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Regional Golfo, Avenida Encanto s/n esquina Antonio Nava, Col. El Mirador, C. P. 91170, Xalapa, Veracruz, México, tel. (01) (228) 8423940, e-mail: mtrguez@ciesas.edu.mx.

<sup>1</sup> Tomado de una nota de Emilio González publicada en *El Sol de Orizaba*, 8 de marzo del 2014.

<sup>2</sup> La Sierra de Zongolica es un complejo montañoso que forma parte de la Sierra Madre Oriental; se localiza en la porción centro-oeste del estado de Veracruz, en los límites con el estado de Puebla y Oaxaca. Constituye uno de los cuatro bastiones de población nahua en esta entidad, cuya presencia puede documentarse desde el 1200 d. n. e. La zona está conformada por 14 municipios ubicados en dos pisos ecológicos —conocidos como Tierra Fría y Tierra Caliente— claramente delimitados en términos físicos y de sus particularidades culturales.

mesoamericana,<sup>3</sup> como detallaremos más adelante. En los municipios de la parte alta de la Sierra, el ritual tiene una orientación múltiple, puesto que se relaciona con el ciclo agrícola, con el proceso de salud-enfermedad y con el acceso y disposición de los recursos naturales, tal y como ha sido registrado por diversos autores.<sup>4</sup> Sin embargo, en localidades de la zona baja, este ritual —así como la lengua vernácula y otras tradiciones de la cultura nahua— ha perdido su papel central en dichos ámbitos y contextos ceremoniales y determinados sectores sociales impulsan su revitalización con fines diversos, como veremos en este artículo. En este texto argumentamos que el fenómeno es parte de un proceso más amplio, en el cual se recurre a la revitalización de rituales indígenas como construcción identitaria, haciendo eco de los movimientos *new age* y de las políticas multiculturales del Estado mexicano.

En el marco de este proceso de reinención del xochitlali en las es-  
tribaciones de la Sierra, se ha incorporado una variante: una ceremonia pública realizada el primer viernes de marzo a la entrada de algunas de las grutas más importantes de la región, cuyo sentido cosmogónico exploramos más adelante. Para llevar a cabo esta celebración, los interesados recurren a especialistas ceremoniales indígenas provenientes de las comunidades de la zona fría, llamados *xochitlake* o *tepahte*, quienes se encargan de dirigir los rezos y demás secuencias ceremoniales. En este artículo nos interesa mostrar —a través de la observación etnográfica en tres localidades de la parte baja de la Sierra de Zongolica— un ejemplo de revitalización y relocalización ritual en el sentido planteado por Argyriadis y Torre:<sup>5</sup> un proceso de desanclaje y reanclaje de significados en contenedores significantes. Este tipo de celebraciones son parte de un movimiento de emergencia étnica que se presenta en distintas partes del mundo<sup>6</sup> con diferentes matices e implicaciones. Se caracterizan por la selección de un elemento del repertorio cultural de un grupo étnico que es reelaborado y relocalizado para su distribución en flujos de circulación mayores al

<sup>3</sup> LÓPEZ AUSTIN, 1994, pp. 167-193.

<sup>4</sup> ÁLVAREZ, 1991; RODRÍGUEZ, 2003, pp. 246-247; MATA-LABRADA, 2012 y 2013; MORALES CARBAJAL, 2014.

<sup>5</sup> ARGYRIADIS *et al.*, 2008, pp. 19-22.

<sup>6</sup> ROOSENS, 1989; BOCCARA, 2001; BARTOLOMÉ, 2006.

entorno local, aludiendo a su trascendencia como símbolo de identidad cultural, es decir, como patrimonio de una localidad o región específica. Su importancia para el análisis antropológico radica en que es parte de las formas emergentes de relación entre diferentes sectores sociales que configuran la nación, en los que la identidad cultural y/o étnica, o la construcción de la misma, funcionan como mediadores.

A partir del acercamiento etnográfico a las ceremonias del primer viernes de marzo mencionadas al inicio, nos enfocaremos en los agentes que participan directamente en el proceso, en sus diferentes intereses y posiciones, y en su relación con el objeto patrimonializado, en este caso el ritual de xochitlali. Tres preguntas nos han servido de guía para esta investigación: 1) ¿cuál es el proceso para convertir un elemento cultural en patrimonio?; 2) ¿quién o quiénes son los agentes que intervienen directamente en su construcción y cuáles son sus intereses?; 3) ¿qué relación tiene el bien patrimonial con la reproducción social y cultural del grupo que lo construye o que lo impulsa? Las investigaciones sobre las políticas públicas que regulan y construyen el patrimonio son centrales para entender estos procesos, sin embargo, la *agencia* de los sujetos, misma que sólo podemos documentar a través de un acercamiento a los sentidos e intereses de los propios actores, es vital para comprender este tipo de fenómenos en su expresión etnográficamente situada.

## POLÍTICAS CULTURALES Y CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS IDENTIDADES

La patrimonialización es un proceso en el que una expresión cultural —material o inmaterial— del pasado o del presente, es seleccionada como representativa de la identidad del grupo social y se le atribuye un valor que la convierte en capital cultural. Este proceso, aunque puede remontarse a tiempos lejanos, adquiere importancia y toma ciertas características a partir de la formación de los estados nacionales, en los que las identidades nacionales son construidas en referencia a una selección de elementos que dotan de sentido a lo que Benedict Anderson<sup>7</sup> llama

<sup>7</sup> ANDERSON, 1993.

“comunidades imaginadas”. Tanto el proceso mismo de transformación de algo en patrimonio, como los elementos elegidos para convertirse en bienes patrimoniales van cambiando a lo largo del tiempo y responden a dinámicas históricas, sociales y culturales específicas.

La globalización es un *parteaguas* que nos permite enmarcar los cambios que se han generado tanto en la conceptualización del patrimonio, como en los procesos mediante los cuales algo se transforma en un bien patrimonial. En el marco del libre mercado y del desarrollo capitalista, la cultura se ha convertido en un *recurso* ya que “constituye el eje de un nuevo marco epistémico, donde la ideología y buena parte de lo que Foucault denominó sociedad disciplinaria, es absorbida dentro de una racionalidad económica o ecológica”.<sup>8</sup> En este nuevo horizonte los bienes culturales tangibles e intangibles cobran un nuevo significado y entran en diferentes dinámicas de intercambio. Dichas expresiones incluyen acciones de gestión, conservación, acceso, distribución e inversión, las cuales refiere George Yúdice como características de los nuevos usos de la cultura como un recurso en el intercambio global. Otra característica de estas manifestaciones emergentes es su referencia a expresiones culturales con un fuerte arraigo simbólico y anclajes culturales en imaginarios que son fácilmente recreados y adoptados por grandes contingentes sociales.

Uno de los cambios más importantes en las nuevas conceptualizaciones del patrimonio es la inclusión de expresiones culturales de los grupos subalternos, fruto de un largo proceso histórico de confrontación cultural entre sectores asimétricamente situados que componen el territorio nacional. En este proceso, la defensa del patrimonio cultural se presenta en ocasiones como un reflejo de estas disputas, de las relaciones conflictivas y de luchas por el poder.<sup>9</sup> La inclusión de rituales, fiestas y tradiciones como bienes patrimoniales, especialmente de los pueblos que tienen una historia de colonización en la que los grupos indígenas han sufrido un proceso de exclusión y segregación, nos llevan a una reflexión más profunda en cuanto al papel de estos procesos de patrimonialización como elementos de construcción de una nueva realidad social.

<sup>8</sup> YÚDICE, 2008, p. 13.

<sup>9</sup> FLORESCANO, 1993; GARCÍA CANCLINI, 1993.

