

La fiesta patronal de Xico, Veracruz. Tradición oral y festividad

María Madrazo Miranda* y Marco Urdapilleta Muñoz**

Recepción: 30 de enero de 2007
Aceptación: 21 de septiembre de 2007

* Facultad de Antropología de la UAEM.
Correo electrónico:
mmariamadrazomx@yahoo.es
** Facultad de Humanidades de la UAEM.
Correo electrónico: marcouxm@yahoo.es

Resumen. Se describen algunos aspectos de la fiesta patronal en Santa María Magdalena en Xico, Veracruz, particularmente los elementos culturales indígenas incorporados a la cultura festiva xiqueña bajo los términos de «tradición oral». Además de constatar su presencia de estos elementos culturales, se observa que se van ocultando cada vez más, incluso puede pensarse que su transformación apunta en varios casos hacia su pérdida u olvido. El trabajo estuvo enfocado de manera particular al arco floral y al mito-narración de Juan del Monte y a las vivencias de identidad que genera los relatos sobre la imagen de Santa María Magdalena.

Palabras clave: tradición oral, Juan del Monte, fiesta, Santa María Magdalena.

The Patronal Festivity From Xico, Veracruz. Oral and Festivity Traditions

Abstract. Some aspects of Saint Marie Madelein's patron feast from Xico, Veracruz, are described, in particular the native cultural elements incorporated into the Xico's festive culture in terms of «oral tradition». Besides verifying the presence of their cultural elements, it is observed that they are hiding more and more and it can even be thought that their transformation points in several cases towards its loss or forgetfulness. This work focuses on the floral arch, the myth-story of Juan del Monte and the identity expressions generated by the Saint Marie Madelein image.

Key words: Oral tradition, Juan del Monte, feast, Saint Marie Madelein.

Introducción

La fiesta de santa María Magdalena constituye una de las fuentes más notables de cohesión e identidad comunitaria de los xiqueños en la medida en que se refleja en casi todos los aspectos de la vida social de los habitantes. Es el momento en que el presente ancla profundamente en el pasado a través de esa forma de memoria que constituye la tradición. El propósito de este artículo, que es producto de una investigación en curso, reside en describir dos aspectos de la fiesta patronal de Santa María Magdalena; el primero consiste en identificar las confluencias culturales que le dan sentido a este acto festivo marcado indeleblemente por la religiosidad popular;¹ en particular se observa la presencia de elementos que podrían constituirse como “indígenas” o, como las llama Pedro Carrasco (1976), “supervivencias prehispánicas”;² el segundo tiene que ver con una manera de abordar la festivi-

dad; se pretende hacerlo desde la noción de tradición, de manera particular desde la llamada “tradición oral” entendida fundamentalmente en términos de Ong (1987: 20) y como depositaria de la memoria colectiva.

1. Para el concepto de religiosidad popular vinculado a fiesta véase particularmente a Isambert (1982).
2. El sincretismo religioso ha sido objeto de numerosos trabajos a lo largo de todo el país y desde hace ya varias décadas. Se ha observado particularmente el sistema de cargos y las cosmovisiones de las diversas comunidades en fiesta. Entre otros muchos autores es posible destacar a Dow (1974); Cancian (1976); Giménez (1978); Galarza y López (1982); Vogt (1988); Carmagnani (1988); Portal (1997); Salles y Valenzuela (1997).

1. El municipio de Xico

Xico es la cabecera del municipio veracruzano del mismo nombre; ubicado en las faldas del Cofre de Perote (4 200 msnm); cuenta con una superficie de 176 km² y una gran diversidad geográfica y climatológica. En la parte alta (sobre los 3 000 msnm) dominan el bosque de pinos, las barrancas profundas y los grandes macizos de roca; se produce papa, avena y haba, así como ganado lanar, fundamentalmente. La población es escasa en gran medida porque hay una tendencia a migrar a la cabecera municipal o a las comunidades aledañas a ésta y a la misma capital del estado. Más abajo—entre 2 500 y 1500 msnm—el paisaje agreste se transforma hasta dar lugar a las colinas de declive suave. El clima es ya templado-húmedo muy apropiado para los pastizales que alimentan el ganado vacuno. Recientemente, la presión sobre la tierra ha llevado a los pobladores a talar las laderas que bordean los cauces de los ríos para sembrar maíz. En las arboledas, cada vez más escasas, predomina el liquidambar, el ilite y el encino. El descenso del terreno concluye hacia el extremo suroeste del municipio (900 msnm). El clima es ya subtropical-húmedo y el principal cultivo es el café. También hay una relativa importancia del plátano y la naranja, plantas que proporcionan sombra a los cafetos, y alcanza a tener importancia comercial la caña de azúcar. Es en esta franja climática donde se localiza la cabecera municipal con más de 60% de la población total del municipio.

Pese a que sólo median 25 kilómetros entre Xalapa y Xico, los pobladores de este lugar muestran una decisión por mantener sus costumbres y tradiciones, estrechamente vinculadas a la tierra que los rodea y a su memoria colectiva, aunque aceptan cambios e innovaciones. Xico va cambiando apresuradamente debido a que su clima y vegetación, así como su gastronomía y la condición de “pueblo típico” atraen a numerosos turistas y excursionistas del país. Se ha podido constatar también que cada vez más personas originarias del Distrito Federal construyen casas de descanso o se avecinan en fraccionamientos o en grandes extensiones de terreno.

Vale recordar que Xico es un asentamiento prehispánico. El registro arqueológico más antiguo de la zona establece la posible existencia de una población totonaca hacia el siglo IX a.C. Se reporta también una comunidad asentada en el lugar presuntamente de origen tolteca que había huido luego de la destrucción de Tula en 1116 (Ramírez, 1980: 2). Posteriormente, en 1454, arribaron los mexicas impulsados por la hambruna provocada por sequías e inundaciones (Zilli, 1943). Los restos de una fortaleza cuyos vestigios se ubican en el cerro de Yoctipac (ahora La Liberata), son prueba de la magnitud e importancia de esta población.

El mismo Hernán Cortés en su primera *Carta de relación* (1987: 113) refiere este asiento nahua:

Entré en una provincia que se llama Sienchimalen [Xicochimalco], en que hay una villa muy fuerte y puesta en recio lugar porque está en una ladera de una sierra muy agria, y para la entrada no hay sino un paso de escalera [...] y en lo llano hay muchas aldeas y alquerías de a quinientos y a trescientos vecinos y a doscientos vecinos labradores, que serán por todos hasta cinco o seis mil hombres de guerra y esto del señorío de aquel Moctezuma.

La importancia de este establecimiento fue decreciendo luego de la llegada de los hispanos porque el número de habitantes cayó drásticamente—como el de toda Mesoamérica—fundamentalmente debido al carácter epidémico que tomaron las enfermedades traídas por los europeos. La población se recompu-so a mediados del siglo XVIII tal como lo registra Villaseñor y Sánchez (1746, II: 285) al asentar la existencia de 343 familias de indios, siete de españoles y 44 de mestizos. Esta composición, apreciada en términos de porcentaje, no se transformó sino a partir del siglo XIX cuando se incrementó sensiblemente la población “blanca” o mejor dicho, mestiza; es un nuevo equilibrio étnico y cultural en el municipio (Hoffman, 1992: 75-87).

