UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

T E S I S

NILUYARILO: ESPÍRITU DE NIÑO EN LA FLOR. PAISAJE Y MEMORIA RITUAL EN EL VIAJE DE LOS FLOREROS EN CHIAPA DE CORZO.

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS

PRESENTA

YOLANDA PALACIOS GAMA

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR DR. JESÚS T. MORALES BERMÚDEZ
DR. ANDRÉS FÁBREGAS PUIG
DR. WITOLD JACORZYNSKI CERÁN
DRA. ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN
DR. VÍCTOR MANUEL ESPONDA JIMENO

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; abril de 2015

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460
C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

ISBN: **978-607-8410-35-4**

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
www.cesmeca.unicach.mx

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

DIRECCIÓN DE investigación y posgrado

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
22 de enero de 2015
Oficio No. DIP-022/2015

C. Yolanda Palacios Gama
Candidata al Grado de Doctora
en Ciencias Sociales y Humanísticas
P r e s e n t e.

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo de tesis denominado **"Niluyarilo: Espíritu de niño en la flor. Paisaje y memoria ritual en el viaje de los floreros en Chiapa de Corzo"** y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

Atentamente

"Por la Cultura de mi Raza"

Dra. María Adelina Schlie Guzmán
Directora.

DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

C.c.p. Expediente

Libramiento Norte Poniente 1150 C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México
Tel: 01 (961) 61 70440 ext. 4360

A Hugo y Sebastián,
mis compañeros de viaje.

AGRADECIMIENTOS

He podido concluir esta tesis gracias al financiamiento proporcionado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), a través del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, durante los años 2010 a 2014. Estoy en deuda con la Universidad Autónoma de Chiapas, por la licencia autorizada para llevar a cabo estos estudios. Al Dr. Jesús Morales Bermúdez agradezco su acompañamiento y conocimientos ofrecidos de manera incondicional, durante el proceso de la investigación, como director que fue de la misma. Al Dr. Witold Jacorzynski por su amistad y sensibilidad, manifestándolo siempre "desde lo que vale la pena". Al Dr. Andrés Fábregas por la capacidad que le caracteriza para motivarme a continuar mi labor académica en la región cultural chiapaneca, y a quien espero no defraudar. A la Dra. Astrid Pinto Durán, por el obsequio de una tarde crítica y sincera en provecho de los contenidos de la tesis. Al Dr. Víctor Manuel Esponda Jimeno, por su preocupación en la solidez antropológica de este trabajo. A cada uno de ellos gracias infinitas por las sugerencias y recomendaciones expresadas, las cuales valoro y está en mi interés considerarlas para el mejor resultado del texto. Asimismo, a los maestros y amigos presentes en su momento, para darnos ánimo en la culminación de este objetivo.

Hay millones de modos de vivir y todo es vida. Lo que me hace grata la vida es la sensación de que, hasta cuando me siento cansado y enfermo, estoy vivo, vivo hasta lo más profundo de mi alma y en contacto en alguna parte con la vida del cosmos. No se trata de pecados o de moral, de ser bueno o ser malo. Se trata de renovación, de ser renovado, vivificado, de tornarse nuevo y vívidamente animado y consciente. Se trata de volver a entrar en contacto con el centro vivo del cosmos. ¿Y cómo lo haremos?

D.H. Lawrence

Bailarás ante tu muerte aquí, en la cima de este cerro, al acabar el día. Y en tu última danza dirás de tu lucha, de las batallas que has ganado y de las que has perdido. Dirás de tus alegrías y tus desconciertos al encontrarte con el poder personal. Y tu muerte se sentará aquí a observarte. El sol poniente brillará sobre ti sin quemar, como lo hizo hoy. El viento será suave y dulce, y tu cerro temblará. Al llegar al final de tu danza mirarás el sol, porque nunca volverás a verlo ni despierto ni soñando. Y entonces tu muerte apuntará hacia el sur... hacia la inmensidad.

Don Juan a Carlos Castaneda

Los ríos como los hombres sólo cerca del fin
acaban sabiendo para qué nacieron.

José Saramago

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

El ritual de los Floreros: puntos de partida y organización del texto 4

La elección del lugar y el tema de estudio 6

El proceso de la investigación 8

CAPÍTULO I 11

En el umbral del paisaje ritual y la memoria 11

A. Del *altepetl* al *paisaje*: escenarios del ritual 12

B. El paisaje ritual: dimensión de un entorno espiritual y sensible 18

"Lo sagrado": el patrón que conecta 22

Entre la conciencia y el "ver": el lenguaje del silencio 29

Fuerza y "calor": el lenguaje de la luz 34

C. La memoria del lugar sagrado: una conciencia de huecos o lagunas 37

De la piel de la memoria 39

CAPÍTULO II 48

Por los andares del espacio y el tiempo 48

A. En la geografía local: andar su territorio 49

B. Una aproximación histórica: andar su tiempo 52

C. De su religiosidad: andar su mundo 57

Ritual del Niño Florero 65

Desde que se tiene memoria. Acerca del patrón de los Floreros. Respetar primero a Dios, después al Niño, y luego al Patrón 70

CAPÍTULO III 81

Entre sortilegios y realidades: el peregrinar por las flores 81

A. En los preliminares del viaje 82

B. Adentrándonos en el paisaje ritual. Mientras fui Florero... 85

14 de diciembre. Antes de partir del pueblo 85

15 de diciembre. Hacia *Multajó* 89
16 de diciembre. Recolección de la *niluyarilo* 93
17 de diciembre. Se ha completado la carga 97
18 de diciembre. En *Navenchauc*, en el Cerro de la Flor o Santa Cecilia 98
19 de diciembre. De regreso con la *niluyarilo* a cuestas 104
20 de diciembre. Salida de *Multajó* hacia El Rodeo 105
21 de diciembre. *Topada de la Flor*-Solsticio de invierno 107
22 de diciembre. La *Velada de la Flor* 112
23 de diciembre. El pesebre del Niño Dios en la iglesia Grande 112
24 de diciembre. El pesebre del Niño Florero en casa del patrón 113
25 de diciembre. Nacida del Niño Florero 113
31 de diciembre. Cierre de año con el Niño Florero 114
C. Así era antes... y ahora 115
El trueque o relique—cambios en su forma de alimentación 115
La *chicotiza*: ofrenda del cuerpo en los alabados a la Flor y el Niño 118
La devoción, las mandas, los milagros... 120
Abrazar al Niño: una red creativa para asumir los cargos 125

CAPÍTULO IV 128
Memoria y olvido: formas de reencuentro 128
A. Lo que puede recordarse, lo que puede contarse 130
B. Un tiempo lleno de resonancias 137
El solsticio de invierno en el ciclo solar 138
Relatos del tiempo antes 141
Niño Florero, Niño Ángel y Niño Dios 147
Niluyarilo: Flor del Niño 149
El Cerro de la Flor o Santa Cecilia: lugar donde mora el espíritu femenino 154
Dendrolatría y memoria 165
Entrecruces de caminos 169
El *nambujú* y los parajes 169

CAPÍTULO V 176
Tengo un "lugarcito" en la montaña. Lo sagrado desde lenguajes distintos 176
A. Lo sagrado en la alegría de "ser" Florero 177
B. Un lugar en la montaña: ritos de conservación de conciencia 181
C. Haciendo región 190

CONCLUSIONES 193
Fuentes orales 198
Anexo fotográfico 201
Anexo documental 219

BIBLIOGRAFÍA 247

INTRODUCCIÓN

En lugar de una imagen que excluye a las demás, me habría gustado dibujar los momentos que, uno junto a otro, se suceden y conforman una vida. Exponer la frase interior, una frase que no tiene palabras, para que la gente vea una soga que se desenrolla sinuosamente y que acompaña íntimamente a todo lo que nos afecta, ya sea desde el exterior o desde el interior. Quería dibujar la conciencia de la existencia y el flujo del tiempo. Como cuando te tomas el pulso.
Henri Michaux

La flor de *niluyarilo*, la montaña (*namandi*), el árbol, símbolos solares, de "calor", han surcado el caminar de los Niños Floreros por innumerables siglos, sin que toquen el olvido. Son el principio de la concepción del *altepetl* prehispánico, *altepeme* en plural, hasta su virtual desaparición en el siglo XVIII. Este principio estaba articulado sobre la base de un conjunto funcional de relaciones espaciales que debido a las congregaciones de poblados efectuadas durante el proceso de la Conquista, fue difícil sostenerlas. Los *altepeme*, aguas-montañas, además de ser la célula básica de organización, eran territorios orgánicos que podían utilizarse y entenderse aisladamente, sin enfrentar la complicada cuestión de estructurarlos en un espacio mayor o en una red de relaciones más extensa. Sin embargo, al no aceptar los conquistadores esta forma territorial y por tanto, de pensamiento, la destruyeron, para control y explotación de su población, y la mistificaron y demonizaron, llevándola al plano de la hechicería.

Surge así, sobre las ruinas del antiguo mundo, un paisaje superpuesto, como una especie de holograma espacial (Lindón, 2007) que desde entonces ha mostrado todos los mundos existentes sobre él. Se guarda un sentido estructural del espacio desde tiempos antiguos en forma relativamente imperturbada, aunque con diferentes escalas de tiempo. Sobre los antiguos lugares vitales se edificaron las iglesias cristianas; sobrepuestos a sus sitios naturales proveedores de fuerza, se construyeron los símbolos del mundo dominante. En el pueblo de Chiapa aún se explica la imposición de La Pila sobre un "ojo de agua" o vertiente de agua natural, para evitar los rituales que sus pobladores realizaban en el sitio.

> El 21 de diciembre se proyecta la luz del sol en el brocal de La Pila. Es un edificio alineado con el solsticio de invierno. Decía la gente de Chiapa: antes, cuando los

> Floreros regresaban con las flores de *niluyarilo* el 21 de diciembre, después de lavarlas con devoción en el Río de la Flor, se venían luego a tomar agua de La Pila que estaba iluminada por el sol. Las leyendas que contaba la finada doña Domitila Mendoza, decían que el sol entraba a tomar agua a La Pila, en esta fecha tan importante para los chiapanecas. MA

Son estos conocimientos, los que constituyen el paisaje ritual. Desde el recuerdo de una ruta antigua por donde transitarán los Floreros en busca de la flor del Niño, los parajes, las cuevas, los árboles, las cruces, hasta el destino final que es *namandí*, la montaña, como la gran contenedora de agua y salud. Y sobre el mismo paisaje, la memoria de estos pobladores funda su existencia espiritual, su religiosidad, en estos referentes por demás imbuidos de "fuerza". Y cuando es necesario, hace presente su leyenda para reinventar su origen una y otra vez. Por tanto, en el mundo espiritual de sus rituales no existen fronteras, porque se trata de los lugares donde el hombre-florero se humaniza, sin etnia, sin jerarquía, sin condición social, sólo humano, con las mismas posibilidades para el encuentro con la Totalidad y la Unidad al mismo tiempo. Es el Cerro de la Flor el centro, el ombligo, la abertura a lo trascendente, "la casa del sabio rayo" y de la fuerza femenina, complemento de la vitalidad de los Niños Floreros.

Por esta razón, los lugares del rito fueron elegidos partiendo de estas referencias, no al azar. Son estos espacios, lugares con memoria, donde sus elementales intercambian dones y bienes con los humanos. Situarse implica poseer las coordenadas simbólico-rituales, de ahí se deriva la imperiosa necesidad que encierra el acto de "ir al lugar ritual". Éste es un acontecer colmado de júbilo mediante el cual se congrega una comunidad. El lugar ritual representa, entonces, el principio, el inicio, la legitimación y la consumación del grupo y su religiosidad. De modo que, el espíritu del sitio del rito trasciende el lugar común, el lugar cotidiano, y se vislumbra como el lugar predilecto, hegemónico, que forma una totalidad idónea y sensible. Es el fruto del consenso entre los elementales naturales y los humanos; es una culminación de un dilatado viaje que da sosiego al peregrino; posee atributos de una grandeza inconmensurable que se fue acumulando a través de siglos; presagia una experiencia necesariamente impregnada de actos que desafían la mesura; impulsa al ser humano a apropiarse de él, convirtiéndolo en un espacio sagrado (Chytrá *ápud* Iwaniszewski, 2011: 61-62).

El Cerro de la Flor, lugar de hallazgo de la Flor-Niño, es el espacio liminal, es el lugar de la memoria, de la "inagotable fuerza de la sacralidad" del espacio que encierra. Es el lugar que posibilita la Unidad de los participantes del rito, al alcanzar la sincronicidad entre el espacio existencial del pueblo de Chiapa y su geografía, y el espacio liminal del cerro, en una especie de unificación a través del rito. El espacio sagrado, dice Eliade, se revela a través de una hierofanía, o una experiencia fulgurante que, en este caso, es la idea de umbral que se consagra en el espacio, el espíritu del lugar, que no ha sido escogido, sino descubierto. Un umbral que transitan los iniciados, los "novicios Floreros", del lugar donde han nacido, al lugar donde encuentran su centro, a la vez que el centro del universo (*axis mundi*). El umbral denota una importante vertiente perceptiva al separar la pureza de "lo de adentro", de las inmundicias que pueblan "lo de afuera" (Bachelard, 1986). Esta hierofanía ha sufrido una diáspora, una diseminación, a partir de que la flor ha extendido su geografía de encuentro, sin embargo, el centro del mundo seguirá siendo el Cerro de la Flor. De acuerdo con Eliade, el centro del mundo es el punto de intersección de niveles cósmicos; es el espacio hierofánico y, por ello, real; es el espacio creacional. Allí se encuentra la fuente de toda realidad y, por tanto, de la *energía de la vida*. El centro es considerado como una morada o casa que confiere el beneficio y hasta la inmortalidad a los que viajan a éste, trascendiendo la vida física "para vivir en el cerro en espíritu", además que funciona como un punto de confluencias y encuentros.

En este holograma espacial que es el paisaje ritual de los Floreros, al entrar en juego la religiosidad, se superan los planos físicos de un lugar y nos denota un sentir en el que se sabe que "hay algo que no está pero está", y se participa en un eterno retorno desde la existencia del relato de la diáspora de una pareja de Chiapa hacia *Navenchauc*, con la posibilidad de transformación en luna, sol y flor-niño-venus; un canto en la antigua lengua chiapaneca en alusión a la montaña, al abuelo fuego, a la flor sagrada (de "poder") de pluma y de mazorca; viejos *nambujú* convertidos en rezos, cantos y música en tambores y carrizos. Y luego el cuerpo, con ayunos previos al viaje, con el recuerdo de la ruta andada, de los parajes, de sus "chicoteadas" matutinas y nocturnas, no como sacrificio sino como estimulación del propio cuerpo y de las emociones, sometidos a las exigencias de una devoción y de un entendimiento del beneficio que ello representa para su vida posterior al viaje. Y es la flor, culmen del viaje, la representación del fuego, del "calor" trasladado desde la montaña no sólo al altar del Niño Florero, sino a todos los ámbitos de sus vidas.

EL RITUAL DE LOS FLOREROS: PUNTOS DE PARTIDA Y ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Los puntos de partida de esta investigación están centrados en dos grandes ejes temáticos como son el paisaje ritual y la memoria. El primero sustentado en el origen de un conocimiento acerca de los sitios propicios para abastecerse de beneficios; el segundo, fundamentado en la memoria del lugar y la memoria del cuerpo, ambos en torno al viaje devocional de los Floreros. El paisaje ritual es la síntesis simbiótica entre seres humanos y naturaleza y sus elementales. A diferencia de la sociedad o del ambiente, entraña la asociación de significados e hitos, e importa la *lugarización* del mundo.

Cuando se trata del paisaje ritual se entiende la historia como parte de un proceso vivo que hace del pasado una referencia para el presente, y del paisaje su propia memoria. Incrustadas en la narrativa de cada comunidad histórico-cultural, se encuentran fuentes importantes de conocimiento del pasado, que se convierten en el espejo de una comunidad; son productos de las relaciones de las comunidades con sus alrededores, de acuerdo a cómo cada generación vive su vida y a cómo confiere significados. Por ello, el paisaje puede ser "el patrón que conecta", porque nos permite percibir y abarcar la gran amplitud e interdependencia entre las partes que forman la extraña red de las interacciones de las personas con sus entornos. En esta idea integrativa de paisaje, orientaremos nuestra atención a un punto en especial: el espacio ritual, el "lugar", el escenario donde se gesta la vida religiosa del pueblo de Chiapa, y la memoria circundante. De ahí que el tema central sea el análisis de la peregrinación anual que en el contexto del ritual del Niño Florero se desarrolla en el pueblo de Chiapa de Corzo.

De esta manera, hemos dividido esta investigación para su abordaje, en cinco capítulos. El primero atraviesa el umbral del paisaje ritual y la memoria como principios para la creación de la *lugarización* del mundo, mediante la noción de lo sagrado como eje que lo toca todo cuando se trata de la experiencia religiosa. El paisaje ritual en su analogía con el antiguo *altepetl* se manifiesta en la experiencia que a su vez es conciencia y una posibilidad del "ver". A medida que se construyen y reconstruyen las posibilidades de comprensión de la manera en que funciona el ritual de Los Floreros, quienes convierten la naturaleza en paisaje ritual, se humanizan a sí mismos. Se toca, a su vez, una memoria que ha hecho posible el eterno retorno de un conocimiento que, como diría Maturana, se manifiesta en el emocionar de quienes participan, en un dialogar con la experiencia humana y la memoria que de ella se elabora.

En el segundo capítulo se organiza el pasado y el presente enlazados en la perspectiva ritual. Se describe a Chiapa de Corzo y su región, y es el primer acercamiento al territorio en ciernes del paisaje ritual de los Floreros: por su geografía local, por su historia como antigua etnia chiapaneca y sus posibles orígenes, y por sus maneras de expresar su religiosidad en cuanto a sus antiguas y actuales relaciones con los Altos de Chiapas. Se advierte, porque ello será importante en el resto de la argumentación, el notable aumento de jóvenes participantes, año con año, que engrosan la peregrinación para recolectar la flor de *niluyarilo*. Se realiza un ejercicio de reunión de datos localizados en los habitantes de este pueblo, para reconstruir la historia de varios hombres que han asumido el cargo de patrón de esta festividad. Estos fragmentos de historias de vida, nos develan que los patrones Floreros han sido personajes peculiares que han asumido este compromiso de manera vitalicia.

En el tercer capítulo se describe el viaje de recolección de la flor y la complejidad ritual y cosmogónica que rodea esta actividad. La etnografía incluye la descripción de las dificultades que tienen que superar los peregrinos para obtener los permisos que les faciliten el corte y recolección de la preciada flor. Se mezclan en ello la codicia, el mercantilismo de los propietarios de terrenos que ancestralmente han sido usados por los Floreros, así como el cambio de religiosidad de los grupos indígenas de los Altos de Chiapas. Se trata de la etnografía de la peregrinación, desde sus preparativos en Chiapa de Corzo, el trayecto, los parajes de descanso, la recolección de la flor y el regreso al lugar de origen. La descripción incluye los sucesos que ocurren a partir del momento en que los Floreros-peregrinos regresan a la ciudad, incluyendo las ceremonias de "nacida" y "sentada" del niño florero, el 25 y el 31 de diciembre, respectivamente. Al final de este capítulo, con el propósito de darle solidez, se incluyen las experiencias de los jóvenes a través de sus respuestas a diversas entrevistas realizadas en los encuentros con ellos los días 25 de cada mes en la ermita donde se encuentra la imagen venerada.

En el cuarto capítulo se relaciona a la memoria con el paisaje. Se discute la importancia de la oralidad. Se completa la información contemporánea con la documentación histórica. Se señala la importancia del Cañón del Sumidero en los rituales, desde los tiempos más antiguos. El material de este capítulo se enriquece con la opinión de los curanderos y su diálogo con la documentación histórica. Se discuten las ideas sobre el tiempo, los calendarios, la astronomía en general, que sostenían las antiguas culturas mesoamericanas. Estas visiones del mundo

llegan hasta nuestros días, como lo muestra la etnografía del ritual del niño florero, en donde la tradición oral revela el origen de la flor de *niluyarilo*, la importancia y la fuerza simbólica de la planta. Se describe el Cerro de la Flor, situado en *Navenchauc*, pueblo tsotsil de los Altos de Chiapas, y el relato existente que plantea su femineidad.

En el quinto capítulo, se recapitulan argumentos, tradición oral, lecturas, propuestas, visiones y los puntos de vista explorados a lo largo de la investigación. En este apartado se sugiere que los estudios regionales tienen en el análisis de la geografía ritual, un punto de partida para establecer una región cultural. Es un aporte que se sustenta en la etnografía y en un ejercicio teórico que establece los parámetros de una región cultural de Chiapas: la chiapaneca.

LA ELECCIÓN DEL LUGAR Y EL TEMA DE ESTUDIO

Crucé el umbral a través del viejo puente sobre el *Nandachuquí* para entrar a la ciudad de Chiapa de Corzo en el año 1989, este lugar de la antigua cultura chiapaneca. Las aguas del Gran *Náju* o Río Grande dieron desde entonces cobijo a mi espíritu en tiempos difíciles. Fueron los años de los primeros estudios, cuando las historias acerca de los naguales comenzaron a matizar los encuentros con los amigos de este pueblo. Tuvo que transcurrir largo tiempo y esfuerzo para que a mí llegara el entendimiento de su forma de vida, sobre todo de un modo peculiar de asumir su religiosidad. Caminar por Chiapa es como hacerlo dentro de uno mismo, uno se convierte en un espejo que refleja imágenes exteriores, una vidriera que en luces y sombras proyecta el tránsito y proceso, las impresiones, las voces, el murmullo infinito de este pueblo.