La construcción del patrimonio cultural, como señalamos antes, es un proceso dinámico que debe contextualizarse históricamente. Las políticas culturales que determinan qué es importante considerar como patrimonio, están sustentadas en un imaginario idealizado de nación que define cuáles elementos identitarios participan de este ideal. Así como qué fragmentos de la historia de la nación o de los grupos que antecedieron a la formación de la misma es deseable destacar.<sup>10</sup>

En 1992<sup>11</sup> México se reconoció constitucionalmente como un Estado multicultural, dando paso a la valoración de las diferentes expresiones culturales de los grupos étnicos que integran la nación. Esto significó un cambio en las políticas culturales del Estado mexicano y una nueva manera de legitimar su poder desde el giro multicultural. Las políticas y programas culturales se orientaron —al menos discursivamente— a apoyar a los pueblos originarios para el mantenimiento, recuperación y difusión de las lenguas indígenas, a la creación de festivales culturales, así como a la reactivación de determinadas prácticas como rituales, tradición oral, danzas, indumentaria, etc., y en ocasiones en la reelaboración de las mismas o incluso en la invención de nuevas manifestaciones rituales o festivas.<sup>12</sup>

Las políticas públicas son los medios de que se vale el Estado para materializar el proyecto de país que se propone. Desde una perspectiva antropológica, constituyen una forma de impulsar transformaciones a través de apoyos económicos a programas educativos, sociales, culturales que van creando nuevos campos para la acción de determinados agentes y actores locales. También construyen fronteras y diferenciaciones internas a diferentes escalas, ya que las políticas se dirigen a muy delimitadas “categorías de ciudadanos”. Es decir, a través de los lineamientos programáticos se lleva a cabo un proceso de selección acerca de cuál es el tipo de ciudadanos permitidos, cuáles identidades son parte de la nación y cuáles son negadas o invisibilizadas.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> FLORESCANO, 1993.

<sup>11</sup> Para ampliar información véase: <https://revistajuridicas.unam.mx/index.php/derechocomparado/arichle/view/3037/3296>.

<sup>12</sup> *Vgr.* ARIEL DE VIDAS, 2007, pp. 330-332; HOFFMANN y RODRÍGUEZ, 2007, pp. 27-37; MORALES CARBAJAL, 2014, pp. 23-25.

<sup>13</sup> SHORE, 2010; SHORE y WRIGHT, 2011.

Sin embargo, estas relaciones de dominación no determinan totalmente las acciones de los sujetos sociales. Antes bien, surgen campos de acción y arenas sociales en las cuales las personas tienen la capacidad de elección; tienen un papel decisivo en la forma como son acogidas, codificadas y asimiladas dichas pautas de operación. Cris Shore y Susan Wright<sup>14</sup> afirman que las políticas públicas tienen la capacidad de construir lineamientos para la acción, pero que una vez que éstos son aplicados adquieren vida propia y siguen caminos que van más allá de las intenciones de sus creadores. El acercamiento a las políticas públicas nos permite visualizar tanto a la estructura que intenta organizar y moldear a la sociedad, como a los actores sociales en su papel de agentes de cambio.

La implementación de un marco jurídico y normativo en las nuevas políticas culturales, ha permitido hasta cierto punto la participación activa de la sociedad civil en los programas culturales.<sup>15</sup> Esta nueva forma de inclusión de la población tiene detrás la diferente conceptualización del patrimonio y de la cultura como “bienes culturales necesarios para la reproducción social, cultural y simbólica del pueblo que los sustenta como propios”.<sup>16</sup> Para ello se requiere que sean los propios sujetos sociales y comunidades culturales quienes seleccionen el patrimonio que los representa, así como sus formas de resignificación.

El análisis de los procesos de patrimonialización, además de incluir a las políticas culturales y su relación con los actores, requiere la consideración de tres aspectos que involucran estos procesos en el presente: el uso del patrimonio como una mercancía que es posible comerciar,<sup>17</sup> su relevancia como atractivo turístico,<sup>18</sup> así como el activo papel que ha cobrado como elemento de legitimación política.<sup>19</sup>

Maya Lorena Pérez<sup>20</sup> distingue un punto central de la discusión sobre el patrimonio cultural en México, expresado en dos conceptualizaciones.

<sup>14</sup> SHORE y WRIGHT, 2011, p. 3

<sup>15</sup> LOERA Y CHÁVEZ DE ESTEINOU, 1993.

<sup>16</sup> PÉREZ RUIZ, 2012, p. 32.

<sup>17</sup> GARCÍA CANCLINI, 2004.

<sup>18</sup> PEREIRO PÉREZ, 2015.

<sup>19</sup> HOFFMANN y RODRÍGUEZ, 2007, pp. 521-523.

<sup>20</sup> PÉREZ RUIZ, 2012.

Por un lado, el patrimonio como el acervo de los bienes culturales de un grupo, mismos que tienen un sustento como elementos vitales de su reproducción cultural, posición planteada por Guillermo Bonfil<sup>21</sup> y Leonel Durán<sup>22</sup> décadas atrás. Por otro lado, el patrimonio como una esfera en construcción, resultado de los intereses e inclinaciones de las diferentes fuerzas que participan en la lucha por el poder, posición que encabezan Enrique Florescano, Néstor García Canclini, Maya Lorena Pérez y otros. Esta discusión es paralela a la que se desarrolla en relación con la adscripción identitaria, en la que es posible distinguir dos posiciones. Una enfatiza la dimensión endógena de las elaboraciones y expresiones identitarias, mientras que otra subraya el carácter estratégico y político de la identidad.<sup>23</sup> Sin embargo, consideramos que tanto en la discusión sobre el patrimonio, como en la reflexión sobre la adscripción identitaria, estas dimensiones no son excluyentes y es posible encontrar expresiones de ambos procesos en un mismo caso, como en los ejemplos que presentamos a continuación. Consideramos que cuestionarnos acerca de qué es lo que se patrimonializa, y la relación que los grupos establecen con el bien patrimonializable, es clave para abonar en la discusión focalizada en un constructivismo asumido y un manejo estratégico de la identidad y del patrimonio, así como en las manifestaciones endógenas del mismo.

A continuación, expondremos los significados del ritual de xochitlali como elemento emblemático de la cosmovisión y el pensamiento religioso de los nahuas de la Sierra de Zongolica.<sup>24</sup> Sostenemos que la celebración del primer viernes marzo en las estribaciones de la Sierra, amalgama esta expresión ritual con una tradición cavernaria anterior a la Conquista, cuyas evidencias arqueológicas remiten a 1200 d. n. e.<sup>25</sup> Posteriormente,

<sup>21</sup> BONFIL BATALLA, 1991.

<sup>22</sup> DURÁN, 1986.

<sup>23</sup> HOFFMANN y RODRÍGUEZ, 2007, p. 26.

<sup>24</sup> La población asentada actualmente en la Sierra de Zongolica es descendiente de los grupos nahuas que llegaron durante la legendaria migración tolteca que tuvo lugar, aproximadamente, en el 1200 d. n. e. Esto ha quedado registrado en documentos etnohistóricos, principalmente en la *Historia Toltteca-Chichimeca* (KIRCHHOFF *et al.*, 1989). Aparte de la información etnohistórica, las investigaciones lingüísticas han corroborado la llegada de grupos de origen noalcal, así como la presencia de una población anterior asentada en estas tierras. HASLER HANGERT, 1996.

<sup>25</sup> En la Sierra de Zongolica se han encontrado evidencias de numerosos asentamientos arqueológicos, aunque, a la fecha, no se ha realizado un estudio sistemático y de largo alcance, limitándose a registros, levanta-

exploraremos las motivaciones y actores más visibles en el proceso de revitalización y reinención del ritual, mismo que se escenifica cada primer viernes de marzo en tres cuevas localizadas en las estribaciones de la Sierra de Zongolica.

## LAS CUEVAS Y EL RITUAL DE *XOCHITLALI*

El término *xochitlali* —“tierra florida” o “flores para la tierra” (*xochitl*-flor, *tlali*-tierra)— expresa un acto ritual que puede considerarse como una de las manifestaciones más emblemáticas de la religiosidad de los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz. Remite a un simbolismo ligado a la tradición religiosa mesoamericana,<sup>26</sup> en el cual destacan los Señores del Tlalokan, guardianes y dueños de la vegetación natural, los recursos hídricos, la fauna silvestre y los tesoros que yacen en el subsuelo, y Tlaltikpaktli, la superficie terrestre, madre nutricia, dadora de vida y de los productos vegetales de que se alimentan los seres humanos.

En el México prehispánico, el término *xochitl* constituyó un recurso metafórico en el campo de la poesía y el arte, en las guerras y sacrificios, en la designación de dioses y en la descripción de lugares sagrados y míticos. En los pueblos nahuas de hoy, este término no solamente refiere a la flor como ornato, sino que es una metáfora para designar el carácter precioso y sagrado de las ofrendas; *xochitlali* refiere a la colocación o disposición de la flor en la superficie de la tierra.<sup>27</sup>

La práctica ritual denominada *xochitlali*, es una forma de regulación simbólica de las relaciones de intercambio de dones y contradones entre los habitantes de la Sierra y diferentes entidades sagradas. Consiste en un acto de ofrendar en el contexto de una lógica ritual, en determinados tiempos —del ciclo agrícola, por ejemplo— y espacios —la milpa, los manantiales, cruces de caminos— y en congruencia con finalidades espe-

tamientos y rescates. Sin embargo, las investigaciones en cuevas localizadas en las estribaciones de la sierra y en la región Córdoba-Orizaba (MEDELLÍN ZENIL, 1952; MORANTE LÓPEZ, 1998 y 2005), así como en el corredor Puebla-Tehuacán (NOGUERA, 1940; DELGADO, 1965) muestran una tradición común en cuanto a las prácticas rituales en cuevas.