En el siglo XX, sobre todo a partir del proceso de castellanización auspiciado por el estado posrevolucionario, iniciativa guiada en la década de los veinte por Vasconcelos (Brice, 1986: 127-150), el náhuatl cedió más terreno, aunque también el mercado y los medios de comunicación hicieron suya la presión monolingüe. Y si bien el desuso del “mexicano” significó una pérdida cultural, algunos aspectos sociales y culturales todavía perviven como un legado náhuatl que permanece como el llamado por Bonfil “México profundo”, que a primera vista resalta en la toponimia, en los apellidos y en la geografía social porque hasta hace poco tiempo era bastante clara una distinción establecida por los habitantes del lugar: en la Calle Real viven los “españoles” o “ricos” y en algunos barrios y rancherías están los “indios”. En la actualidad, la sociedad xiqueña, consciente de su origen, difícilmente puede disociar su cultura de las dos raíces que la componen. Ahora se habla de un Xico “mestizo”, como se puede inferir por el censo. En efecto, siguiendo el criterio de la lengua se aprecia un cambio drástico en 30 años. En 1980, el 2.5% de la población hablaba el náhuatl y en el censo del año 2000 sólo el 0.003%.

2. Fiesta y tradición

A partir de la idea de tradición, asumida como una categoría de estudio, es posible acercarse a la fiesta patronal de

Xico, sin embargo para entender esta propuesta, que a primera vista puede resultar demasiado obvia,³ es preciso delimitar su sentido.⁴ En primer lugar veamos su etimología: es la “entrega”, el acto de adjudicar, de transmitir algo; en segundo lugar mencionaremos que hace referencia a “lo entregado”, el legado que se transmite entre las generaciones o, dicho con otras palabras, que deja una generación –o los antepasados– a otra.⁵ En conjunto, las reflexiones sobre la idea de tradición dan a entender la permanencia en el tiempo de comportamientos e ideas de una determinada comunidad. En este sentido, es una de las formas que asume la memoria colectiva y como tal puede considerarse que es una manera de autorreconocimiento identitario. Más aun, como la transmisión de la tradición se realiza en el tiempo, es preciso tener en cuenta que el pasado le otorga autoridad a la tradición y la vuelve respetable dentro de la comunidad. Las generaciones nuevas aceptan su autoridad porque está respaldada por un proceso de acumulación cultural que controlan sus poseedores. Puede decirse, que la tradición es un pasado creador del presente pues “El hombre ha sido formado a través de la experiencia y la recepción de tradiciones en un medio ambiente dado en que ciertas creencias y prácticas prevalecen” (Shils, 1991: 48).

La tradición se asume como un proceso vital por medio del cual una comunidad va al encuentro con su pasado y así se proyecta hacia el futuro como sociedad con identidad. En este sentido, la tradición no debe ser considerada como un mero vestigio o manifestación de color local ni como un síntoma de anquilosamiento;⁶ sino que debe ser vista como un signo de vitalidad cultural, la cual, como lo explica Hobsbawn (1983) al hablar de la “tradición inventada”, tiene que ver directamente con prácticas regidas por códigos cuya función es conculcar valores y orientar las conductas mediante el mecanismo de la repetición.

Para tener parámetros de referencia en torno a este fenómeno, es preciso tener en consideración que en muchos casos una misma tradición no posee el mismo significado y el mismo valor, pues esto depende del grado de importancia que se le confiere, de la memoria de sus portadores, del grado de resistencia ante los cambios e innovaciones y de la posibilidad de adaptación del fenómeno tradicional al presente.

En su proyección sobre la vida cotidiana y la experiencia, la tradición puede ser considerada en términos diacrónicos como sincrónicos, o bien, empalmando ambas perspectivas. Esto es, puede observarse en una situación concreta y en un momento específico de un devenir, o considerando ambos. Una fiesta patronal, por poner un ejemplo, puede ser estudiada sincrónicamente cuando se observa el mo-

mento de su realización como una estructura en la que se establecen múltiples interrelaciones. Una comprensión en términos diacrónicos enfatizaría el carácter de proceso dinámico que se modifica en el tiempo, en su trayecto histórico y social. Esta observación da lugar a significados que difícilmente pueden ser considerados desde una perspectiva sincrónica. Las preguntas clave, entonces, surge en torno de lo que permanece y de las causas de las transformaciones, así como de los “olvidos”. La idea de devenir marcaría que la tradición pervive a través del tiempo; imprime a los actos un sentido fundacional y se entrega en forma de memoria, hábito o costumbre a sus portadores. Tales perspectivas, que en principio y en términos abstractos se oponen, resultan francamente complementarias y es difícil aislarlas en la práctica.

En el caso de la fiesta es patente que, en tanto tradición, funda la continuidad cultural y denota la constante interacción de elementos culturales de diverso origen, incorporados con mayor o menor premura en el derrotero de una comunidad.

3. Según Gómez de Silva (1988) *traditionem*, acusativo de *traditio* (tema *tradition*), significa “tradición, enseñanza, acción de transmitir o entregar”. El tema proviene de *traditus*, participio pasivo de *tradere*, “entregar”.
4. En su largo devenir, el término “tradición” ha venido cargando con evaluaciones que en muchos casos resultan contrapuestas. Por un lado, se asume como una expresión de la permanencia en el tiempo de una comunidad en tanto que es una de las formas en que se manifiesta la memoria colectiva y, por consiguiente, genera una forma de autorreconocimiento en el tiempo. Desde otra perspectiva, ese afán de retención consciente o inconsciente no es otra cosa que una muestra patente de la dificultad de adaptación oportuna a las exigencias de la vida moderna. En este sentido, es una acumulación de ignorancia y supersticiones que generan una actitud pasiva.
5. En el *Diccionario de autoridades* se lee: “Noticia de alguna cosa antigua, que se difunde de padres a hijos y se comunica por relación sucesiva de unos a otros”. Además establece el sentido judicial del término como “entrega”: “entre los jurisconsultos se toma por lo mismo que entrega: y así dice, que por la tradición se transfiere el dominio de una cosa vendida o enajenada de otro modo”.
6. En este sentido, la tradición es considerada como un síntoma palpable del trance de la adaptación expedita a los cambios de la llamada “vida moderna” o, como se ha comprendido con frecuencia, es una mera conjunción de ignorancias y simplezas que en muchos casos reflejan una mente obtusa. Esto sucede así porque la tradición ha sido comprendida como una forma de autoritarismo irracionalista en la medida en que sin mayores miramientos traduce idea de que la experiencia de las nuevas generaciones debe seguir el saber acumulado y decantado por las generaciones anteriores. Así, desde esta perspectiva, a la tradición hay que obedecerla y hasta reverenciarla.

Es así que la fiesta patronal de Xico, al igual que muchas fiestas religiosas de México, es el “resultado de una confluencia del catolicismo y las religiones indígenas precolombinas” (Inestrosa, 1994: 23), convergencia que ha tenido lugar al cabo de los siglos y con notable intensidad, pese a los intentos coloniales purificadores que veían en muchos de los elementos ajenos al culto hispánico pervivencias idolátricas. En efecto, el culto prehispánico subsistió en la mentalidad indígena muchas generaciones después de la evangelización en prácticas religiosas sincréticas de manera marginal, dando origen así a una religiosidad popular alterna al culto oficial. Esta confluencia religiosa, descrita por Gibson (1967: 213) como “cristianismo indígena” se percibe aún en las festividades y le parece a este autor una suerte de “montaje cultural”:

Las fiestas eran ocasiones de ceremonias públicas, con servicios eclesiásticos, procesiones, comida y bebida, danzas, decoraciones florales, fuegos de artificio, trajes y música. Combinaban elementos de ritos cristianos con formas tradicionales de ritual indígena, y de numerosas maneras reconciliaban los mundos cristiano-español e indígena-pagano. Del lado del cristianismo se cantaban las fiestas específicas del calendario y el culto cristiano que se celebraba en ellas, del lado indígena estaban los trajes, las danzas y máscaras, los despliegues públicos y el sentido de participación especial en funciones colectivas.