Este lugar se convirtió en el escenario de interminables tertulias por las tardes en distintos barrios, con diversa gente, mientras allá afuera no faltaba el sonido de los tambores y los carrizos acompañando las inacabables fiestas por distintos motivos. Una de esas tardes, de encuentro con Carlos Navarrete durante alguna de sus visitas, me dijo: "Quien viene a Chiapa y está triste se alegra, y si está alegre se pone feliz". Es lo que distingue a este pueblo, el ser un lugar de gente feliz en fiesta constante. La intensa actividad festiva la mayoría de las veces está relacionada con la celebración a los santos, también vinculada con la práctica de la santería. Un tema que no ha sido abordado, principalmente en sus implicaciones con la religiosidad africana llegada a estas tierras durante la Colonia.

Los dos periodos festivos más importantes que tiene este pueblo son, la Fiesta Grande o de Los Parachicos, que abarca del 8 al 23 de enero y, la Fiesta de los Floreros, del 14 de diciembre al 7 de enero. Dos celebraciones que se enlazan en un tiempo extenso que antiguamente correspondió al fin de las cosechas. Es importante mencionar que, el lapso que abarca la Fiesta Grande, es también en el que se lleva a cabo la celebración ritual más destacada para los zinacantecos, en veneración a San Sebastián. Si lo mencionamos es porque Zinacantán va a representar un lugar de intercambio religioso de los hombres-Floreros de Chiapa con las tierras altas, en busca de la flor de *niluyarilo*, tema que ocupa esta investigación.

En los años finales de la década de 1990, mientras nos encontrábamos en la cima del *Diliñumbú*, en la celebración de *Corpus*, don Esteban Hernández y don Roselino Espinosa contaron sendos relatos acerca del lugar donde se desarrollaba el festejo. Comentaron a su vez que en el mes de diciembre, de su pueblo un grupo de varones llamados Floreros realizaba un viaje a los Altos, a un lugar llamado *Navenchauc,* para cortar flores en veneración a un niño florero y que existía un relato relacionado con dicho evento que hacía alusión a la creación del Sol y la Luna, el cual daba explicación al vínculo *niluyarilo-niño*.

Más tarde don Antonio López, mientras tallaba una máscara, me daría más indicios acerca de tal hecho, contándome la historia de vida de don Julio Espinosa, quien fuera patrón de los Floreros. "Es una tradición bien preciosa", diría, refiriéndose a la peregrinación de los Floreros. Pensé desde entonces, que en algún momento habría oportunidad de profundizar en este ritual, hasta que se presentó como tema posible para obtener el grado de doctora. Tuve dudas para abordarlo, debido a mi condición de mujer investigadora frente a un ritual donde los participantes son hombres, pero éstas se disiparon desde el primer momento de acercamiento para llevar a cabo el trabajo. Cuando planteé esta idea a Don Tomás Nigenda, patrón de los Floreros, manifestó su acuerdo inmediato e incondicional al proceso que implicaría esta investigación, generando siempre las condiciones de acercamiento a las demás personas participantes. Siempre que se trató de dialogar con ellos, sentí la confianza y la disposición colaborativa sin objeción alguna.

Es importante decir que durante el proceso devocional la participación de las mujeres es visible aunque no vayan al viaje. Podría argumentar que la existencia de esta celebración se sostiene debido a la influencia de las mujeres sobre los ritualistas Floreros, desde que son

pequeños, pues la mayor parte de las veces son ellas quienes los comprometen, a veces, desde antes de su nacimiento. De este modo, estarán pendientes siempre del rol que jueguen dentro del ritual. Por otra parte, descubrí después que la presencia femenina no sólo se circunscribía a la participación física de estas mujeres, sino a las fuertes implicaciones de la relación de los Floreros varones con la femineidad de la energía del Cerro de la Flor. Esto indica que las relaciones de género funcionan en otras dimensiones, no en las convencionales como las que afectaban mi juicio y en lo cual tuve que estar dispuesta a "deseducarme" para estar más abierta a mí "emocionar". En palabras de Maturana, en el entendimiento de "un rito de conservación de conciencia" que tuvo el efecto de transformar la propia.

De esta manera, en las páginas siguientes, transitaremos por el sendero de variados tiempos y espacios, para comprender los cambios que abrieron la puerta a nuevas dimensiones de las formas y vida religiosa de este pueblo. Es un preámbulo de importantes relaciones del tiempo-espacio-humano que encontraremos en el ritual del Niño Florero. Puedo decir que fue éste un viaje buscando raíces y transformaciones, hasta tornar la memoria antigua en necesidad de hoy. No fue simple mirar y ver, pararse y caminar, reflexionar y decir. Pero finalmente el viaje no acaba nunca, porque puede prolongarse en memoria, en recuerdo, en relatos. El fin de un viaje es sólo el inicio de otro. Hay que ver lo que no se ha visto, ver otra vez lo que ya se vio, ver de día lo que se vio de noche, con el sol lo que antes se vio bajo la lluvia, ver la siembra verdeante, el fruto maduro, la piedra que ha cambiado de lugar, la sombra que aquí no estaba. Hay que volver a los pasos ya dados para repetirlos y para trazar caminos nuevos a su lado. Hay que comenzar de nuevo el viaje. Siempre. El viajero vuelve al camino (Saramago, 1999: 401).

EL PROCESO DE LA INVESTIGACIÓN

Para el abordaje de este tema en primer término transitamos por los caminos instituidos, como la búsqueda bibliográfica, lectura y sistematización de la literatura alusiva a las regiones de estudio y al tema del paisaje ritual. La memoria del mismo se fue construyendo mediante diversas entrevistas con los Floreros de distintas edades, pero trascendiendo esta técnica de simples preguntas y respuestas se hizo un esfuerzo de diálogo constante y profundo.

Es en este ejercicio metodológico, que suelo destacar, donde se encontraron los relatos fundamentales para el análisis de la investigación. Esto ha sido de una riqueza enorme porque

aún en la actualidad, de evidentes transformaciones en la vida de los pueblos, Chiapa de Corzo y *Navenchauc* contienen una población eminentemente oral. Son narrativas que han resistido el tiempo, una especie de mapas que despliegan innumerables códigos que intentamos "mostrar" en esta investigación para su entendimiento. Con lo único que debíamos contar, entonces, es con el conocimiento del "ver" con todos los sentidos, en el escuchar, oler, mirar, detectar la mímica de quienes participan en las inagotables prácticas, es decir, con todas las posibilidades del "cuerpo" de la memoria indispensables para realizar la etnografía de un ritual tan complejo como el de los Floreros.

Los tiempos propicios del ceremonial son importantes, los del tiempo específico. Pero lo son igual los tiempos fuera de éste, que han servido para la rememoración de la experiencia, distinta en cada uno de ellos, porque entonces involucramos a todos aquellos participantes ya fueran hombres o mujeres. Esta dimensión de análisis ha sido necesaria, ya que permite explorar y descubrir la diversidad de perspectivas vivenciales desde el punto de vista de las personas, lo que después se traduce en una serie de conexiones para llegar a una comprensión más profunda del tema.

Es aquí donde se agotan las técnicas instituidas, de las cuales no obviamos el hecho de que se necesita la virtud de llevar consigo un bagaje de conocimiento técnico acumulado, pero que muchas veces sólo se observa desde afuera de la experiencia, desde afuera del habitante que vive el ritual y en consecuencia, como observador externo, únicamente puede medirse desde el sentido tradicional de la expresión. Por tanto, ha sido necesario un ejercicio de separación de los distintos rasgos o elementos que resulten de interés para el análisis, únicamente para su comprensión, porque finalmente siempre serán parte de un todo coherente dentro de un paisaje ritual. De esta manera descubrimos símbolos, metáforas, relaciones, geografías de lo invisible, pero no por ello inexistentes. Se ha tratado de otorgar visibilidad a la construcción social de los territorios rituales y al papel que han jugado distintas perspectivas de diversas disciplinas, en el sentido en el que la información total está contenida en cada uno de sus elementos.

Finalmente, qué nos queda, relatos de vida con un componente de conocimiento sobre el territorio en que se representa el ritual que nos han permitido la construcción narrativa, donde el lenguaje materializa el flujo de la vida social en los planos espirituales, adoptando

siempre formas cambiantes que le permiten su existencia. De esta manera, se reconstruyen una diversidad de tramas de sentido que atribuyen de significados a los lugares vividos y percibidos en el tiempo ceremonial. Durante varios años, como investigadora, me moví en distintos espacios y en distintos tiempos para entender la presencia de una realidad localizada y, de una red de realidades y lugares interconectados a través de lo experimentado en el plano de la religiosidad, que en un momento dado representan pautas que podrán reconocerse en otros escenarios.

CAPÍTULO I

EN EL UMBRAL DEL PAISAJE RITUAL Y LA MEMORIA

Con las reliquias de su ruina erigieron,
en el mismo lugar, la desatinada ciudad...,
determinaron vivir en el pensamiento,
en la pura especulación.
Jorge Luis Borges, *El Aleph*.

Poco se ha sabido del equivalente en castellano para entender la idea de paisaje, pero surgió en un momento extremadamente complejo de la historia de España y de toda América como fue la época colonial temprana donde dos universos culturales, que entienden de manera distinta el espacio (el Viejo y el Nuevo Mundo), entraron en contacto. En esta idea, fue la estructura del *altepetl* antiguo la que dio paso a la noción de paisaje ritual que actualmente nos permite la comprensión de la vida cultual sobre un escenario específico. Agua-montaña, es el origen de toda vida sobre la Tierra y sobre ello tendremos mucho por descubrir.

El término paisaje se enriqueció y comenzó a funcionar ya no como simple representación, sino como un concepto que permite analizar una porción del espacio compuesto de variables naturales y sociales que se van transformando con el correr del tiempo. Este enfoque se hizo invaluable para contrarrestar la metodología de separar todos los elementos del espacio y estudiarlos de manera aislada. Se supone que el enfoque paisajístico nos permite evaluar el espacio sin desintegrarlo.

Y sobre esta arena se cierne la memoria no solo de lo que se rememora, sino de lo que va más allá del pensamiento y, en los ritos, el cuerpo es un escenario igual de importante que el territorio o espacio donde se llevan a cabo. El cuerpo expresa aquello que ha formado huecos o lagunas en la memoria. Y así como el territorio ritual se extiende más allá de lo visual, el cuerpo a su vez se integra a una inagotable práctica en la creación de un lenguaje que intentamos descifrar. Lo que a continuación se expone, lo pretende.

A. Del *altepetl* al *paisaje*: escenarios del ritual

La palabra paisaje proviene del vocablo germánico *landschaft,* compuesta por las partículas *land* 'tierra' y *schaffen* 'moldeado', o sea, 'el moldeado del terreno o territorio'. La acepción *landschaft,* al igual que la palabra inglesa *landscape,* hacían referencia al "espacio que se podía abarcar con una mirada". Sin embargo, de la acepción castellana se sabe muy poco, pero fue algo que dio cuenta la crónica de los viajeros y colonizadores llegados al Nuevo Mundo. El mayor problema surgió de la manera diferente en que los pueblos conquistados entendían el espacio y demarcaban el territorio. Tampoco había coincidencia en la forma de representarlo pues, mientras el pensamiento europeo había logrado plasmar en un lienzo los elementos naturales y sociales del paisaje con presunta objetividad, los pueblos indígenas de Mesoamérica, incluían elementos territoriales de una geografía sagrada que eran difícilmente identificados por la mirada de los conquistadores españoles.[1]

Hasta donde se sabe, el término paisaje no aparece en lengua española sino hasta 1708. La raíz latina con la que se construyeron estos términos en las diferentes lenguas romances es la misma: *pagus* o *pago,* que significa país. Varios países de Sudamérica aún emplean este término para referirse al terruño de procedencia. En la España de la Reconquista, el pago fue un «distrito agrícola» y también significó «pueblo o aldea» rural y a sus pobladores se les llamaba paganos. El proceso de cristianización fue relativamente rápido en las ciudades, pero en los pequeños pueblos y en el campo la gente se resistió o quedó frecuentemente al margen de esta asimilación. Por eso, ser campesino se convirtió en sinónimo de ser pagano. En castellano se empleaba la misma palabra «pagano» para decir «campesino» e «infiel» al igual que en italiano (*pagano*), en francés (*païan*), en portugués (*pagão*) y en catalán (*payén*), y sólo con el tiempo fueron diferenciándose estos dos conceptos. En algún momento, país fue un término utilizado tanto para hablar del espacio vivido como de su representación.

El 1492 es importante señalarlo porque además de la llegada de Colón a Las Antillas, ese año se suscitó la expulsión de los musulmanes de la Península Ibérica y de los judíos. Era el fin de una larga ofensiva contra los paganos del Viejo Mundo, que se prosiguió a partir de octubre en tierras americanas. Unos años después, en 1519, los cristianos desembarcaron en las costas de México para seguir lo que ellos consideraron su misión civilizadora. Ante sus ojos, los

[1] Hemos tomado estos datos de Fernández-Christlieb, 2014.

conquistadores españoles encontraron tanto en el Caribe como en Tierra Firme una población pagana. Los indígenas eran paganos porque vivían en medios rurales y, aun los que vivían en ciudades, eran paganos porque no habían sido cristianizados. Las denominaciones que encontraron los españoles en varias lenguas del México central para expresar el espacio dominado por una comunidad, fueron explícitas al incluir un elemento fundamental sin el cual no puede haber tierra habitada y cultivada: el agua. El conocimiento de todo este nuevo vocabulario, procedente de muy diversas lenguas indígenas, no fue inmediato para los conquistadores y evangelizadores del Nuevo Mundo, y acaso cinco siglos después aún estamos reconstruyendo una versión más completa pero aún llena de interrogantes, como es el ejercicio que realizamos en la presente investigación.

Los paisajes que los españoles encontraron en el Nuevo Mundo fueron sujetos de una transformación profunda y rápida. Lo fueron pues muchas de las aldeas de asentamientos dispersos típicas del mundo prehispánico pasaron a ser pueblos y ciudades de población más densa caracterizadas por la existencia de calles y la presencia de capillas, iglesias y conventos. Lo fueron también en lo rural porque extensas áreas de tierra cultivada quedaron abandonadas y hubo porciones boscosas que fueron desmontadas para introducir en ellas ganado procedente del Viejo Mundo. La primera causa de transformación del paisaje fue el colapso demográfico propiciado por las epidemias que azotaron a la población indígena. En consecuencia, muchos de los campos quedaron sin cultivar y las poblaciones, diezmadas, hubieron de ser reubicadas en el proceso conocido como «congregación». Este proceso consistió en reunir a los sobrevivientes dispersos en pequeños pueblos de indios trazados con calles rectas en torno a una iglesia, un elemento en el paisaje novohispano que no existía en el México antiguo.

Así, el término que proviene de la lengua náhuatl es *altepetl*, el cual hacía referencia a una comunidad organizada y asentada en un territorio. Los españoles lo tradujeron como 'pueblo' —que era uno de los sinónimos de pago—, porque el término indígena denotaba el conjunto de sus casas y edificios y también a la población; otra traducción realizada en ese momento fue la de 'rey', porque identificaron que en el *altepetl* vivía siempre un gobernante soberano. Pero dichas traducciones redujeron su significado, pues si bien es un término que describe una organización política, socioeconómica y familiar, también es un término que nos habla del paisaje, acepción significativa en esta investigación. De ello dan cuenta las raíces *atl-tepetl* que

conforman esta palabra y que le dan su significado: agua-montaña. De hecho, el glifo que lo representaba era precisamente un cerro estilizado en cuya base se abre una cueva por la que se accede directamente al agua.

Las representaciones de los espacios mesoamericanos en tiempos previos a la llegada de los españoles constituyen narraciones muy dinámicas en las que se puede leer la procedencia de los habitantes, la fecha de la fundación ritual de un *altepetl,* el nombre y linaje de sus líderes. También se leen características del medio, como cuáles son sus cerros importantes, cuevas, corrientes subterráneas y otros parajes que se consideraban sagrados y, en consecuencia, muchos de estos elementos refieren mitos y no necesariamente puntos topográficos. Son representaciones simbólicas en donde la geografía sagrada cuenta la historia donde puede haber actores no humanos. A los españoles, este tipo de narraciones gráficas y orales no les eran inteligibles y, al considerarlas contrarias a su fe, las destruyeron. Tampoco era fácil para ellos comprender cómo estaba organizado territorialmente un espacio como el que referimos.

En este sentido, al no contar con personas que pudieran realizar el trabajo de interpretación y elaboración gráfica de estos espacios, tuvieron que confiar en los *tlacuilos* para llevar a cabo esta tarea. El *tlacuilo* era el personaje encargado de preparar el papel y las tintas y de pintar los documentos de su respectivo *altepetl*. Al parecer, éste contaba con un *tlacuilo* que conocía la historia, el ambiente, la toponimia y los signos para representar el paisaje. Fueron estos pintores quienes, a menudo, recibieron la instrucción de representar el país tal y como era, pero en realidad lo que hicieron fue representar el *altepetl* como lo entendían tras la conquista española. En una producción sintetizada, elaboraron una especie de mapas sobre papel europeo, con la destreza de un artista indígena. Se está hablando de una geografía sagrada que nos recuerda que todo cerro, en la visión prehispánica, es un contenedor de agua. Siguiendo con esta idea, sabemos que las iglesias cristianas en la época colonial pasaron a ser consideradas los nuevos centros de sacralidad y en las representaciones son los nuevos glifos de sus sitios de poder. No olvidemos que muchas veces las edificaciones cristianas fueron instaladas por los evangelizadores sobre sus espacios rituales, únicamente se superimpusieron cultualmente. Fue una arena donde se llevó a cabo la mezcla entre definiciones y donde el concepto europeo de paisaje y el indígena de *altepetl* se pusieron a negociar. En el siglo XVIII ya no hubo prácticamente nadie capaz de representarlos. El *tlacuilo* fue convertido en escribano,

primero en el cabildo indígena y luego en el ayuntamiento municipal. Así, se extinguió un saber que ahora sólo podemos estudiar atando cabos desde diversas disciplinas del pensamiento.

Podríamos pensar que este gesto abarcativo podría constituir a su vez lo que Cardoso de Oliveira llamó "mirada antropológica", en un adiestramiento del ver que convierte al etnógrafo en un observador entrenado, capaz de ampliar su visión para imbuirle la de quien ocupa y percibe su espacio circundante. En este sentido, nos interesa entender las distintas maneras, formas o modos en las que los individuos en su diversidad cultural e histórica han interactuado con sus naturalezas inmediatas. Estas configuraciones de una "territorialidad simbólica" (Barabas, 2003), como hemos referido, también se hicieron presentes en el México prehispano. Así, el establecimiento de poblados era el resultado de una meditada selección del sitio, posterior a una profunda observación del comportamiento ambiental, lo que implicaba asegurar la estabilidad de laderas y de fuentes de abastecimiento de agua. Las comunidades del centro de México recurrieron a formas específicas del paisaje que, además de ser funcionales, respondían a criterios estéticos y simbólicos. La fisiografía mesoamericana consistía en una especie de herradura formada por cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos, dando la idea de una olla protectora, que recordaba el útero de la Madre Tierra (Urquijo, 2014: 91)

En la selección del sitio de fundación, los grupos indígenas fueron estudiosos del medio, por lo que el nombre de cada localidad describía con frecuencia algún rasgo del paisaje, ya sea flora, fauna, hidrografía u orografía. De esta manera, los valores estéticos y funcionales asignados al paisaje quedaron grabados en gran parte en la toponimia. En otras regiones encontramos términos equivalentes al de *altepetl*, lo cual nos indica una concepción paisajística de índole estética, geográfica, histórica y simbólica equiparable, tales como el *yucunduta* mixteco, el *chuchu tsipi* totonaco o el *an dehe nttoehe* otomí, cuya traducción literal en los tres casos es 'agua-cerro'. Existe un glifo que representa la manera como era reconocida Chiapa por los aztecas en tiempos antiguos, quienes le llamaban Teochiapan, el cual muestra la imagen del *apantli* o río, la tierra sobre la cual se siembra la *chía*, y por sobre estos símbolos una representación solar. Llama la atención que al igual que la palabra *sanshui*, este elemento parece indicar lo más relevante de un grupo cultural como los chiapanecas, con imágenes del agua, la tierra y el sol, en tanto fuentes vitales para sus representados. En lo que respecta a las toponimias, veremos que en el transcurrir de esta investigación los nombres de los lugares

involucrados en este viaje por un territorio ritual, van a ser fundamentales para la definición de algunas categorías de entendimiento acerca de las razones por las cuales los ritualistas realizan un peregrinaje a la montaña y la manera como una flor se convierte en un motivo que los mueve. Las toponimias aluden "a concepciones cosmológicas, a características del medio o a hechos remarcables ocurridos en el lugar" (Barabas, 2003: 23), pese a todo, es un tema del cual tendríamos mucho que decir. Tal parece entonces que, lo sagrado y lo "demonizado", parecen pisar el mismo suelo.

Como una analogía, diremos que el origen de lo que ahora podemos entender como paisaje tiene antecedentes lejanos de la tradición occidental y donde podemos, incluso, encontrar primicias de una sensibilidad de paisaje semejante a la del Viejo Mundo. De acuerdo con Jacques Augustin Berque (2014), esta sensibilidad aparece en China en el siglo IV: el *sanshui*. Se trata de una filosofía taoísta y confucionista que alude a la profunda interrelación entre lo estético y lo ético del medio natural. El término se compone por dos palabras, *shan* 'montaña' y *shui* 'agua o río'. La sensibilidad paisajística se plasma, evidenciando una imagen moral que aviva la conciencia mediante la contemplación de la naturaleza. Es así que es el sentimiento lo que crea lo bello. Dicho de otra manera, si la naturaleza se convierte en algo bello o agradable de mirar es porque miramos como paisaje. La sensibilidad *sanshui* representa el entorno como un ente vivo cargado de *yi,* 'espíritu'.