<sup>26</sup> LÓPEZ AUSTIN, 1994, p. 12.

<sup>27</sup> GÓMEZ MARTÍNEZ, 2013, p. 177.



cíficas —fertilidad agrícola, petición de lluvia, rituales de purificación y sanación, rituales comunitarios—. Esta ofrenda o don, en su dimensión oblativa, es inseparable del contradon,<sup>28</sup> la posibilidad de los seres humanos para disponer de los recursos que proveen las deidades: la tierra para los cultivos, los bosques y su vegetación, los animales silvestres, los yacimientos y depósitos de agua, la salud e integridad de las personas y el bienestar general de la comunidad. La ofrenda no solamente está integrada por elementos materiales, es acompañada de oraciones y otros actos rituales como sahumar, verter líquidos en el espacio sacralizado, comer y beber.

Días antes de iniciar el ciclo agrícola los campesinos nahuas piden perdón a Tlaltikpaktli, la Madre Tierra, por quemar la maleza que para ellos es como su cabello, y por lastimar la superficie —que simboliza su cuerpo— con la coa y el azadón. También se le pide protección para evitar que los cultivos sean afectados por plagas o animales de monte. Como señala Dehouve,<sup>29</sup> el interés por antropomorfizar a los seres potentes radica en que se les puede aplicar el mismo tratamiento ceremonial que a las personas en los contextos rituales: el ofrecimiento de comida y bebidas y el recibimiento con flores y humo de copal.

En la Sierra se denomina *xochitlake* al especialista ritual encargado de colocar la ofrenda y llevar a cabo la secuencia ritual. En un extremo de la parcela, traza un cuadro de unos 40 centímetros cuadrados, delimitado por arbustos, y en el centro coloca una cruz, hecha de pétalos de flores de cempasúchil o rosa de castilla. Después, dos hileras paralelas de siete pequeños manojos de flores y hojas de naranjo, llamados *xochimanalli*, en los laterales del cuadrado, así como dos velas en el extremo superior derecho de la cruz. En el otro extremo, coloca pequeños envoltorios de copal y mientras reza, vierte varias copas de aguardiente y café destinadas a Tlaltikpaktli y a los Señores del Tlalokan. En algunos casos se entierra un pollo o un guajolote hervido y tortillas, en otras siete piezas de pan dulce, siete trozos de carne o siete trozos de copal en un orificio, velas y humo de copal, acompañados por una serie de plegarias y rezos.

<sup>28</sup> DEHOUE, 2013, pp. 144-145.

<sup>29</sup> DEHOUE, 2013, p. 141.

El ritual se realiza con pequeñas variantes de acuerdo a la localidad y a la versión propia del *xochitlake*; es elaborado, complejo y altamente simbólico y no es nuestra intención describirlo aquí. El simbolismo del cuadrado alude a los cuatro puntos cardinales, a las cuatro esquinas del mundo y corresponden al principio de la “eficacia cósmica”.<sup>30</sup> Es variable el número de *xochimanalli* —pueden ser catorce o veintiuno—, el tipo y número de flores y hojas utilizados en los mismos, y los alimentos vertidos y enterrados que pueden incluir café, refresco, cerveza y distintos tipos de carne. El número siete está asociado con el maíz y con la magia y la buena fortuna.<sup>31</sup> Por medio de los objetos y oraciones que componen la ofrenda, se figuran los hombres, sus peticiones y las deidades que las reciben.<sup>32</sup>

El xochitlali no se restringe al ámbito agrícola, sino que acompaña diferentes momentos y esferas de vida de las familias indígenas de la Sierra. Es un acto ritual que se realiza al inicio y final del ritual de purificación para las parturientas, el cual consiste en una serie de siete baños de vapor en el temazcal, acompañadas por la comadrona. También forma parte del ritual del Tonaltzaltzili (gritarle al *tonal*)<sup>33</sup> para pedir por el regreso de esta entidad anímica al cuerpo del paciente, quien se encuentra débil y enfermo de susto o espanto. En estos casos, las oraciones se dirigen también a los santos tutelares, a los cerros y elevaciones cercanas, quienes junto con Tlaltikpaktli y los Señores del Tlalokan (Tlalokan Tata y Tlalokan Nana), responderán a la ofrenda intercediendo por la salud física y emocional del aquejado. Este acto ritual se realiza en la intimidad de los espacios domésticos, en los puntos del camino o de los campos de cultivo donde el enfermo pudo haberse asustado y con ello extraviado su tonal. Se efectúa asimismo en casos de otras aflicciones individuales, ya que la salud de las personas depende de las relaciones equilibradas con las deidades, quienes castigan las transgresiones rituales llevándose el tonal. El curandero o médico tradicional (*tepahte*), por medio del acto ritual de xo-

<sup>30</sup> BRODA, 2013, pp. 162-164.

<sup>31</sup> LÓPEZ AUSTIN, 1994, p. 28 y GÓMEZ MARTÍNEZ, 2013, p. 184.

<sup>32</sup> BRODA, 2103, p. 57.

<sup>33</sup> El *tonal* es la entidad anímica, componente esencial en la persona humana. LÓPEZ AUSTIN, 1994, pp. 39-40.

chitlali pedirá a Tlaltikpaktli, a Tlalokan Tata y Tlalokan Nana, así como a los santos tutelares, que restituyan la salud del enfermo.

Tlaltikpaktli y Tlalokan conforman dos planos del universo opuestos y complementarios: la Madre Tierra (Tlaltikpaktli), abarca la superficie cultivada, los bosques y el hábitat de los hombres; con sus valles, cañadas, montañas, cerros y cuevas. Las cuevas conectan con la entrada al subsuelo, de donde emanan las corrientes hídricas que afloran a la superficie en forma de ríos, lagos, manantiales y cascadas. Es ahí la morada de los Señores del Tlalokan, repleta de humedad, vegetación exuberante y animales de monte. En el abrupto paisaje de la Sierra de Zongolica abundan las cuevas y “sótanos”, oquedades que para los nahuas son receptáculo de riquezas y tesoros; sitios de poder, en tanto conectan dos planos del universo: la superficie terrestre, donde transcurre la vida de los hombres, y el subsuelo, entorno de las deidades del agua y de la vida silvestre.

Si se presenta la necesidad ineludible de entrar en una de estas oquedades, es preciso solicitar el permiso de acceso, realizando el ritual de xochitlali, acto de intermediación entre los seres humanos y los Señores del Tlalokan. De no cumplir con el protocolo ritual, prevalece el peligro de perderse en las profundidades, o permanecer durante un largo tiempo en la cavidad, sin lograr regresar a la superficie. Las cuevas se conciben como receptáculos de riquezas y tesoros, lo cual puede despertar avaricia y dar lugar a la transgresión del tabú.

Al hablar de las cuevas, don Toribio, vecino de Cuesta del Mexicano, así como otros informantes, recuerdan historias y anécdotas que refieren el carácter mágico y sagrado de las mismas. Una de ellas se refiere a la Cueva del Encanto, ubicada en la región; se cuenta que un grupo de músicos se refugió en ella un 14 de junio, cuando llovía a cántaros. Al interior de la gruta los músicos encontraron una tienda en la que pidieron comida y bebida mientras pasaba la lluvia. Después ya no pudieron salir y quedaron prisioneros en su interior; los dueños de la cueva o los Señores del Tlalokan, sólo les permiten salir cada 14 de junio a interpretar melodías. Los imaginarios locales están poblados de éstas y otras referencias a las cuevas como lugares sagrados, espacios liminares donde puede ocurrir lo extraordinario. En determinadas fechas como el 14 de junio y el primer viernes de marzo, las cuevas son ámbitos donde también es posible la

comunicación con las fuerzas del mal. Son frecuentes las alegorías al Diablo como morador de estos espacios, el cual se presenta como un hombre muy bien vestido —posiblemente en alusión a los hacendados que sojuzgaron a los pobladores de la región por mucho tiempo— que ofrece riquezas a cambio de las almas.<sup>34</sup>

La ritualidad cavernaria forma parte de la tradición religiosa mesoamericana y permanece en numerosos pueblos indígenas hoy en día; se encuentra ampliamente documentado etnográficamente.<sup>35</sup> El registro arqueológico da cuenta de que los rituales en cuevas pueden considerarse elementos característicos de las expresiones culturales de los grupos que se asentaron en los valles de Córdoba y Orizaba y en el corredor que va de la Sierra de Zongolica, Veracruz a Tehuacán, Puebla.<sup>36</sup> De manera general, es posible hablar de una constante en el culto a deidades telúricas que aparecen en las etapas más tempranas, representadas por las figurillas de jaguar. También se encuentran evidencia de culto a deidades relacionadas con el agua, en este caso en la forma de figurillas representativas de Tláloc, la deidad masculina de la lluvia, encarnado en los *xantiles* (esculturas en barro que presentan atributos de Tláloc) que se presentan en las etapas tardías.<sup>37</sup> Las cuevas que nos ocupan fueron, posiblemente, ejemplos de este tipo de culto, especialmente la Cueva del Sol, ubicada en Cuetzapotitla, que se denomina de este modo por la presencia de pinturas rupestres en sus paredes en las que se distingue la figura de un sol. La Gruta de la Santa Cruz, localizada en la población de Cuesta del Mexicano, albergaba en su interior materiales arqueológicos, según narra la familia que actualmente es propietaria del predio en el cual se localiza.

