

Los roseros de Ocotlán de Morelos, Oaxaca, México. Anticipación y coexistencia

"Los Roseros" in Ocatlan de Morelos, Oaxaca, Mexico: Anticipation and coexistence

Neptalí Ramírez Reyes

Máster en investigación etnográfica, teoría antropológica y relaciones interculturales. Universidad Autónoma de Barcelona.
neprare@gmail.com

RESUMEN

En el presente documento se realiza la descripción, el análisis e interpretación de la festividad de los roseros, celebrado del 22-24 y del 29-31 de diciembre cada año, en Ocotlán de Morelos, Oaxaca, México. El ritual tiene dos lecturas que confluyen en el tiempo y el espacio. Una, la de la Iglesia como institución y otra, la de la comunidad. Para la primera la ceremonia representa una oportunidad para la reflexión, el sacrificio, la penitencia, el dolor y la perfección. Para la segunda, el ritual tiene un sentido diferente y un significado integrador. Una expresión dinámica que reconstituye tanto elementos de la experiencia religiosa cotidiana autóctonos como el tejido social. Esto facilita una forma de situarse en la realidad vivida, donde la alegría comunitaria tiene momentos cumbre, en la montaña y calles de la localidad, en el que se baila, se bebe y se comparte. Así los rituales en la comunidad articulan procesos que logran la anticipación y la coexistencia de dos perspectivas religiosas: la católica y la indígena.

ABSTRACT

The current document presents a description, analysis, and interpretation of the Roseros festivity, celebrated in December 22nd-24th and 29th-31st every year, in Ocotlán de Morelos, Oaxaca, Mexico. The ritual can be interpreted in two different ways that come together in the spectrum of both time and space. The first interpretation is that of the Church as an institution and the second, that of the community. For the former, the ceremony represents an opportunity for reflection, sacrifice, penance, pain, and perfection. For the latter, the ritual has a different sense and integrating meaning. It has a dynamic expression that reconstitutes elements of the daily religious experience as well as the social network. It also facilitates a way of being located in ordinary reality, where the joy of the community has climactic moments in the mountain and in the streets of the town in which people dance, drink, and share. The rituals in the community articulate processes that achieve the anticipation and the coexistence of two religious perspectives: one Catholic and one native.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

anticipación | momento cumbre | experiencia religiosa cotidiana | coexistencia | comunidad | anticipation | climatic moments | daily religious experience | coexistence | community

Introducción

Los Valles Centrales del estado de Oaxaca, en México, conforman la cuna de la cultura zapoteca. Lugar de donde se expandieron por diversos territorios como la Sierra Norte, la Sierra Sur y el Istmo de Tehuantepec. Los zapotecas de los Valles Centrales son en su conjunto los más dinámicos de la entidad. Han manifestado gran destreza para reconstruir, reintegrar y reafirmar su sentido de pertenencia. La experiencia religiosa cotidiana y por antonomasia, las fiestas han sido el medio para reapropiarse y recuperar paulatinamente sus mismos espacios. Además, de diferentes expresiones culturales habituales, las danzas, la vestimenta, el tequio, el sistema de cargos, las mayordomías, la guelaguetza y la comida, entre otros. Rasgos que articulados hacen a la población saberse, sentirse y denominarse como parte de una espacialidad concreta que puede ser comunal, municipal, subregional o regional.

La cultura zapoteca en los Valles Centrales

La región de Valles Centrales está integrada por los municipios de Ocotlán, Ejutla, Etna, Tlacolula, Zimatlán, Zaachila y la ciudad de Oaxaca. Estas poblaciones se distinguen por su constante interacción con la ciudad capital, gracias a la cercanía geográfica y a la actividad comercial. El suelo de la región está compuesto en general por llanuras, montañas y laderas con un cúmulo de vegetación diversa. Donde predominan el guamúchil, el mezquite, las jacarandás, los eucaliptos, las cactáceas, los magueyes, los fresnos y los zapotes, y alejándose del centro, aún se conservan bosques de pinares y encinos.

Barabas y Bartolomé (1999: 75) refieren que los pueblos zapotecos constituyen islas indígenas en una mar de campesinos étnicamente descaracterizados y mestizos. En efecto, lo anterior es "verdad" en la ciudad capital. Ya que ni en las cabeceras municipales ni en los diferentes pueblos que integran los municipios, se puede hablar de descaracterización y mestizaje. Es cierto, que en las primeras, la lengua ha comenzado a ausentarse en el discurso público. Lo que no puede significar un elemento crucial para categorizarla como descaracterizada. Históricamente los Valles Centrales han sido territorio zapoteco y así continúa en el presente, pero inmerso en un proceso de transformación.

Organización político-administrativa

Muchas de las prácticas político-administrativas de los pueblos indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca tienen sus orígenes en la Colonia. Luego se adaptaron elementos de la herencia cultural indígena y cada tradición local realizó durante siglos su propio procedimiento de producción de significados que trajo consigo peculiares logros culturales (Barabas y Bartolomé 1999: 27). En este ámbito cada ayuntamiento en la región está constituido por un presidente municipal, el síndico, el tesorero, el secretario municipal, los regidores y los oficiales de policía.

Las agencias municipales, pueblos pequeños que pertenecen a algún municipio, tienen una organización diferente, más autóctona y menos pasiva. Se encuentra sustentada en una serie de cargos jerarquizados, en los que cada hombre de la comunidad está obligado a prestar servicio pasando de un escalón a otro (sacristán, topil de vara, secretario, vocal del comité de alguna institución local, tesorero, entre otros), hasta llegar a ser agente municipal. En seguida, la persona ya no interviene como dirigente, pero ocupa una posición de honor y con frecuencia aparece presidiendo las ceremonias (Diskin 2004: 276), de usos y costumbres cuando existen asambleas comunitarias.

Organización social y religiosa

En los pueblos de los Valles Centrales, el sistema de cargos, el tequio (1) y la guelaguetza (2) son instituciones tradicionales y mecanismos que organizan la vida interna de las diversas comunidades. Si bien, estas prácticas se expresan de una manera muy variada entre una comunidad y otra, el sistema de cargos y el tequio interactúan con el ayuntamiento y la Iglesia católica principalmente (Coronel 2006: 49). De tal modo, que para llegar a ser autoridad, una persona tiene mayores posibilidades al cumplir con todos los cargos religiosos y haber participado en la mayoría de actividades comunitarias. Sin embargo, resulta pertinente esbozar que en algunas comunidades de los diferentes municipios, el sistema de mayordomías funciona en un nivel completamente diferente del sistema de cargos. El caso de Ocotlán de Morelos es ilustrativo: los mayordomos de las diversas festividades no necesariamente han pasado por cargos político-administrativos ni religiosos. Ni los que han accedido a cargos en las dos vertientes necesariamente han sido mayordomos.