Heredero de la tradición china, el concepto filosófico japonés *tofu-tokusui* 'almacenando el viento, consignando el agua', era una especie de geomancia de los siglos VI al VIII, mediante la cual se seleccionaba un lugar de asentamiento de acuerdo con la configuración de montañas y ríos, y donde fluía la energía vital. Este lugar debía respetar la relación humano-naturaleza, por lo que el poblado debía presentar montañas por lo menos en tres de sus lados, en función de cobijo. El vocablo *fûdo*, compuesto por los ideogramas viento y tierra, abarcaba un área semántica que involucraba características climáticas, edafológicas, geológicas, de relieve, fertilidad de suelo y configuración paisajística (Urquijo, 2014). En el fondo del vocablo, se advierte una antigua cosmovisión que, al igual que en los caracteres chinos *san-shui*, se percibía el entorno natural como circunstancia ineludible de la vida humana (Watsuji, 2006). Una especie de cosmofanía, es decir, la aparición de un cierto mundo. Si lo ejemplificamos es porque la mirada oriental nos ayuda mejor que la occidental para el entendimiento del paisaje conformado por el mundo de la ritualidad, de la religiosidad.

"En el clima y el paisaje el ser humano se descubre a sí mismo, pues no es solamente un objeto de las ciencias naturales, sino condición del ser histórico, tanto como el tiempo", escribió Tetsuro Watsuji en los años treinta del pasado siglo, cuando publicó su notable tratado de antropología filosófica sobre este tema. El paisaje es una corporeidad subjetiva donde el carácter finito e ilimitado del ser humano se pone de manifiesto. Desde el punto de vista de la vida humana en su realización concreta, este hecho se refleja en el modo de formar comunidades, en las diversas formas de conciencia, y en las posibilidades del lenguaje. El existir trascendiendo, como estructura de la vida humana, debe incluir todos estos aspectos (*Ibídem*: 36). Ciertamente no sólo llevamos con nosotros un pasado, sino también unos ambientes y la memoria del territorio que nos ha acompañado. Las diversas circunstancias ambientales corresponden a las diversas maneras de autocomprensión del territorio vivido. Por tanto, la antropología, tal como es comúnmente entendida (empírica), se encuentra más cerca de un "estudio sobre la especie humana", que de un "aprendizaje de lo humano" (254).

Tras varios años de análisis geográficos fragmentados, desde finales del siglo XX el paisaje como unidad de análisis espacial ha cobrado fuerza y se ha revalorado su pertinencia tanto en las ciencias biológicas y físicas, como en las sociales y humanísticas. La discusión en torno a los alcances y límites de la perspectiva de paisaje cobra auge y está abierta a quienes ven en él un instrumento útil de análisis. Parece haber un acuerdo de entenderlo como una unidad espacial que se reconoce mediante la percepción sensorial, expresión de los códigos culturales y el manejo que la sociedad le imprime a la naturaleza. El paisaje es un palimpsesto por demás rico, que muestra la intervención cultural de distintas colectividades humanas en su devenir. En otras palabras, la perspectiva paisajística, aunque tomada de la geografía, en un ejercicio holístico e integrativo, nos permite considerar la historicidad del espacio, la relación de los elementos objetivos y subjetivos y la complejidad de los fenómenos de la naturaleza en la conformación de un territorio.

La separación sociedad-naturaleza resulta muy problemática por dos razones básicas. En primer lugar, porque lo que hoy es considerado medio natural contiene una gran porción de historia humana, a lo largo de sucesivas generaciones que se manifiestan en sus paisajes mediante intervenciones, interpretaciones o percepciones. En el momento en que los seres humanos combinan su vivir con el entorno físico o biológico, la diferenciación entre historia natural e historia humana deja de tener sentido. En segundo lugar, porque el medio natural no

es una realidad única, objetiva o universal; más bien, se trata del medio natural como construcción humana. El espacio se concibe como un producto cultural, pues es la mirada de la colectividad humana la que le da sentido al fenómeno natural haciéndolo inteligible.

El paisaje implica, de entrada, un acto contemplativo: un sujeto observador frente a la naturaleza; mismo sujeto que después recrea, describe o proyecta lo que conoce y reconoce con sus sentidos, en un afán de prolongar el recuerdo de lo que se vislumbra ante su mirada. Si el paisaje es experiencia de la contemplación y de la emoción, también lo es de la intervención física del ser humano sobre la naturaleza, en su histórica necesidad por moldear y servirse del medio geográfico (Urquijo, 2010: 2). En la noción de paisaje hay tres elementos fundamentales que se interrelacionan: 1) el medio geográfico, 2) el sujeto o los sujetos que lo interpretan y 3) el moldeado o interpretación resultante del vínculo entre los dos primeros elementos.

A largo del tiempo un grupo humano conoce, define y transforma su paisaje por medio de la percepción sensorial y la intervención física: contempla el ambiente, analiza los cambios físicos, nombra cada cosa, y le otorga un sentido y valor en la existencia, para luego intervenirlo a su conveniencia sociocultural. Esto es, se verifica un lento proceso de adaptación al medio, simultáneo al proceso de transformación del mismo. En realidad, estos dos procesos son uno solo: la producción de un paisaje en donde se perciben rasgos impresos por la colectividad humana y metáforas de las fuerzas de la naturaleza encaminadas a explicaciones ontológicas del propio grupo social. En el mismo sentido, el paisaje es una porción de la configuración territorial que es posible abarcar con la visión; por lo mismo, cuando se habla de este tema se está hablando también de un territorio. El paisaje es así una realidad compleja, polisémica y multivalente de caracteres naturales y circunstancias históricas, que se construye de acuerdo a elementos objetivos y percepciones subjetivas, a posturas éticas y a valoraciones estéticas, que se asumen y se rechazan de una generación a otra en una sociedad dada.

B. El paisaje ritual: dimensión de un entorno espiritual y sensible

De esta manera, nos adentramos en el paisaje ritual. Aunque el paisaje es una entidad física de elementos tangibles, cuando nos referimos a su connotación ritual observamos que posee una dimensión simbólica ligada a los aspectos religiosos. Aun cuando los elementos simbólicos responden a construcciones intangibles de la psique humana, proyectada sobre un espacio

físico, son tan válidos de análisis, como lo puede ser cualquier elemento material. Incluso, no está de más señalar que en el ámbito de la ciencia nos topamos cotidianamente con geografías simbólicas, como lo es la concepción misma de la Tierra, ya que no es noticia su redondez, pero es de pocos la experiencia empírica que la comprueba y sólo de algunos los cálculos pertinentes; los demás –muchos– simplemente creemos en la esfericidad; creencia que forma parte de nuestra cultura y nuestra realidad simbólica.

Ser miembro de un grupo social implica participar de las imágenes que sobre el mundo tienen, pues a través de la apropiación simbólica los seres humanos hacen suyos los universos sociales y naturales a los cuales pertenecen. Las imágenes que del mundo hacemos no sólo permiten pensar la realidad, sino que además la definen al otorgarle un sentido. El conjunto de imágenes producidas por el pensamiento colectivo de una sociedad produce una realidad más allá de lo tangible, de la que resultan las metáforas de la organización del Cosmos. Incluso, en algunas colectividades humanas, el Mundo o el Cosmos cumplen una función parcialmente equiparable con naturaleza, como una conjunción del espacio apropiado, lo cual implica el ser nativo de un lugar –sentido de pertenencia–y vivir en la naturaleza–sentido de conectividad. Bajo códigos y criterios religiosos, el acceso a la naturaleza implica un dinamismo diferente por parte de la colectividad humana que se apropia de ella, pues cualquier alteración no prevista puede provocar la ruptura del equilibrio cósmico.

El paisaje ritual representa así el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Es producto de la cotidianeidad humana con el mundo natural y resultado de la sedimentación histórica de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible. Con esta connotación, el paisaje es un espacio sagrado cargado de significados culturales de profunda raigambre, que concilia el aquí y el ahora de la comunidad con su historia a través de la repetición de ciertas conductas consagradas. El ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales.

Los límites en el paisaje ritual no son fijos ni convencionales, pues se encuentran condicionados de manera simbólica por los fieles o devotos participantes del rito. Un conjunto de paisajes rituales puede abarcar desde el espacio propio de cada comunidad hasta cubrir

incluso una ruta devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a santuarios: puntos geográfico-simbólicos complejos y polifacéticos que establecen la interacción y articulación social, y que pueden clasificarse tanto en naturales–cuevas, manantiales, árboles– como materialmente construidos –capillas, altares, cruces.

Otra característica del paisaje ritual es que puede ser la morada de seres sagrados que protegen a la comunidad, o cuya presencia permite cierto orden cósmico. La naturaleza es espacio de acción de fuerzas o entes divinos, seres de características no humanas, patrones y protectores del medio, jueces de la vida y de la muerte, generalmente imperceptibles, moradores de los caminos, los bosques, los cerros, los animales, el cielo o el alimento, pues son, en algunos casos, sus "almas". Estos seres, energías o fuerzas sagradas tienen la capacidad de fusionarse y fisionarse, lo que explica su presencia simultánea en distintos lugares (López-Austin, 1996). Sin embargo, más allá de la causalidad cósmica, los entes divinos están sujetos a las leyes que rigen lo existente o lo tangible, pues finalmente la naturaleza está en terreno de los seres mundanos. Los hombres y mujeres pueden influir en las acciones de las divinidades a través de los ruegos, las promesas. Es, por tanto, un espacio de interacción entre las fuerzas sagradas y la colectividad humana. Siendo el lugar donde las divinidades o energías no humanas se manifiestan a la sociedad, el paisaje se sacraliza; o bien, dicho en términos fenomenológicos, éste se evidencia como una hierofanía (Eliade, 1981). La manifestación de lo sagrado puede recaer en cualquier elemento de la naturaleza o, más aún, la misma naturaleza en su totalidad puede revelar la sacralidad cósmica. No obstante, dicha sacralización es generalmente de carácter finito, por lo que la sociedad vinculada a ese paisaje requiere de rememoraciones o actualizaciones periódicas de los pactos establecidos con los seres divinos en el tiempo mítico primordial. De acuerdo con Mircea Eliade, es en la reactualización de ritos donde se retorna a los momentos míticos, prístinos, los que a la vez son destruidos y abolidos para siempre dar comienzo a la existencia.

¿Por qué un enfoque paisajista puede ser conveniente para construir una comprensión más completa de los procesos culturales, históricos y religiosos, y las conductas humanas en torno a éstos? El paisaje nos es útil en este caso, como un telón de fondo, como una metáfora integrativa, una entidad activa y compleja en relación con las vidas de una comunidad humana. Una noción que, vinculada con otras tantas que irán surgiendo a lo largo de nuestro conversar en este apartado, nos permitirá llevar a cabo un registro de patrones de conducta dentro del

contexto de un entorno específico, y una forma de vida religiosa determinada. Entendemos que, las comunidades transforman los espacios físicos en lugares llenos de contenidos mediante sus actividades diarias, su sentir religioso y sus sistemas de valores; por tanto, no es solamente el mundo que vemos, es una construcción, una composición de ese mundo (Cosgrove *ápud* Anschuetz, 2001).La manifestación de la utilidad de un enfoque de paisaje como un marco procesual, interactivo, contextual e interdisciplinario, para la identificación de patrones, datos explicativos y explicaciones conductuales, nos ayuda a contribuir a la construcción del entendimiento de las relaciones entre los varios contextos: espaciales, temporales, religiosos, ecológicos y cognitivos en los que los pueblos, creativamente, interactúan con sus entornos.

Combinando este enfoque con las sistemáticas espacio-temporales tradicionales, es posible incorporar la escala dinámica de su análisis. Cada una puede ofrecer respuestas parciales a la gran cuestión que nos permite plantearnos este paradigma. La investigación actual sobre la ecología de los asentamientos y los paisajes rituales y étnicos alcanza a ver el potencial de una mirada como tal. Un enfoque metodológico integrador podría facilitar el examen de temas tales como el uso ritual de tanta importancia en la investigación antropológica. Al ser el escenario de la conducta social, cultural y conceptual de un grupo, se deben considerar contextos internos al lugar y contextos entre lugares. Más aún, el que los paisajes sean construcciones dinámicas necesita una búsqueda de pautas y de desarrollo de explicaciones holísticas más comprehensivas, en las cuales, las personas, como actores, contribuyan al entendimiento de sus visiones del mundo.

La antropología, armada con su gran profundidad temporal, tiene el potencial para unificar esta relación, verdaderamente interdisciplinaria, en un todo coherente. En este rasgo de la especie humana nos podemos apoyar para entender que lo que nos rodea es una dimensión constitutiva del ser humano. Sin embargo, es un modo de enfocar el estudio de la religiosidad que tiene como eje central la comprensión y explicación de lo que piensa la gente, los deseos, los intereses y las necesidades de las personas, en una palabra, del significado que ellas otorgan a los espacios y objetos con los cuales interactúan en el tiempo ceremonial.

"Lo sagrado": el patrón que conecta

"Un trozo de naturaleza se nos ha hecho paisaje por la virtud de una mirada humana, la nuestra, que le da orden, figura y sentido. Sin ojos contemplativos no hay paisaje. Mira el hombre a la tierra, y lo que era muda geología, adición espacial de piedras, agua y verdor, hácese de golpe marco de su existencia... Este fugitivo y leve momento en que la naturaleza se transmuta en orla de la vida humana —intimidad e historia— es el decisivo en el nacimiento del paisaje. Aunque el hombre, por torpeza ingénita o por falta de recursos expresivos, no acierte a manifestar articuladamente su personal modo de vivir la parcela cósmica que le circunda y soporta" (Laín Entralgo *ápud* Tort, 2009: 156).

Orientaremos nuestra atención a un punto en especial: el "lugar", el escenario donde se gesta la vida religiosa de un grupo humano, que puede ser tan reducido o tan amplio como intentemos "verlo". No olvidemos que tenemos en el paisaje los elementos agua-montaña como puntos de partida y significados del antiguo *altepetl,* que se extiende a un paisaje cultual. No como unidad simple, fija, por el contrario, apoyándonos en el entendimiento de los "lugares" como centros de significación humana. Por ello, un paisaje en esta connotación no es sólo el resultado de los significados que le adjudica la gente, sino más bien el producto del acto de "habitar el mundo", a través del cual los seres humanos lo integran al mismo tiempo que lo convierten en parte de ellos.

> Verdaderamente el paisaje podría ser "el patrón que conecta" (Bateson, 1978) visiones aparentemente dispares. El paisaje nos permite percibir y abarcar la gran amplitud e interdependencia entre las partes que forman la extraña red de las interacciones de las personas con sus entornos (Anschuetz, 2001).

Tal como lo perciben y viven algunas personas participantes del ritual, el espacio es existencial y antropológico, y reconocer este hecho conduce a aceptar la idea de que éste pueda incorporar una dimensión distinta que tiende a instituirse como el centro y la referencia de todas las otras direcciones espaciales de la existencia, favoreciendo el interés hacia lo que tiene que ver con los espacios rituales y, por ende, con la geografía y la cosmología que están en la mente de las personas y, singularmente, de quienes viven su religiosidad. Esto nos invita a preguntarnos: ¿cómo, informadas por su fe, estas personas "ven" el mundo y el lugar que ocupan en él?

(Racine *ápud* Hiernaux, 2006: 487). El dios no solamente está asignado en una forma, también lo está a una morada para, finalmente, establecerse al lado de sus adoradores, en un "lugar". Este último puede ser una constelación de representaciones concretas, que presentan o representan los principales eventos de los relatos y se inscriben así, en una forma de marcar espacial y religiosamente. O es, por otra parte, la voluntad o los actos de Dios, los que conforman el espacio, y los humanos reconocen *a posteriori* las muestras de lo divino.

El lugar ritual está habitado por seres y fuerzas espirituales y de la alteridad (García Zambrano, 2009). Por esta razón las manifestaciones orientadoras, direccionales de las religiones, desembocan en conformación de las visiones del mundo de los humanos y en sus interrelaciones: entre los hombres mismos, entre los hombres y el cielo, entre los hombres y las fuerzas espirituales. Los paisajes creados de esa forma, permiten que puedan reconocerse entre sí quienes comparten una imagen del mundo, un lenguaje. Según García Zambrano, las fuentes etnohistóricas del siglo XVI evidencian que estos "sitios de superstición" y sitios de asentamiento tenían un trasfondo subyacente y una diversidad de cognotividades. Dentro de esta manera de ver se mostraba preferencia por ocupar lugares rocallosos donde brotaban manantiales en medio de verdeantes frondas boscosas. Sustenta estas declaraciones en documentos como las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*y la *Relación Geográfica de Motines*, donde se expresa que aunque los frailes se esforzaron por reasentar a los indígenas en traza *ad hoc*, perseveraron en su antigua costumbre de permanecer extendidos y en las cercanías del nacimiento de ríos. Este "aquerenciamiento" al sitio, como este autor refiere, respondía a la portentosa aparición periódica de una serpiente que pensaban salía literalmente de los ojos de agua del manantial. A su vez, hace una sugerente observación de que, la razón de la preferencia superaba el mero requerimiento del abastecimiento de agua, como bien pudieran argumentar algunas corrientes de la antropología y la arqueología contemporáneas.

Estas categorías de entendimiento debieron ser tan importantes como lo son en la actualidad para representarse los espacios rituales. Sin embargo, la desacreditación y demonización de los lugares sagrados o santuarios es un proceso que comenzó desde la Colonia, en el marco de la evangelización, como ya hemos referido. Los pueblos cristianizados destacaron continuamente el carácter negativo del pensamiento anterior a lo hispano y lo ubicaron dentro de un sustrato ya no peligroso y ambivalente, pero sí maligno, mientras lo católico se experimentaba como "bueno". Ante estos datos, podemos preguntarnos, entonces,

¿quién recibía los ruegos de los antiguos habitantes de los territorios chiapanecas y sus santuarios visitados, y quién los recibe ahora?

En este sentido, aún si se trata de una manera de ver las cosas que se inscribe en una visión tradicional del estudio de las relaciones entre la geografía y la religión, puede nutrir una geografía espiritual anclada en la idea de que a partir del momento en que las grandes religiones monoteístas conciben un mundo sagrado, han creado una territorialidad religiosa que ha sobrevivido donde las actitudes y los comportamientos de los humanos son influidos por los "lugares espirituales", por espacios también denominados santuarios. Los grupos humanos dan así a sus establecimientos espaciales un conjunto de significados y de atribuciones ligadas a un conjunto de haceres y significados sociales y simbólicos, particularizando el espacio, que los particulariza a su vez. Debo decir, que la concepción de lo sagrado me ha parecido un punto de partida importante porque, como la idea de paisaje, de gran espectro visual, nos posibilita una entretenida discusión acerca de todo aquello que pueda ser concebido como tal en relación a la religiosidad, moviéndose en distintas perspectivas. No se trata de adjetivar, sustantivar o definir el término sagrado, sino de realizar una serie de relaciones que nos conduzcan de manera más reflexiva a su entendimiento que, les aseguro, es muy interesante.

Por una parte, la idea de sagrado se asocia con la relación humana y su origen, una relación en la cual se manifiestan seres dobles de lo humano pero con poderes superiores, que en palabras de Durkheim (1993) consiste en una fuerza energética estable o efímera, anónima y difusa, que siempre es eficaz e incomprensible. Una fuerza que provoca en el creyente deseo y temor. La idea es, ¿cómo surge la existencia de lo sagrado?, ¿de dónde emana su fuerza? Para este autor, lo sagrado resulta de la fuerza provocada por la humanidad misma, en tanto que autoridad moral susceptible de despertar veneración. Desde este punto de vista, la sociedad se transfigura en objeto de culto, se convierte en un ideal colectivo, suscita la comunión de conciencias y provoca el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo. Hay una idea en Godelier (1998: 245) para quien lo sagrado es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas de índole tal que en ella desaparecen los hombres reales y aparecen en su lugar dobles de sí mismos, hombres superiores.

Con Rudolf Otto lo sagrado ya no es una idea tomada de una u otra religión, sino que se hace la idea verdaderamente central capaz de resumir el sentido de la experiencia religiosa

vivida por las grandes religiones del mundo. Un planteamiento de la profundidad austera e innegable del sí mismo, semejante a la filosofía del Zen. Pero también desde el punto de vista de la reflexión crítica se comprende la estrecha relación que debe existir entre ritual y experiencia de lo sagrado. Solamente hay ritualidad donde hay experiencia de lo sagrado. La sacralidad, en efecto, necesita expresarse. Si es la trascendencia inmanente, si es la mediación con una conciencia mayor a la de cada ser humano y al mismo tiempo la posibilidad de decir de lo divino y de Dios, si toda su fuerza está en conexión con la conciencia, y la conciencia simbólico-religiosa no puede hallar su realización, su espacio adecuado sino en el rito, en la expresión cultual, en el sacrificio, en la oración.

Ya Mircea Eliade (1981) señala la experiencia de lo sagrado dentro de lo no racional, y esto no es una tautología sino una posibilidad de verlo desde otra mirada, una mirada no acostumbrada, no dentro de la estructura lógica y patriarcal que nos rige, quitándose un tanto lo racional para ubicarse en las emociones. Por tanto, no es la relación entre los elementos no-racional y racional de la religión lo que nos interesa, sino lo sagrado en su totalidad. El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles, o en las flores. Pues, no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol, o una flor, por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado, la flor sagrada, no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías,[2] de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol ni flor, sino lo sagrado. Lo sagrado hace posible el tránsito, de orden ontológico, de un modo de ser a otro. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía, y los paisajes rituales son una representación de ello.

[2] Entendemos hierofanía como "algo sagrado que se nos muestra". Siempre en estrecha relación con las experiencias humanas más profundas e indestructibles… Son manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos, mitos, espíritus…, se entienden como estructuras… La historia de la religión plantea una serie de "mensajes" que esperan ser descifrados y entendidos. El interés en estos "mensajes" no es exclusivamente histórico, ya que no solo nos "hablan" de un pasado muerto hace mucho tiempo, sino que además descubren situaciones existenciales fundamentales que son directamente relevantes para el ser humano actual (Eliade, 2008: 9).