Las referencias de culto a las cuevas en la época colonial son mucho más escasas. Luis Reyes encontró un expediente de 1723 en el Archivo de

<sup>34</sup> Para profundizar en estos aspectos sobre la figura del mal en el pensamiento mesoamericano, véase BÁEZ-JORGE, 2003.

<sup>35</sup> Véanse LÓPEZ AUSTIN, 1994; BRODA, 2013; ALBORES y BRODA (coords.), 1997; BRODA y BÁEZ-JORGE (coords.), 2001; GLOCKNER, 1996 y 2000; LORENTE, 2011; LUPO, 1995; HEYDEN, 1976; REYES y CHRISTENSEN, 1990; RINCÓN MAUTNER, 2005, entre otros.

<sup>36</sup> Existe evidencia desde el 200 d.n.e (Clásico mesoamericano) hasta el momento de contacto; durante este largo periodo ha sido posible identificar cambios estilísticos en los materiales registrados, algunos relacionados con la llegada de grupos étnicos de otras latitudes. Véanse MORANTE LÓPEZ, 1998 y LEHMANN, 2002.

<sup>37</sup> MORALES CARBAJAL, 2014, pp. 95-102.

Notarías de la ciudad de Orizaba en el que se registra la existencia de una cueva en Cuautlapa, en el valle de Tuxpango, en la que se encontraron restos de ofrendas. La ofrenda estaba compuesta por sahumerios, candeleros, ollas y tecomates, que contenían tamales de barro, huevos envueltos en hojas del monte, copal, velas y ramilletes de flores, así como sangre de animales sacrificados. Bajo estos materiales se encontraban depósitos con ofrendas similares, lo que muestra una continuidad en este tipo de prácticas desde la época prehispánica hasta el siglo XVIII por lo menos.<sup>38</sup>

A pesar que se han encontrado huellas de actividad ritual en las cuevas de la región en la época precolombina, resulta insostenible considerar a las actuales expresiones rituales de la población de la zona —como el *xochitlali*— como una simple continuidad de aquellas realizadas en tiempos pretéritos. Lo que vemos hoy en día en las cuevas mencionadas en este texto, son expresiones surgidas a partir de un proceso de tradición selectiva<sup>39</sup> en el que los pobladores eligieron elementos de valor cultural y simbólico, sumando nuevos componentes como la participación de danzantes concheros, médicos tradicionales, espiritualistas y otras expresiones acordes con el movimiento de la nueva era.

## EL PRIMER VIERNES DE MARZO: REVITALIZACIÓN Y REINVENCIÓN DEL RITUAL

En los poblados de la región, al igual que en otros lugares del área mesoamericana, el primer viernes de marzo se realiza una colecta de plantas medicinales que son utilizadas durante todo el año para curar diferentes clases de dolencias y malestares. Después de macerarlas, se vierten en un recipiente que contiene varios litros de alcohol de caña; éste un remedio que se considera altamente eficaz en caso de dolores agudos o de agotamiento físico. Los testimonios de los pobladores indican que basta una copita de este líquido para recuperar la energía después de una larga jornada de trabajo y para constatar de forma inmediata la desaparición de molestias o padecimientos de diversa índole. Es un día especial para rea-

<sup>38</sup> MARTÍNEZ y REYES, 1970, pp. 545-546.

<sup>39</sup> WILLIAMS, 1980.

lizar rituales curativos, y tratamientos medicinales con hierbas aromáticas y curativas como sauco, ruda, romero y albahaca, así como otras prácticas terapéuticas y de carácter mágico-religioso.

Los *tepahte* —curanderos o médicos tradicionales— realizan la recolección de plantas desde tempranas horas de la mañana, dirigiéndose hacia el bosque y las cañadas donde existe una amplia variedad de especies vegetales propias del trópico húmedo. Esta práctica se remonta a tiempos antiguos y sigue vigente en ésta y otras regiones del área mesoamericana; la fecha corresponde a inicios de la Cuaresma, por lo que es lógico inferir la influencia de la religión católica. Sin embargo, también coincide con el inicio del ciclo agrícola en la Sierra, donde se cosecha maíz de temporal sólo una vez al año.

Álvaro Brizuela, quien registró la recolección de plantas curativas el primer viernes de marzo en la región de Los Tuxtlas (en el sur del estado de Veracruz), argumenta que esta práctica tiene un sustrato pagano; en distintos puntos de Europa, el mes de marzo se inaugura con “la expulsión de las brujas”. En dicha región, el primer viernes de marzo (junto con el jueves) es un día de intensa actividad para especialistas, iniciados y buscadores espirituales. El aire se carga de fuerzas que pueden tener efectos dañinos, ya que los “malos aires” acarrear enfermedades. El autor señala que en el sur de Veracruz se trata de prácticas iniciáticas, de reafirmación de los poderes recibidos y de acopio de plantas medicinales.<sup>40</sup>

En la zona de nuestro interés, a partir de las últimas dos décadas del siglo XX, se reiniciaron los rituales en varias cuevas localizadas en las estribaciones de la Sierra, como parte de las prácticas del primer viernes de marzo. En este trabajo nos enfocaremos en las celebraciones que se realizan en tres cuevas (por ser las más representativas de la región):<sup>41</sup> las Grutas de Totomochapa, municipio de Tequila; las Grutas de Galicia, ubicadas en Cuesta del Mexicano, municipio de Ixtaczoquitlán, y la Cueva del Sol, localizada en Cuetzapotitla, municipio de Coetzalan.

<sup>40</sup> BRIZUELA ABSALÓN, 1995, p. 17.

<sup>41</sup> Esta celebración se replica en otras cuevas de la zona, pero tienen menos fama y proyección mediática. Algunas ceremonias son incluso de carácter familiar o privado.

## TOTOMOCHAPA, EL AGUA QUE OCULTA LOS PÁJAROS

La parte baja de la Sierra de Zongolica, también conocida como “tierra caliente” o *tlaletotonik*, está contituida orográficamente por abundantes barrancas, cuevas, grutas y sumideros. La Cueva de Totomochapa y el Sótano Popocatl, son los atractivos naturales más importantes en la zona para los aficionados a la espeleología y el senderismo. El Sótano o Sumidero Popocatl es una falla geográfica que forma un tiro de aproximadamente 75 metros de profundidad, por el cual penetra el río Popocatempa, generando una impresionante cascada de 60 metros de longitud; en su caída, un arcoíris se trasluce entre la bruma y la brisa. Este hermoso espectáculo dio origen a su nombre, Popocatl (agua que humea). Muy cerca de este sótano, se localiza la Cueva de Totomochapa (agua que oculta los pájaros), en una exuberante cañada rodeada de cafetales, árboles frutales, helechos y orquídeas, a tan sólo 18 kilómetros de la ciudad de Zongolica, pero de difícil acceso debido a las pendientes, barrancas y sótanos que configuran el área. Tanto la cueva como el sótano se ubican en el municipio de Tequila.

En la Cueva de Totomochapa tiene lugar la celebración ritual cada primer viernes de marzo, la cual goza de fama en la región y sus alrededores, en gran parte por el magnífico escenario natural que lo enmarca (Fotografía 1). Según la tradición oral, los antecedentes del actual ritual se remiten a una celebración —conocida en la región como *La Viuda*<sup>42</sup>— que se realizaba en la gruta al terminar la cosecha de café en la “tierra caliente” (*tlaletotonik*); consistía en un baile y comida para los trabajadores como agradecimiento de parte del dueño de la finca.