No obstante, de una u otra forma, los pueblos cuentan con responsables de cargos religiosos, pues todos los pueblos tienen sus respectivas iglesias católicas y celebran a su santo patrono. Los mayordomos se

hacen cargo de todos los gastos de las fiestas: la alimentación, las bebidas, la música, la misa, las velas, las flores y los cohetes (Coronel 2006: 50). Esto aún existe en la mayoría de comunidades y en Ocotlán de Morelos, mientras el mayordomo o la mayordoma "pone todo", unos miembros de la comunidad ayudan a adornar la iglesia, otros a limpiar la casa; unas a preparar la comida y otros a engalanar las calles. Es, de hecho, una participación casi generalizada.

Si bien la organización religiosa tiene sus orígenes en la época colonial (Whitecotton 2004: 276). No así la forma en que actualmente se festejan las fiestas y prácticas religiosas. En varias comunidades, las fiestas patronales ya no son las de mayor importancia social y tampoco son la ocasión de máximo júbilo religioso. En Ocotlán de Morelos, las fiestas que tienen un origen religioso se han estado transformado y se han incluido expresiones culturales diversas, más autóctonas y menos católicas, más sociales y menos religiosas: el jarabe de Ocotlán, el baile con música de banda, las bebidas autóctonas y el jaripeo. Se pueden destacar las "placitas ocotlecas" (3) y el ritual de "los *roseros*" como casos representativos.

Experiencia religiosa cotidiana

La *experiencia religiosa cotidiana* es análogo a lo propuesto por Joan Prat (en Delgado 1993), en el sentido de que encierra un conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto, espacial y temporalmente sustentan a unos individuos concretos. Esta experiencia religiosa que se manifiesta todos los días, en diferentes ámbitos culturales de los pueblos de los Valles Centrales, es una categoría pertinente para dar cuenta de la dinámica religiosa que los pueblos van adecuando y situando en la realidad vivida. En tal sentido, en un alto número de pueblos es frecuente la herbolaria, el sacrificio de animales y una serie de rituales antes y después de construir una casa. En caso de existir alguna enfermedad se acude con el curandero, el limpiador, el sobador, el huesero, los chupadores, las parteras, los hechiceros, los espiritistas y los adivinos o *xanabie* (Maldonado 2002: 111-114), entre otras múltiples expresiones religiosas cotidianas. En Ocotlán de Morelos, esta estructura continúa vigente. La ausencia de la lengua zapoteca no es un obstáculo ni crucial ni determinante en las prácticas tradicionales y fiestas que se llevan a cabo durante todo el año.

Reconquistas e integración en Ocotlán de Morelos

Maldonado refiere que en Oaxaca, las comunidades indígenas se han enfrentado a tres conquistas: 1522, 1847-1853 y 1950. En la primera; la reacción fue la búsqueda de la sobrevivencia y una reconstitución de la identidad. En la segunda; la rebelión y la defensa de sus tierras, así como la reproducción cultural en los ámbitos familiares y comunitarios. En la tercera; la respuesta ha sido individual y por tanto se ha "debilitado" la resistencia cultural (Maldonado 2002: 73-100). En efecto, ni en Ocotlán ni en ninguna comunidad indígena esta última conquista ha concluido; las transformaciones se han vuelto procesos inevitables y la reconstitución e integración una necesidad, que parten de una racionalidad y lógica diferentes, pero no por ello menos india que la precedente (Carmagnani 1993). En Ocotlán de Morelos, estos procesos se han canalizado dentro de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que la población concibe como cruciales y significativos para fundamentar y reconstituir su sentido de pertenencia. Las diversas festividades y prácticas cotidianas así lo evidencian.

El lugar de Ocotes: Ocotlán

Ocotlán de Morelos, se ubica en la región de los Valles Centrales, al sur de la capital del Estado de Oaxaca, en la República Mexicana. En náhuatl significa "el lugar de ocotes" (pinos) o "junto o entre los

ocotes". También es conocido en lengua zapoteca como *Lachiroo* que significa "Valle Grande" o "Plaza del Valle". Debido a que en el lugar se lleva a cabo un tianguis (mercado público) de los más grandes de Latinoamérica. El suelo es regado por el río Ocotlán. El clima es templado, con lluvias moderadas durante el verano y principios de otoño. A pesar del deterioro tanto de la flora como de la fauna, todavía se pueden encontrar flores coloridas, plantas comestibles y medicinales, frutas de temporada, pinos, eucaliptos y jacarandás.

Ocotlán está integrado por diecinueve comunidades más la cabecera municipal. En ésta última viven aproximadamente 20.000 personas. En su mayoría, de origen zapoteca. En suma, el distrito de Ocotlán tiene aproximadamente 70.000 habitantes, de los cuales el 90% aún conservan su lengua madre, el zapoteco. El 92% de la población de cinco años o más se considera de religión católica (INEGI 2005).

Fiestas y tradiciones

Entre los meses de marzo y abril, durante los cinco miércoles de cuaresma, se realizan las "placitas ocotlecas" que son animadas por diferentes bandas de música o por conjuntos musicales. El 15 de mayo, se lleva a cabo la fiesta de la Virgen de Ocotlán. En la primera semana de agosto, se celebra la fiesta de santo Domingo de Guzmán; es la fecha en que se hacen bautizos, primeras comuniones y confirmaciones de forma casi masiva. En los primeros días de noviembre, se realiza la festividad del Día de Muertos. En las agencias que integran el municipio de Ocotlán, el primero de enero, se realiza el "cambio de varas" (bastón de mando) y entrega de cuentas, entre el fiscal mayor saliente y el entrante de la iglesia. Del 22-24 y 29-31 de diciembre se realiza la festividad de los *roseros*.

Se conservan diversas tradiciones como "bailar los regalos" que han sido entregados a los recién casados. Es un ritual que incluye a todas las personas que acuden a una boda, en la que cada hombre y mujer ha de tomar entre sus manos un regalo y bailar con él durante todo el trayecto, desde la iglesia hasta la casa del nuevo matrimonio. Otra tradición suele ser el tianguis que se establece en el centro y las calles de la localidad; es uno de los más antiguos, más grandes y populares en el Valle de Oaxaca. Simultáneamente, se establecen dos "baratillos", uno al norte del pueblo, donde se puede comprar y vender todo tipo de ganado caprino, vacuno, bovino, porcino, equino y mular; otro, al sur, donde comercializa fundamentalmente ganado porcino, caprino y una cantidad inmensa de aves de corral.

Metodología

La fiesta se realiza en todas y cada una de las comunidades pertenecientes al municipio de Ocotlán. Sin embargo, la etnografía está cimentada en las observaciones llevadas a cabo solamente en la cabecera municipal, donde las transformaciones son más evidentes. Se realizaron tres intervenciones anuales, del 22 al 24 y del 29 al 31 de diciembre del 2004 al 2006. La observación participante (Hammersley y Atkinson 2007: 97-120) permitió conocer con detalles los diversos espacios donde se desarrolla la festividad, descubrir los diferentes símbolos utilizados por los habitantes y los múltiples actores que se hacen presentes y colaboran en la realización de la festividad. Las entrevistas en profundidad a diversas personas permitieron aclarar el sentido y significado que otorgan los participantes a su intervención en la festividad. La ceremonia está estructurada de la siguiente forma: organización social previa, preparación individual, la festividad en la iglesia, el momento cumbre en la montaña, el momento cumbre en las calles, los días posteriores a la celebración y la razón de la participación de los ocotlecos y en seguida se realiza una breve discusión en torno a la festividad.