No se puede vivir sin una «abertura» hacia lo trascendente. Nos hallamos, pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un «sistema», al que se puede calificar de «sistema del mundo» de las sociedades tradicionales: a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una «abertura», merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa: de la Tierra al mundo inferior); c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *Axis mundi*: pilar, escala, montaña, árbol (el lugar que protege, preserva o salva); d) alrededor de este eje cósmico se extiende el «Mundo» (= «nuestro mundo»); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en el «ombligo de la Tierra», es el Centro del Mundo (Eliade: 1981: 25).

Según Gutierre Tibón, el *Midrash* dice que Dios creó el mundo al igual que el ser nacido de mujer: desde el ombligo. El centro del mundo es el ombligo, por la comparación del microcosmos humano con el macrocosmos universal. Antes de identificar la tierra con su ombligo, el humano lo descubre en el cielo: la Estrella Polar es el ombligo del firmamento, guía nocturna de nuestros lejanos antepasados en las soledades de los continentes vacíos. Desde luego, centro y ombligo se equivalen; y en la cosmogonía de los antiguos, en ambos mundos, el centro-ombligo es el lugar sacratísimo de la creación, el único punto donde es posible la comunicación con la morada de los muertos y de los dioses: cielo e inframundo. El ombligo se vincula con un sinnúmero de conceptos mágicos, místicos y míticos; su estudio es parte importante de la historia de las religiones y, con eso, del pensamiento filosófico.

Precisamente para colocarse en el eje cósmico, donde es posible la comunicación con el mundo de los no humanos, tantos adoratorios y santuarios, de pueblos y ciudades, han surgido en los centros umbilicales. Desde épocas inmemoriales el ombligo, por su emplazamiento en el cuerpo humano, se ha vuelto símbolo del centro: de cualquier centro, terrestre, celeste o imaginario, en su proyección cosmogónica. Así, cuevas, plantas, piedras, ríos, lagos, ciudades enteras, cerros y montañas son ombligos-centros. Es la montaña el eje cósmico donde se sitúa el ritual de Los Floreros. Existe también un sitio, dentro del pueblo, nombrado el changutí (ombligo) donde comenzó la vida, el origen de *Napiniaca*, la antigua Chiapa. El ombligo-centro es concepto físico y místico que ha preocupado a los seres humanos desde sus inicios; pero hay innumerables aspectos más, del ser humano y su relación con la naturaleza, que esperan ser

redescubiertos si se saben mirar con ojos nuevos. Estos santuarios son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el sitio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción, articulación social en general, y pueden ser naturales o construidos.

Estas "aberturas" como las considera Eliade, han sido interpretadas desde diversas miradas; así, se consideran algunos lugares dentro del espacio ritual, marcadores naturales de las posiciones del sol en ciertas fechas relevantes del año; lugares de control de fuentes permanentes de agua, vinculados con actividades agrícolas de temporal o de irrigación; espacios cultuales en honor a las fuerzas del agua, a la tierra y a los fenómenos atmosféricos como la tormenta y el rayo; espacios sagrados y de refugio, de liminalidad, donde la gente realiza ritos de petición de bienes materiales y espirituales; lugares míticos, encantados, del mantenimiento, que atraen a los hombres hacia su interior; casa de los guardianes de los animales; caminos de peregrinación y romerías; lugares de "fuerza", de donde se alimentan y nutren quienes acuden a ellos; "ombligos" proveedores de energía productiva y reproductiva donde los humanos se articulan con la tierra viviente, y con los elementales del mundo natural, de la vida vegetal, del sol y de los muertos; lugares habitados por fuerzas invisibles; representan el lugar donde nació el sol, de iniciación chamánica, del conocimiento, del origen, a donde acuden los niños-hombres Floreros para su iniciación como hombres nuevos, dotados de energía renovada para la procreación yendo al ombligo de una montaña de fuerza femenina (con una fuerte connotación sexual). También los hay objetos: idolillos de piedra en estos lugares venerados; árboles, rocas, vegetales; imágenes de santos o vírgenes encantados, del niño-Dios-Florero, que ofrecen beneficios. De esta manera, las representaciones de lo sagrado unifican en sí mismas el contenido simbólico y real de las relaciones sociales (Godelier, 1998). Lo sagrado se ubica dentro de una de las múltiples realidades que manifiesta lo humano en cuanto a su vivir espiritual en torno a algunos espacios naturales y figuras devocionales. "El Mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que Cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado... es lo real por excelencia" (Eliade, 1981: 42).

El mismo autor plantea que, todo lo que hace el hombre tiene su modelo transhumano, incluso fuera del tiempo ritual sus gestos imitan modelos ejemplares de sus dioses, sus fuerzas, o antepasados espirituales. Ya desde la incursión de la religión católica, este modelo cambió, pero en los últimos tiempos, corre el peligro de ser desfigurado e incluso olvidado. Una

experiencia sagrada —relacionada con los conceptos de ser, sentido y verdad— se convirtió en religión. Por ello, las reactualizaciones periódicas de las fiestas religiosas, están ahí para volver a enseñar a los seres humanos la sacralidad de esos modelos. Y puesto que la obra divina más grandiosa ha sido la Creación del Mundo, la conmemoración de la cosmogonía desempeña un papel importante en muchas religiones.

> Pero no es la morfología de la fiesta la que nos interesa, sino la estructura del Tiempo sagrado actualizado en las fiestas. Ahora bien: se puede decir del Tiempo sagrado que es siempre el mismo, que es una «serie de eternidades» (Hubert y Mauss). Cualquiera que sea la complejidad de una fiesta religiosa, se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente... El hombre religioso desemboca periódicamente en el Tiempo mítico y sagrado, reencuentra el Tiempo del origen, el que «no transcurre»... por un eterno presente indefinidamente recuperable (Eliade, 1981: 55-56).

Gracias a un «eterno retorno» a las fuentes de lo sagrado y de lo real, se salva la existencia humana de la nada y de la muerte. Ningún acontecimiento es único ni se representa una sola vez..., sino que se ha representado y representará a perpetuidad; los mismos individuos han aparecido, aparecen y reaparecerán a cada vuelta del círculo sobre sí mismo. La duración cósmica es repetición, eterno retorno, y los acontecimientos sobre el espacio ritual rememoran el antiguo *altepetl* como el origen de todo lo vivo. Las siguientes ideas de Caillois respaldarían lo antes dicho.

> Creo que las ideas nuevas no existen. Sólo hay ideas que infatigablemente vuelven, recurrentes. Es el eterno retorno bajo otra forma. Lo raro es que esas ideas renacen siempre bajo formas cada vez más complicadas y cada vez más ininteligibles. La sociedad se envuelve de una burbuja que impide ver las cosas tal cuales son, es decir, las cosas que están detrás de las palabras. Razona con cierto vocabulario, con cierta nomenclatura, y no sobre las cosas, sobre lo que ocurre. Pienso que la verdad del universo —que trato de cercar describiendo las piedras, o los insectos o cualquier objeto que cae bajo mis ojos—, pienso que esta verdad total existe. Existe pero es alterada en todo momento por las ideologías..., por la profusión de las palabras [...] (Caillois *ápud* Bianciotti, 1979: 8-11).

Entre la conciencia y el "ver": el lenguaje del silencio

Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?

[...] vi el Aleph desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra,
y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara
y mis vísceras, vi tu cara y sentí vértigo y lloré porque mis ojos
habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre
usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado:
el inconcebible universo.
Sentí infinita veneración, infinita lástima.
Jorge Luis Borges, *El Aleph*.

Es difícil imaginar cómo podría funcionar la mente humana sin el convencimiento de que existe algo que es absolutamente real en el mundo, y es imposible imaginar cómo habría podido surgir la conciencia sin conferir un sentido a los impulsos y experiencias del ser humano. La toma de conciencia de un mundo real y significativo se halla en íntima relación con el descubrimiento de lo sagrado. Es, lo sagrado, un elemento de la estructura de la conciencia. Es así como la vida humana se llena de sentido imitando los paradigmas revelados por los seres (espirituales). La imitación de modelos transhumanos constituye una de las características primordiales de la vida "religiosa", entendida desde lo sagrado, manifiesta Eliade.

Esto es sumamente importante en la idea que hila esta investigación, en cuanto al lugar sagrado dentro del paisaje ritual, lo hemos dicho ya, como una reminiscencia del *altepetl* prehispánico, con su agua-montaña. Porque, hablar de esto es soltar la certidumbre, dice Maturana, es un cambio de mirada. Encontrarse en el lugar sagrado es encontrarle un sentido relacional al vivir, continuar teniendo fe en el ser humano, en una especie de poética espiritual del vivir. Porque el vivir se desliza igual que el equilibrista, moviéndose de tal manera que conserva el bienestar, a pesar de que el vivir es una deriva, como el cosmos lo es también: un sistema "a la deriva". Es la realización de la continua producción de sí mismo lo que nos hace "ser vivo". De ahí que, según Maturana, no hay una realidad, sino que vivimos múltiples

realidades, y cada una de ellas surge como coherencia de la experiencia. Generamos un mundo de coherencias conductuales, por tanto, el mundo creado no es arbitrario, cada uno reproduce un mundo con su vivir. Cada uno es el centro del cosmos. De esta manera, la conciencia es "un darme cuenta", ¿un "ver"?, como la experiencia espiritual, que es una ampliación de conciencia, de pertenencia a un ámbito mayor. Es así que:

> Lo real se entrama con lo no real (imago) representante de lo que falta (deseo), y articulan un sentido: esa trama es el mundo. Luego, ni real, ni no-real, ni aquí ni allá, ni dentro ni fuera, ni sujeto ni objeto: el mundo es un plexo articulado de lo real y lo no-real, y allí somos (Varela *ápud* Ojeda, 2001: 293).

Pero es la experiencia que determina la conciencia, por ello cada ser humano es diferente en experiencias y por tanto en capacidad de entender las de los otros. Si únicamente hubiera dos insectos en el planeta y estuvieran en algún lugar de éste, tendrían cada uno una red que se extendería alrededor del planeta entero, o no podrían existir. Cada una de estas redes poseería su propia geografía y sería única; no existiría otra igual, tal como el cuerpo de una especie es único, su punto de vista para interpretar lo que ve también lo es. Se ha construido a lo largo de la historia de la humanidad una estructura amplia, lugares ahora denominados sagrados-ombligos-centros, colocados en los nodos de esta matriz de energía, y de donde derivan los demás sitios considerados propicios para la espiritualidad. La ubicación de los sitios sagrados del mundo no es un accidente, fueron trazados al amparo de una misma conciencia, la de la unidad de la tierra. Por ello, estamos íntimamente conectados con la fuente de toda la vida. De esta manera, "la conciencia surge sólo cuando el entender es captar patrones comunes" (Grinberg, 1976:129).

Se ha sostenido que el espacio es un vacío, sin embargo, la física moderna ha transformado la idea de inmutabilidad dándole un sentido más dinámico en el cual se piensa que los cuerpos están rodeados del espacio, modificándolo a su vez. Hay una modificación del espacio como un ente que rodea, constituido por una red energética, de puntos que en su forma más pura es una red coherente. Esta modificación hace que haya una circulación de información hacia los nodos de intersección que generan esa red que va a dar la idea de lo que se "ve". Grinberg al acuñar estos términos, dice que la interacción humana provoca un espacio,

o una red con sus contenidos energéticos llamada lattice [3] que al interactuar con un campo del espacio-tiempo produce la realidad, la experiencia de ver los objetos. A estas formas de interactuar les llama hipercampo,[4] a la interacción entre el campo neuronal y el campo del espacio, creando una realidad hipercompleja.

Existen personas que pueden traer realidades de una dimensión a otra, como energías que se fusionan y se fisionan, dice López Austin, y existen momentos en los que todos podemos conectarnos con una conciencia. Somos nosotros quienes construimos la realidad pero hay conciencias que nos atraen y a las que podemos aportar, podemos afectarnos para bien o para mal. "La selectividad sensorial da lugar a ilusiones; la más común es la percepción de espacio. Puesto que somos incapaces de ver todos los patrones energéticos que se dan entre nosotros y los objetos nos sentimos separados de los mismos. Si no fuésemos selectivos, lo que nos rodea sería percibido en forma tan sólida como nosotros mismos" (Grinberg, 1976: 36). Por ello, muchas veces nuestras conciencias se proyectan en temores, angustia, individualismo. Aún en un mundo materialmente deprimido, confinado, que rompe vínculos, fuerza, armonía, como somos redes luminosas, en cierto momento de nuestra historia personal se hacen posibles realidades particulares. Son los chamanes quienes están en los acontecimientos universales, en una red que podría activarse para entrar por la "abertura" hacia lo trascendente, en palabras de Eliade, nuevamente todos.

Esta aportación es muy profunda, puesto que en la antropología abundan datos acerca de que los santuarios o espacios rituales, sagrados, "se conciben como animados, poseídos por entidades territoriales extra-ordinarias y poderosas. Así, los lugares están habitados por entidades... con gran capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales y ofrendas, para aplacar enojos y propiciar permisos y ayudas que redundarán en abundancia y salud. Se establece una alianza entre las deidades y los humanos

---

[3] El concepto de lattice considera que la estructura fundamental del espacio es una red o matriz energética hipercompleja de absoluta coherencia y total simetría. Esta concepción surgió de los estudios de cristolografía, porque la estructura de cualquier cristal es una lattice de alta coherencia que se asemeja a la lattice del espacio.

[4] A una lattice que incorpora todos los campos neuronales se le denomina hipercampo. Hay chamanes que poseen la capacidad de decodificarlo conociendo, de esta forma, el estado de la conciencia planetaria. Esta capacidad de decodificación no es pasiva puesto que realizan misiones de direccionalidad y modificación del hipercampo. Cualquier alteración de éste afecta a todos los campos neuronales y por lo tanto determina cambios en la conciencia individual y colectiva.

que permite la negociación sobre el territorio; por ello no es posible entender la interrelación humano-sagrado... sin considerar la ética humanizada y sociomorfizada que rige sus relaciones (Barabas, 2003: 24). Tal parece que se trata de lenguajes distintos que parten de una misma preocupación.

Por tanto, en la propuesta de Grinberg superamos la dicotomía humano-naturaleza. Ésta, además de ser flores, hojas, árboles y montañas, es un principio de organización y complejidad ascendente que termina en el ser humano. Por tanto, la alternativa hombre-naturaleza se diluye a favor de la segunda como inclusión del todo, mediante la cual se hace contacto con los elementales de la misma. Lo que podemos entender es que lo que está ausente es la posibilidad de interacción de lo humano con la fuerza vital que nos rodea. Por otra parte, todo lo humano surgió con el lenguaje, parafraseando a este autor, y la conciencia se establece entre los humanos en niveles tanto como el lenguaje. Puesto que somos el exterior y el interior simultáneamente, el mundo está dentro de nosotros y todo nos afecta. La población planetaria es en sí misma una totalidad con una conciencia diferente de la de cada quien. A pesar de ello, nuestra capacidad expansiva es tal que podríamos incluir en nosotros mismos esa totalidad si fuésemos capaces de aceptarla, es decir, de abrirnos a ella (1976: 103). Una conciencia es una dimensión energética y al mismo tiempo una dimensión de lenguaje. Los que se comunican deben expresarse en el mismo nivel de lenguaje para poder entenderse. Este autor argumenta que la mayoría de los humanos se mueve entre tres niveles de lenguaje o conciencia, pero existe un cuarto nivel que hace referencia a las relaciones bioenergéticas entre la naturaleza y el ser humano, a las constantes ecológicas del planeta, al ser humano y al reino vegetal como una unidad con dinámicas de intercambio complejas. Constituye una plataforma simbólica para un intercambio de conocimientos y para un contacto con aquello que trasciende lo concreto.

Una experiencia que se manifiesta a menudo en el lenguaje ritual es la de "ver". Todo lo antes expuesto enmarca muy bien lo que a continuación discutiremos. Se ha manifestado que en tiempos antiguos todos los humanos podían ver dentro de las montañas o de los lugares sagrados, y observar directamente a sus elementales o espíritus. En la actualidad sólo los videntes o chamanes tienen la facultad de hacerlo y son preparados mediante los sueños. A través de éstos contactan con seres de luz que fungen como maestros, quienes les otorgan el poder de la curación y de la videncia. Esto sucede desde que son jóvenes y la preparación

puede tomarles varios años, hasta que sean autorizados para ejercer la curación.[5] En el caso de los zinacantecos, el novicio tiene que viajar a la tierra caliente de la entidad para cortar una vara de bambú que portará de ahí en adelante en la mano izquierda como emblema de la jerarquía que ocupa (Vogt, 1993: 52). Las plegarias de los humanos son llevadas por ellos, como intermediarios con las conciencias elevadas de los "santuarios nucleares", tal cual les ha denominado dicho autor, y como lo muestra el siguiente ejemplo retomado de su texto *Ofrendas para los dioses*. Son los videntes, portadores de mensajes:

> Visitaré sus santuarios,
> les confiaré mi alma a ustedes,
> a sus pies,
> a sus manos,
> para sus hijos,
> para sus criaturas,
> para sus flores,
> para sus retoños
> para ellos imploro el divino perdón,
> para ellos pido la divina misericordia.
> (Vogt, 1993: 83)

De esta manera, algunas personas, ocupan una posición de poder y prestigio en virtud de su capacidad de soñar, de "ver", y de comunicarse con las conciencias elevadas que se manifiestan en los lugares sagrados, que además se han convertido en lugares de refugio, donde se han conservado importantes elementos de identidad colectiva a través del tiempo. Es de notar que al peregrinaje por lo menos hacia cinco montañas ubicadas en el entorno natural de Zinacantán para solicitar la salud de un enfermo por haber extraviado su *ch'ulel,* se le llama ceremonia de "la gran visión" o ceremonia de "la gran flor". Esta ceremonia es un viaje a cada una de las montañas principales de esta región realizado por un grupo de personas que acompañan a su guía espiritual, quien con su cualidad de "ver" implorará por la recuperación del enfermo,

[5] Vogt refiere que así como se solicita otorgar el poder de la vista, también se pide cerrarlo cuando no tiene como finalidad el bienestar de la comunidad. En 1961, comenta este investigador, un arqueólogo pidió permiso para inspeccionar algunos lugares de Zinacantán. No sólo le fue negado el permiso, sino que se llevó a cabo una ceremonia especial de renovación para impedirle "ver dentro de las montañas sagradas" (1993: 264).

quien permanecerá en su casa, hasta que ellos vuelvan al pueblo.[6] Algunos Floreros, han podido "ver" en el lugar del rito a sus antepasados también Floreros y los "dueños" de la montaña que los han colmado de beneficios.

Por tanto, "ver" es algo más que observar físicamente: es la penetración, el conocimiento en general. El vidente puede acceder directamente a las montañas, por eso cuando reza se encuentra de manera directa con los elementales de cada lugar sagrado, de cada patrón, de cada conjunto de algoritmos. Es así como el ritual de los Floreros se realiza mediante una romería en busca de flores de *niluyarilo* al cerro de Santa Cecilia o Cerro de la Flor, y aunque la recolección ha extendido su espacio geográfico para localizarla, sigue siendo este cerro el lugar cultual relevante y no otro. Lo que observamos en el ritual es que lo que cambia se encuentra en una escala y lo inamovible en otra, lo que no cambia. Y aunque mucho cambia, el lugar ritual no lo hace y, si esto surge con lo humano, podemos hablar de millones de años de posibilidad de una práctica ritual como "ir a la montaña". Tan antigua como el origen de la humanidad, diría Eliade.

La escala también se observa en los niveles de conciencia o de lenguaje, puesto que no todos los participantes en el ritual logran "darse cuenta" de la interacción o incorporarse a la abertura hacia los planos o algoritmos trascendentales. No todos logran la conexión con la Unidad, en la que se trasciende el cuerpo humano. Unos permanecen en el cumplimiento de la promesa, del deber, de la creencia. Sin embargo, aunque no haya explicación por parte de los Floreros, el emocionar con que manifiestan su decisión de "seguir siendo Floreros todo lo que les reste de vida" ya expresa la manera cómo su ser se mantiene unido al lugar de la montaña.

Es la idea de sagrado que acerca del paisaje ritual hemos presentado con antelación, la que nos ha sugerido las nociones de conciencia y "ver", fuerza y "calor" que a menudo se utilizan por algunos ritualistas para explicarse las percepciones y emociones a las cuales se enfrentan en su participación.

Fuerza y "calor": el lenguaje de la luz

La expresión simbólica de "fuerza" también aparece en este ritual. Dentro del paisaje ritual, algunos lugares y objetos: flor, árbol, cueva, manantial, laguna, cerro o montaña, son

[6] Para saber más detalles de esta ceremonia que puede durar hasta cuarenta y ocho horas, consúltese la obra de Vogt, 1993: 99.

marcadores naturales y sagrados en el momento en que son atribuidos de fuerza y calor, objetivo importante que se une al devocional en el momento de ser parte de una práctica ritual, de espiritualidad. ¿De dónde proviene esa fuerza? ¿Es la fuerza la que se "ve"? ¿Es la fe una fuerza, la que insta a los Floreros a moverse en este viaje hacia el Cerro de la Flor? ¿Esta fuerza sólo es alcanzada cuando se logra una sincronía[7] entre espacio y pensamiento, conectándose con una conciencia mayor, con un conjunto de algoritmos, un patrón, con la Unidad? ¿Se trata de fuerza la que se genera en la imagen del niño florero al contacto con la fe de lo humano?