Manuel Tepepa Urcino, padre de los actuales propietarios del predio donde se encuentran la Cueva de Totomochapa y el Sótano Popoca era, a principios del siglo XX, el encargado de la ex Hacienda de Tlazolalapan. Cuando estalló la Revolución mexicana, los propietarios de la misma partieron y no volvieron más, quedándose don Manuel en posesión de la hacienda cafetalera. Sus hijos recuerdan que, cada primer viernes de marzo, su

<sup>42</sup> Dicha celebración sigue vigente en los pueblos cafetaleros de la región de las Altas Montañas, especialmente en Huatusco. Consiste en una fiesta que el dueño de la finca o beneficio de café ofrece a sus trabajadores al finalizar la cosecha.





FOTOGRAFÍA 1. Danzantes concheros en la Cueva de Totomochapa. Autora: Claudia Morales Carbajal.

padre colocaba una ofrenda en la gruta, la cual consistía en un guajolote hervido depositado en un tenate o canasta, probablemente rezaba, pero no lo saben porque nunca les permitió acompañarlo. Celebraba el ritual solo, en la madrugada del primer viernes de marzo.<sup>43</sup>

A principios de la década de 1980, empezó a tomar forma en la Sierra un movimiento de afirmación identitaria vinculado a la ancestralidad prehispánica y a los lazos históricos con los pueblos nahuatlatos del Altiplano central. Como parte de este movimiento, un grupo de profesores bilingües oriundos de la región se interesó en promover la estandarización ortográfica del náhuatl de la sierra, asesorados por el lingüista Andrés Hasler Hangert.<sup>44</sup> También manifestaron interés por la recuperación de la

<sup>43</sup> Entrevista a Lorenzo Tepepa Vásquez, realizada por Claudia Morales Carbajal en la ex Hacienda de Tlazolalapa en 2009.

<sup>44</sup> En el año 2007 se publicó el *Tlahtolnechikolli. Diccionario Nawatl Moderno-Español de la Sierra de Zongolica, Ver.* con un tiraje de 1500 ejemplares. Véase JERÓNIMO *et al.*, 2007.



tradición oral, que resultó en el registro escrito de un importante acervo de mitos, cuentos y leyendas. La identificación con los orígenes prehispánicos se vio reflejada también en el aprendizaje de “danzas aztecas” y en la recuperación y difusión de la Cueva de Totomochapa como un sitio sagrado mediante la escenificación del ritual de xochitlali cada primer viernes de marzo. Con el apoyo de instituciones gubernamentales de fomento a la cultura, como el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Dirección General de Culturas Populares, la celebración en la Cueva de Totomochapa cambió su carácter de festividad de la cosecha del café, para orientarse hacia una celebración de afirmación identitaria, a través de la revitalización y reinención del ritual de xochitlali, como veremos más adelante.

## LAS GRUTAS DE GALICIA EN CUESTA DEL MEXICANO

Cuesta del Mexicano es un poblado de alrededor de 700 habitantes, localizado en el municipio de Ixtaczoquitlán, a 10 kilómetros de Fortín de las Flores. La celebración del primer viernes de marzo se estableció como parte de la conmemoración de la fundación de este sitio en 1934. Los pobladores más ancianos<sup>45</sup> recuerdan que los terrenos eran originalmente propiedad de un hacendado de Tuxpango. Después de la Revolución mexicana, un grupo de vecinos de El Tanque, una pequeña comunidad cercana a Tequila (en la zona fría de la Sierra de Zongolica), se asentaron en dichos terrenos y se dieron a la tarea de hacer habitable el sitio. El año de 1934 es considerado el año de su fundación, ya que fue en esta fecha cuando se legalizó el asentamiento con su parcialización en ejidos y la entrega de los documentos oficiales a los pobladores. A partir de entonces, la fundación del pueblo se conmemoró año con año con distintas actividades deportivas y festivas.

En el poblado se encuentran dos sistemas de grutas de origen calcáreo que aparecieron durante el Cretácico, hace aproximadamente 90 millones de años: la cueva denominada Santa Cruz ubicada al interior del poblado y

<sup>45</sup> Información obtenida por Claudia Morales Carbajal en las entrevistas realizadas a León Clemente de los Santos, Juan Clemente Romero y Toribio Xotlanihua Rojas, oriundos de Cuesta del Mexicano, en 2009, y a Jerónimo Colohua Tocoehua, originario de Rincón de las Maravillas, en 2008

la Cueva La Galicia, que se localiza en las afueras del mismo, un kilómetro hacia el norte.<sup>46</sup> Estas grutas han sido un elemento simbólico inseparable de la historia de esta comunidad. Además de la fiesta de aniversario de la fundación, cada primer viernes de marzo en la madrugada, los pobladores, de manera discreta, colocaban ofrendas —que consistían en guisos como mole, flores y dinero— al interior de la gruta dirigidos a las deidades telúricas.

A principios de la década de 1970, en una de las celebraciones del aniversario de la fundación de Cuesta del Mexicano, un joven de la comunidad —que se distinguía por pendenciero— perdió la vida en una pelea. A partir de este desafortunado evento dejaron de celebrarse las fiestas conmemorativas. Fue hasta 1997 que Toribio Xotlamihua Rojas decidió realizar una festividad que volviera a reunir a toda la población, conjuntando las dos celebraciones más importantes, la fundación del pueblo y las ofrendas del primer viernes de marzo.

Toribio Xotlamihua Rojas nació en Cuesta del Mexicano en 1959; en 1997 se desempeñaba como agente municipal cuando, junto con el comisariado ejidal, se dio a la tarea de volver a llevar a cabo ceremonias en las grutas. Toribio afirma que lo que lo motivó fue que “los jóvenes estaban perdiendo el respeto por la naturaleza, por el agua, el aire y la tierra y era necesario recordarles la importancia de agradecer a la Tierra los bienes recibidos”. En su discurso don Toribio hace referencia a aspectos de la cosmovisión mesoamericana como el inframundo, el papel de las cuevas, el origen y la matriz femenina en las nociones asociadas a la naturaleza. Sus palabras reflejan su conocimiento de la literatura especializada, lo que él mismo confirma, señalando que ha leído varios textos pero que no recuerda los títulos, ni los autores.

Al cuestionarlo en cuanto a los elementos y estructura del ritual que decidió recuperar, afirma que consultó el Archivo del Ayuntamiento y contó con la colaboración de Gregorio de Jesús Juárez, un especialista ritual de origen nahua que se dedica a la realización de *xochitlali*. De modo que la celebración en sus inicios giró en torno dicho ritual al interior de la gruta; éste incluía el sacrificio de una gallina negra, la cual, según don Toribio, debe ser enterrada viva.

<sup>46</sup> MONTERO GARCÍA, 2003.

## LA CUEVA DEL SOL EN COETZAPOTITLA; COETZALA, LUGAR DEL PÁJARO QUETZAL

La Cueva del Sol es una de las grutas más sorprendentes de la región; debe su nombre a una de las pinturas rupestres dibujadas en su interior, la cual semeja un sol. Aunque a la fecha no ha recibido atención por parte de arqueólogos, ni aparece en documentos de viajeros, es un símbolo de identidad para los habitantes de Coetzala, especialmente para la comunidad de Coetzapotitla que considera a la gruta como propia y ha plasmado la imagen de “el sol” en el exterior del templo católico.

Las celebraciones del primer viernes de marzo en la Cueva del Sol iniciaron en 1993, cuando Reynaldo Zepahua, músico oriundo de Coetzapotitla, se enteró de que había una convocatoria del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC)<sup>47</sup> para promover el rescate y/o difusión de conocimientos, técnicas, danzas, rituales y expresiones orales y artísticas de carácter tradicional, representativas de su comunidad.

Reynaldo afirma que tenía referencias de que antiguamente se realizaba el ritual llamado *xochitlali* al interior de la Cueva del Sol pero nunca había participado en uno.<sup>48</sup> Así que buscó asesoría con las personas más ancianas de la comunidad y con un *xochitlake* de la parte alta de la Sierra. La primera celebración se llevó a cabo con los fondos del PACMyC, posteriormente el gobierno municipal de Coetzala se hizo cargo del evento, aunque Reynaldo continuó como encargado de la organización.