La organización social en los días previos

La festividad se lleva a cabo durante el mes de diciembre. Comienza el 22 por la mañana y culmina el 24 a las doce de la noche, con el nacimiento del Niño Dios. Después, se vuelve a celebrar, a partir el 29 por la mañana y finaliza el 31 a media noche, con la paradita del Niño Dios. Independientemente, tanto de los mayordomos como del lugar en el que se realice el nacimiento y la paradita, días antes, en el barrio de Tocuela, uno de los más antiguos de Ocotlán, durante el mes de noviembre se constituye el *comité* organizador de la festividad de los *roseros* (4), del que surgirá un *encargado* y sus respectivos colaboradores, conocidos como *guías*.

El comité organizador consensúa el lugar en el cual se habrá de acudir a rozar el poleo (5) y los ocotes o pinos (6). Buscan el medio de transporte. Hacen los avisos necesarios ante las autoridades municipales para adentrarse en la montaña, difunden la festividad y el nombre del encargado, en quien recae la responsabilidad de ejecutar los consensos. A partir de la divulgación, quienes deseen participar podrán acudir a la casa del encargado, expresarle su deseo por integrarse, facilitarle sus datos personales y aportar una cuota para cubrir los gastos del transporte que se utilizará cuando se parta en peregrinación hacia la montaña elegida para la celebración.

El comité organizador acompaña y guía los lineamientos durante todo el dinamismo de la festividad. Son adultos en plenitud que conocen en profundidad las veredas, los caminos, los parajes, los sitios sagrados en las diferentes montañas, el discurso y los actos que se han de hacer en la ceremonia. El encargado y los guías, conducen a los *roseros* y *roseras* por caminos seguros en la montaña, hasta encontrar una zona donde se puedan hacer los rituales, descansar y posteriormente, rozar el poleo y los ocotes o pinos.

Ésta primera fase es primordialmente organizativa, se pretenden con ello evitar posibles inconveniencias. Por tal razón, siempre se parte de un consenso comunitario. Nadie se impone, es más bien la acción de un ejercicio comunitario. Es la descentralización de la organización, no hay líderes, sino común-unidad. Evans-Pritchard sostiene que las creencias y prácticas ayudan (al individuo) a enfrentarse con sus problemas y desgracias, y así se destruyen la suspicacia que impide ciertas acciones y proporcionan la confianza precisa para la prosperidad del individuo (en la comunidad), dándole sentido renovado del valor de la vida y de todas las actividades que la fomentan (1991: 83). En tal sentido, la festividad de los *roseros* ayuda a la comunidad a reconstituirse, ya que con esto se reintegran ante las transformaciones en las que se ven inmersos usualmente.

La preparación individual y colectiva

Por su parte, los futuros *roseros* tendrán que conseguir a un *padrino* o *madrina*, a quién después le llevarán el desayuno, la comida o la cena o invitarle algunos dulces típicos. Esto suele realizarse después del veinticuatro de diciembre o cualquier día, pero que no exceda el dos de febrero del siguiente año y se hace como gesto de reciprocidad ante su disponibilidad para acompañarlo/la en la festividad.

La madrina o padrino tiene la obligación de comprar o hacer una *banda* (moño de tela) (7) que pondrá en el pecho de su ahijado/a, el día 24 de diciembre en la madrugada, al inicio de la festividad. Esto es un reflejo de que el *rosero* no está solo y alguien le acompaña en la realización de su ofrenda. Una vez que los implicados han efectuado la parte respectiva que les corresponde, la festividad comienza a tomar forma. Durkheim refiere que los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos (2003: 77). Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. En tal sentido, la acción -el rito- de salir a la montaña en busca tanto del poleo como del pino o el ocote genera la certeza -la creencia- (porque se ha actuado) de que al entregar la ofrenda al Niño Dios (8) lo *ahuyentarán* con el poleo si es malo y lo *retendrán* con el ocote o pino si es bueno. Creencia y rito están presentes en la festividad.

Si bien la preparación individual es importante, ésta no es rígida ya que no implica ningún tipo de sacrificio o purificación especial. Es, sí, un ejercicio de reflexión, de exclusión de bebidas alcohólicas, de

discernir por qué se va, para qué y con qué finalidad. Cada quién sabe por qué lo hace, pero también reconoce que es una expresión básicamente comunitaria. Evans-Pritchard refiere que un rito forma parte de la cultura en la cual el individuo ha nacido, y se le impone desde fuera tanto como el resto de su cultura (1991: 81). Es una creación de la sociedad, no un razonamiento o emoción del individuo, aunque pueda satisfacer a ambos. Sin embargo, esto no necesariamente es verdad, porque en las comunidades de Ocotlán no se imponen los ritos. Si un individuo no desea participar, no es sancionado. Él más tarde se dará cuenta de que necesita integrarse. De hecho, así lo hará, ya que quienes han participado suelen con regularidad contagiar con su entusiasmo. Antes de salir a la montaña, cada *rosero* debe tener lo necesario para esta travesía: un petate (9) y un mecapal (10), velas, alimentos y bebida que con regularidad suele ser el *mezcal* y todo cuanto se considere necesario para acampar en la montaña.

Al mismo tiempo, en las casas de los mayordomos o padrinos donde almorzarán y comerán los *roseros*, las señoras comienzan la preparación de los alimentos para el día 24 de diciembre. Mientras que en las diversas capillas la gente cercana, vecinos, amigos y familiares, diseñan y realizan el nacimiento. Es así como la noche previa al 22 de diciembre, la preparación marcha en orden y se espera al siguiente día el repique de las campanas.

El "inicio" de la festividad en la iglesia

El 22 de diciembre, desde las cinco de la mañana comienza el repique de las campanas. Esto indica que los *roseros* deben alistarse para salir de sus respectivas casas y concentrarse en el atrio de la iglesia antes del tercer repique. En las calles, mientras las campanas suenan una y otra vez, niños, jóvenes, hombres y mujeres caminan rápidamente hacia el centro de la población, se dirigen a la iglesia. Se percibe una alegría especial, es la cristalización de un deseo por participar en la festividad y regularmente se hace con entusiasmo. En la iglesia, algunos han llegado desde muy temprano, platican, ríen, hacen bromas, presumen con orgullo la cantidad de ocasiones en que han subido a la montaña, comparten experiencias, contagian entusiasmo. Así año tras año, un número importante de personas se suman a la festividad.