Los ritualistas insisten en solicitar la fuerza, y ésta "connota el uso de energía y el ánimo personal para realizar un objetivo... En realidad fuerza se refiere a la energía vital, creativa, la fortaleza física y el espíritu que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. Desde un punto de vista, la fuerza circula entre los elementos del mundo natural como las plantas, los santos, los vientos y las personas vivas. Todos se alimentan y se nutren del dar y recibir..." (Good *ápud* Broda, 2009: 380). Así como recibe, el humano tiene interés en pagar, en "devolver" fuerza, y lo hace a través de su colaboración en los rituales, en una serie de prácticas que son a la vez sacrificio y beneficio, en una sincronicidad que se manifiesta en su vida concreta después de agotado el ciclo ceremonial. Las ofrendas son parte del devolver fuerza a los espíritus elementales que consumen olores, vapores y sabores puesto que carecen de cuerpos físicos. "La naturaleza etérea de los sonidos y de los olores los convierte en un excelente medio para trascender el mundo físico que habitan los humanos y llegar a un mundo ideal, inmaterial. El uso tan marcado de sabores, olores y sonidos fuertes en las ceremonias agrícolas y para los muertos sugiere que parte de su función es superar las barreras entre estas realidades (Good *ápud* Broda, 2009: 388). De esta manera existen lugares considerados vivos

---

[7] El término *sincronicidad* ha sido tomado por Grinberg para explicar la interacción, la sintergia suscitada entre el espacio y los humanos, de Carl Gustav Jung, quien lo definió como una oportuna coincidencia o concordancia a) de un acontecimiento psíquico y de otro físico, que no están unidos casualmente entre sí. Tales fenómenos de sincronización suceden, por ejemplo, si acontecimientos interiores (sueños, visiones, presentimientos) tienen una concordancia con la realidad externa: la imagen interna o el presentimiento se han mostrado "verdaderas"; b) de sueños, pensamientos, iguales o semejantes, que tienen lugar simultáneamente en diversos lugares. Ni una ni otra manifestación puede explicarse por casualidad. Parecen más bien depender de procesos arquetípicos en el inconsciente.

Una idea que me parece importante, también de Jung, y que respalda nuestra discusión es que, a pesar de que somos hombres de nuestra propia vida personal somos también, por otra parte, en gran medida representantes, víctimas y promotores de un espíritu colectivo, cuya vida equivale a siglos. Podemos ciertamente imaginar una vida a la medida de nuestros propios deseos y no descubrir nunca que fuimos en suma comparsas del teatro del mundo. Pero existen hechos que ciertamente ignoramos, pero que influyen en nuestra vida y ello tanto más cuanto más ignorados son (2002: 114).

que nutren al humano pero también requiere de alimentación. Esta autora piensa que existen lugares donde por medio del ritual los humanos obtienen "fuerza" o energía productiva y reproductiva que es sinónimo de vida. Son fuentes de fertilidad donde los humanos se articulan con la fuerza de la tierra viviente, de la vida vegetal, del sol y de los muertos.

En el mismo sentido, la fuerza de todo lo viviente está estrechamente relacionada con la fuerza vital del Sol, es decir, el "calor", la energía de "nuestro padre" o "nuestro padre calor", expresión señalada en muchos pueblos de Mesoamérica. El ritual de los Floreros se sitúa en un ciclo específico del comportamiento solar como es el solsticio de invierno y eso es ubicarlo en el universo abrasado por los senderos recorridos por el Sol y la Luna. De esta idea surge la relación "caliente" de algunos lugares y objetos rituales, principalmente de la flor de *niluyarilo*, y se convierte en un concepto seminal derivado de la relación con el calor del Sol, el que no se mide por grados sino por modos convencionales del pensamiento. Como dice Gossen (1979:138) sobre Chamula:

> Para referirse a determinado día en relación con el ciclo de fiestas, uno dice, por ejemplo, "*Zk´An To `Ozib K`Ak`Al Ta K´in Zan Huan*" ("son tres días hasta la fiesta de San Juan"). Esto se entiende generalmente como lo he traducido, pero la relación y la semejanza entre las palabras (*K´Ok´*, "fuego", y *K´Ak´´Al*, "calor" o "día"; *K´In*, "fiesta", y *K`Izin*, "caliente") en los conceptos citados son tales que es posible entender la frase como "tres ciclos diarios de calor hasta un ciclo grande (religioso) de calor". Esto sugiere que el Sol y su calor dador de vida determinan las categorías básicas de orden temporal y espacial.

En este sentido, el calor es una cualidad general de la existencia. Suministra un lenguaje para descubrir las diferencias de poder en el universo, sea el poder ritual de un chamán o vidente, la fuerza del alma de un anciano respetado, el poder curativo o ritual de una planta caliente, como la *niluyarilo*, o de un lugar como la montaña, donde habita el "abuelo fuego". La importancia simbólica de las velas, entra aquí en juego. La vela tiene tres propiedades: calor, luz (símbolo de visión) y la propiedad de transformar un sólido en un gas –de hacer desaparecer o cruzar el umbral entre los mundos material y espiritual–. Así, la llama de la vela combina dos formas de poder muy respetadas: calor (salud, fuerza, autoridad) y vista (capacidad de comunicarse con espíritus elementales); encarna su interrelación y demuestra su posibilidad de vincular lo humano con lo divino (Vogt, 1993).

C. La memoria del lugar sagrado: una conciencia de huecos o lagunas

A diferencia de la sociedad o del ambiente, el paisaje ritual entraña la asociación evanescente de significados e hitos, e importa la *lugarización* del mundo. Es el resultado de la interacción entre el entorno, las poblaciones que los habitan y los significados que se le asocian. Los lugares existen tanto en lo ideacional como en lo material de modo que la memoria colectiva es un importante ingrediente en la formación de lugar y en las identidades que se le asocian. La memoria se nutre, en este sentido, de los lugares que le contextualizan. El paisaje, en tanto condensación de lugares, puede ser tenido como un almacén de la memoria colectiva, un *locu*s de los recuerdos, que aglutina diversas capas materiales experienciales cuya superposición le confiere identidad. La identidad del paisaje se deriva pues, de las múltiples memorias y significados asociados a una determinada locación y que confieren un sentimiento de pertenencia y apego a sus habitantes.

En muchas sociedades étnicas, la memoria de grupo, la identidad y la preservación de los conocimientos rituales se estructuran con palabras que definen e institucionalizan el paisaje; es decir, con la fuerza de la oralidad se trazan montañas sagradas, veredas misteriosas o los caminos sagrados del espacio apropiado. Los relatos que se transmiten de una generación a otra pueden considerarse de autoría grupal, pues en ellos participa, de una manera u otra, toda la comunidad, adquiriendo un significado emotivo, que sostiene el orgullo identitario. Ahí radica la importancia de la tradición oral, entendida ésta como una manifestación estética, depositaria de la historia de los pueblos que confían en ella para la preservación de su cultura. La tradición oral, expresada en un mosaico de formas – cuentos, relatos, canciones, rezos o sobreentendidos – establece los cánones éticos y estéticos, señala lo que fue, lo que es y lo que debe ser. La oralidad revela las reglas de conducta, los modelos de comportamiento y la forma en la que se concibe la realidad en el paisaje ritual. Como sentido primordial de pertenencia a una colectividad humana, la identidad produce nociones emotivas que marcan fronteras culturales y que a la vez hacen de ella un instrumento de resistencia, competencia o negociación, cuyas proyecciones se dirigen a una determinada unidad de espacio. Ahí radica precisamente el valor histórico del espacio mismo, pues se convierte en un documento clave para la comprensión de las sociedades que en él se han manifestado.

El paisaje ritual se construye material y narrativamente, condicionándose de manera recíproca ambas dimensiones. Cada lugar o región "llega" al momento presente trayendo

consigo largas historias. Los paisajes son, en este sentido, dinámicos y cambian del mismo modo como se transforman las poblaciones que les habitan, las que crean múltiples y, en ocasiones, yuxtapuestos paisajes, basados en diversos factores tanto geográficos, ecológicos, culturales, económicos, sociales, políticos y religiosos. Estos paisajes, además, pueden ser aprendidos por generaciones ulteriores o por grupos coetáneos. Los paisajes son, así, "cultivados".

> Son falsas memorias, se dice; ya estuve aquí y no lo recuerdo. Primero, el viajero no sabe lo que son falsas memorias. Se tiene la memoria de algo visto y fijado en el cerebro. Puede quedar fuera de la conciencia, puede necesitar esfuerzos para recordarlo, pero el día en que la imagen vuelva a poder ser "leída", la veremos, con precisión mayor o menor, y lo que estemos viendo es lo que vimos ya. Toda memoria es verdadera, ninguna es falsa. Confundida podrá estar, será como un rompecabezas desorganizado, que en potencia, se puede reconstruir hasta el último fragmento, hasta la más breve línea, hasta el tono más apagado. Cuando los hombres sean capaces de recorrer todos los registros de la memoria y ordenarlos, dejarán de hablar de falsas memorias, aunque será muy posible entonces que se defiendan de esa capacidad memorizante total cultivando falsos olvidos (Saramago, 1999: 197).

La noción de paisaje ritual, hemos manifestado páginas atrás, se asocia a la idea de una naturaleza que busca incluir la relación de los humanos y no-humanos en el entendimiento del territorio. Esta es una memoria del lugar, que pasa a ser el recuerdo que los moradores conservan como un signo identitario, abierto a nuevas modalidades de expresión, una de ellas la religiosidad, que se mueve en un territorio específico. Lo que los ojos ocultan muchas veces es la intrincada conexión de una comunidad y sus lugares rituales. La posibilidad de esta reflexión, parte por reorientar la mirada, por situarla en la perspectiva que ella ofrece como tal. El testimonio y la práctica de vida, tanto en sus aspectos materiales como inmateriales, establece un sistema de coordenadas inescapables, sin embargo, suele suceder que quien posa la mirada en ello traduce de manera unidimensional la complejidad que se mueve al otro lado del espejo, restringiendo otras posibilidades.

Los espacios contienen la memoria. La comunidad se reconoce a través de sus relaciones recíprocas mediadas por el paisaje y el paisaje mismo asegura su continuidad a través de los seres humanos que son parte suya. Estas relaciones están inscritas tanto en los dominios

inmateriales – el mito, la cosmovisión, el recuerdo – como materiales – el campo ritual, las flores, la montaña, las cruces – y se disponen de acuerdo a un patrón socio-espacial. El paisaje puede ser entendido como la memoria de los territorios en dos sentidos estrechamente asociados entre sí: por un lado, está constituido por el conjunto de interacciones y diálogos con el medio que dan continuidad y estabilidad, dentro de los cambios, a un determinado territorio. Es memoria en la medida en que no se trata de una mera sucesión de hechos, sino de significado construido a lo largo del tiempo, por muchas generaciones, y que puede ser objeto de interpretación. Por otro lado, el paisaje es memoria del territorio porque puede entenderse como el orden simbólico y visual, accesible a la experiencia religiosa. A pesar de sus diferencias, ambas perspectivas apoyan la idea de que el paisaje puede constituirse en indicador del desarrollo de cualquier comunidad humana, que permite humanizar sin envilecer la superficie terrestre.

Frente al mito arcádico de la tradición de un paisaje invariable, invita a la reflexión del movimiento y la transformación del mismo en un proceso vivo y lleno de memoria. Muchas comunidades agrícolas ven la historia como parte de un proceso vivo que hace del pasado una referencia para el presente y del paisaje su propia memoria. Incrustadas en la narrativa de cada comunidad histórico-cultural, se encuentran fuentes importantes de conocimiento del pasado, acerca de cómo la gente utilizó, ocupó y transformó sus lugares. La historia es recreada de forma continua en el presente mediante las conciencias y prácticas tradicionales del grupo, reafirmando de ese modo, de forma igualmente continua, las asociaciones histórico-culturales de la comunidad con sus territorios. Éstos, a su vez, se convierten en el espejo de una comunidad; son productos de las relaciones de las comunidades con sus alrededores, de acuerdo a cómo cada generación vive su vida y a cómo confiere los significados a esos alrededores.

De la piel de la memoria

Pero, ¿dónde habita la memoria? "Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro, se creó un sistema de realimentación positiva en el cual el creciente uso de herramientas, la cambiante anatomía de la mano y el crecimiento paralelo del pulgar y de la corteza cerebral es solo uno de los más gráficos. Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre

determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo" (Geertz, 1966: 54). Estudiamos el mundo biológico, la naturaleza inanimada, el planeta Tierra y las más remotas galaxias, al menos en parte, para comprendernos a nosotros mismos así como nuestra posición en el cosmos, para comprender quiénes somos, de dónde venimos y adónde posiblemente vamos. Es el cuerpo, así como el espacio, un mapa con diversas dimensiones y escalas que permiten ver en él la historia vivida.

La callada fuerza de lo posible, ahora lo sabemos, también puede llegarnos del pasado. Por doquier emerge la interpelación de la memoria y el olvido (Cassigoli: 2011), su impronta en el devenir humano, la pregunta sobre cómo presiden nuestras existencias subjetivas, espirituales, colectivas. La palabra designa el alma entera en el sentido de una constante congregación interior. Alma que se erige como principio (*arkê*) en la totalidad del universo, aquello que rige su destino viviente y orgánico. La memoria se instituye como un concepto consistente en sacar a la luz y brindar sentido a lo insignificante; es además un concepto que produce conocimiento. La memoria consiste en reencontrar lo perdido; reencontrar, que es un reconocer. Asimilada como práctica de *anamnesis*, la memoria introduce una diferencia y un ensanchamiento en el objeto de la actividad científica. Y al estar maniobrada por la oralidad y el inconsciente, pone en tela de juicio un funcionamiento de la palabra en nuestras sociedades de escritura. Despierta la rebelión del sujeto en el lenguaje. Siendo que la tradición griega concibe todo conocimiento como *anamnesis*, ésta transforma forzosamente su objeto; traza en nosotros un viaje que nos cambia y transfigura. Al cabo de este rodeo ya no somos los mismos. En tal sentido, la memoria es un destierro y una morada.

La memoria no persigue la labor narrativa, argumentativa *a posteriori* y legitimadora de la historia, que por lo demás le permite acomodar los hechos. Anclada en la rememoración y la ensoñación, o en lo creíble o memorable, la memoria se adscribe en su mayoría a la fenomenología del sentimiento activo, cuerpo de certezas y de conocimientos. La memoria en la oralidad es continua (Díaz Viana: 2008), se está constantemente actualizando y nutriendo con nuevos recuerdos. Por la palabra y no por la escritura, su reflejo o recordatorio, seguimos ligados a ese mundo precedente, lo hacemos próximo. Ese mundo de las ideas podría traducirse, como la estructura universal de la mente humana, en virtud de la cual concebimos y vemos (o nombramos) las cosas. Ello nos lleva a las preguntas fundamentales, expresa Viana,

¿por qué se recuerdan u olvidan las cosas? ¿qué impresiones valdría la pena recordar o sería conveniente que no se olvidaran? La memoria humana, nos proporciona un recurso probablemente imprescindible para ser humanos. La primera literatura son los mitos, que no en vano ni por casualidad nos hablan en todas las culturas de los orígenes de los humanos y la naturaleza y sus elementales. Esa memoria que parece dar un sentido diferente a la historia mediante su recuperación consciente ha sido empleada en distintos casos con el propósito de devolver la salud al cuerpo social, la dignidad de los países: ha permitido que naciones enteras pudieran volver a mirarse y reconocerse. Esta es la piel de la memoria, en un cuerpo como paisaje que rememora.

La memoria es así la actualización constante del recuerdo y de la historia. La actualización del tiempo vuelve eternas las vivencias. Es esa continuidad la que nos permite creer que podemos sentir y hasta pensar como los que nos precedieron, más que el saber por escrito de sus palabras o sus hechos. Y dentro de este cuerpo-paisaje que rememora, la vista ha sido concebida por mucho tiempo como el principal sentido desde el cual se construye conocimiento. Se ha otorgado importancia a la contemplación y a la mirada en su configuración, aunque, en muchos de los casos, se comprende que la mirada es una producción cultural asociada a otras instancias cognitivas, lo que implica que el proceso de conocimiento no acaba en la visualización, como lo hemos ampliado en el apartado anterior donde analizamos la idea del "ver".

> El ojo, órgano fundamental de la percepción del hombre, como lo es en cualquier animal superior, se carga de notas varias, según el ámbito social en que vive su poseedor y según la cultura que tiene la sociedad en que nace éste. El ojo abre y cierra horizontes y cielos de acción y no sólo es órgano físico individual, sino también, o más bien, un órgano con significado social y colectivo (Caro Baroja, 1982: 7).

Pero el proyecto "moderno" de vida, ha privilegiado el intelecto y el ojo, y ha dejado sin hogar al cuerpo y al "ver", y a nuestros demás sentidos, así como a nuestros recuerdos, nuestros sueños y nuestra imaginación. El mundo del ojo hace que vivamos cada vez más en un eterno presente aplanado por la velocidad y la simultaneidad. Friedrich Nietzsche intentó subvertir la autoridad del pensamiento ocular, en aparente contradicción con la línea general de su pensamiento. Criticaba el "ojo fuera del tiempo y de la historia" que suponían muchos

filósofos, incluso llegó a acusarlos de una "hostilidad traicionera y ciega a los sentidos". Max Scheler llama sin rodeos a esta actitud el "odio al cuerpo" (Pallasmaa, 2006).

Las prácticas rituales, la memoria, están internalizadas en la mente y en el cuerpo, de ahí la importancia de estas relaciones. Aquí, el cuerpo juega un papel muy importante, como lugar de la percepción, del pensamiento y de la conciencia, y sobre los sentidos en la articulación, el almacenamiento y el procesado de las respuestas e ideas sensoriales. Muchos aspectos de las prácticas rituales pueden entenderse mediante un análisis de la epistemología de los sentidos y una crítica a la tendencia ocularcentrista de la sociedad en general. La inhumanidad contemporánea se comprendería como consecuencia de una negligencia del cuerpo y de la mente, así como un desequilibrio de nuestro sistema sensorial.

En esta misma idea, Roger Bastide (2005) realiza un detallado análisis a la obra de Maurice Halbwachs acerca de la memoria colectiva, que a su vez asociaremos con las ideas que acerca del tema hemos expresado en páginas anteriores. Según Bastide, Halbwachs no logra desprenderse de la idea de una conciencia colectiva exterior y superior a los individuos. Lo que cuenta no es el grupo en sí mismo, afirma, sino la organización del grupo, porque sólo es un sistema de relaciones interindividuales. Los recuerdos se encuentran atrapados de tal modo en la trama de los agrupamientos humanos que únicamente pueden reconstruirse o restablecerse sobre sus bases antiguas. Nos ha llamado la atención la reflexión de Bastide después de interrogar a un grupo de negros brasileños participantes de una religión popular indígena, sobre las razones que los habían impulsado a abandonar sus propios sistemas rituales para adoptar otros. La respuesta al respecto fue unánime: los espíritus de la naturaleza que ellos adoraban en África, se hallaban ligados a cierto paisaje que ellos no habían podido transportar consigo en las naves negreras. Se trataba de los espíritus de tal montaña, de tal brazo de río o de tal bosque sagrado (¿su *altepetl*?). Habían perdido de "vista" la abertura a lo trascendental, se encontraban lejos de ella, diría Eliade.

Desde una visión oriental, estas reflexiones nos enlazan con el pensamiento de Nishida, así:

> Hay que pensar con todo el cuerpo, en el que el espíritu se encarna; hay que estribar más en la intuición; hay que buscar más allá de la conciencia superficial lo profundo del yo que precede a la distinción sujeto-objeto; hay que ahondar y sumergirse en lo concreto y singular para llegar a la universalidad; hay que hacer que el pensamiento

> haga lo pensado y que el mirar se identifique con lo mirado; hay que penetrar de ese modo a través del ahora en lo eterno de la corriente de la vida (Nishida, 2006: 138).

De este modo, quedó subrayada la importancia del espacio, según Bastide, como lugar donde se enganchan los recuerdos para poder conservarse, pero ¿son simples recuerdos? Muchas reflexiones nos anteceden ahora para mejor entendimiento. Esto es pasar del espacio material, al espacio espiritual. La memoria colectiva no puede existir sino recreando de modo material los centros de continuidad y de conservación social y energética. Para comprender las existencias religiosas es necesario pasar del espacio tópico al espacio motor, de la geografía de las "piedras de la ciudad" a otra geografía: la corporal. Toquemos pues, la piel que envuelve la memoria. Caminemos sobre el paisaje y morada del cuerpo. Sintamos su conexión con los lugares sagrados, donde se escenifica uno a uno el rito.

> Lo que en la memoria colectiva corresponde a las localizaciones cerebrales es, ciertamente, el espacio... reconstruido, pero lo son también, en mayor grado, los gestos corporales... portadores de mitos en la medida en que los ritos no son sino la traducción de los mitos en gestos. De este modo la oposición entre la memoria-recuerdo, que imagina, y la memoria-hábito, que repite, recupera otra oposición, al interior de la religión, entre lo mítico, cuya gran ley es la proliferación casi hasta el infinito, y lo litúrgico, que no puede variar sino dentro de límites estrechos: los de nuestras posibilidades... (Bastide *ápud* Giménez, 2005: 140).

Diremos entonces que las imágenes-recuerdos de la memoria colectiva se valen de un doble mecanismo: se apoyan, en primer término, sobre la morfología del grupo espacializado, sobre la inscripción de lo religioso en un terreno, como lo plantea Halbwachs, pero se apoyan también sobre el conjunto de mecanismos montados en el cuerpo de los diversos participantes en el ritual. Aún podemos encontrar narraciones que, sin embargo, no se hallan ligadas a la liturgia del ritual, pero cumplen una importante función en la manera como se organizan y en su relación con el presente del ritual. Es esta utilidad práctica la que ha permitido su transmisión hasta nuestros días, vía la tradición oral, aunque ya difícilmente resisten el olvido.