La ceremonia inicia propiamente con una peregrinación de los pobladores hacia el cerro que resguarda a la cueva (véase Fotografía 2). El acceso a la gruta es por uno de los costados del mismo, una estrecha pendiente en la es necesario transitar de uno en uno. Paso a paso se van congregando los asistentes, en su mayoría vecinos de Coetzapotitla o de comunidades cercanas, así como el personal del Ayuntamiento y los invitados “especiales”. Los primeros en llegar son los policías, pues son los

<sup>47</sup> El programa PACMyC es impulsado por la Dirección General de Culturas Populares y el Instituto Veracruzano de la Cultura.

<sup>48</sup> Benjamín Martínez, oriundo de una comunidad cercana, informa que su abuela le narró que asistió a rituales al interior de la cueva cuando era niña, es decir, hace más de 100 años. Entrevista realizada en marzo del 2009.

encargados de limpiar la gruta y llevar consigo la comida que se ofrecerá al final de la celebración. Al llegar a la parte alta de la cueva, los asistentes inician el descenso hacia el interior de la misma, una espaciosa cámara donde tiene lugar el ritual.



FOTOGRAFÍA 2. Pobladores de Coetzala en camino a la Cueva del Sol, marzo de 2008.

Autora: Claudia Morales Carbajal.

En la parte alta se forma una columna encabezada por el *xochitlake*, al que le sigue el padrino de la cruz; este cargo recae en alguno de los invitados especiales. Estos personajes casi siempre son políticos o candidatos a algún puesto de elección popular. Si no hay invitados especiales, el presidente es el encargado de portar la cruz. Acompañando al presidente municipal se encuentra el personal del Ayuntamiento y un grupo de jovencitas que transportan canastas con flores que esparcen en el camino, así como collares de flores para los invitados; los músicos cierran la fila. El *xochitlake* lleva un sahumero y al iniciar el descenso los músicos lo

acompañan con música de cuerdas y de viento. Al llegar al final de la gruta, el encargado de la cruz la coloca en una esquina, donde se encuentran restos de ofrendas de años anteriores y el *xochitlake* procede a rezar, primero en náhuatl y luego en español. Al terminar se dirige a los asistentes y explica el propósito de la ceremonia: alimentar a la Madre Tierra con la ofrenda de flores y con aguardiente, que simboliza la sangre de la tierra. Vierte una copita sobre la tierra y reparte el resto entre los concurrentes quienes también derraman un poco del contenido. La ceremonia termina con una comida que comparten los asistentes, misma que consiste en tamales y refrescos proporcionados por el Ayuntamiento.

En las tres cuevas mencionadas, la fiesta del primer viernes de marzo incluye la realización del *xochitlali*, que consiste en una ofrenda de flores acompañada de otros elementos —en ocasiones un guajolote o un pollo hervido— seguida de oraciones, oblacones e invocaciones dirigidas a Tlalokan Nana, la Madre Tierra. No obstante, la celebración cuenta con sus especificidades en cada caso e involucra a diversos actores sociales.

En las Grutas de Galicia en Cuesta del Mexicano, las personas que iniciaron la celebración no participan actualmente en la organización de la misma. El Ayuntamiento de Ixtaczoquitlán es el encargado de la coordinación y difusión del evento. A partir del año 2000, la ceremonia empezó a ser televisada y a contar con una campaña de difusión en la radio y en otros medios (véase Fotografía 3), además de la transmisión de la ceremonia en la televisora oficial del estado de Veracruz (RTV). Días antes del evento se colocan carteles y anuncios espectaculares en lugares estratégicos de la región de Córdoba y Orizaba. En una entrevista realizada a los funcionarios del municipio encargados de la difusión, se les cuestionó por el lugar donde se había tomado la imagen de un cartel colocado en la oficina, en el cual se veía al *xochitlake* realizando el ritual en el marco de una espléndida vegetación tropical. La respuesta fue que la toma había tenido lugar en un sitio de los alrededores, el cual se eligió como escenario natural para conseguir la imagen que promocionaría el evento.

El Ayuntamiento también se encarga de proporcionar transporte gratuito para la llegada de los visitantes a las Grutas de Galicia en Cuesta del Mexicano. Se trata de autobuses de pasajeros que parten del parque central de la cabecera municipal y los visitantes vienen de las ciudades

de Orizaba y Córdoba, principalmente. Asiste gran cantidad de jóvenes estudiantes de las escuelas de secundaria de los alrededores; muchos de los visitantes visten de blanco; en el imaginario urbano popular —por influencia del movimiento *new age*— se considera que este color es el más propicio para las prácticas curativas y espirituales. El trayecto dura unos treinta minutos, durante los cuales los viajeros pueden disfrutar de la hermosa vista de vegetación tropical a través de las Cumbres de Tuxpango.



FOTOGRAFÍA 3. Participación de políticos regionales en las Grutas de Galicia.  
 Autora: Claudia Morales Carbajal.

La ceremonia inicia a las 12 del día, pero desde las 8 de la mañana empiezan a llegar los visitantes que se agrupan a la entrada de la gruta para iniciar el recorrido por el interior de la misma, uno de los atractivos del evento. También lo es la oferta de antojitos y bebidas que se venden en puestos ambulantes en el entorno más inmediato de la gruta. Otro de los atractivos en esta celebración (que no se presenta en los otros dos casos),



es la presencia de médicos tradicionales y “espiritualistas”<sup>49</sup> que ofrecen servicios de sanación, adivinación y otras prácticas esotéricas. En el año 2000, el arqueólogo Arturo Montero visitó la región, a solicitud expresa de las autoridades del Ayuntamiento de Ixtaczoquitlán, quienes lo requirieron para la realización de un video en el que se muestran los atractivos naturales de la región, así como parte de esta ceremonia, con fines de promoción turística.<sup>50</sup>

En la Cueva de Totomochapa, los hermanos Tepepa —actuales dueños del predio donde se localiza la gruta— son los organizadores del evento. Desde el año 2000, un grupo de personas procedentes de la Ciudad de México, alumnos y profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México, llegan a acampar a este lugar unos días antes del primer viernes de marzo. Llevan a cabo descensos hacia el interior del Sótano Popocatl y permanecen hasta el viernes para estar presentes en el ritual de xochitlali que se realiza al interior de la cueva. Los propietarios del sitio han acondicionado un espacio para ofrecer comida y bebidas, en el cual se detiene la mayoría de los visitantes en algún momento de su recorrido.

## OTROS ACTORES Y ESCENARIOS EN LAS CELEBRACIONES

Los danzantes concheros son también actores importantes en estas ocasiones; destacan dos grupos: Nahui Ollin Quetzalcoatl, procedente del municipio de Ixtaczoquitlán, Veracruz, el cual participa en las Grutas de Galicia, y el grupo comandado por Adriana Eseverri procedente de Huatusco, Veracruz, que se presenta en las celebraciones de Totomochapa. Los danzantes concheros han ganado un lugar importante en las festividades religiosas de distintos pueblos de la Sierra de Zongolica y de la región en su conjunto.

Entre los actores, que no aparecen en la publicidad previa al evento, pero que tienen un papel protagónico, se encuentran ciertos políticos locales y regionales. Por ejemplo, en marzo del año 2009, el entonces candidato a

<sup>49</sup> Miembros del Centro Espiritualista Trinitario Mariano, localizado en la Ciudad de Orizaba, perteneciente a una red de Templos Espirituales de la República Mexicana.

<sup>50</sup> El video se titula *Descubriendo Ixtaczoquitlán*. MONTERO GARCÍA, 2003.

diputado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) Javier Duarte —quien llegaría a ser gobernador del estado de Veracruz de 2010 a 2016—, se presentó con su comitiva en las Grutas de Galicia en Cuesta del Mexicano. El escenario se había acondicionado para recibir al político y sus acompañantes. A la entrada del espacio que antecede a la gruta, se colocó una tarima con micrófonos para que dichos personajes, así como los políticos locales, transmitieran sus discursos al público ahí reunido. En uno de los dos accesos de la gruta se colocó otra tarima para los danzantes.

En esta ocasión, justo enfrente en la entrada principal de la gruta, el *xochitlake* Gregorio de Jesús y su ayudante, procedentes de Rincón de las Maravillas, municipio de Ixtaczoquitlán, colocaron una ofrenda: un círculo formado con pétalos de flores; encima de éstos dispusieron productos locales (chayote, frijol, calabaza y maíz) y al centro del círculo, un cesto con semillas de frijol y una veladora (véase Fotografía 4). Los encargados del Departamento de Difusión Social del Ayuntamiento de Ixtaczoquitlán se encargaron de impedir que la gente, que en ese momento se había abalanzado a la entrada de la gruta, pisara la ofrenda. También abrieron espacio a los reporteros y al equipo de la televisora estatal, RTV. A las 12 del día, el *xochitlake* comunicó que estaba listo para iniciar la ceremonia, pero los funcionarios locales le pidieron que esperara hasta que llegara el candidato a diputado por el PRI, Javier Duarte. La ceremonia inició a las 13:30, hora en que llegó el personaje, con la visible molestia de don Gregorio y del público asistente. El personal de Difusión Social y de la televisora estatal solicitó al oficiante que se colocara en la tarima frente al micrófono para emitir los rezos e invocaciones correspondientes; él se negó argumentando que su lugar era justo a la entrada de la cueva.