Algunos autores hacen hincapié en que la existencia de elementos indígenas en el proceso festivo es una forma de “resistencia cultural”, pero, sin ponerme a revisar a fondo esta afirmación hay que matizar esta aseveración en principio porque el concepto de sincretismo puede pensarse de varias formas, como “fusión”, “reinterpretación”, “dominación” o “conjugación”, esta última expresa tal y como es señalado por Egon Vogt (1992: 289-294) cuando establece, a grandes rasgos, cuáles son las diversas perspectivas contemporáneas de los procesos sincréticos que se presentaron en Mesoamérica a partir del siglo XVI.

La realidad sincrética actual es fruto de un proceso que entraña una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos (Marzal, 1993: 231-250). En todo caso es oportuno señalar que es preciso no perder de vista el comentario de Foster (1985:233) para quien:

Estas creencias y prácticas tienen orígenes diversos –paganos, supersticiosos– y por una razón u otra han obtenido la aprobación, o por lo menos la tolerancia por parte de la clerecía, que considera que tales creencias y prácticas no constituyen una amenaza al culto central.

Por otra parte, según lo plantea Pedro Carrasco (1976: 58-59), en las culturas indígenas de México, los aspectos más significativos de la religiosidad popular se localizan en lo que llama “religión no organizada” que incluye ritos y creencias realizados en ceremonias privadas desvinculadas directamente de la Iglesia y sus grupos ceremoniales afines. A menudo, continúa Carrasco, giran en torno a las actividades tecnológicas o del ciclo de vida y de manera particular en los ritos agrícolas o los conceptos de enfermedades y la manera de curarlas.

Entonces, el punto de partida es mostrar que en la celebración patronal de Xico, cuyo modelo es heredado de las normas litúrgicas católicas, existen algunos elementos de origen indígena que subsisten y conviven con los de matriz hispana en el marco de la fiesta patronal. En este sentido, en el itinerario de la fiesta patronal de Xico está presente el relato de Juan del Monte, que expresa una relación mágica con la naturaleza en la que subyace una herencia prehispánica. De la tradición hispánica está más que presente el motivo de la celebración y muchos elementos más como ciertas danzas, la pamplonada, la corrida de toros y el arco floral, la liturgia, etcétera (cfr. Weckman, 1994: 124-141; 290-305; 510-557).

Es importante resaltar que la fiesta patronal de Xico ha adquirido un notable carácter turístico. La irrupción de lo profano al espacio y tiempo festivo-religioso es bastante perceptible, los turistas, que acuden con el propósito de divertirse y consumir la gastronomía del lugar, le dan finalmente brillo y alegría a la fiesta, situación muy deseada por los xiqueños que ven a su santa como “pachanguera”. Además, muchos de los actos que entraña la fiesta ni siquiera son conocidos por los turistas porque no viven esta fiesta como un rito ni como una actividad que supone un intercambio con lo divino.

3. La fiesta patronal de Santa María Magdalena

Las fiestas religiosas constituyen actos rituales que reviven la fe y las creencias de los pueblos; mediante ellas el hombre sobrepone a los acontecimientos cotidianos el transcurso de un tiempo excepcional y sagrado expresado en la reunión-comunión, en las ceremonias y en la renovación de los mitos de la comunidad.

La fiesta principal de una comunidad es la fiesta patronal definida como una celebración establecida por la Iglesia con carácter obligatorio, cumplida año con año y cuya finalidad oficial es exaltar la figura del patrón o patrona del lugar y propiciar, generalmente, el acercamiento de la población con la institución eclesiástica y la cohesión social. Xico celebra a su patrona santa María Magdalena el 22 de julio, como lo marca el calendario.

La organización de la fiesta está a cargo de los mayordomos de la imagen, a quienes les corresponde cuidarla, cambiarla de ropa, acompañarla en las procesiones, sufragar los gastos de la música, comida, velas, etc. y la limpieza y ornamento del interior de la iglesia y del altar principal, así como convocar a la gente para participar en el adorno de las calles y donación de flores, velas y cohetes, mediante una lista con los nombres de las personas que entregarán algún obsequio a santa María Magdalena.⁷ La lista tiene el propósito de organizar el calendario de procesiones de la imagen por las casas en que recibirá una ofrenda.

Los mayordomos, como un gesto de atención, invitan a los distintos grupos de danza, a los “cencerreros” y a los coheteros, que intervienen en la fiesta espontáneamente o por algún voto. En la casa de cada mayordomo hay un altar con la figura de la Magdalena y están abiertas durante la fiesta para atender a los invitados, servir de comer a los danzantes, así como para almacenar cohetes y ofrendas.

Otra forma de preparar la fiesta es pintando las casas, limpiando las calles y las banquetas y adornando con flores y recortes de papel de china. Como menciona Eliade, el pueblo se prepara para entrar de lleno al “tiempo sagrado”, al “tiempo ritual”. Es palpable, el decrecimiento de las actividades cotidianas, muchas de las cuales son desplazadas a un segundo plano para atender la celebración religiosa de la patrona y para “estar con ella, acompañarla”. También los temas de conversación cambian y se ponderan las historias milagrosas de la santa.

El novenario de la fiesta comienza el 13 de julio. Al mediodía la imagen, con su cortejo, es sacada del templo para empezar la procesión por las calles del pueblo y visitar las distintas casas en las que se le tiene ofrecido algún presente, particularmente vestidos y mantos. Las familias esperan la imagen con el sahumero y luego la conducen al altar donde está el regalo que ha sido velado la noche anterior por los dueños de la casa y vecinos; entonces la misma persona que le regala el vestido, le hace el cambio. En algunos casos se recibe a la santa con música. Por unos minutos se detiene la imagen para que la gente se persigne; se sahuma a la santa antes de dejar el lugar y se conduce a otra casa.

Hay otras procesiones que no son acompañadas por la imagen (aunque anteriormente sí salía), como es el caso de las encabezadas por algún gremio como: los panaderos, los lecheros, los vaqueros, los comerciantes, los choferes, grupos religiosos, etcétera. Estas procesiones, después de darle la vuelta al pueblo, esperan a la patrona en la capilla del barrio a que pertenecen para entregarle algunos presentes.

La santa es halagada con vestidos, mantos, adornos, joyas, flores, velas, veladoras y otros objetos para embellecer su

iglesia (cortinas, floreros y laminillas de oro). Además, recibe anualmente un promedio de cincuenta toritos. Familias de medianos y escasos recursos agradecen su protección y le muestran su afecto con estos obsequios cuyo valor no reside en lo material pues, dicen los xiqueños, lo que importa es “el sacrificio que se hizo para poder obtenerlos”.