La tradición religiosa, unificando las propuestas de ambos autores, aunada a la de otros más analizados, puede ser considerada en dos aspectos: como coacción social y, como un

sistema organizado de pensamientos y gestos. Es pensar la memoria colectiva como un sistema de interrelaciones de memorias individuales. Si para recordar se requiere siempre de otro, como lo refiere Halbwachs, no es porque "yo" y el "otro" nos hallemos inmersos en un mismo pensamiento social sino porque nuestros recuerdos personales se encuentran articulados con los recuerdos de otras personas en un bien regulado juego de imágenes recíprocas y complementarias. Esto explica que dichas imágenes se evoquen cada vez que la comunidad reencuentra y puede recuperar, por mediación de la intercomunicación de roles, los mecanismos vocales o gestuales provenientes de los antepasados. Pero es el presente el que opera como un filtro que deja pasar sólo aquella parte de la memoria adaptable a las circunstancias.

Mucho podríamos profundizar si entendiéramos más de las filosofías orientales y, enfatizando el ejemplo compartido en párrafos anteriores, Watsuji plantea que toda existencia está circundada por una espacialidad y ambientalidad concretas e igualmente la temporalidad es esencialmente inseparable de la ambientalidad. Este autor descubre que el "lugar" (en japonés *ba*, es espacio y ambiente concreto, e incluye paisaje, historia y lenguaje) del ser humano, es una determinación principal del humano. Es decir, la totalidad es anterior al ser individual. Para poder explicarlo más claro, tiene en cuenta la palabra japonesa *ningen*. *Ésta* es una palabra que equivale, en castellano, a "ser humano". Se compone de dos caracteres, *nin*, que significa el ser humano y *gen* o *aida*, que significa intervalo, espacio intermedio o relación. Etimológicamente, el concepto *nin-gen* connota tres sentidos: en primer lugar, es el lugar donde viven los seres humanos, en sentido espacial o ambiental; en segundo lugar, es la totalidad del ser humano en la perspectiva de la existencia social; finalmente, expresa las características personales del ser humano, que existe "entre" o "en relación con" otros seres humanos. Por ello, al reflexionar sobre la palabra japonesa *nin-gen*, este autor subraya la relación interpersonal *aida-gara* y habla de la inseparabilidad del individuo con relación a la sociedad o la comunidad.

El ser humano individual, en el sentido de *hito* es, al mismo tiempo, el ser humano que vive en comunidad y sociedad. Este doble aspecto del ser humano es necesario para entenderlo. Para comprender verdaderamente lo fundamental del ser humano es imprescindible captar la estructura básica de su existencia al mismo tiempo como individuo y como totalidad. Al juntar así al "individuo" y al "ente" se obtiene la palabra *ningen*, que sería, al pie de la letra, "individuo humano entre o en medio de", es decir, se hace humano el individuo

entre los humanos, no aislado y solo. En la antigua China, el carácter que representa el significado de "ser humano" connotaba el "espíritu de todas las cosas" o "el más espiritual de los vivientes". Lo constitutivo suyo era el poseer la capacidad de hablar y discurrir. Esta característica se asemeja notablemente a la que los griegos atribuían al término *anthropos*. A partir de esta palabra intentan definir el concepto de ser humano. *Ningen* es el «mundo» en sí mismo y el «individuo» en el mundo. Por tanto, ni solamente el individuo, ni solamente la sociedad. Se trata, más bien, de la unión dialéctica de ambos términos. Teniendo en cuenta este pensamiento, ha desarrollado Watsuji la inseparabilidad de cuerpo y mente, persona y ambiente o entorno natural. La convivencia con lo otro y la naturaleza es una base muy importante para la reflexión sobre el ser humano en el marco de la antropología filosófica en Oriente. Por ello, este autor reflexiona en *Antropología del paisaje*, sobre la ambientalidad —clima y paisaje— como algo que forma parte de la estructura de la existencia humana.

Existir en *aida-gara* es existir en el paisaje, en la naturaleza viviente. Se puede decir, desde la perspectiva espiritual, que existir en *aida-gara* es el punto de partida y llegada de lo humano. La inseparabilidad entre la mente y el cuerpo y la naturaleza, es la visión de la vida propia de la antigüedad japonesa. Además, la palabra *aida-gara* que indica el sentido de la vinculación sujetiva de la "vida en el espacio con los demás", debería captarse en términos de una vinculación auténticamente corporal. Esta vinculación no es una relación psicológica ni una relación física, ni la mera unión entre ellas. El mérito es que ha fijado la cuestión de la relación entre el cuerpo y el espacio, y ha subrayado la interrelación entre los humanos en la mediación de la corporalidad: la relación humana está originalmente arraigada en la vinculación corporal. ¿Esto nos conduce nuevamente a Grinberg, a Eliade, a Maturana, en torno a la conciencia del Ser humano?

Otro aspecto, con lo cual cerraremos nuestras reflexiones acerca del paisaje ritual dentro del cual se mueve el cuerpo y la memoria, es lo señalado por Bastide como un descuido en la apreciación de Halbwachs, y que me parece importante para esta investigación, y es lo que él denomina la *conciencia de huecos o lagunas* en la memoria colectiva. En este caso, podemos identificar el escenario en que se monta la memoria colectiva como un esquema dinámico que recupera, en algunos de sus fragmentos, el contenido de los antiguos recuerdos, pero que en otros momentos queda como una forma a la vez vacía y llena; vacía, puesto que no logra llenarse con ayuda de las imágenes de la memoria colectiva (imágenes que no pueden

reanimarse por haberse cortado los hilos de su reanimación); sin embargo, llena, puesto que esa forma no es realmente una ausencia o una nada sino sentimiento de algo que falta, pero sentimiento activo, provocador de un esfuerzo mnemónico (por más de que este esfuerzo no pueda producir resultados satisfactorios).

Porque la memoria colectiva es a su vez una rememoración, los vacíos que pueden abrirse en ella, se perciben como vacíos llenos, llenos de algo cuya necesidad se siente para que la totalidad del escenario vuelva a encontrar su sentido. La ausencia no es realmente olvido total, se convierte en sentimiento de algo que falta. Por eso el grupo se afanará en buscar en otra parte nuevas imágenes para tapar los agujeros abiertos en la trama del escenario y devolverle de este modo esa significación que proviene, no de la adición de simples elementos, sino de la manera en que éstos se hallan organizados. En fin, esta lucha contra el olvido ha cavado agujeros en la memoria de un grupo. No se sabe exactamente qué falta, sea un mito o un ritual, porque los hilos conductores que conectan esa parte del mito o del ritual se cortaron. Pero se sabe muy bien: *hay algo que falta*.

Ante todo esto, Halbwachs nos recuerda que la tradición no sobrevive, o por lo menos no es evocada, sino en la medida en que puede inscribirse en la práctica de las personas o grupos. En efecto, los ritos religiosos no son realizados por cualquiera, sino por personas determinadas cuyas acciones se coordinan. Cada quien tiene una función especial que cumplir y no se confunde con la de los demás, por más de que sean complementarias entre sí y ligadas en un solo conjunto. Una memoria de un sistema de relaciones entre personas.

Para el tema que nos ocupa, las múltiples prácticas nos permitirán entrar en la visión del mundo religioso de quienes forman parte del ritual de Los Floreros; una visión del mundo que no es más que una forma de "ver" las cosas, ahora que entendemos más esta acepción. Esto facilita la comprensión de su mundo porque nos permite establecer los eslabones conectantes entre sus prácticas y sus procesos para llegar a ser lo que son en la actualidad. La descripción comparativa y la analogía, son herramientas metodológicas para la percepción de semejanzas y diferencias, que nos ayuden a descubrir en los haceres lo faltante en los huecos o vacíos de sus procesos rituales; que nos ayuden a ver un aspecto inédito o destacar una fisonomía en un conjunto de fenómenos; en suma, buscar un tipo de inteligibilidad fundamentalmente diferente del que se obtiene mediante la formulación de hipótesis explicativas. Nos interesa pintar el

paisaje de esas relaciones conceptuales a partir de sus innumerables fragmentos, tal como nos los muestran el espacio, la memoria y los lenguajes, como una de las tantas posibilidades. Ver los hechos. En un ámbito de posibilidades, lo que necesitamos es lo que media en el proceso de comprensión, que consistiría en ofrecer una imagen de las cosas, la imagen que permita descubrir y percibir las conexiones entre los lugares sagrados y los seres humanos. Es la memoria del paisaje la que nos abrirá las puertas hacia el paisaje de la memoria.

CAPÍTULO II

POR LOS ANDARES DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

Si me abandonas no moriré,
si me abandonas morirás.
Viktor Dyk. *La tierra que habla.*

Vamos a andar por los caminos presentes y algunos pasados de Chiapa de Corzo, esta ciudad de la antigua región chiapaneca. Es un paseo por su espacio geográfico que nos infiltra en esa gran cuenca que es la depresión central del estado de Chiapas, para después trasladarnos al impresionante Cañón El Sumidero por donde transita el Río Grande o *Náju* que toca con sus aguas a la antigua *Napiniaca*, hoy Chiapa de Corzo. Cruzaremos el puente viejo sobre el *Nandachuquí* para asomarnos a la plaza de enormes dimensiones desde donde apreciaremos sus templos del tiempo antes, cuando los dominicos arribaron a este pueblo en el siglo XVI; una plaza custodiada por la gran ceiba o pochota y por La Pila construida sobre un yacimiento de agua, ambos elementos que han dado lugar a historias contadas de otro modo. Sus calles, sus casas, sus barrios –antiguos calpules- que en el transcurrir del año se vuelven escenarios de una intensa vida ritual.

Vamos a andar por la palabra que ya no se conoce, para que "las preguntas grandes" no se queden vacías; en un tiempo de encuentro entre pueblos que se volvieron escenario de la búsqueda inmemorial de la Flor de *Niluyarilo*, para el Niño Florero. Pueblos unidos en el rito del Cerro de la Flor. Ida y vuelta de un viaje, guiados por el guardián de este ritual, que es el patrón de los Floreros.

Vamos a ir por el sendero de variados tiempos y espacios, para el entendimiento de los cambios que abrieron la puerta a nuevas dimensiones de las formas y vida religiosa del pueblo de Chiapa. Es este andar un preámbulo de importantes relaciones del tiempo-espacio-humano que encontraremos en el ritual del Niño Florero.

A. En la geografía local: andar su territorio

En la depresión central del estado de Chiapas, se encuentra ubicada el área que ocupó la cultura chiapaneca, la cual corresponde a los pueblos actuales de Suchiapa, Chiapa de Corzo, Acala, Chiapilla, Villaflores, Villacorzo y el extremo occidental de Venustiano Carranza, en el estado de Chiapas. También formaron parte de este conglomerado, los pueblos de Ostuta y Pochutla, ya desaparecidos.[8] El territorio en donde se encontraba Pochutla está incluido en el municipio de Chiapa de Corzo y el de Ostuta, en Venustiano Carranza.

En el momento de la irrupción española, también existían asentamientos de los chiapanecas en los valles de la Frailesca, que corresponden a los actuales municipios de Villacorzo y Villaflores. Además de Chiapa de Corzo, es probable que únicamente Suchiapa y Acala fueran asentamientos del tiempo antes; los demás fueron fundados por los frailes dominicos, después de la conquista (De Vos, 1985:26). El estado de Chiapas, de alguna manera, deriva su nombre de las dos ciudades que durante la época colonial eran las cabeceras de los grupos étnicos más destacados que vivían entonces en su territorio: los chiapanecas y los españoles.

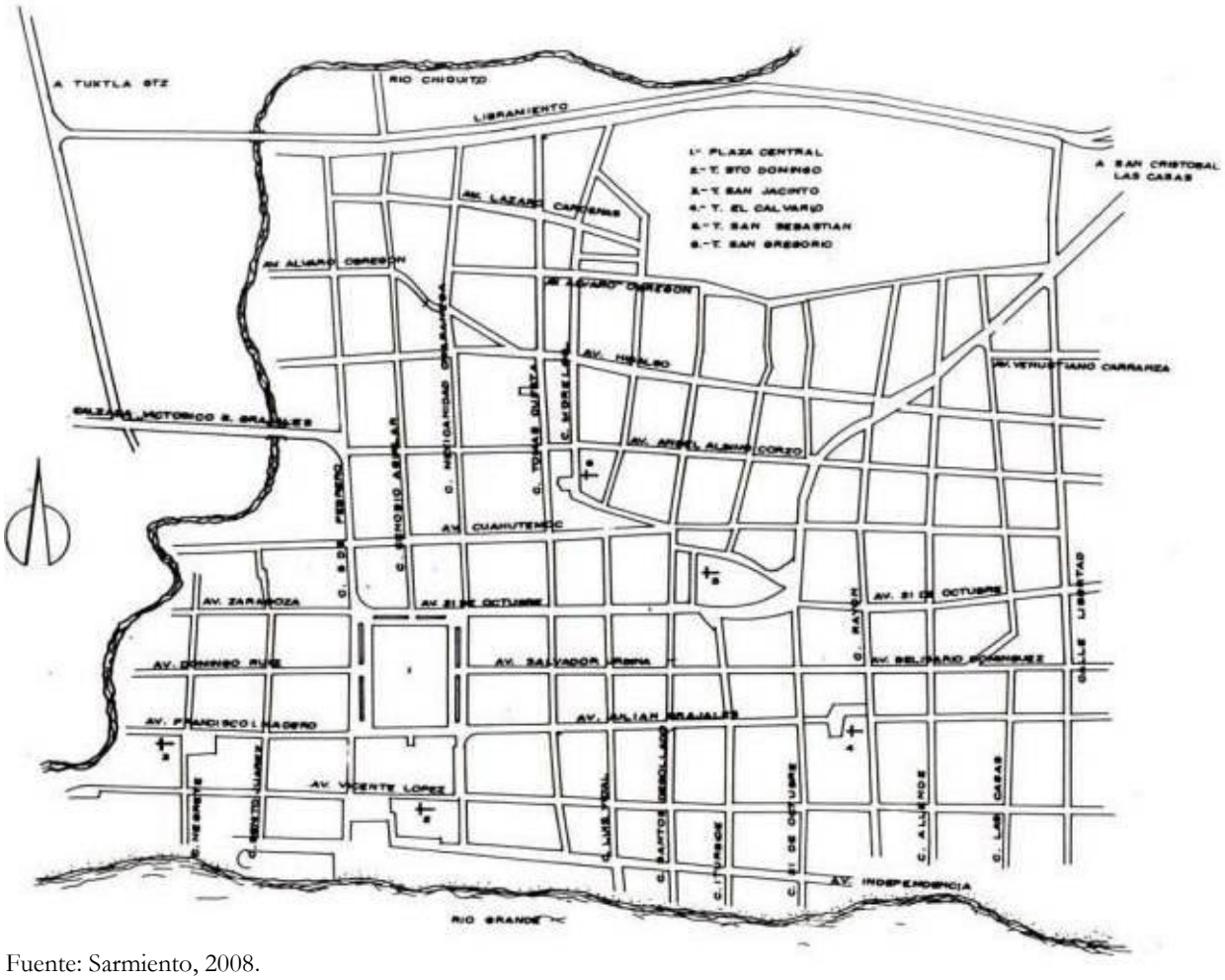
En esta franja geográfica, entre las coordenadas 16º 42´n y 93º 00´w, al nororiente, se encuentra el municipio estudiado, con una extensión territorial de 906.7 km², lo que representa el 1.2 por ciento de la superficie estatal y una población cercana a los cien mil habitantes. Aproximadamente, cerca de la mitad de la población se concentra en una localidad urbana, representada por la cabecera municipal: Chiapa de Corzo. Mientras el restante reside en 276 localidades rurales. Estos datos son significativos para la investigación que nos ocupa, porque en otra parte del texto analizaremos cómo el índice de crecimiento poblacional representa uno de los factores que inciden en la participación en el ritual de los Floreros, convirtiéndose en un elemento relacional con las conductas y prácticas dentro del mismo.

Su altitud es de 406 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con Soyaló y Usumacinta, al oeste con Tuxtla Gutiérrez, Suchiapa y Villaflores, al este con Zinacantán, Ixtapa y Acala, y al sur con Villacorzo. El clima es cálido subhúmedo con lluvias en verano. La vegetación es selva baja y bosque de encino-pino en el norte. El noreste del municipio, en la

[8] En las décadas de 1750 y 1760, cuando una cantidad considerable de los tributarios de Chiapa migraban hacia Acala y Suchiapa, otro suceso poblacional importante se produjo en el área chiapaneca, debido principalmente a la plaga de 1769-1771: la extinción de los pueblos de Ostuta y Pochutla.

transición de la Depresión Central al altiplano, está formado por terrenos accidentados. El resto del territorio, ya en plena Depresión, está constituido por lomeríos que alternan con zonas planas, situadas preferentemente en los márgenes de los ríos. Los principales ríos son el Grijalva, denominado también Grande de Chiapa o *Náju*, a su paso por el municipio, y su afluente Santo Domingo. Otros son el *Nandachuquí* (río Chiquito), *Nandamujú* o Mujular (donde hay *mujú*, un árbol, *brotimum alicastrum*), *Nandaburé* (agua que se puede beber) y *Nandalumí* (arroyo negro).

1. Plano de la ciudad

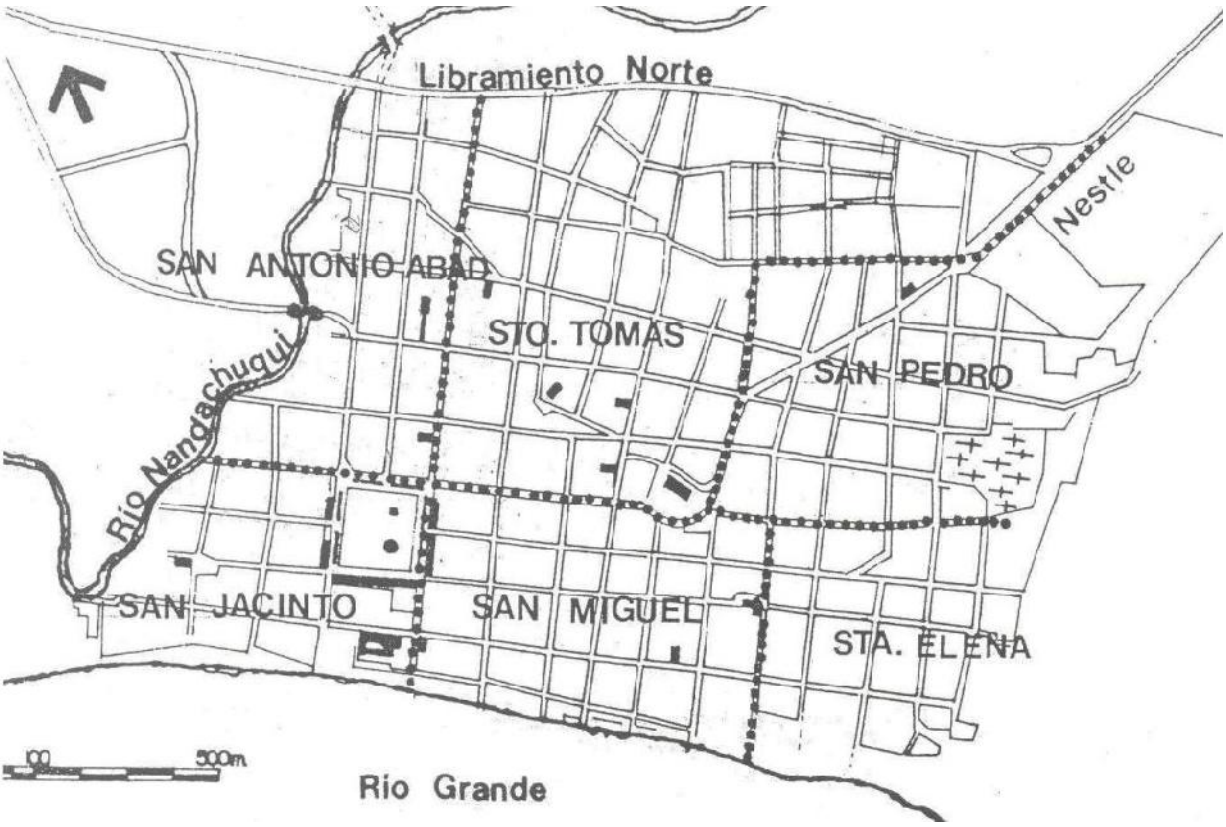


Fuente: Sarmiento, 2008.

Tal es la situación que tiene esta ciudad con la capital del Estado, Tuxtla Gutiérrez, que se puede hablar de un área relativamente conurbada. La ciudad está conformada por seis barrios tradicionales: San Jacinto (*Napiniaca*), San Miguel (*Moyola*), Santa Elena (*Caco*), San Antonio

(*Candilú*), Santo Tomás (*Ubañamoyy*) y San Pedro (*Nipamé*). La porción ocupada por los barrios tradicionales, también se inserta dentro de los límites naturales que presenta la ciudad por la parte norte. Se trata de una colina que contuvo, hasta finales del siglo XIX, el espacio físico de la ciudad. Según Berlín (1958), esta protuberancia topográfica pudo tratarse del referente conocido como *Chiapa Nandiumé*. Esta colina remata con una loma conocida con el nombre de *Dilicalvario*, que corresponde al sitio donde se erige la ermita del Señor del Calvario, lugar de donde parte el viaje de los Floreros. Reafirman la elevación de la colina en el paisaje urbano, dos edificaciones religiosas más, construidas en la cima de la misma; una, se trata de la ermita de San Gregorio, y la otra, la iglesia de San Sebastián, de la que únicamente se encuentran algunos vestigios, debido al abandono de la que fue objeto a finales del siglo XVIII. Estos escenarios elevados también se convierten en "miradores" naturales, desde donde se contempla una perspectiva importante del centro de la ciudad y como fondo del paisaje, el río Grande o *Náju*.