La ceremonia inició con un rezo en voz tan baja que ninguno de los asistentes pudimos escuchar. Posteriormente, don Gregorio tomó un trago de aguardiente y lo regó sobre la tierra, después sirvió un poco de esta bebida en un vasito y lo vertió junto a la ofrenda. Se dirigió a la entrada de la cueva, tomando a una gallina viva que estaba colocada en un cesto junto a la ofrenda; colocó sus manos en el cuello de la gallina y lo retorció, poniendo fin a la vida del ave. Luego la depositó a un costado de la entrada de la cueva, volvió a rezar y tomó de una canasta los platillos ceremoniales (mole de gallina y arroz) para colocarlos a la entrada de la gruta.





FOTOGRAFÍA 4. *Xochitlake* colocando la ofrenda en la Cueva de la Santa Cruz.  
Autora: Claudia Morales Carbajal.

De esta forma finalizó el ritual de *xochitlali* a la entrada de la Cueva de la Santa Cruz. Pero la fiesta continuó, amenizada por música y danzas de los *concheros* para recreación de los visitantes.

En la Cueva del Sol, también es relevante la presencia de personajes foráneos, políticos y burócratas relacionados con las instituciones oficiales de promoción de la cultura; ellos tienen un lugar preferente dentro de la celebración. Participan en un recorrido que se inicia en la parte alta de la gruta y llega hasta el fondo de la misma, donde se dispone la ofrenda. Les ponen collares de flores (*xochicoxcame*) y tienen el honor de cargar la cruz y ayudar al *xochitlake* a colocar las ofrendas a la Madre Tierra.

En la ceremonia que se realiza en la Cueva de Totomochapa tiene menos importancia la presencia de políticos, aunque ocasionalmente han asistido algunas personalidades que también han sido incorporadas a la celebración, como el ex diputado Mario Zepahua, un acaudalado personaje oriundo del municipio de Tequila, propietario de la línea de autobuses de pasajeros que comunica a los pueblos de la Sierra con la ciudad de

Orizaba (Autobuses de la Sierra). La ceremonia en la esta cueva varía año con año. A partir del año 2008 en que ocupó nuestra atención, hasta el 2016, se han registrado cambios importantes que apuntan a una celebración cada vez menos concurrida, con menor número de asistentes oriundos de la región y con menos presencia de la clase política local.

## CONCLUSIONES

El interés por los procesos de reactivación cultural, a través de la revitalización de rituales indígenas, está íntimamente relacionado con la resemantización del concepto de cultura y con un giro en sus implicaciones en la construcción de nuevas identidades. El tránsito a una conceptualización relacional y simbólica de la cultura, ha ido de la mano con una nueva gestión del patrimonio cultural,<sup>51</sup> en su papel dentro de la construcción y legitimación de identidades.

El debate que planteamos al inicio en cuanto a las implicaciones del patrimonio en la construcción de identidades contempla dos posiciones que, a simple vista, parecen opuestas, pero que en el análisis de la complejidad social pueden verse como complementarias. La primera, que tuvo como principal defensor a Guillermo Bonfil Batalla,<sup>52</sup> proponía a la cultura y al patrimonio como elementos de reproducción social y simbólica, cuyos sentidos están dentro de lógicas propias del grupo que los produce. La segunda posición, que podría definirse como constructivista, propone que los individuos construyen y negocian diferentes tipos de identidades, empleadas estratégicamente para posicionarse de forma más favorable dentro de su entorno político y social.<sup>53</sup>

Las preguntas que planteamos al inicio de este trabajo nos brindaron el marco analítico para abonar a esta discusión. Nos centramos en los actores que promueven y participan en la revitalización y reinención del ritual de xochitlali, así como en sus intereses y contextos particulares. Por otra parte, tratamos de mostrar la profundidad histórica y la sedimentación

<sup>51</sup> VALDÉS GÁZQUEZ, 2010.

<sup>52</sup> BONFIL BATALLA, 1991.

<sup>53</sup> GROS, 2000; ARIEL DE VIDAS, 2007.

cultural de esta manifestación cultural y religiosa, que han hecho posible su pervivencia a través del tiempo, en un proceso dinámico y cambiante de acuerdo al marco espacial y temporal.

En un primer momento, el proceso de revitalización y reinención del xochitlali en las grutas mencionadas fue impulsado por intelectuales indígenas que buscaron vincularse con su pasado mesoamericano, reconstruir su presente mediante su conexión a un pasado ancestral, pero aún vivo en las comunidades serranas de la Tierra Fría. Se trata de un *constructivismo asumido*,<sup>54</sup> dirigido a la reafirmación de su identidad indígena mediante la recreación de valores de respeto y empatía con el medio ambiente, representados mediante esta expresión ritual de culto a la naturaleza deificada. La amalgama entre elementos rituales hereditarios con nuevos elementos, como los danzantes concheros, los espiritualistas y sanadores *new age*, representan una mixtura que caracteriza la instrumentalización de la tradición local para erigir modelos alternativos de la construcción de sí.<sup>55</sup> Este caso de revitalización y reinención ritual comparte con el movimiento *new age* la búsqueda de pureza y regreso a las raíces. La incorporación de danzantes concheros, responde a la reconstrucción del estereotipo del indio y sirve de marcador coreográfico y estético local; al mismo tiempo reivindica la filiación azteca y convoca a sectores urbanos ávidos de nuevas formas de espiritualidad.<sup>56</sup>

Un factor decisivo en este proceso de revitalización del xochitlali ha sido la participación y apoyo de los mandos políticos locales, lo cual se refleja en el respaldo económico para que las actividades se lleven a cabo. Dada la convocatoria regional que ha ido adquiriendo esta celebración en las tres cuevas mencionadas, determinados actores políticos del ámbito local y regional no se conformaron con participar de manera preferente en la ceremonia —en dos de los casos señalados— sino que consiguieron un papel protagónico, impulsados por aspiraciones individuales vinculadas a su carrera en el ejercicio público. En la Gruta de Totomochapa, los propietarios del terreno donde se localiza la cueva dieron un giro mercantilista a este acontecimiento. Este vuelco dio lugar al distanciamiento de

<sup>54</sup> HOFFMAN y RODRÍGUEZ, 2007, pp. 526-527.

<sup>55</sup> GALINIER, 2008, p. 120.

<sup>56</sup> GALINIER, 2008, pp. 120-121.

sus primeros impulsores y tuvo como resultado el desencanto de los visitantes que buscaban una “auténtica” experiencia mística.

La importancia del xochitlali como ritual emblemático de los pueblos de la Sierra, nos remite a la cultura como un conjunto de símbolos en términos de Geertz<sup>57</sup> y nos muestra que el ritual —en el contexto comunitario— va más allá de un campo de negociación política. Antes bien, es una expresión eficaz de imaginación cultural y de uso de la memoria histórica frente a sus problemáticas específicas, resultado de siglos de opresión y discriminación. Así, el ritual al ser patrimonializado se torna un espacio de coincidencia de dos diferentes posiciones: una, en la que los actores sociales hacen un uso estratégico del mismo y, otra, que refleja un interés por construir una imagen identitaria a través de un elemento que condensa la cosmovisión nahua. Esto convierte a la celebración en un espacio de contradicciones y disputas, en un reflejo de la realidad de los actores sociales que participan en ésta. La transformación y objetivación de las prácticas y elementos culturales es una de las paradojas del multiculturalismo, en cuyo nombre se establece la imagen de inclusión y de representación de las minorías étnicas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBORES, Beatriz y Johanna BRODA (coords.)  
 1997 *Graniceros: comsovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ÁLVAREZ, Héctor  
 1991 *El xochitlali en San Andrés Mixtla*, col. V Centenario, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- ANDERSON, Benedict  
 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ARAMONI, María Elena  
 1990 *Tlalokan tata, tlalokan nana: nuestras raíces*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

<sup>57</sup> GEERTZ, 1997.