Por la tarde, santa María Magdalena regresa a su parroquia y a las siete se oficia la misa. Ya cerca de las nueve de la noche, después de los “anuncios” de los “cencerreros” que pasan corriendo y gritando por las calles se reúne la gente en el atrio y se queman algunos toritos.

Así se desarrollan los primeros días de la fiesta hasta que llega el 15 de julio cuando tiene lugar la procesión en la que se recibe a los “floreros”, personas que salieron del pueblo el día anterior para ir a traer las flores y plantas con las que se tejerá el arco floral. Mucha gente, danzantes, músicos, toritos, coheteros y la patrona, esperan en la Calle Real. La procesión inicia con la llegada de los camiones cargados de flores y pulque y se dirigen lentamente hasta la iglesia. Posteriormente todos son invitados a comer en la casa de los mayordomos del arco.

El 20 de julio, a las doce del día, después de una gran procesión, el arco se levanta en la fachada de la iglesia. Por la tarde, el centro de la Calle Real se adorna con aserrín pintado de colores para formar una alfombra que llega hasta la puerta de la iglesia. Al día siguiente, la santa es cargada en andas y la llevan por este camino, acto que pone fin a sus visitas.

Las “visperas” se celebran la noche del 21 de julio, después de las procesiones acostumbradas. En el atrio se efectúa la “encamisada” y se queman los toritos. Concurren todos los grupos de danzantes, los payasos, las “maringuillas”, los “cencerreros” y los músicos para esperar el alba con las *Mañanitas*. Al salir el sol se visita la casa de los mayordomos para tomar champurrado y pan, ha llegado el día principal de la fiesta. El 22 de julio llegan más visitantes, la santa permanece todo el día en el templo, varias misas se celebran en su honor. Los mayordomos reciben en su casa a los funcionarios religiosos y a sus invitados, hay comida y licor de zarzamora o “verde” (aguardiente mezclado con diversas clases de hierbas) para todos los concurrentes.

Es importante recordar que era costumbre que la esposa del mayordomo esperara a los invitados en la puerta de la casa, con un incensario en una mano y una vela encendida en la otra. Y una vez que llegaban, los sahumaba y se

7. Más allá del acto de devoción que implica ser mayordomo de la fiesta principal hay que considerar que se trata de una acción que implica poder y prestigio pues le da el derecho a pertenecer a la junta parroquial y tomar decisiones, así como ser cuidador de un bien público muy estimado.

dirigía a ellos en náhuatl para darles la bienvenida y los invitaba a entrar. Al pasar les daba la bendición y cada uno se dirigía al altar para persignarse o hacer reverencia quitándose el sombrero. A continuación se sentaban a la mesa y antes de probar la comida acompañaban al mayordomo en la oración –también en náhuatl– en donde agradecían a Dios la provisión de la mesa. Esta ceremonia prácticamente está perdida ahora, aunque es posible verla muy esporádicamente y en español.

La comida se comparte también con los “fuereños”, actitud que refleja el gusto de recibir a personas que acuden a venerar a santa María Magdalena. La celebración continúa hasta el mediodía y en las calles algunas vaquillas recorren el pueblo. Esta pamplonada normalmente es acompañada con una corrida de toros que se efectúa en el ruedo de la localidad, y cuya celebración dependía de la economía de los patrocinadores, aunque ahora ya es un acto indispensable y no queda la menor duda de que hay disponibilidad de recursos.

El 23 de julio termina la fiesta y se hace la última procesión en la que se llevan las velas y veladoras que recibió la santa patrona para guardarlas en la casa del mayordomo encargado de coleccionar la cera.

4. La imagen de santa María Magdalena

En la fiesta patronal de Xico el culto se orienta a santa María Magdalena “famosa por el extravío de su vida, el desarreglo de sus costumbres y la liviandad de su conducta; era conocida con el epíteto general de ‘pecadora’, imagen que transformó con penitencia y arrepentimiento, consiguiendo el perdón de sus pecados” (Galván, 1834: 305-319). Tras esta transformación, la Magdalena se convirtió en una figura altamente significativa hasta el punto en que fue la santa preferida por la Contrarreforma al ser construida fundamentalmente como el “símbolo de penitencia, salvación y amor místico”. Era todo un modelo de arrepentimiento, conducta que chocaba frontalmente con la idea protestante de que para alcanzar la salvación no se necesitaban las buenas obras, la fe era suficiente (Haskins, 1996: 277-287).

La tradición oral alrededor de María Magdalena es muy rica como consta en las leyendas y los relatos de sus milagros que hablan fundamentalmente de su condición de proveedora y protectora. Una de las versiones más difundidas es la narración acerca de su arribo a Xico, historia que coincide con la extendida y prácticamente invariable tradición

de los relatos sobre la aparición de imágenes de santos: el icono apareció dentro de una caja cargada por una mula que llegó hasta el sitio donde hoy está la iglesia, ahí se detuvo y no se movió hasta que la gente descubrió el contenido de la caja. Evidentemente, la interpretación es que la santa tuvo el deseo de quedarse.

El abuelo cree que alguna vez alguno de los de las arriadas que venían desde Veracruz encontraron a la santa [...] Entonces este, yo creo que se descarrió una [mula] ¿no? y se fue para allá, entonces como decía el tatarabuelo podías dejar un bolsa de dinero afuera y no había quien se la robara ¿no? [...] entonces pues ellos iban los domingos porque así eran los rosarios y eso, no había misas ni nada, no había sacerdotes. [...] Entonces dice que de pronto se dieron cuenta las personas que vivían aquí sobre todo este, esta era la calle realDice que de pronto vieron una mula que andaba por ahí y pues nadie, tenía dos cajas como de madera grandes así, pero pues nadie se atrevía [a acercarse y abrirlas] Nadie, nadie, nadie, pasaron dos, tres, cuatro días y de pronto un día la mula por ahí andaba, se echaba la mula, se levantaba, comía, se volvía a echar pero de ahí no pasaba, como era una especie de montecito donde estaba lo que [ahora es] la parroquia, pues, y todo pasto hierba ¿no? entonces nadie le espantaba, por allá andaba. Hasta que por fin decidieron, se juntaron los hombres de la calle real, los hombres principales que venían de origen español o de onde hayan sido, se juntaron y dijeron vamos a ver qué pasa con este animal, nadie lo ha recogido vamos a ver que es lo que tiene y descargarla, y si algún día viene el dueño pues se lo regresamos. Cuál fue su sorpresa que dentro de una de las cajas venía la imagen de la Magdalena, pero no la que conocemos, la grande, sino la pequeña la que está acostada, la que está en el altar mayor sí, la que orita está detrás de San Miguel. Sí esa fue la que encontraron entonces, esa, pues, ellos la conocieron inmediatamente.⁸

Otra leyenda que proporciona una versión diferente de la aparición milagrosa de la imagen es mucho menos estereotipada, aunque pueden seguirse algunos motivos frecuentes en este tipo de relatos de adopción del pueblo por parte del santo:

Es allí en Xico Viejo le habían puesto pero [...], es que allí llegó la Santa y no le gustó entonces se vino para acá. Y allí donde está la iglesia era una casa como de una alberca grande y de allí este [...] sabían los antiguos [...] los antepasados [...] la vían que se bañaba y se bañaba y nomás se desaparecía y se desaparecía [aparecía y desaparecía] y tanto y tanto, que dicen los señores [...] es que aquí va a querer que se rehaga su iglesia. Ya entonces las gentes empezaron a llenar aquella alberca, entonces [...] le