Una vez que la mayoría o todos están reunidos, el sacerdote sale a la puerta de la iglesia a recibirlos. Les dirige algunas palabras de aliento y explica brevemente el sentido que tiene la festividad para la Iglesia. El discurso del sacerdote resalta la importancia de la *penitencia* y la trascendencia de cumplirla en virtud de un beneficio ya obtenido o adelantarla para que lo que se desea se haga realidad. Pero sobre todo que se forje con "fe en Cristo". Lo recalca una y otra vez. Delgado (1993) refiere que la historia de la Iglesia católica es, en cierto modo, la historia de su lucha por conseguir un acomodo en la sociedad a la que dirigía (y dirige) sus mensaje propagandístico, lucha en la que casi nunca ha obtenido un éxito absoluto. Esta perspectiva coincide con lo que ha experimentado la Iglesia en Ocotlán, donde, más que un sincretismo religioso, se lleva a cabo la coexistencia de cosmovisiones religiosas: la indígena y la católica. Para la primera, la festividad es un medio -alegre- para integrar, cohesionar, reposicionar espacios comunitarios, reconstituir paulatinamente la comunidad y ofrendarle al Niño Dios tanto el poleo como el ocote o pino. Para la segunda, la celebración es una expresión de amor a Dios, fe, penitencia, religiosidad popular, una prueba fehaciente del sincretismo y la aceptación de los valores cristianos en la comunidad. Lupo argumenta que el sistema cosmológico de los indígenas mesoamericanos no es "sincrético", simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido (Lupo 1996: 31).

Después del discurso escuchado con respeto y con la cabeza ligeramente inclinada, el sacerdote toma el hisopo, rocía agua bendita a todos los ahí presentes. Juntos hacen una oración final y gradualmente se dirigen hacia el transporte que los acercará a la montaña. La ansiedad se ha terminado, llega el momento entonces de respirar profundamente y levantar el rostro. A partir de este instante, la fiesta se realizará en espacios comunitarios, fuera de la iglesia, sin "Dios" y sin "cura".

La comunidad en el "lugar de Ocotes"

Primera parte del momento cumbre: la montaña

Habiendo llegado hasta el último pueblo o lugar donde el medio de transporte tiene acceso, cada uno toma su petate, mecapal y los objetos personales que necesitará. El encargado y los guías, indican que ninguno debe separarse del grupo. Se forma un círculo, se encienden las velas, se ora para encontrar el poleo, se baila para alegrar al bosque y no molestarlo, porque se cortará un ocote o pino y se penetrará en la montaña, al verdadero lugar sagrado, el "lugar de Ocotes". Durkheim refiere que solo podría haber religión ahí donde hay oración, sacrificios y ritos propiciatorios (2003: 67). Con estos elementos se tiene un criterio muy simple que permite distinguir lo que es religioso de lo que no lo es. En efecto, la oración comunitaria se realizará en cinco ocasiones en diferentes lugares y diversos momentos, pero siempre dentro de la montaña. Barabas refiere que en los santuarios naturales se practican rituales -como el de los *roseros*, que usualmente están fuera del ámbito de control de la iglesia- individuales, familiares y comunitarios, en diferente épocas el año (Barabas 2003: 69). Para los pobladores de Ocotlán, es uno de los instantes más importantes, ya que se experimenta un *momento cumbre*. Los que están presentes tienen la certeza de estar en comunión con algo sagrado, advierten la belleza de la naturaleza de una forma intensamente emotiva y se sienten en armonía con sus formas de concebir el mundo.

El encargado camina al frente y los guías se distribuyen entre el grupo. Se inicia el ascenso a la montaña. El trayecto es divertido para algunos, cansado para otros y tortuoso para quienes no tienen condición física, pero siempre es una experiencia inolvidable.

Para los niños, participar es una vivencia crucial en sus vidas, porque en el interior de la montaña se pueden observar una cantidad variada de animales que no se pueden ver de forma cotidiana. Los padres aprovechan el trayecto para compartirles a sus hijos los motivos por los que es necesario acudir a la montaña y cuidarla. Les relatan la historia de Ocotlán y las razones por las que habrán de participar en la festividad. Después, quienes participan lo asumen como un compromiso por preservar los rasgos culturales de la comunidad, así se han mantenido casi fieles los rituales prehispánicos.

En los parajes donde se descansa, se continúan las charlas con los hijos, se les comparte que mientras para la Iglesia el ritual es la forma de pagar una promesa o la realización de una penitencia con la que se obtendrán beneficios, para el común de la gente que participa en la festividad es más bien un espacio de diversión, cohesión, reintegración y una forma comunitaria de hacer una ofrenda. Por eso se acude a la montaña, porque ahí ya no se está ni la Iglesia ni "Dios". Con la participación -de casi todos- se canaliza el proceso por el que se anticipa *ipso facto* la coexistencia con los ritos institucionales del catolicismo y se construye lo que se desea que suceda a partir de ahora, el no exterminio de la experiencia religiosa cotidiana de los ocotlecós.

Entre diálogos se continúa ascendiendo. Una vez que han llegado al primer punto de encuentro, se reúnen, se contabilizan y en caso de hacer falta alguna persona, se le espera. En su defecto, los guías tienen la obligación de salir a buscar a quien se haya rezagado. Cuando todo está resuelto, se avanza hasta encontrar el lugar con las condiciones necesarias para acampar. Antes de dormir, por segunda ocasión se forma un círculo, se ora para encontrar el poleo y se baila para alegrar al bosque y no molestarlo porque ya se está dentro del lugar sagrado: "el lugar de ocotes o pinos".

Las personas que participan tienen la certeza absoluta de que "sus dioses" los escuchan y están entre ellos, como sucede habitualmente. Así el rito con la palabra es en la montaña la extensión de la experiencia religiosa cotidiana. A lo anterior Joan Prat lo llama experiencia religiosa ordinaria (en Delgado 1993). Por su parte, Godelier se refiere a la religión como un acto cotidiano y al mismo tiempo una actividad que aparece en cada momento crítico del desarrollo del individuo (2000: 349).

En efecto, las poblaciones indígenas pasan por un momento de transformación -crítico- y la forma de canalizar sus procesos de reconstitución, integración y cohesión es por medio tanto del ensanchamiento de sus experiencias religiosas cotidianas como de sus festividades. Conservan sus lugares sagrados, ganan espacios en las calles y tiempos fuera de la iglesia, se fortalecen las redes sociales e introducen símbolos autóctonos como el poleo y el ocote o pino. Estas experiencias, la población las ha venido compartiendo a lo largo de la historia y lo aceptan como un medio adecuado. Si son o no científicamente comprobables no es importante, sino que basta con que sean creídas y admitidas, pues están en armonía con las demás creencias (Héritier 1996: 87).

Cada uno o entre compañeros preparan el lugar, colocan su tienda de campaña, cenan y se disponen a dormir porque al siguiente día se caminará a primera hora. Otros más hacen una fogata, se cubren con una cobija, extraen alguna botella de mezcal para mitigar el frío, cuentan chistes o narran historias. En la madrugada, todos paulatinamente van despertando, recogen sus pertenencias. Por tercera ocasión forman un círculo, encienden las velas, oran una vez más para encontrar el poleo y bailan para alegrar y no molestar al bosque. Continúan.