- ARGYRIADIS, Kali, Renée de la TORRE, Cristina GUTIÉRREZ y Alejandra AGUILAR  
 2008 “Introducción”, en *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, CIESAS/El Colegio de Jalisco/CEMCA/ITESO/IRD, México, pp. 11- 42.
- ARIEL DE VIDAS, Anath  
 2007 “La (re)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencial indígena”, en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 315-340.
- BÁEZ-JORGE, Félix.  
 2003 *Los disfraces el diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto  
 2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México.
- BOCCARA, Guillaume  
 2001 “Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”, en *E-Journal*, Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, CERMA/CNRS-EHESS, París.
- BONFIL BATALLA, Guillermo  
 1991 “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, en Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, pp. 127-151.
- BRIZUELA ABSALÓN, Álvaro  
 1995 *¿Por qué el primer viernes de marzo?*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz.
- BRODA, Johanna (coord.)  
 2013 *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa.
- BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE (coords.)  
 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- DEHOUE, Danièle  
 2013 “El depósito ritual tlapaneco”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa, pp. 127-169.

- DELGADO, Agustín  
 1965 “Investigaciones en las cuevas del sur de Tehuacán, Puebla y sur de Córdoba, Veracruz”, *Anales del INAH*, núm. 17, pp.75-107.
- DURÁN, Leonel  
 1986 “El proyecto nacional y las culturas populares: una aproximación”, mecanoescrito, México.
- FLORESCANO, Enrique  
 1993 “El patrimonio cultural y la política de la cultura”, en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, El Colegio de México, México, pp. 9-18.
- GALINIER, Jacques  
 2008 “Indio de estado *versus* indio nacional en la Mesoamérica moderna”, en *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, CIESAS/El Colegio de Jalisco/CEMCA/ITESO/IRD, México, pp. 111-127.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor  
 1993 “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, El Colegio de México, México pp. 41-60.  
 2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- GEERTZ, Clifford  
 1997 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GLOCKNER, Julio  
 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, Grijalbo/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.  
 2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, Grijalbo/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo  
 2013 “Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa, pp. 171-200.
- GROS, Christian  
 2000 “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción una nueva frontera étnica en América Latina”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XX*, Instituto Nacional Indigenista/

- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, México, pp. 171-195.
- HASLER HANGERT, Andrés  
 1996 *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1996.
- HEYDEN, Doris  
 1976 “Los ritos de paso en las cuevas”, *Boletín del INAH*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, época II, núm. 19, pp. 17-26.
- HOFFMANN, Odile y María Teresa RODRÍGUEZ  
 2007 “Introducción” en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 13-54.
- JERÓNIMO, Eutiquio, Ezequiel JIMÉNEZ, Ramón TEPOLE, Andrés HASLER, Aquiles QUIAHUA y José Luis HERNÁNDEZ  
 2007 *Tlahtolnechikolli. Diccionario Nawatl Moderno-Español de la Sierra de Zongolica, Ver.*, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, Xalapa.
- KIRCHHOFF, Paul, Lina Odena GÜEMES y Luis REYES GARCÍA  
 1989 *Historia tolteca-chichimeca*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LEHMANN, Henri  
 2002 “La arqueología de Orizaba, México: la colección Biart del Museo del Hombre, París”, en Carlos Serrano S. y Rubén Morante L. (eds.), *Estudios sobre la cultura prehispánica y la sociedad colonial de la región de Orizaba*, IIA-UNAM/MAX, pp. 57-99.
- LIMÓN OLVERA, Silvia  
 2001 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- LOERA Y CHÁVEZ DE ESTEINOU, Margarita  
 1993 “La participación de la sociedad civil en los programas culturales”, en Enrique Florescano (coord), *El patrimonio cultural de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LORENTE, David  
 2011 *La razzia cósmica; una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana, México.



- LUPO, Alessandro  
 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México.
- MARTÍNEZ, Hildeberto y Luis REYES  
 1970 “Culto en las cuevas de Cuautlapa en el siglo XVIII”, *Comunidad. Cuadernos de Difusión Cultural de la Universidad Iberoamericana*, México, núm. 27, pp. 542-551.
- MATA-LABRADA, Fernando  
 2012 *Flora y religiosidad en Tequila, Veracruz*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa.  
 2013 “La ceremonia agrícola del xochitlalli, una ofrenda para la tierra en Atlahuilco, Veracruz”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa, pp. 253-279.
- MEDELLÍN ZENIL, Alfonso  
 1952 *Exploraciones en Quauhtochco*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- MONTERO GARCÍA, Arturo I.  
 2003 *Descubriendo Ixtaczoquitlán*, video producido por el Ayuntamiento de Ixtaczoquitlán.
- MORANTE LÓPEZ, Rubén  
 1998 “Simbolismo de las cuevas en la región Córdoba-Orizaba”, en Carlos Serrano (ed.), *Contribuciones a la historia prehispánica de la región Orizaba-Córdoba*, Universidad Nacional Autónoma de México/H. Ayuntamiento de Orizaba, México, pp. 29-51.  
 2005 “Las esculturas sedentes del Valle de Orizaba”, en *Estudios sobre la arqueología e historia de la región de Orizaba*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Veracruzana/Comunidad Morelos, México, pp.17-40.
- MORALES CARBAJAL, Claudia  
 2014 “Las voces de la montaña: diálogos a través del ritual entre los nahuas de Zongolica, Veracruz”, tesis de Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NOGUERA, Eduardo  
 1940 “Excavaciones en Calipan, Estado de Puebla”, *El México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, México, noviembre, t. V, núm. 3-5, pp. 63-124.



- PEREIRO PÉREZ, Xavier  
 2015 “Reflexión antropológica sobre el turismo indígena”, *Desacatos*, México, enero-abril, núm. 47.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena  
 2012 “El patrimonio cultural inmaterial. Acuerdos básicos para su protección”, en Carmen Morales V. y Mette M. Wacher R. (coords.), *Patrimonio Inmaterial. Ámbitos y contradicciones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- REYES GARCÍA, Luis y Dieter CHRISTENSEN  
 1990 *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica/Gobierno del Estado de Puebla, México.
- RINCÓN MAUTNER, Carlos  
 2005 “Sacred Caves and Rituals from the Northern Mixteca of Oaxaca, Mexico: New Revelations”, en J. E. Brady and K. M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*, University of Texas Press, Austin, pp. 117-152.
- RODRÍGUEZ, María Teresa  
 2003 *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- ROSSENS, E.  
 1989 *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Sage, California.
- SEGRE, Enzo  
 1987 *Las máscaras de lo sagrado*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.  
 1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- SHORE, Cris  
 2010 “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación’ de las políticas”, *Antípoda*, núm. 10, pp. 21-49.
- SHORE, Cris y Susan WRIGHT  
 2011 “Introduction. Conceptualizing Policy: Technologies of Governance and the Politics of Visibility”, en C. Shore, Susan Wright, P. Davide (eds.), *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary*, Berghahn, Oxford and New York, pp. 1-25.
- TORRE, Renée de la y Cristina GUTIÉRREZ Z.  
 2013 “Introducción”, en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Z. y Nahayeilli Juárez H. (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoameri-*

*canas del new age*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 13-21.

VALDÉS GÁZQUEZ, María

2010 “Franz Boas o el fetichismo de la cultura. Perspectivas desde la historia de las ideas”, en *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, Icaria/Institut Catalá d’Antropologia, Barcelona, España.

WILLIAMS, Raymond

1980 *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, España.

YÚDICE, George

2008 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, España.

## ENTREVISTAS

COLOHUA TECOHUA, Jerónimo, realizada por Claudia Morales Carbajal en el Rincón de las Maravillas, municipio de Ixtaczoquitlán, Veracruz, en 2008.

CLEMENTE DE LOS SANTOS, León, realizada por Claudia Morales Carbajal en la localidad de Cuesta del Mexicano, municipio de Ixtaczoquitlán, Veracruz, en 2009.

CLEMENTE ROMERO, Juan, realizada por Claudia Morales Carbajal en la localidad de Cuesta del Mexicano, municipio de Ixtaczoquitlán, Veracruz, en 2009.

ESEVERRI, Adriana, realizada por Claudia Morales Carbajal en Huatusco, Ver., en 2010.

TEPEPA VÁSQUEZ, Lorenzo, realizada por Claudia Morales Carbajal en la ex Hacienda de Tlazolalapa, en 2009.

XOTLANIHUA ROJAS, Toribio, realizada por Claudia Morales Carbajal en localidad de Cuesta del Mexicano, municipio de Ixtaczoquitlán, Veracruz, en 2009.