8. Entrevista con Arnulfo Gómez.

ayudaron a llenar y empezaron a acarrear cazantle. Que le nombran porque ese cazantle no pesa, es como [piedra] bofita, entonces empezaron a acarrear la gente, eh, en cantidad y empezaron a colmarlo, colmarlo a colmarlo entonces empezaron a emparejar y ya subieron la catedral, ya subieron [...] hicieron su catedral. Ya de allí que quieren la torre, de allí empezaron la campana mayor con harta gente [...] arriba, ya entonces le hicieron su altar a la virgen, de allí [...] que luego. De ahí ya que está acostadita... allí se está bañando [...] No te has fijado que tiene forma de cuando se baña, sí. Está así acostadita más su cruz y su librito sí fue eso.⁹

Luego de esta aparición sobrenatural, vienen los milagros, se recuerda particularmente uno:

[...] y ese temblor fue hace mucho, un temblor donde la santa se “apió” del altar para que no la aplastara una piedra [...] estaba yo chiquillo. De ahí se bajó, sí, estaba paradita así y la piedra así tirada, se admiró la gente cómo no le pegó la piedra que se venía de arriba y cómo no le pegó. Y la santa cómo se apió y quedó paradita ¿cómo no se cayó? y ya acababan de creer que Dios era milagroso cómo que no ¡eeh! la fuerza tenía [...] Así es decía un noveno, para creer hasta que se viera, hasta no ver creer [...] dicen que había mucha gente que vino a ver [...] ¡ay Dios!.¹⁰

Pero la santa “fiestera” también da a conocer su voluntad mediante enojos que pueden provocar los temblores: “no le hicieron fiesta como se debe y hubo un temblor” dijo Luis Suárez, aunque como corresponde a todo santo pondera que es “muy milagrosa”. El culto popular se apropia de la imagen patronal, pues ésta adquiere para los creyentes animación: la santa es tratada como si fuera una mujer viva y a veces da muestras de beneplácito manifestado con alegría y otras veces de desaprobación expresada con tristeza. En este sentido, conscientes de la historia de Magdalena, los xiqueños buscan obtener su favor obsequiándole vestidos de encajes, mantos de terciopelo, aretes, pulseras, collares y pelucas,¹¹ hasta cierto punto haciendo caso omiso de su condición de arrepentida. Las narraciones orales refieren “que a la Santa no le gustan los vestidos blancos, y cuando tratan de ponerle uno, apenas se descuidan y ya lo tiene desabrochado”. Dicen orgullosamente los xiqueños que su fiesta patronal es una de las más alegres de la región porque a “santa María Magdalena le gustan las fiestas”. Esta interpretación del papel de la imagen es justamente la que la Iglesia de la Contrarreforma trató de desmentar, pero popularmente es la aceptada.

El origen de Xico está asociado a la santa pues la actual población, fundada por los hispanos, llevó por nombre

“Xicochimalco de Santa María Magdalena” hasta el siglo XIX, como se puede ver en una pintura que reproduce un mapa de Xico (1680) en el que se lee: “Pueblo Nuevo de Santa María Magdalena” (Hoffman, 1993: 76). Una versión oral de la fundación del pueblo se entrelaza con la referencia a Hernán Cortés:

[donde se hizo la iglesia] sólo había una cruz, nada más la cruz, la que precisamente en cada punto donde se paraba Cortés siempre dejaba alguna cruz, no había otra cosa más no era iglesia ni capilla eran nada más cuatro horcones, cuatro palos parados con un techito nada más alrededor no lo cubría nada y en medio estaba la cruz parada así en la tierra metida. Así, entonces, iban y rezaban un rosario los domingos y es como si fuera una misa, y se regresaban y ya entonces se podían juntar, pero ahí a partir de la Magdalena empiezan a construir todo eso y también pues la gente [...] después se empieza a construir ya lo que es la Calle Real y tampoco hay una fecha exacta en que aparece.¹²

Santa María Magdalena aparece como el verdadero sujeto de la colectividad, y el pueblo es realmente simbolizado por el santo patrono a cuya vera se congrega la población que celebra el ritual sagrado.

5. Las danzas

Las danzas que se presentan en la fiesta patronal de Xico muestran también un mestizaje en donde predomina la tradición española, aunque se percibe la existencia de algunos elementos indígenas, como se expone adelante.¹³

Las principales danzas que se realizan en Xico son: La *danza de bandas cruzadas* integrada por 12 “bailadores” sus “cuatro separados” encabezados por la “maringuilla”. El primer grupo, “la cuadrilla” se distingue porque cada uno de sus integrantes lleva como distintivo una banda que le atraviesa por el pecho y una corona de hojalata; en cambio, los “separados” van vestidos como payasos y con el rostro cubierto por una máscara de madera. Como lo indican sus

9. Entrevista con Francisco Mapel.

10. Entrevista con Luis Suárez.

11. En la mayor parte de los casos las personas que dan objetos a la santa lo hacen para cumplir una promesa, aunque nunca faltan los que lo hacen por el gusto de ver a la santa usar un vestido diferente cada día.

12. Entrevista con Arnulfo Gómez.

13. Campos Guadarrama (1980: 66) documenta en 1980 la presencia, aunque no en el marco de la fiesta patronal de Xico, del baile de bodas llamado *Xochipitzahua*.

prendas su papel es amenizar y circundan a los danzantes de la cuadrilla. El personaje de la “maringuilla” protagoniza por un hombre vestido de mujer con la cara cubierta. Este personaje es de corte carnavalesco¹⁴ y tiene la tarea de divertir a la gente, generalmente mediante parodias de diversa índole y varios tipos de bromas con el público y los participantes de las danzas.

La danza de Santiago representa a Santiago el “embajador de la cristiandad en tierra impía” cabalgando un pequeño caballo de madera, acompañado de sus soldados, vestidos de colores rojo y blanco y portando una espada.¹⁵ Constituye una versión más del tema, ampliamente difundido tanto en España como en América de la danza de moros y cristianos. En esta misma dirección, *La danza de tocotines* tiene como tema “la conquista de México”. Muestra a dos bandos contrarios que se enfrentan y cuyos personajes principales son la Malinche y el “rey-monarca” Moctezuma, quien se enfrenta al “rey-marqués” que seguramente representa a Hernán Cortés. Participan 24 danzantes más cuatro separados; usan máscara y algunos están vestidos de payasos y bromean y bailan alrededor del conjunto.

En la mayoría de los danzantes se advierte el gusto y apego a la tradición, pero es de notar que con la danza se pone de manifiesto el sentido religioso de la fiesta en la medida en que el participante realiza un voto de agradecimiento a la imagen patronal o al santo que se conmemora. Es por eso que constituyen la expresión colectiva de participación en el ritual.

Junto con los danzantes aparecen disfrazados otros personajes que no participan de las coreografías. Son los “vaqueros” o “cencerreros”, jóvenes que se cuelgan cencerros de hasta dos kilos a lo largo del cuerpo y jamás están quietos; usan sombrero grande de paja y portan una rama que semeja al bastón. Algunos usan máscaras con la figura de un toro y se cubren el cuerpo con una manga. Los vaqueros, junto con los “cueteros”, van antes de la procesión, aparecen siempre

antes de que lleguen las danzas o la santa, y pasan gritando y haciendo ruido con los cencerros. Los días de fiesta se les escucha durante correr por las calles, el día y la noche.