2. Distribución de barrios



Fuente: Sarmiento, 2008.

En la plaza central se localizan dos símbolos relevantes del origen mesoamericano y de la imposición colonial española: la Ceiba (pochota), testigo natural de tiempos inmemoriales, y La Pila, impronta de la invasión europea. Al sur, los portales comerciales y el conjunto Iglesia-atrio de Santo Domingo, así como el Centro Cultural Exconvento de Santo Domingo; y frente a éste, el mercado principal. En el costado oriente, el edificio del Ayuntamiento Municipal, con sus respectivas oficinas y áreas administrativas. Contiguo a esta sede del poder local se ubica otra sección de portales comerciales y de servicios. En el extremo poniente, vemos un área fragmentada al no presentar una continuidad de portales, diversos locales de comercio y servicio componen este espacio. Destaca la Casa Museo Ángel Albino Corzo por el interés histórico y cultural que representa. El lado norte, con la avenida 21 de Octubre de por medio, se escenifica por casas habitación y, locales comerciales y de servicio.

Desde este mismo lugar apreciamos, desde que se entra a la ciudad, los principales templos y ermitas sobresalientes en el paisaje urbano: San Jacinto, Santo Domingo, El Calvario, San Sebastián y San Gregorio, que inscribe el contorno del centro o casco histórico de Chiapa de Corzo. Sin embargo, la dinámica de crecimiento de la población y la consecuente expansión de la ciudad, presente desde mediados del siglo pasado, ha rebasado los límites naturales y antiguos de este asentamiento, desplazándolos hacia nuevos bordes artificiales como el libramiento norte y los vestigios del sitio arqueológico localizados en el norte oriente de la misma.

B. Una aproximación histórica: andar su tiempo

Los chiapanecas devienen su origen de la familia lingüística *otomangue,*[9] y su lengua, ya extinta, estaba estrechamente relacionada con la mangue (Lee, 2003). Según estudios de Walter Lehmann,[10] quien interpretó a varios cronistas, a unos 500 años de nuestra era un grupo integrado por cholutecas y chiapanecas emigraron del centro de México hacia la costa del Soconusco, donde convivieron largo tiempo y, por presiones de otros grupos (lo refiere también Juan de Torquemada), se vieron obligados a abandonar esta región. Una parte emigró

[9] Para más datos acerca de este proceso en la historia de los chiapanecas, consúltese el texto de Mario Humberto Ruz y Claudia Margarita Báez, 2003.

[10] Estos datos los hemos tomado del texto de Carlos Navarrete, 1972.

hacia Nicaragua y Costa Rica, y otra hacia el centro de Chiapas. Así, después de su separación, conformaron dos grupos distintos. Considerando el momento de esta separación, se deduce que tendrían de ochocientos a mil años de estar asentados en el corazón de Chiapas. Thomas Lee contribuye a esta afirmación, cuando expresa que:

> El mismo Torquemada (1969: I.331-3) nos relata que los chiapanecas se separaron de los mangues hacia `…la edad de siete ancianos…´, que si calculamos la edad general de ancianos rurales entre 70 y 100 años, llegamos a una fecha entre 500 ó 700 años antes de la conquista española en el siglo XVI...
>
> También en un documento escrito en 1729 por fray Gregorio García (citado por Campbell 1989: 269) describe algo de la división de los chiapanecas y mangues y la migración de ellos después, `...cuentan estos indios, que vinieron sus progenitores de Nuevo México, y trajeron consigo dos o tres dioses, que adoraban, y que en la provincia de Soconusco se dividieron, por ciertas ocasiones, en dos partes; una fue a poblar la provincia de Nicaragua; y la otra pobló lo que ahora llaman provincia de Chiapas...´ (*Ibídem*: 162).

Durante mil años, y hasta 1523-1524, de acuerdo con las fechas de la conquista, tenemos dos momentos importantes: primero, la consolidación de los chiapanecas en el lugar; segundo, su lucha contra la penetración azteca al territorio chiapaneca. De esta manera, dominaron los valles de *Macatapana, Cutilinoco* y *Nejundilo* (la actual Frailesca), y se asentaron en la margen derecha del río Grande, en un pueblo llamado *Napiniaca* o Pueblo Grande (de *napijuá*, pueblo, y *yaka*, grande), el mismo que los foráneos conocían como Chiapa (De Vos, 1985: 25). Se sabe que los aztecas extendieron su dominio hasta un pueblo llamado Ayutla, hoy Tecún Umán, y que en su afán de dominio del territorio que consideraba controlar la ruta comercial desde el centro de México hasta Centroamérica, establecieron sus guarniciones en Zinacantán y en Huehuetán. Se ha supuesto que para recoger tributos, o al menos plantear las posibilidades futuras de éstos; sin embargo, no se ha estudiado a profundidad la condición de la guarnición de los aztecas establecida en Zinacantán. Desde luego, los intentos de dominio se orientaron contra los chiapanecas, pero los aztecas nunca pudieron establecer ninguna guarnición en Chiapa, y nunca los conquistaron, aunque es indudable su influencia en esta región.

Hubo dos formas de comunicación hacia Centroamérica: una fue la que siguió fray Alonso de Ponce en 1598, la misma que figuró en la Matrícula de Tributos o el Códice

Mendocino,[11] donde se incluían las poblaciones de la costa de Chiapas que se conocen hasta la actualidad, como puntos fundamentales de la actividad comercial. La otra ruta es la muy poco estudiada que va del Mar Muerto al territorio guatemalteco y continuaba hasta El Salvador. La llamada ruta de los canales, de más fácil tránsito en épocas de lluvia, que después fue aprovechada por los aztecas. Sin embargo, a menudo eran obstaculizados por los chiapanecas en sus afanes comerciales.

No sólo se movían en territorio de Chiapas, sus intervenciones también se hicieron notorias en el istmo de Oaxaca. En un documento de queja a las autoridades españolas, según Navarrete en texto ya mencionado, los pueblos de la región de Oaxaca, Tapanatepec y Niltepec, denunciaron y dijeron que los chiapanecas gustaban sobre todo de llevarse a las mujeres del istmo y traérselas a la que hoy es la colonial Chiapa de Corzo. En la actualidad, los vínculos con esta región oaxaqueña son notorios en sus intercambios comerciales, y nos da una idea de la multiplicidad de mestizajes generados a partir de estos encuentros que la historia de los chiapanecas nos va develando.

Otro aspecto importante para hacer mención, es respecto al control de las salinas de Ixtapa. La sal se convirtió en un elemento muy preciado e indispensable, pero también en disputa entre chiapanecas y aztecas, en el renglón alimenticio, ritual y comercial. La sal es considerada en algunas prácticas rituales como un elemento que permite "cerrar círculos energéticos" para protegerse de amenazas espirituales y es usada en actos de curación y limpias del cuerpo enfermo. Los datos mencionados en este rubro, en cuanto a la relación de los chiapanecas con los aztecas y, por tanto con los pueblos señalados de la región Altos de Chiapas, nos permitirá más entendimiento acerca de los intercambios agrícolas y por tanto de religiosidad que se han establecido en el ritual del Niño Florero, que involucra a Chiapa con algunos pueblos de dicha región, principalmente Zinacantán.

El que los zinacantecas arrienden tierras en Chiapa es práctica antigua, debido a que los primeros"...viven en un mundo en que casi no hay tierra llana; sus poblaciones están rodeadas por montañas, los senderos se curvan sobre escarpadas laderas... establecen un contraste entre *Olon ´Ozil*, la "tierra de abajo" o "tierra caliente" —especialmente dos mil metros más abajo en

[11] La información que proporciona Jan de Vos (1983) en relación al origen y significado del nombre de Chiapas, aclara que en el Códice de Mendoza figura entre los pueblos conquistados el nombre de *Teochiapan*, que significaría "en el río de la chía sagrada" (de *teotl,* divino; *chía,* chía; *apan*, en el agua o en el río) como acostumbraban llamarla los aztecas.

el valle del Grijalva, donde arriendan tierras para cultivar maíz — y *´Ak´ Ol´Ozil*, la "tierra de arriba", o Altos, de Chiapas central, donde viven (Vogt, 1993: 57). Podemos deducir que, algunos de sus rituales debieron ser compartidos, cuando estos dos grupos culturales fundamentaban su vida en la agricultura, y considerando su origen situado en el centro de México, con toda la importancia vital que esto ha implicado. Aunque lo más importante en esta observación es darnos cuenta de la importancia de ciertos espacios rituales o sagrados, desde la perspectiva que venimos defendiendo en páginas anteriores de este texto. Porque, ¿cómo explicamos que aún cuando ya no son pueblos agrícolas continúan su viaje a lugares específicos, no olvidándolos, aunque sus plegarias se hayan transformado? Son estos reconocimientos de sus sitios sagrados lo que los ha humanizado tanto.

El elemento básico lo constituyó precisamente el núcleo religioso. Con el fin de juntar a los indios para su evangelización, pusieron el mayor acento del plan en el conjunto plaza-atrio-iglesia, que fue el sitio para el gigantesco símbolo de la nueva religión que quisieron imponer a los infieles. Un símbolo de dominación no sólo del paisaje urbano, sino de la vida cotidiana de los moradores.En este pueblo, los dominicos fundaron su primer convento que se convirtió en el centro de la actividad misionera de una región conocida como priorato de Chiapa, una de las siete zonas pastorales que comprendía la diócesis y que, además de los pueblos de habla chiapaneca, abarcaba el de Tuxtla, de habla zoque.

Otro importante incentivo del que se valieron los frailes fue la ubicación del surtidor de agua conocido como La Pila, cuya instalación también forma parte del núcleo a partir del cual los dominicos ejercían el control de la población no sólo en el aspecto material sino, principalmente, en el espiritual, en el que se involucraba gran parte de su cosmovisión. De esta manera, se entiende que una vez consumada la conquista, el primer pueblo establecido fue el de Chiapa de los Indios. Los dominicos aprovecharon la división territorial original, en la que centraban la organización de su espacio físico y social: los calpules, ya mencionados en párrafos anteriores.

Los dominicos sustituyeron los nombres originales de los barrios, asignándoles el de un santo que cumpliera la doble función, tanto de distintivo como de fortificador de la conversión religiosa. Hoy día, en estos barrios, el santo designado es motivo de veneración, en la que se involucra el individuo, el espacio (en el contexto natural, los barrios, los templos, las viviendas

y las calles) y el tiempo. De aquí surgen expresiones como la cofradía, las procesiones, las ofrendas, las fiestas y las danzas, producto de una yuxtaposición de elementos prehispánicos y cristianos que identifica a esta sociedad. Se sabe que en el pueblo de Chiapa los señores naturales conservaron parte de sus privilegios, sin embargo, conforme se fue articulando el nuevo sistema económico colonial, se fue reduciendo el poder de los caciques, y el grupo indígena pudo subsistir en la medida en que se adaptó a los cambios sociales y económicos.

Por otra parte, la vivienda autóctona con patrones prehispánicos se situaba en el resto de los espacios barriales, otorgando a la ciudad una homogeneidad que hasta mediados del siglo XVII fue reconocida como una ciudad próspera y llena de grandeza. A principios del siglo mencionado el proceso de ladinización de las elites chiapanecas se encontraba avanzado, prácticamente todos los justicias y principales entendían y hablaban español, y la población india fue disminuyendo como resultado de los matrimonios efectuados con españoles, mestizos, negros y mulatos.

Queda constituido este pueblo como una de las cabeceras municipales, y alcanza posteriormente la categoría de Villa, según decreto promulgado el 7 de julio de 1833 por el gobernador Joaquín Miguel Gutiérrez. Es a partir del 29 de diciembre de 1881, que la ciudad de Chiapa lleva el apellido del liberal más prominente de Chiapas, el general Ángel Albino Corzo. En su honor fue el gobernador Miguel Utrilla quien lo decretó, como homenaje a su persona. Así, Chiapa de Corzo conservó hasta la década de 1970, gran parte de sus formas de vida, como la presencia de una cultura ribereña a la que estaban ligadas varias prácticas de su vida cotidiana, su quehacer productivo, y su vida religiosa.[12] Esta década, enmarca dos acontecimientos sobresalientes en la transformación de esta ciudad: la puesta en marcha del sistema hidroeléctrico Belisario Domínguez (La Angostura), con los cambios graduales y la variación en los niveles de la corriente del río Grande, que alteraron de manera paulatina el vínculo con las actividades productivas relacionadas con el mismo, y los sismos ocurridos en

[12] Históricamente la relación que la población ha tenido en las formas de aprovechamiento de los recursos que ofrece el río Grande, ha sido plasmada durante la época colonial por los cronistas, desde Bernal Díaz del Castillo hasta Thomas Gage. Las transformaciones generadas en esta relación entre la población y el río, han puesto de manifiesto la adaptación de distintas prácticas como la pesca, el aprovechamiento de las vegas del río para cultivo de hortalizas y árboles frutales, hasta la creación de cooperativas de lancheros que realizan recorridos turísticos por el Cañón del Sumidero, así como la instalación de restaurantes y centros recreativos, y fundamentalmente el abastecimiento doméstico de este vital líquido.

1975, con graves repercusiones materiales que además provocaron el pánico entre los pobladores.

Por otra parte, la proximidad que Chiapa de Corzo tiene respecto a la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, constituye otro factor que propicia sus procesos de transformación. La corta distancia entre estas dos localidades genera un movimiento pendular en el flujo de la población. La búsqueda de empleo, servicios médicos y educativos, así como los flujos comerciales, son aspectos importantes de la migración interna. Es importante destacar la propagación del modo de vida urbano, generalizado de acuerdo a conceptos importados que transmiten de forma permanente y dinámica imágenes, costumbres, valores, preferencias y usos contrapuestos, en el mayor de los casos, a las expresiones culturales locales. En estos aspectos es reconocible la influencia que ejerce entre sus habitantes, la constante movilidad a Tuxtla Gutiérrez, principalmente en las jóvenes generaciones. Para la mayoría de estos grupos de personas, la ciudad se convierte en dormitorio, debido a la constante realización de actividades en la capital.

La relevancia histórica y cultural de Chiapa de Corzo representa un importante soporte para Tuxtla Gutiérrez, que la caracteriza como el referente turístico más sobresaliente de esta área, además de ubicar en su entorno urbano y natural uno de los malecones más importantes para el acceso fluvial en la travesía por el cañón El Sumidero. Estos procesos yuxtapuestos hacen de esta ciudad un lugar de contrastes, en el que coexisten las más hondas raíces de su pasado indígena y colonial en un presente de mestizaje.

C. De su religiosidad: andar su mundo

Varios son los datos tanto históricos como etnográficos que presumen cada vez con más certeza la procedencia del centro de México de los chiapanecas y, por tanto, su relación mesoamericana y una importante imagen cosmológica como es el Sol. Este pueblo supo crear constantes estrategias que permitieron y aún lo hacen, salvaguardar una considerable parte de sus costumbres y conocimientos antiguos, pese a las presiones ejercidas por el sistema colonial y neocolonial, particularmente en cuanto a la estructuración sociopolítica de la comunidad y a los conocimientos y celebraciones de carácter religioso.

En esta historia que contamos, los frailes dominicos fueron agentes de cambio que evangelizaron, estudiaron la lengua y costumbres, transformaron los antiguos centros ceremoniales en templos católicos, introdujeron nuevos cultivos e industrias artesanales, iniciaron la crianza de ganado mayor y menor, vigilaron la tasación y el cobro de tributos, y se instalaron en los pueblos más importantes, elevándolos al rango de "doctrinas" y dejando a los pueblos más pequeños en el nivel de "visitas". Poco a poco, las fiestas católicas, las cofradías de santos, las procesiones, las misas y los sacramentos fueron dominando y alterando el paisaje de estos pueblos. La riqueza acumulada por los frailes, pudieron sostenerla pese a la codicia del clero secular que les exigía la entrega de las parroquias para su explotación. Sus haciendas agrícolas y ganaderas fueron conservadas hasta mediados del siglo XIX, después la Iglesia perdió sus bienes a raíz de la promulgación de las leyes de Reforma y los frailes fueron expulsados retirándose hacia Guatemala.

En la actualidad, cerca del 80 por ciento de los habitantes de Chiapa de Corzo profesa la religión católica. Sin embargo, al margen de la religión oficial hay una intensa vida ritual relacionada con el santoral católico, pero con evidentes particularidades, en la que se les rinde culto fuera del templo y siguiendo reglas heredadas por la tradición. Estas prácticas son regidas por grupos autónomos representados en romerías, como es el caso del ritual en torno al Niño Florero, el rito de Los Parachicos en la devoción a San Sebastián, entre otras, en las que se establecen acuerdos y toma de decisiones dentro del proceso que significa la organización de un ritual religioso. Esto descansa en la experiencia cotidiana relacionada con la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos, y la legitimidad de las señaladas por esa tradición para ejercer un cargo.

Una peculiaridad en Chiapa de Corzo es que las festividades religiosas más importantes no están relacionadas con el santo patrón, y su organización ritual se encuentra fuera de la organización de la institución católica, como son: la fiesta de San Sebastián y el ritual del Niño Florero, que ocupa esta investigación. El cuadro siguiente muestra el ciclo anual de celebraciones religiosas de este pueblo, que involucra en mayor o menor medida a la población y no sólo a los que cumplen un cargo. Estos datos los hemos tomado del texto de Navarrete (1991: 142-143), acerca de la religiosidad en Chiapa, agregándole algunas explicaciones y la celebración del Niño Florero, que no fue incluida por él.

Señor Crucificado de Esquipulas **15 de enero**
Se realiza en el barrio San Jacinto y está inscrita en las celebraciones de la Fiesta Grande de Chiapa. Para su organización existe una Junta de Festejos que se renueva cada tres años.

San Antonio Abad **17 de enero**
En el barrio San Antonio, también incorporada en la Fiesta Grande. Le nombran localmente Sanantonabad.

San Sebastián Mártir **20 de enero**
Devoción principal, a pesar de que el santo patrón es Santo Domingo de Guzmán. El templo que alguna vez se dedicó a esta celebración y que se localiza en la colina San Gregorio, que se extiende del norponiente al suroriente, se encuentra en ruinas. Aunque en el templo de Santo Domingo se ubica una imagen de este santo, el pueblo festeja otra, para la cual nombran priostes que asumen el cargo por un año y, por tanto, el santo se traslada a diversas casas del pueblo. Para esta devoción se dedica la danza de Los Parachicos, con la participación de centenares de hombres propios y extraños al pueblo. Son representados por un patrón, quien ostenta el cargo de manera vitalicia.

San Gregorio **12 de marzo**
En la capilla de San Gregorio, ubicada en el cerro del barrio Santo Tomás.

Santa Cruz **3 de mayo**
Se adornan las cruces del pueblo; en 1958 se inauguró una capilla especial en el Barrio Nuevo también conocido como barrio Benito Juárez (conocida actualmente como Santa Cruz de 3 de mayo). Otras cruces son las de *Cunduacán*, en el barrio San Antonio, y del barrio Santa Elena, de la cual hemos registrado una interesante historia que ocupará un trabajo futuro.

Santo Domingo de Guzmán **4 de agosto**
Templo principal de Chiapa, fundado por los dominicos. Aunque es el santo patrón no es venerado con mucho fervor.

San Jacinto **17 de agosto**
Se encuentra en la iglesia del barrio del mismo nombre.

San Miguel **29 de septiembre**
Se le celebra en el templo de Santo Domingo, que se encuentra en el barrio San Miguel.

Señor de El Calvario **18 a 20 de octubre**
Celebración en el templo de El Calvario, situado en el barrio San Miguel.

Los difuntos chiquitos **31 de octubre**
Se vela durante la noche para esperar a las almas de los niños muertos, en el panteón y en las casas particulares

Los fieles difuntos **2 de noviembre**

Se reúnen en el panteón desde la madrugada de este día, a donde llevan velas, flores, bebidas y comida. La marimba acompaña con sus ritmos los murmullos y los rezos de la gente.

Niño Florero **Del 14 al 25 de diciembre**

Celebración a una advocación de la infancia de Jesús, con la imagen del "Niño dormido", al que reconocen como Niño Florero. Se encuentra en casa del patrón de los Floreros, en el barrio Santo Tomás. En esta práctica ritual está implícito un viaje a la región de los Altos, del 14 al 21 de diciembre, para cortar flores de *niluyarilo*, en honor a la imagen venerada.

Señor de Acapetagua **Cuarto viernes de cuaresma**

Es una fecha variable y se encuentra en la ermita del barrio San Antonio.

Corpus Christi **Fecha variable entre mayo y junio**

En el *Diliñumbú* (loma del tigre) que se encuentra en el barrio Santa Elena, sube un grupo de danzantes en la víspera del jueves de *Corpus,*[13] por la noche. Esta danza es nombrada del *Calalá* (espíritu del monte) y está representada por un hombre vestido como venado, acompañado de varios otros vestidos de tigres. A diferencia de Suchiapa, donde se hace una celebración más generalizada, no integran al Gigante, representación de una serpiente emplumada.[14]

---

[13] Según Navarrete (1991), el *Corpus* se celebró por última vez en 1957 en Chiapa. Sin embargo, tuve oportunidad de participar en la ceremonia llevada a cabo el jueves de *Corpus* del año 1993, cuando se recuperó esta práctica religiosa centrada en el viaje de ascenso al *Diliñumbú,* un ejemplo más de rituales realizados en cerros o montañas.

[14] Para más datos sobre este ritual, consúltese Palacios, 2010.