Cuando se ha llegado a la zona donde se puede rozar el poleo y cortar el ocote o pino, por cuarto ocasión se forma un círculo, se encienden las velas, se ora para poder cortar el ocote y también dando gracias por haber encontrado "la hierba que ahuyenta a los malos espíritus". La música de banda suena y la gente baila. Evidentemente, los santuarios naturales más importantes para los grupos de Oaxaca son los que integran el complejo cerro-cueva-manantial. Cada comunidad e incluso las comunidades más pequeñas tienen sus propios lugares sagrados que constituyen santuarios locales y multifacéticos espectro de narraciones, práctica y vivencias que construyen versiones (contradictorias muchas veces) legítimas de un vasto y heterogéneo proceso de simbolización y socialización del espacio (Barabas 2003: 70-71).

Culminado el baile en la montaña, se agrupan amigos o familiares y se dispersan para rozar el poleo y cortar el ocote. El tamaño de este último regularmente depende de la intensidad de la penitencia (para la iglesia) o de la ofrenda (para la comunidad). Esto no tiene una interpretación única, pues cada parte refiere de acuerdo a sus esquemas el sentido de una sola acción. Una vez que los participantes logran reunir una parte considerable de poleo, vuelven al punto de encuentro. Ahí, lo envolverá en el petate con sumo cuidado para que la hierba no se maltrate en el descenso. La planta tiene que llegar verde y fresca, y permanecer así durante toda la festividad. En caso de no haber realizado ni la envoltura pertinente ni haber puesto la fuerza necesaria para sujetarla, con toda seguridad la planta ya no servirá, no se podrá proporcionar como una ofrenda y habrá perdido sus propiedades.

Una vez reunidos descienden y al término del trayecto se congregan en el lugar donde dejaron el medio de transporte y por quinta ocasión se forma un círculo, se encienden las velas, se ora para despedirse del bosque porque les ha dado dos símbolos cruciales: el poleo y el ocote o pino. Se baila y se retorna a Ocotlán. Estos símbolos dominantes (poleo y ocote o pino) que se articulan en la territorialidad son claves para entender la festividad de los *roseros*. Son significativos porque les permite empujar su coexistencia, funcionales porque reintegra y constituyen a la localidad y multivocales, en el sentido de que permiten escuchar el concierto de voces de los númenes que allí habitan (Barabas 2003: 42). En tal sentido los significados y las representaciones de los símbolos no se amalgaman ni se sincretizan con el catolicismo, sino que se acoplan en las creencias y en las prácticas, coexisten sin dejar de ser.

Mientras tanto en el pueblo, el tiempo parece agilizarse, en las diferentes capillas se acelera el ritmo de trabajo, en las casas tanto a la comida como a la bebida (el mezcal) se le dan los últimos retoques. Todo tiene una sincronía casi exacta. En la iglesia, el sacristán repica las campanas anunciando la llegada de los *roseros*, quienes se congregan frente al palacio municipal. No hay oración, no hay velas, hay sí, baile y alegría. Es 23 de diciembre por la noche.

Preparación del poleo y ocote o pino

Los *roseros* se dirigen a la casa del mayordomo que año con año ofrece su casa. Ahí se deja reposando la ofrenda. Por su parte, el anfitrión prepara la cena, que depende de su capacidad y generosidad. Con regularidad son tamales, tostadas, molotes, tlayudas preparadas y acompañadas de atole, atole con leche, tepache, pulque o mezcal. Él se encarga de realizar los agujeros necesarios para colocar ahí los ocotes o pinos que se han traído, los cuida para que al siguiente día aún se conserven frescos.

Los *roseros* desenrollan el petate para ver poleo. Es el momento en el que se darán cuenta si el recorrido valió la pena, si la planta pudo llegar fresca. De lo contrario, las interpretaciones serán múltiples. Douglas refiere que cualquier sistema dado de clasificación tiene por fuerza que provocar anomalías, y en diferentes culturas se tienen que afrontar acontecimientos que parecen desafiar sus supuestos (Douglas 1991: 39). Ante una situación adversa unos dirán que la planta "ya no sirve" y que está "quemada" porque fue sin fe a la montaña. Otros más harán una serie de interpretaciones sarcásticas, pues con regularidad a quienes se les "echa a perder" el poleo son personas que se han estado desligando de Ocotlán y van perdiendo contacto con las costumbres de la comunidad. De esta forma, se les intenta evidenciar su doble ignorancia: no son muy buenos en la ciudad y en la comunidad ya no saben ni como tratar a las plantas.

Las personas bailan y no paran de hacerlo hasta que se cansan. Algunos duermen allí. Los demás se dirigen a su casa a descansar. En caso de no haber preparado todo lo necesario para adornar su ofrenda, se dirigen al centro de la ciudad a comprar los artículos necesarios para embellecer la ofrenda. Se procura descansar bien, porque al siguiente día, el recorrido es largo y cansado.

Segunda parte del momento cumbre: en las calles de la comunidad

Son las cuatro de la mañana, los cohetes comienzan a iluminar la noche y rompen la quietud de la oscuridad. Las campanas repican, es la señal de que en unos instantes más la festividad habrá de comenzar y es el aviso para que quienes apadrinarán a algún *rosero* o *rosera* se dirijan hacia el lugar de encuentro. El *rosero*, por su parte, ya ha de estar en lugar elaborando los dos primeros ramos (ofrendas): uno para el Niño Dios y otro que entregará a su padrino o madrina. Quienes han traído ocote o pino son apoyados por su padrino o madrina para adornarlo. Pondrán serpentinas, globos, dulces, y cuanto la imaginación pueda crear para hacer un diseño original. Los *roseros* entregan sus respectivos ramos a los padrinos o madrinas y a cambio estos les colocan la banda (moño) en el pecho.

Una vez que todo está listo, cada uno de los *roseros* coloca en el hombro o en la frente el mecapal que sostiene el petate con el poleo que utilizará más adelante, en cada una de las capillas que visitará, y en la casa del padrino que se encargará de ofrecer el espacio para la realización del nacimiento del Niño Dios. Los otros *roseros*, además, tienen que cargar el pino u ocote que habrán de ofrecer al Niño Dios. Es así como el mecapal y el petate, junto con la banda de tela (moño) constituyen los tres símbolos instrumentales. Turner refiere que los símbolos hay que contemplarlos en términos de su contexto más amplio (1980: 35). Es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituyen un ritual dado. En este sentido, el contexto es fundamentalmente indígena; el mecapal y el petate son elementos básicos de su cotidianidad y el moño en la festividad es el referente de pertenencia a una comunidad.