6. El arco floral

El arco floral es la ofrenda principal que todo el pueblo hace a santa María Magdalena;¹⁶ destaca por sus grandes dimensiones (15 m de altura por 8 m de ancho, aproximadamente) pues enmarca la entrada principal de la iglesia. Consiste en un entretrejido de flores y ramas de bejuco sostenido sobre un armazón de madera de pino que muestra una imagen simbólica referente a diversos aspectos de la religión y que se renueva anualmente.

La recolección de los materiales y su confección dura alrededor de quince días e involucra a cincuenta personas aproximadamente. El trabajo lo encabezan tres o cuatro mayordomos, elegidos específicamente para este propósito, entre ellos hay un responsable llamado capitán. La elaboración del arco tiene dos momentos: el primero es cuando los “floreros” van al malpaís¹⁷ a recolectar “flor blanca” o “chimal”, “flor de cuchara” o “florecita”, no sin mediar un ritual de purificación; posteriormente se dirigen al bosque en busca del bejuco y la flor conocida como “tencho”; una vez que tienen todo el material necesario da inicio el trabajo de los “arqueros”. Ellos, pacientemente, luego de terminar sus labores cotidianas, construyen el arco sin remuneración económica (aunque se les da comida y aguardiente) porque consideran que su trabajo es un acto de fe dedicado a la santa, y que a cambio de él pueden recibir su protección.

La mayoría de los arqueros son hombres de edad avanzada y directamente no interviene ninguna mujer.

El arco es un punto simbólico en el que pueden anidar las formas rituales indígenas para acercarse a lo sagrado de la naturaleza. En este sentido, y sin afirmar nada taxativamente, resulta pertinente recordar esta observación:

La costumbre de hacer los arcos florales en Veracruz viene desde los totonacos y los huastecos, con la celebración de los ritos de siembra y recolección. En ambas festividades, la doncella elegida como signo de fertilidad y por lo tanto de bonanza, era llevada a los sembradíos por uno o dos sacerdotes con una corte que sostenía un arco con diversas flores, que aseguraban el éxito de la ceremonia. Estos arcos florales tenían como fondo hojas de maíz, símbolo de las culebras que sostenían el mundo, ayudadas por el águila. Ésta fue una creencia generalizada en las culturas indígenas del Estado veracruzano [...] (Espejo, *et al.* 1994:41-43).

14. En esencia mediante la idea de una conducta carnavalesca se alude al carácter fársico que asume una representación.

15. El “caballito” de esta danza es muy apreciado por el pueblo. Consideran que tiene muchos años y que hasta es milagroso. Se puede apreciar que hay un grado de comercialización en la danza pues se requiere indumentaria.

16. Según Francisco Mapel solamente se hacían arcos en los templos; ahora ya se hacen en las capillas de los diversos barrios de Xico.

17. Nombre que se le da a una región volcánica pedregosa, de vegetación escasa. En Veracruz el malpaís está entre los pueblos de Las Vigas, El Espinal y Naolinco.

Tal perspectiva necesita ser matizada con el señalamiento de que los arcos florales se hacen en muchas comunidades que no son huastecas ni totonacas. En zonas de influencia náhuatl pervive, e incluso es infaltable en las iglesias más tradicionales de la ciudad de México o del Estado de México, aunque recurren a elementos de ornato sintéticos. Lo que sí es seguro es que en la Mesoamérica prehispánica existió este gusto ornamental y religioso por el adorno floral como lo pone de manifiesto De Benavente (1990: 61-62) al referirse a las fiestas de *Corpus Christi* que se celebró en Tlaxcala en 1538:

Estaban diez arcos triunfales grandes, muy gentilmente compuestos; y lo más notable de ver y para notar, era que tenían toda la calle a la larga hecha en tres partes como naves de iglesias: en la parte del medio había veinte pies de ancho y por ésta iba el Sacramento, ministros y cruces, con el aparato de la procesión; por las otras dos, que eran de cada quince pies, iba toda la gente, que en esta ciudad y provincia no hay poca, y este apartamiento era todo de unos arcos medianos que tienen de boca o de puerta a nueve pies, de los cuales había por cuenta mil y sesenta y ocho [...] Estaban cubiertos de flores y rosas de diversas colores y maneras [...].

Había obra de mil rodajas hechas de labores de rosas, repartidas por los arcos, y en los otros que no tenían rodajas, había unos florones grandes hechos de unos como cascos de cebolla,¹⁸ redondos y muy bien hechos, y había tantos que no se podían contar.

Pero lo que no hay que perder de vista es que también y a todas luces el arco floral es una costumbre europea.

Luego de concluirse esta ofrenda se hace una misa al aire libre y se bendice el arco, justo donde se construyó, entonces la santa es llevada para acompañar a los arqueros y mayordomos. Antes de levantar el arco y colocarlo en la fachada de la iglesia se realiza una procesión en la que poco más de 50 personas lo cargan para recorrer la calle principal en compañía de los danzantes y por cerca de 100 toritos que se han ofrendado a la santa. Al llegar al atrio las campanas repican, se queman cohetes y los vaqueros gritan y corren con sus “cencerros”; es un momento espectacular que clausura los preparativos de la fiesta que da inicio al día siguiente. En ese día los mayordomos invitan a todos los participantes a comer en sus casas. Hacia 1980 la ceremonia era diferente y recuerda antiguas celebraciones indígenas:

El citado día la Magdalena es trasladada al sitio en que construyeron el arco. Acuden todos los mayordomos y mayordomas del arco, cada uno porta su incensario y con él comienzan a sahumar

el arco girando a su alrededor tres o cuatro veces; también sahuman a los cuatro puntos cardinales, luego lo hacen entre ellos mismos; para enseguida pararse frente a los mayordomos de la Magdalena quienes los sahuman y bendicen. También sahuman el arco los mayordomos de la Magdalena y los miembros de la junta parroquial (Iñiguez, 1980: 95).

El arco dura recargado en la fachada de la iglesia un mes, hasta que se marchitan las plantas, luego se desbarata y se devuelven las cosas compradas —como los clavos— al mayordomo que las adquirió.

7. Juan del Monte

Durante el proceso de elaboración del arco es indispensable contar con la ayuda de Juan del Monte, un personaje mítico¹⁹ descrito como un “espíritu”, por los habitantes del lugar:

Juan del Monte es un espíritu, no ese no se ve nada, nada más se le va a pedir. Por ejemplo, aquí está el árbol, aquí viene uno y se hinca y le pide encarecidamente por lo que va uno. Puede ser cualquier árbol que le guste a uno, uno va con devoción y le concede a uno.²⁰

Está también bastante extendida la creencia en la existencia de la mujer de Juan, Juana:

Todavía cuando viene a la memoria, él y una Juana, sí, pues es su señora, sí es la mera que se queda en la casa para encerrar los animales, esa es. A Juan del Monte se le reza por el permiso de algo que se vaya a hacer: sembrar maíz, también se le

18. Evidentemente se trata de hoja denominada chimal, como se puede constatar con otra versión de Motolinía citada textualmente por De las Casas (1967, I: 329): “y tienen muy buen lustre, que parecen ser de una perla labrada cada uno de ellos, y es una muy hermosa cosa, y había tantos que no se atrevía nadie a contarlos”. Y más adelante advierte que “hacen muchas piñas de flores, cosa muy de ver” (1967, I: 331).