Antes de salir en procesión, quienes se encuentran presentes bailan con el poleo en la espalda y el ocote o pino entre sus brazos, al son de la música. En seguida, la comunidad se dirige en procesión por las calles del pueblo hacia la iglesia. Ahí se reúnen para participar en la celebración litúrgica. Simultáneamente, también se dirigen hacia la iglesia los mayordomos que se han encargado de hacer el nacimiento del Niño Dios. Las procesiones cumplen diversas funciones y comportan distintos significados. Pueden ser entendidas como rituales de reconstitución comunitaria, que reafirman las relaciones sociales. Son recursos mnemotécnicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y se re-marcan periódicamente, legitimando la posesión de ese espacio (Barabas 2003: 27).

Una vez que todos han "participado" en la misa (durmiendo, mirando, platicando o bostezando), el sacerdote entrega el Niño Dios a una mujer soltera de la familia de los mayordomos. Los cohetes vuelven a resonar y la banda entona melodías alegres. Todos se dirigen hacia la casa del mayordomo del nacimiento. La música de banda acompaña la procesión y se detiene en cada una de las esquinas de las calles, para que los habitantes puedan bailar. Metros antes de llegar a la casa, los *roseros* se rezagan y las personas que acompañan la procesión se adelantan e ingresan al lugar donde se ubica el nacimiento para el Niño Dios.

Los *roseros* se hincan y avanzan de rodillas escoltados por la banda de música, que no paran de tocar hasta que haya llegado la última persona que esté participando en el ritual. Los individuos arrojan entre sus brazos el ramo (poleo) que ofrendarán, el dolor se refleja en sus rostros y no se transforma en alegría, sino hasta que han llegado al lugar del nacimiento, donde se encuentra la mujer que sostiene entre sus brazos al Niño Dios. Se persignan, besan alguna parte de la imagen y le entregan la ofrenda de poleo para "ahuyentarlo". La ofrenda se acumula y después se regalará durante el día a las personas que visitan el nacimiento, que se encuentra en la casa del mayordomo, para en caso de ser necesario toda la comunidad tenga "la hierba que ahuyenta a los malos espíritus". Al mismo tiempo, otros *roseros* le ofrendan el pino u ocote adornado, pues en caso de que el Niño Dios sea más poderoso puedan "retenerlo". Por esta razón, los mayordomos le hacen una valla de ocotes o pinos para adornar la entrada del lugar donde se encuentra el nacimiento del Niño Dios.

El ocote o pino, el poleo y el Niño Dios conforman los tres símbolos nominales del ritual. Whitehead refiere que los símbolos dominantes son puntos relativamente fijos tanto en la estructura como en lo social, y de hecho constituyen puntos de unión entre estos dos tipos de estructura (en Turner 1980: 35). Por su parte Turner dice que los símbolos nominales no son considerados como meros medios para el cumplimiento de los propósitos expresos de un ritual determinado, sino también, y esto es más importante, se refiere a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos (1980: 22). En efecto, el Niño Dios es un símbolo sagrado-dominante de la iglesia en la festividad. El poleo y el ocote son sus equivalentes en la población. Ambos coinciden en el tiempo y el espacio, pero no se fusionan, sino que coexisten. Es decir, existen simultáneamente tanto las experiencias religiosas cotidianas en la población de Ocotlán como el catolicismo o como afirma Habermas esta coexistencia pacífica no significa mucho más que el reconocimiento a coexistir al lado, por ahora, evitando las injerencias mutuas (en Mardones 1998: 86). Éste es el proceso en el que se encuentran generalmente los pueblos de los valles centrales de Oaxaca y particularmente la población de Ocotlán. Las fiestas son ricas en información, ya que tienen una serie tanto de símbolos instrumentales como nominales que nos permiten dilucidar con claridad todavía éste proceso de coexistencia. La tendencia implícita dentro de las transformaciones, es la zapotequización del catolicismo.

Una vez que los *roseros* han concluido con la primera ofrenda, los padrinos invitan a almorzar a todos, incluidas las personas que no hayan acompañado la procesión de forma directa. Como es una fiesta comunitaria, no se necesita invitación, todas las personas pueden asistir. Una vez que han almorzado, se continúa el recorrido. La procesión avanza por las calles del pueblo. Como ya se ha cumplido en primer lugar con la parte religiosa y el Niño Dios ahora ya no acompaña la procesión, entonces ya se puede bailar con más alegría y atrevimiento en las calles y las esquinas; pero además se puede gritar, reír y beber mezcal, pues la parte solemne ya ha concluido.

En seguida, se dirigen a la casa de otro mayordomo, el de "las aguas", quién se encargará de brindarles un espacio en su casa para que puedan preparar otros ramos (ofrendas de poleo) que habrán de entregarse en las siguientes capillas a cada Niño Dios. Una vez que han concluido la realización de los ramos u ofrendas, se desplazan primero a la capilla de Tocuela, después a la de Guadalupe y por último la del Arroyo Coyote. En el trayecto, en cada esquina siempre se baila. Metros antes de llegar cada una de las capillas, se sigue la misma dinámica: la población avanza y los *roseros* y *roseras* se rezagan, se hincan, toman el ramo entre sus brazos y continúan de rodillas hasta el lugar donde esté ubicado el Niño Dios, a quien le oran, lo besan y le entregan las ofrendas. Douglas refiere que el rito no sólo nos ayuda a

seleccionar experiencias que favorecen una atención concentrada; es igualmente creador a nivel de la ejecución, porque un símbolo externo (la ofrenda de poleo) puede ayudar misteriosamente a la coordinación del cerebro y del cuerpo (Douglas 1991: 67-68). Así la festividad de los *roseros* enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado ya apropiado por la población en Ocotlán. En tal sentido, hay algunas expresiones religiosas culturales que no se podrán experimentar sin el rito, tales como la alegría, el baile, la bebida, la oración, la ofrenda.

Quienes decidieron no dejar su ocote o pino al primer Niño Dios aprovecharán para dejarlo en cualquiera de las capillas restantes. Una vez que los *roseros* han entregado sus respectivas ofrendas en la capilla de Tocuela, se dirigen hacia la casa del mayordomo de la comida. Como el trayecto regularmente no es corto, en cada esquina se sigue bailando con el ocote o pino y por supuesto al son de la banda y bebiendo mezcal.

Se ha de visitar, después de la comida, la capilla de Guadalupe y por último la del Arroyo Coyote. En la tarde, casi entrando la noche, únicamente los *roseros* y los músicos avanzan por las calles. Algunos han olvidado ofrendar su ocote y aún lo siguen cargando. Los músicos por momentos no saben lo que tocan, hasta que se diluye aparentemente la procesión. Se hace una pequeña pausa porque todos suelen ir a sus casas, para retornar en la noche a visitar el nacimiento del Niño Dios, reunirse y salir de nuevo en procesión hacia la iglesia, y estar en la misa a las doce de la noche. Cuando la liturgia ha concluido, se congregan fuera de la iglesia y en la explanada del palacio municipal. Unos se dirigen a sus casas, otros permanecen en el lugar hasta que el cuerpo aguante y hasta donde el mezcal alcance.

Después de la festividad

Una vez que las partes han cumplido con sus respectivas funciones, todo ha concluido.

La madrina o el padrino ha regalado una banda al *rosero* o *rosera*, quien ya no caminó en la procesión sin distintivo. La comunidad entera participó, hizo catarsis y se comienza un nuevo ciclo. Si a la madrina o el padrino no se le llevó el desayuno ni la comida ni la cena, entonces se le invita a salir al centro del pueblo y se le convida a una cena y dulces típicos. En caso de consumir un buñuelo, tendrá que tomar entre sus manos el plato, cerrar los ojos, pedir un deseo para el siguiente año, repetirlo tres veces y después lanzar hacia atrás el plato, su deseo se hará realidad.

Ocotlecos: la razón de su participación

En la celebración del 22 al 24 de diciembre, participan en mayor cantidad personas de la Colonia Santa María Tocuela, que se encuentra en la parte norte de la ciudad. Es la que ha mantenido cierta "originalidad" y generalmente los participantes conocen el sentido de la festividad y cada uno de los significados comunitarios.

Mientras que, para la Iglesia, la gente participa regularmente con la finalidad de pagar alguna promesa realizada, hacer penitencia y en señal de conversión, para los pobladores de Ocotlán más que una penitencia es una ofrenda que se lleva al Niño Dios. Con ello también esperan recibir favores o por lo menos que no les vaya mal en el año nuevo que está por comenzar, así como integrar a la comunidad, canalizar los procesos para lograr una coexistencia religiosa y cultural.

Discusión

El ritual de los *roseros* tiene lecturas diferentes, pero existe coincidencia, sobre todo en la población con

una orientación sociocultural Zapoteca que el ritual se hace para anticipar su coexistencia. Es decir, situarse en la realidad de una forma activa, articulando esfuerzos colectivos, que desembocan en una existencia simultáneamente entre la experiencia religiosa cotidiana y el catolicismo. En sus palabras refieren:

"No queremos que nuestras formas de religiosidad desaparezcan, por eso actuamos e introducimos el ocote y el poleo, bailamos, bebemos y estamos alegres. Actuamos hoy porque nuestros conocimientos y experiencias son tan valiosos como los de los demás. No estamos en contra de la Iglesia católica. De hecho su presencia es importante, pero queremos ser actores de nuestras transformaciones" (A. Díaz: comunicación personal, 27 de diciembre, 2005).

Anticipar, significa canalizar los procesos (Kelly 1991: 22) de transformación en una dinámica colectiva y articulada en una forma de actuar, situada en la realidad zapoteca, donde se reconstituye, se integra y se ganan tiempos y espacios que antes los acaparaba la iglesia. Está forma de proceder se basa en las experiencias, pensamientos, sentimientos y comportamientos colectivos. La población conoce su historia, sabe que los originarios fueron exterminados y los que llegaron a asentarse se han ido transformando, reconstruyendo, cohesionando, integrando y acaparando momentos y espacios en las calles e iglesia, lenta y constantemente a lo largo de su historia. Es así como Barabas (2003: 47-48) refiere que el territorio cultural de un grupo indígena se construye en relación con el proceso de identificación étnica y ambos se brindan mutua legitimidad. Se trata de un territorio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y los símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo, que puede ser definido como etnoterritorio. Estamos en un campo de subjetividad y vivencias directas en el medio, donde el conocimiento de los actos para clasificar el espacio es fundamental.

En virtud de lo anterior, el pasado de los habitantes de Ocotlán los empuja a actuar; el presente, a situarse de una forma constructiva. Los mueve una nueva lógica, anticiparse para coexistir y resimbolizar su espacialidad y temporalidad. Boere (en Gauterier 2002) argumenta que las comunidades construyen su realidad; de la misma forma en que los científicos lo hacen con sus teorías; anticipan de igual forma, como los científicos plantean hipótesis; actúan así como los científicos realizan experimentos; comprenden su realidad teniendo como cimientos sus experiencias, en tanto que los científicos ajustan su teoría para que encaje con los hechos.

Así, la introducción de símbolos autóctonos hace que las fiestas religiosas tengan más sentido y mayores significados para la población en general. La Iglesia lo acepta, pues el sincretismo no ha sido posible, la coexistencia es inevitable y la anticipación el medio para reintegrarse dentro de la transformación que vive la población de Ocotlán. De este modo, simbólicamente se ofrenda al Niño Dios lo más preciado y sagrado de Ocotlán, el ocote o pino y al mismo tiempo, para que se "vaya", le entregan "la hierba que ahuyenta a los malos espíritus", el poleo. Con el primer acto, lo que se busca es retenerlo y apropiárselo. Con el segundo gesto, lo que se intenta manifestarle es que se actúa para coexistir, recuperar su espacio y tiempo, zapotequizando las festividades y, por antonomasia, el catolicismo. Así un ritual (como el de los *roseros*) no es únicamente un esquema de significación sino que es también una forma de interacción social (Geertz 1987: 150). Interacción que usualmente se caracteriza por diferencias constantes entre dos esquemas religiosos: el catolicismo y las experiencias religiosas cotidianas de los habitantes del distrito de Ocotlán. Lo que de ninguna forma significa un rechazo absoluto a la primera, ni inversamente.

"*Gak' tiba' gik* (11) (hacerse una sola cabeza) para encontrar la armonía no exclusivamente individual sino social y cultural. Se pueden aceptar diversas perspectivas, pero todas tienen que articularse buscando el equilibrio. Esa es la diferencia -hacerlo, construirlo-, pero a nuestra manera" (O. Méndez: comunicación personal, 27 de noviembre, 2008).

Es fundamental "hacerse una sola cabeza", pero teniendo como actores principales a los mismos pobladores. Está perspectiva coincide con Barabas (2003: 23), quien argumenta que una categoría en la construcción autóctona de la etnoterritorialidad es la que reúne tiempo y espacio, *historia en el lugar*, que resulta ser el soporte central de la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que

vincula a los actores con los antepasados y con el territorio que estos les legaron. La festividad de los *roseros* constituye concepciones de integración comunitaria, creencias en torno a que los númenes están contentos al acudir a la montaña y prácticas que sitúan a la población de una forma activa y eficaz que reconstituyen y reintegran pasado y presente que mueve a la anticipación.

En virtud de lo anterior, la religión es válida, e incluso verdadera en el sentido pragmático de verdad, si sirve a la finalidad de dar consuelo y sensación de seguridad, ánimo, alivio y reafirmación; es decir, si proceden de ella consecuencias útiles para la vida, como argumenta William James (en Evans-Pritchard 1991: 83). De esta forma, la festividad de los *roseros* cumple con un aspecto integrador, refuerza los vínculos sociales y unifica al pueblo de Ocotlán. También, canaliza deseos individuales y colectivos, en el sentido de que, al hacer este ritual, el año nuevo será mejor. Se vive la comunidad a través del baile, la bebida, la alegría y la ofrenda, ya que ésta es una de las celebraciones de participación casi generalizada; convergen las diferencias, todos tienen cabida y no hace falta invitación.