19. Desiderio Martínez, oriundo de Mesa de la Hierba, ranchería ubicada en las faldas del Cofre de Perote, pero en la vertiente opuesta a Xico, cerca de la población de Las Vigas, conoce a Juan del Monte por “Koshuán del Monte”, cambio que obedece al hecho de que este personaje vestía de “koshal”, palabra con que el náhuatl designa la hoja de pino seca cuyo color es ocre (cfr. Hernández, 2000).

Por otra parte, esta vestimenta y su vida protectora ha permitido la asociación de Juan del Monte con san Juan Bautista (ermitaño cubierto de harapos y pieles de animales), ya que la gente de Xico en forma alguna reconoce este vínculo.

20. Entrevista con Arcadio Yovas.

pide para que amarre sus animalitos y luego van a hablarle a doña Juana que es la que se queda en la casa y lía los animales, la van a ver también. Así rezándoles una siembra no tiene nada de perjuicio.

Juan del Monte cuida los animales, los cultivos y los bosques y se le considera el propietario de la vida que emana de la tierra; por ello cada vez que se va a tomar algo del “monte” tiene lugar un rito. Este rito consiste en “platicarle” (“pedirle permiso”) y dejar una ofrenda al pie de un árbol o cavidad de la tierra como prueba de agradecimiento. Unos años antes a Juan del Monte también se le agradecía por la cosecha obtenida mediante un rito que no deja lugar a dudas de su origen:

[mi abuelo] nos platicó que sus suegros le pedían permiso a Juan del Monte, antes de sembrar le gritaban: “¡vamos a sembrar nos cuidas nuestra tierra, que no vengan los animales!” y le dejaban puros y le regaban aguardiente en cruz junto a la milpa. Pero la ceremonia más importante era en la cosecha. Una vez que se recogía todo el maíz y se ponía en la troje, mataban unos totoles, les trozaban el pescuezo y lo tiraban a la troje, el cuerpo del animal lo echaban a la tierra para que regara su sangre. Luego preparaban mole y celebraban una gran comida, entonces le gritaban a Juan del Monte: “¡te damos las gracias Juan!” y le servían su plato de comida y su vaso de aguardiente, ahí junto a la milpa.²¹

El acto ritual es sencillo y es descrito en el siguiente relato:

Hay que platicarle, invitarlo y también allí su puro también en cruz. Ya de allí, tiene que rezar tres Padres Nuestros, tres Avemarías, tres Glorias, ya de allí ya se para, y este [...] también se hecha su copita él, aunque sea poquito, pero también pidiendo permiso, salud a Dios. Todo tiene que estar en orden, no, no, nada de ir chanceando, nada de ir relajando o que vaya uno contra su voluntad, no, se tiene que ir con fe, con fe y en orden con todo, con respeto. Y ya una vez que tomó esa copita el que fue a pedirle a Juan del Monte, va a alcanzar a los demás [y les dice]: ora también se van a tomar una con nosotros ¿verdad?, aunque sea poquito. Ya están todos y dice: ora sí en nombre de dios, vámonos a buscar, sí. Y ya se va uno a buscar la florecita y si se va con harta fe y suerte, rapidito la encuentra. Sí, así es,

21. Entrevista con don Dionisio.

22. Entrevista con Faustino Vázquez.

23. Entrevista con Arcadio Yovas.

24. Entrevista con Luis Suárez.

porque allí no es para ir chanceando, ni que vaya uno contra su voluntad, no, tiene uno que ir con fe si no, no está bien.²²

No hay que perder de vista que Juan del Monte vigila la utilización de los recursos y que castiga a quienes hacen mal uso de ellos (despilfarro, causar un dolor a los animales que se cazan, etcétera.)

A propósito de la fiesta patronal un ejemplo de intercambio con Juan del Monte son las palabras de “el pedimiento de la flor”:

Señor san Juanito, mi adorado señor, concédeme por lo que yo vengo, te vengo a pedir este favor muy grande, quiero que me concedas encontrar mi florecita, la más bonita que me des. Aquí están tus cigarritos, aquí están tus puritos, aquí está tu trago. Vamos a tomar un traguito contigo Juanito. Vamos a gustar una tortilla contigo Juanito, te vamos a convidar. Con permiso Juanito vamos a tu Jardín a buscar la flor. Con permiso Juanito nos enseñas la florecita que vamos a cortar.²³

Otra versión de este acto es la siguiente:

Usted si quiere ir a traer flor, para arriba, como esa flor de cuchara que dicen que hay allá para el malpaís, así, tiene usted que llevar cigarros, puros, aguardiente si usted va como encargada de todo eso [de los que cortan la flor para el arco]. Usted va y en un lugar sólido [solitario], ahí va uno, riega uno el aguardiente así en cruz y le habla uno pidiendo: “señor san Juanito, mi adorado señor, concédeme por lo que yo vengo, te vengo a pedir este favor muy grande, que me concedas encontrar mi florecita, la más bonita que me des, aquí están tus cigarritos, aquí están tus puritos, aquí está tu trago”. Se le deja un tanto así de aguardiente al pie del palo y aunque se vea por ahí amarillar que no hay nada, pero como ya lleva usted permiso del mero del monte, entonces ya se va usted y ya ahí rápido encuentra “¡mira que chula cabeza [flor] que está aquí!” y ya ven otras bien blancas por ahí.²⁴

Juan del Monte se encarga de proveer las mejores flores y los troncos más firmes para el arco, él representa el sentido de poder y sacralidad de la naturaleza tan relevante para las culturas prehispánicas. Como lo expresa López Austin (1992: 188):

Este mundo, en efecto, está dividido en dos tipos de territorios: en uno viven los hombres; allí están con sus casas, sus plantas, sus animales domésticos [...] El otro pertenece a los *dueños*: al Señor de la Tierra, que es quien gobierna y cuida los animales silvestres; o a los dueños de los cerros, o a los dueños de los manantiales, lugares peligrosos por el poder de los dioses que

permanentemente los habitan y que los hombres deben actuar con especial cuidado.²⁵

El mito de Juan del Monte está arraigado en Xico y su circulación y reproducción está ligada a actos cotidianos como el cultivo y aprovechamiento de la tierra, y también a actividades relevantes de la comunidad: festividades religiosas como la Semana Santa, la fiesta patronal y otras celebraciones de menor importancia en las iglesias de los barrios.

Es oportuno asociar, aunque sea brevemente y a reserva de una confirmación más rigurosa, el mito de Juan del Monte con una deidad totonaca. La versión que presento no fue compilada en Xico, sino en Papantla y vale decir que se aparta de la estructura establecida por el mito base porque se proponen distintos ámbitos de la existencia y funciones de Juan del Monte o personajes equivalentes. Sin embargo, su relevancia radica en que forman el complemento del mito, manifiestan la difusión y las distintas adaptaciones en la diversidad del contexto. La red mítica de la tradición oral no se basa en la repetición íntegra de sus relatos, sino en la recreación de motivos que amplían un ámbito específico.