Conclusiones

En medio de las transformaciones constantes, en Ocotlán se "conserva" y se defiende una forma de vivir y de sentir gracias a un sistema "coherente", fuertemente integrador, empujado a través de símbolos y festividades, de organización y participación. Sin embargo, trascendiendo la funcionalidad y la significación del ritual, lo que existe es una práctica continua por anticipar su coexistencia con el catolicismo. Cada vez es más notorio que los festividades religiosas y culturales, en general, tienen un tiempo y un espacio fuera de la iglesia. A la Iglesia, mientras más estricta es con la población y más crítico su discurso ante la forma en que la gente vive sus experiencias religiosas cotidianas, menos caso se le hace. No se la confronta, se guarda silencio y se hace lo que la comunidad desea. Ésta táctica dinamiza comportamientos colectivos, que son, en efecto, una acción sólida que refuerza las creencias y prácticas de anticipar comunitariamente una coexistencia que se traduce en la no exterminación cultural.

Notas

1. Consiste en la contribución de trabajo realizado por cada padre o madre de familia. Tiene como finalidad efectuar obras que favorecen un beneficio comunitario. Puede ser la ayuda para construcción de algún centro de salud, mejora de las escuelas, limpia de calles, veredas, carreteras, entre otros. No obstante, depende del arraigo que ésta práctica pueda tener en cada pueblo, ya que existen comunidades donde ésta práctica se ha debilitado debido a la injerencia de los diversos partidos políticos, que han inducido e introyectado una mentalidad paternalista.

2. Se fundamenta en el principio de reciprocidad. Es un acuerdo de ayuda mutua que se usa en el intercambio general de trabajo o en especie, en las diversas fiestas familiares y/o colectivas. Por ejemplo, en Ocotlán, los mayordomos aportan todo lo material y la gente en reciprocidad ayuda, aportando fuerza de trabajo para que las fiestas y sus rituales puedan llevarse a cabo.

3. Antiguamente, después de participar en la procesión del vía crucis, los pobladores de Ocotlán se reunía en el centro del pueblo a cenar atole y tamales. Con el paso de los años, se ha ido transformando y en el presente, es muy poca la población que participa en la procesión del vía crucis. Actualmente, la mayoría de los habitantes de la cabecera municipal y de las comunidades cercanas, se congregan frente al palacio municipal y el zócalo. Los hombres regalan flores a las mujeres y quién acumule mayor cantidad de rosas o claveles suele ser elegida y nombrada como la "reina" de la Placita Ocotleca. Después de la

"coronación", se escucha música diversa, se baila, se degusta comida típica y bebidas autóctonas.

4. Del náhuatl *tlaxiuhcuicuin*: significa el que escarda, roza, quita las malas hierbas (Simeón 2001: 699). Esta definición coincide con el sentido, la acción y la función del *rosero* en Ocotlán, ya que éste, en efecto, cada año se encarga de rozar las malas hierbas, que después se ofrendarán al Niño Dios en la festividad. La palabra "rosero" procede de "rozar" o cortar la mata de poleo, por lo que debiera escribirse "rocero". No obstante, se mantiene en este artículo el mexicanismo o zapotecoismo que lo pone con la letra ese.

5. El poleo es la hierba que ahuyenta a los malos espíritus. Se parte en peregrinación a la montaña, se busca y cuando se encuentra se suele rozar (cortar). Es similar a la menta cuyo nombre científico es *Mentha pulegium*. Es el segundo símbolo nominal de Ocotlán.

6. Ocote (o pino) proviene de la voz náhuatl *ocotl*. Es el árbol sagrado, el símbolo por excelencia para los ocotlecos. Les brinda leña para cocinar, sombra, quietud, frescura, vida y se ofrenda únicamente en momentos y espacios concretos. Es el primer símbolo nominal de Ocotlán.

7. La banda de tela es un moño hecho a mano y con tela; puede ser de diversos colores y de diferentes tamaños. Simboliza que el *rosero* no está solo, que alguien de la comunidad lo acompaña en la ofrenda que habrá de llevar. Es el tercer símbolo instrumental.

8. Para la Iglesia, refiere a un ser supremo que no nace en un palacio, en medio de reyes, emperadores, ricos o entre la aristocracia, sino en medio de los pobres, por ello la festividad es en el pueblo y no dentro del templo. Es el tercer símbolo nominal en la festividad y pertenece a la Iglesia.

9. Proviene de la voz náhuatl *petlatl*. Es algo similar a una alfombra tejida, pero a base de fibras de una planta llamada palma real o de petate. Ahí se descansa, es donde se duerme y cuando alguien fallece se le envuelve en un petate. Es un símbolo inseparable de los pueblos indígenas en general. Es el primer símbolo instrumental en la festividad.

10. Mecapal es una faja de manta o tejido de ixtle. Tiene sogas en sus extremos y se coloca en la frente y sirve para sostener la carga: bultos, canastos o cualquier objeto pesado sobre la espalda. Su uso es común en la cotidianidad, sobre todo los días en que celebra el tianguis semanal y se carga con todo aquello que se ha comprado. Es el segundo símbolo instrumental.

11. Idea de unidad en la lengua zapoteca de los Valles Centrales de Oaxaca.

Bibliografía

Carmagnani, Marcello

1993 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

Coronel Ortiz, Dolores

2006 *Zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios.

Barabas, Alicia

2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Volumen I. México, INAH.

Barabas, Alicia (y Miguel Bartolomé)

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. 1. México, INI, CNCA, INAH.

Evans-Pritchard, E. E.

1991 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI.

Melgado, Manuel

1993 "La religiosidad popular. En torno a un falso dilema", *Gazeta de Antropología*, nº 10. Disponible en:

http://www.ugr.es/wlac/G10_08Manuel_Delgado.html

Diskin, Martín (y Scott Cook)

1976 *Mercados de Oaxaca*. México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.

Douglas, Mary

1991 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Durkheim, Émile

2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona, Alianza.

Gautier, Rafael

2002 *George Kelly. 1905-1967*. Disponible en:

<http://www.psicologia-online.com/ebooks/personalidad/kelly.htm>

(Consultado el 25 de noviembre, 2008).

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Godelier, Maurice

2000 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo XXI.

Hammersley, Martyn (y Paul Atkinson)

2007 *Ethnography. Principles in practice* (3ª ed.). London, Routledge.

Héritier, Françoise

1996 *Masculino / femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona, Ariel.

INEGI

2005 *Censo general de población y vivienda*. México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

Kelly, George

1991 *The psychology of personal constructs*. London, Routledge.

Lupo, Alessandro

1996 "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", *Revista de Antropología Social*, nº 5. Madrid, Universidad Complutense.

Maldonado, Benjamín

2002 *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*. México, INAH.

Mardones, José María

1998 *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos.

Simeón Rémi, Josefina

2004 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. (17ª edición). México, Siglo XXI.

Turner, Víctor

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, Siglo XXI.

Whitecotton, Joseph

2004 *Los zapotecos, príncipes, sacerdotes y campesinos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 23 diciembre 2008 | Aceptado: 28 enero 2009 | Publicado: 2009-01