El punto de partida continúa siendo el tema del dueño o guardián del monte. Brevemente recontado el mito se denomina “Kiwigolo, dios del monte”. Se remonta a un tiempo de abundancia y es historia de un cazador que un día no pudo cumplir su tarea de manera adecuada, como acostumbra, porque su esposa lo había engañado, y dejaba a los animales heridos y no los encontraba. Y Kiwigolo que está “en todos lados donde haya animales, plantas, agua y monte” regañó y castigó al cazador; entonces éste hizo ofrendas a Kiwigolo y esto le permitió seguir cazando. Finalmente, Kiwigolo castigó a la mujer y al hombre por lastimar a los animales convirtiéndolos en venados.

Tanto Kiwigolo como Juan del Monte son dueños míticos de la tierra y la gobiernan. En el relato sobresale su función como protector de los animales y castiga duramente a quien lastime o deje herido alguno. El motivo de la ofrenda se repite aquí, así como el uso del copal.

Otra asociación es la de Rebeca Noriega (1994: 29), cuyo planteamiento, en síntesis, es que Juan del Monte es la figura que tuvo “más acogida entre los pueblos veracruzanos para suplir a la antigua divinidad agrícola asociada con el trueno”. Es Juan Cuahuxibantzin y el Tlamatine mayor.

Finalmente, es posible concluir que Xico es una comunidad que ha ido cambiando su fisonomía rural con relativa rapidez gracias al turismo y a la dinámica misma del

proceso capitalista, hecho que significa un cambio que afecta el sentido de sus tradiciones, entendidas como una forma de memoria e identidad. En este proceso, y de manera semejante a muchas comunidades, los xiqueños mantienen una identidad colectiva cuyo cauce idóneo es la fiesta patronal. En tal intercambio sagrado, los relatos orales se entretajan y dan un mayor sentido a los actos festivos. Así, desde el ángulo de la tradición oral se pudieron resaltar algunos aspectos de la fiesta que vinculan a la comunidad con su pasado. Particularmente se observó que la creencia en Juan del Monte, mítica entidad protectora de la naturaleza, está presente en los actos rituales de la celebración. También se pusieron de relieve las vivencias subjetivas personales que genera la imagen así como los relatos que hacen de esta imagen el hito fundador de la comunidad y de la idiosincrasia de los xiqueños. Asimismo, desde una perspectiva diacrónica de la tradición se pudieron notar, aunque todavía sin llegar a una mayor articulación explicativa, ciertos aspectos de la fiesta que muestran las fuertes reminiscencias del pasado indígena de la población. Finalmente notamos que lo tradicional en forma alguna es antitético a lo moderno. Este somero estudio sobre la fiesta permitió mostrar que se integran en un único proceso y no de una confrontación de carácter maniqueo, como muchas veces se ha hecho desde ámbitos muy distintos.

ergo

Bibliografía

- Brice-Heath, S. (1986). *La política del lenguaje en México. De la Colonia a la nación*. INI, México.
- Carmagnani, M. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. FCE, México.
- Carrasco, P. (1976). *Catolicismo popular entre los tarascos*. SEP, México.
- De las Casas, B. (1967). *Apologética historia sumaria I*. Edición, apéndices y estudio preliminar de Edmundo O’Gorman. UNAM, México. 2 vols.
- Cortés, H. (1987). *Cartas de relación de la conquista de México*. Espasa-Calpe, México.
- Campos-Guadarrama, F. (1980). “La reverencia, el aguacero, arribeño y otros más [...]”, en AA. VV., *Xicochimalco*. Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. INI-SEP, México.
- Dow, J. (1974). *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*. INI-SEP, México.

25. Entrevista con Arcadio Yovas.

- De Benavente F. T. "Motolinía" (1990). *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que en ellos Dios ha obrado*. Porrúa, México.
- DeVillaseñory Sánchez, J. A. (1746). *Teatro Americano*. s/e, México.
- Espejo, A.; I. Ramírez y N. Cuevas (1994). *Diccionario mítico-mágico de Veracruz*. Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- Foster, G. (1985). *Cultura y conquista*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Galván-Rivera, M. (1834). *Año cristiano o ejercicios devotos para todos los días del año*. s/e, México.
- Galarza, J. y C. Ávila (1982). "Tlacotenco, Tonantzin, Santa Ana. Tradiciones: toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas", *Cuadernos de la Casa Chata*. Núm. 49. CIESAS, México.
- Gibson, C. (1967). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. Siglo XXI, México.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Euménicos, México.
- Haskins, S. (1996). *Santa María Magdalena. Mito y metáfora*. Herder, Barcelona.
- Hernández-Hernández, B. (2000). *Diccionario mexicano-español, español-mexicano*. Gobierno del Estado de México, Toluca.
- Hoffman, O. _____ (1992). *Tierras y territorio en Xico, Veracruz*. Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- _____ (1993). *Rumbos y paisajes de Xico*. OSTROM-Instituto de Ecología A.C., Xalapa.
- Hosbsbawn, J. y T. Ranger (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Londres, Cambridge University Press.
- Inestrosa, S. (1994). *Vivir la fiesta. Un desfrenado multimediado*. Universidad Iberoamericana, México.
- Isambert, F. A. (1982). *Le sens du sacré, fête et religion populaire*. Minuit, París.
- Iñiguez, M. C. (1980). "La mayordomía del arco floral", en AA. VV., *Xicochimalco*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- López-Austin, A. (1992). *Los mitos del Tlacuache*. Alianza Editorial, México.
- Marzal, M. (1993). "Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro", en Gossen G. H.; J. Klor de Alva; M. Gutiérrez-Estévez y M. León Portilla (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3.-La formación del otro*. Siglo XXI, México.
- Noriega-Orozco, B. R. (1994). *Tlamatine. Mitología y ritual en torno a la figura del trueno en la falda este del Cofre de Perote*. Tesis de Maestría en Antropología Social presentada en CIESAS-Golfo, Xalapa.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Las tecnologías de la palabra*. FCE, México.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. FCE, México.
- Portal, M. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*. D.F. CONACULTA, México.
- Rivera-Sánchez, L. (1998). *Entre redes y actores. La dinámica sociopolítica en Xico, Veracruz*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Salles, V. y J. M. Valenzuela (1997). *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. El Colegio de México, México.
- Vansina, Jan (1987). *La tradición oral*. Barcelona, Labor.
- Vogt, E. (1988). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de rituales Zinacantecos*. FCE, México.
- Vogt, E. (1992). "Encuentros interétnicos", en Klor de Alva, J.; M. Gutiérrez-Estévez y M. L. Portilla (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo II. Encuentros interétnicos*. Siglo XXI, México.
- Warman, A. (1968). *La danza de moros y cristianos. Un estudio de aculturación*. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas de la ENAH, México.
- Weckman, L. (1994). *La herencia medieval de México*. El Colegio de México-FCE, México.

Acércate a las actividades
académicas, artísticas, culturales, deportivas
relacionadas con la UAEM

Si eres estudiante, docente, investigador o administrativo
y tienes algo que decir

Búscala en tu
espacio universitario
publicación mensual

FUTURO

es un espacio abierto a la expresión
Entrega tus colaboraciones en:

Dirección de Divulgación Cultural, Francisco P. Castañeda No.105
Col. Universidad, Toluca, México; C.P. 50130. Tels. 2 77 38 35 / 36 ext. 121
Dirección General de Comunicación Universitaria, Edificio Administrativo
de la UAEM, 4º piso, Rayón 510 esq. Arteaga, Col. Cuauhtémoc, Toluca, México;
C.P. 50130 Tels. 2 26 11 38 / 39 ext 2421

revistauniversitaria@uamex.mx