3. Elementos religiosos chiapanecas

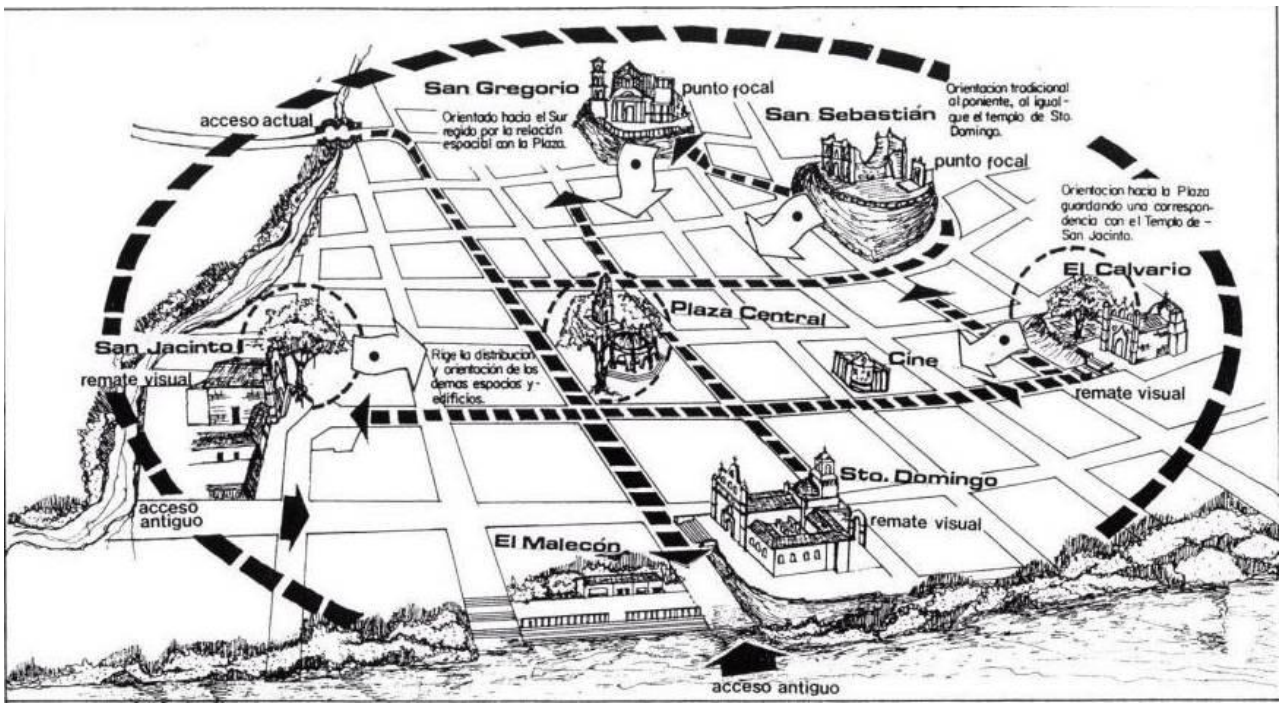
CUADRO DE ELEMENTOS RELIGIOSOS CHIAPANECAS

Elementos	*Documento*				*Bernal*	*Ximénez*	*Feria*	*Evidencia arqueológica*
Sacerdotes	X	X	X	X		X	X	
Sacerdotizas	X			X	X		X	
Instrucción religiosa		X	X	X				
Nahualismo				X			X	
Retiro y ayuno				X				
Sodomías					X	X	X	
Pintura corporal					X			
Algodón pegado al cuerpo					X			
Confesión	X					X		
Pirámides					X			X
Templos					X	X		X
Altares	X							X
Ídolos	X	X	X	X	X	X	X	?
Culto en cerros		X					X	?
Culto en cuevas	X	X		X			?	X
Culto en sumidero	X		X	X				X
Culto en siembras	X	X	X					
Culto en río		X	X					
Nombre de dioses		X	X	X		X		
Deidad solar	X	X		X		X		
Dios creador	X	X				X		
Dioses secundarios	X					X		
Culto a las 4 direcciones			X					
Culto al agua			X			X		X
Culto a la lluvia	X	X	X	X				
Culto al río	X	X				X		?
Culto al trueno	X							
Culto al rayo		X						
Culto a los árboles						X		
Culto a cerros	?					X		
Culto a la muerte	X							X
Culto a los muertos		?				?		X
Ceremonias para el mal tiempo		X						
Propiciación de temporales							X	
Propiciación de buena cosecha	X	X	X	X				
Ceremonias durante plagas	X	X						
Sacrificio humano					X	X		
Sacrificio de animales	X	?	X			X	X	
Antropofagia					X	X		
Ofrenda de comida	X							?
Comida ritual			X	X				
Bebida ritual	X		X	X				
Música	X		X					
Danza			X	X				
Trajes o disfraces	X		X					
Máscaras			X					
Adornos vegetales	X							
Calabazas como recipiente	X							X
Copal	X					X		?
Braceros y sahumerios					X			X
Tabaco	X							
Ámbar	X					?		X
Textiles	X							?
Baño ritual	X							?
Baño medicinal				X				?
Limpia con ramas	X							
Yerbas medicinales				X				

Fuente: Navarrete, 1991: 126-27.

Si observamos el cuadro anterior de "elementos religiosos", como los ha denominado Navarrete, se trata de un despliegue de geografía sagrada-natural como ríos, cerros, cuevas, árboles, pirámides, el importante Cañón El Sumidero. Destaca también el uso de aguas termales para la curación y como espacios para sus ritos. En el mismo sentido, la concepción cultual dentro de su territorialidad sagrada, en cuanto a los rayos, truenos, lluvia y de la fuerza más importante representada en el Sol. Todo esto circunscrito en un paisaje ritual muy singular en la región cultural chiapaneca, y lo que involucra su territorio natural religioso.

4. Esquema antiguo de la ciudad



Fuente: Sarmiento, *2008*.

Podríamos decir que el ciclo festivo religioso más largo es el que une la celebración del Niño Florero desde el 14 de diciembre hasta concluir con el ciclo de la Fiesta Grande, del 8 al 23 de enero, aunque una integra la mayor fuerza del ritual fuera del pueblo, mientras la última se realiza totalmente dentro de la ciudad. Las tres festividades del mes de enero, es decir, la del señor de Esquipulas, de Sanantonabad y de San Sebastián, se encuentran inscritas en una gran celebración llamada Fiesta Grande de Chiapa, en la cual participa la ciudad casi en su totalidad, además de recibir a muchos visitantes. En todos los casos se trata de organizaciones religiosas

autónomas en las que un grupo de personas asumen cargos e innumerables prácticas propias de su manera de asumir este festejo. Durante la Fiesta Grande, destaca la devoción a San Sebastián con la representación de una danza llamada de los Parachicos[15] que se integra por miles de varones de todas las edades, dirigidos por un patrón, quienes recorren las calles, casas, templos y ermitas, vestidos con máscara de rasgos españoles, montera y un traje que incluye un sarape de Saltillo a manera de capa, listones rojos cruzándoles el tórax, una chalina vistosamente bordada con lentejuelas de colores, pantalón negro y botas, además de una sonaja o chin chin de hojalata o de morro, con la cual siguen el compás de la música de tambor y carrizo, que entona los *nambujú* especiales de la festividad, además de piezas musicales modernas.

El pueblo entero se pone de fiesta y se preparan comidas especiales en determinados días; algunas veces se vende y otras se obsequia a todos los que visitan las ermitas o las casas de los priostes en turno. La comida "grande" es una receta preparada con carne salada y seca al sol, llamada tasajo, que se incorpora a un mole elaborado con semillas de calabaza. Se elaboran enramas con las ofrendas que llevan las personas que se comprometen para ello, y se instalan en los techos de las casas o ermitas. Como son varias fiestas que forman una sola, las enramas se instalan pocos días y luego se descuelgan para vender los productos que contienen, como frutas y panes, los que son adquiridos por la misma gente para organizar la enrama del próximo santo a festejar. Si no hay más celebraciones, son productos que se consumen por la población devota. La participación, regida por la tradición, se determina en todos los casos por el ofrecimiento derivado de una manda o exvoto, que se circunscribe a las múltiples prácticas que incluye la festividad, entre ellas la danza. Es importante referir que esta intensa vida festiva religiosa, es a su vez una intensa vida colectiva que provoca una interrelación constante entre barrios, con la cooperación económica y en especie, para llevar a buen puerto sus compromisos con los santos de su devoción.

Como Zinacantán está involucrado en este ritual estudiado, diremos que su ciclo ceremonial más intenso se realiza en el mismo periodo que el de Chiapa, es decir, en el que comprende diciembre-enero. "Las culturas mayas parecen preocupadas por el paso del tiempo. Un aspecto importante de esto es el señalamiento del año solar, y el interés puesto en la

[15] En el año 2010, esta danza fue declarada por la Unesco Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Es ésta una celebración que no ha sido estudiada de manera rigurosa.

terminación de un año y el comienzo de otro. El periodo de Navidad a San Sebastián—tanto desde el punto de vista del santoral católico como desde el de los movimientos del Sol— es la época de transición del año viejo al nuevo. Los actos se inician justo antes del solsticio de invierno, cuando el Sol llega al punto más bajo de su declinación, y continúan por lo que se considera correctamente como "la fiesta del calor ascendente" a medida que el Sol se eleva cada vez más en el cielo..." (Vogt, 1993: 251).Como un "periodo liminal" entre el año viejo y el nuevo. De esta manera, mientras se lleva a cabo el viaje de los Floreros a las tierras frías, los zinacantecos que tienen sus cultivos en la tierra caliente realizan varios rituales relacionados con el final de su siembra y la preparación de la tierra para un nuevo cultivo. Preparación que puede durar de noviembre hasta abril, un poco antes de la nueva siembra y la época de lluvias. Desde luego, estos intercambios también unifican no sólo en la religiosidad; son un diálogo territorial que ha perdurado por muchos años.

Además de esto, en su pueblo ya dio comienzo desde mediados de diciembre el gran periodo ceremonial que hemos mencionado. Vogt comenta que se ignora si en su origen la ceremonia de Año Nuevo de los "chamanes" caía más cerca del solsticio de invierno, como parecería más adecuado al ciclo natural. Sostiene que el calendario tsotsil era un ciclo que iba de un solsticio de invierno al siguiente. El viaje de los Floreros a la montaña, reiteramos, tiene como objetivo cortar y cargar hasta el pueblo de Chiapa las flores de *niluyarilo* necesarias para la construcción de un pesebre o casita para el niño Florero y el niño Ángel, y el niño Dios en la iglesia Grande. En *Navenchauc,* así como en el centro de Zinacantán, en el templo de San Lorenzo, también se construye en las mismas fechas un enorme pesebre con bromelias llamadas por ellos *Kruz´ Ech´* (flor de pluma) y *Wohton´ Ech´* (flor de mazorca), para el Niño Jesús Hermano Menor y el Niño Jesús Hermano Mayor. Curiosamente, los chiapanecas elaboran esta ofrenda a los niños con las flores que trasladan de la tierra fría a la tierra caliente, mientras que los zinacantecas agregan a las flores ya mencionadas que son de su hábitat, otros elementos traídos de la tierra caliente como naranjas, limas, hojas de plátano y una especie de calabazas pequeñas que suelen colgar en los pinos colocados junto al pesebre.

También llama la atención el hecho de que la fiesta de San Sebastián es acompañada por las percusiones de un *teponaxtle* o *T´ Ent´ En*, el cual está hecho con dos tipos de madera: cedro español y capulín. Este instrumento es llevado en un mecapal y se toca desde atrás con *un palillo hecho de corazón de roble*, que se renueva cada cuatro años, alternando las lengüetas. Existen

relatos que dicen que el tambor era el menor de dos teponaztles que usaba San Sebastián. Durante la mayor parte del año, el tambor reposa. Dos días antes de su excursión del 18 de enero al centro de Zinacantán, el tambor es lavado ritualmente en agua con hojas de plantas especiales, pegado nuevamente y decorado con brillantes cintas nuevas, como lo hacen con los santos. Se le llama "Nuestro Santo Padre *T´Ent´En"*, y se le hace un ritual de renovación de flores cada dos semanas, además de que se le ofrendan velas y copal. Sólo participa en dos rituales durante el año: la fiesta de San Sebastián y el rito para hacer llover, para el cual los "doctores" o guías espirituales realizan una larga peregrinación hasta la cima de la Gran Montaña Menor, al sur de Teopisca.

En la región chiapaneca, específicamente en Suchiapa, existe un *teponaxtle* de gran tamaño al que llaman Tinco, del cual se sabe fue tocado durante los festejos de *Corpus Christi* y de Santa Cruz, con la finalidad de atraer la lluvia. Actualmente, en el pueblo ya nadie sabe tocarlo, por lo que se encuentra dentro de la ermita del Santísimo Sacramento, venerado como un instrumento sagrado.[16] Los ejemplos que hemos señalado en cuanto a los dos grupos culturales estudiados, parten de la existencia de un origen compartido: el centro de México. Aunque la región zinacanteca fue conquistada por los aztecas antes de la llegada de los españoles, y eso suscitó cambios en su forma de vida, la presencia de los dominicos y la religión cristiana fue también un aspecto decisivo en lo que son actualmente y en lo que hacen de su vida ritual. Sin embargo, un detalle a destacar es que los zinacantecos han sido más tocados por las religiones protestantes, convirtiendo a la mayor parte de su población que, por tanto, han abandonado sus ritos antiguos a los elementales de la naturaleza. No así los chiapanecas que continúan una práctica que, aunque se asume católica, ha mantenido su organización en gran parte externa a la institución.

Ritual del Niño Florero

Este ritual en busca de una flor de montaña, bromelia, identificada localmente como Flor de *Niluyarilo*, que puede ser de pluma o de mazorca, se extiende en una zona geográfica ubicada en la región cultural chiapaneca, literalmente en Chiapa de Corzo, Acala (y sus localidades Buenavista, 20 de Noviembre y López Mateos), Chiapilla (su localidad Lázaro Cárdenas),

[16] Para más datos consúltese Palacios, 2010.

Totolapa, San Lucas; además de Guerrero y Flores Magón, ambas poblaciones de Venustiano Carranza.

5. Territorialidad ritual de los Floreros

Los datos etnográficos utilizados como referencia en este trabajo, son los que implican a Chiapa de Corzo. El ritual está dedicado a la advocación de la infancia de Jesús, en la representación de un niño dormido reconocido en la devoción chiapaneca como Niño Florero.

Junto al Niño Florero esta historia la protagonizan el Niño Ángel, que se encuentra siempre junto a él, y el Niño Dios, que pertenece al templo de Santo Domingo, pero que sustituye al Niño Florero cuando viaja al Cerro de la Flor, y Santo Tomás de la Flor, por celebrarse el día 21 de diciembre, fecha relevante durante el periodo ritual, y en alegoría al barrio. El Niño Florero se encuentra en la casa del patrón, guardián principal de esta tradición religiosa, ubicada en el barrio Santo Tomás, desde que éste asumiera su cargo en 1995. Este cargo es vitalicio y existe una interesante historia que involucra a varios personajes que lo han ostentado. Al menos es lo que permanece en la memoria de la gente, lo cual nos ha posibilitado reconstruir los hechos, narrados por ellos mismos.

El viaje ritual comienza el día 14 de diciembre y culmina el 21 del mismo mes, en un evento denominado *Topada de la Flor*, que abordaremos con más detalles en otra parte de este documento. Después de este regreso, prosiguen otras actividades hasta el día 6 de enero, cuando podemos decir que finaliza totalmente el ritual. Este caminar de un poco más de quinientos hombres participantes el año 2012, y que adquieren el reconocimiento de "Floreros", en alegoría al objetivo de este ritual que es la traída de flor de *Niluyarilo* y a la imagen venerada que es la del Niño Florero, como hemos referido en el párrafo anterior, propicia el encuentro con varias comunidades de origen tsotsil, en los Altos de Chiapas, como *Multajó* o *Mortajoc*, *Sequentic*, del municipio de Ixtapa, *Navenchauc*, en Zinacantán, y Mitzitón, municipio de San Cristóbal de Las Casas, ubicados en zona montañosa a una altura de más de 2 mil metros sobre el nivel del mar. Es importante decir que *Navenchauc* es el punto central del encuentro entre chiapanecas y tsotsiles, en el cerro Santa Cecilia, nombrado por los chiapanecas como Cerro de la Flor. Este recorrido se realiza por rutas reconocidas de antiguo, de intrincados caminos y veredas, peligrosos a veces, cuando algunos tramos se encuentran en la actualidad entroncados con la moderna autopista Tuxtla-San Cristóbal de Las Casas.

Fueron los Floreros hasta hace aproximadamente cuatro décadas, campesinos en su mayoría habitantes del barrio Santa Elena o antiguo barrio del Caco; aunque con el devenir del tiempo se fueron incorporando cada vez más, participantes de los otros barrios. Los Floreros más adultos recuerdan que no fueron tan jóvenes al cerro, porque el patrón decidía quién estaba preparado para realizar una encomienda tan fuerte. Actualmente el viaje ya no se hace en su totalidad a pie, algunos tramos del camino son recorridos en autobuses o vehículos particulares. Tampoco se daban los encuentros masivos que hoy se presentan, el grupo

participante salía del pueblo el día 14, con su carga de los productos de su cosecha que iba a vender o a intercambiar en trueque, y sus familiares no volvían a verlos sino hasta el 21 de diciembre cuando volvían de la montaña. Sólo en la *Topada de la Flor*, la familia les llevaba ropa limpia para cambiarla por la sucia que traían puesta y se bañaban y lavaban sus flores en el río *Nandayasemí* antes del recorrido final para su llegada al pueblo y dirigirse al *Dilicalvario*, donde ordenaban sus flores para repartirlas entre familiares, amigos, las que correspondían al niño florero en la casa del patrón, y las del niño Dios en la Iglesia Grande. Actualmente, son los Floreros hombres de distintas edades y oficios, desde niños hasta los mayores, como el patrón, de gran resistencia física. Muchos de ellos fueron comprometidos ante el Niño Florero por diversas circunstancias suscitadas en sus vidas y cumplen sus mandas por tres años consecutivos, que algunas veces se convierte en una manda inagotable, por el resto de sus vidas.

> La visita de las familias en *Navenchauc* comenzó en 1976 o 1977. Cuando yo empecé a llegar no iba ninguno de la familia más que a la *Topada de la Flor* y, ¿quiénes eran los Floreros? Pues pura gente campesina, pura gente que no tan fácil dejaba su trabajo. Si iban era por el gran compromiso con el niño y por eso eran unos cuantos. Ahora va gente preparada, con profesión y que por esas fechas que vamos tienen vacaciones, y no soy yo el que permitió la ida de tanta gente, ya se venía permitiendo desde más antes. TN

En la década de los cincuenta participaban en este viaje aproximadamente treinta Floreros, no más, así lo recuerda don Esteban Hernández. Ya cerca de los setenta, eran sesenta Floreros, pero en 1975, cuando acontecieron fuertes temblores en Chiapa, el número de jóvenes participantes aumentó inesperadamente. En *Navenchauc*, también rememoran que eran muy pocos los que llegaban al cerro y suponen que dormían ahí, pero hubo un tiempo en que un hombre ladino de nombre Jesús Ozuna, les ofreció pernoctar en su casa y así lo hicieron durante largo periodo. También observaron que durante el fenómeno sísmico que afectó a Chiapa en la década de los setenta, la participación de los Floreros se incrementó.

> Después, tampoco sabemos la fecha, estaba un señor que no se vestía como nosotros y que hablaba bien el español, era ladino. Entonces ya venía más gente por la *wohton ech* (flor de mazorca-*niluyarilo*) y fueron a decirle al señor si se podían quedar en su casa. No sabemos cuánto tiempo fue que se quedaban ahí pero fue bastante. El señor se

> llamaba Jesús Ozuna y los Floreros se quedaban en su casa. Pero cuando hubo unos temblores fuertes en Chiapa, entonces comenzaron a llegar muchos. PP

Variadas son las implicaciones que han motivado este incremento de jóvenes Floreros en el ritual, las cuales no sólo han dependido de la presencia de una mayor población, y don Tomás nos comparte su idea sobre ello.

> En el año 1975, yo estaba trabajando en la presa Chicoasén, mi hijo estaba chiquito y me llevé a mi familia a refugiarnos allá. Veníamos cada ocho días pero dormíamos en el patio, porque teníamos miedo. Hubo una réplica bastante dura el cinco de noviembre. Mucha gente emigró de aquí, pero los más tercos nos quedamos. Llegó diciembre y yo le dije a mi mujer que iba a ir a traer flor y que ella se quedara en la casa. Cuál fue la sorpresa que después de que íbamos sesenta Floreros, ese año de los temblores fuimos 130. Para explicar esto yo me voy a la fe. Ante las dificultades tan fuertes que a veces se viven, la fe es nuestro único refugio. A partir de entonces su participación no ha dejado de aumentar. En 1990 ya llegaban a 300 los Floreros. Cuando tomé el cargo en 1993, que fui como encargado y aún no tenía la imagen del niñito aquí, me fui con 270 Floreros. Todavía era patrón mi compadre Isabel Gómez González. El siguiente año, que sucedió lo del movimiento zapatista, la gente tenía miedo y se decidió no cortar flor donde siempre se hacía, en *Mitzitón*, sino ir pero comprarla con los indígenas de ese lugar. Hicimos el recorrido hasta *Navenchauc*, pero no cortamos flor ya que los Floreros no querían entrar en los cerros porque era muy peligroso en ese momento. Aún con el problema fueron como 270 Floreros.
>
> Desde que empecé ya no se llegaba completamente a pie, ya se empezó a usar carro. Yo caminé hasta *Joijel* y en ese tiempo, en 1967, éramos como sesenta Floreros, ahora son quinientos y no tenemos límite, han llegado a ir hasta 520. Un día llevaba anotado como 420 y cuando los vi por la calle ya no alcanzaba a ver al último. Imagínese usted ahora que son más de 500.

En el siguiente esquema podemos observar el comportamiento de participación de Floreros del año 1995 hasta 2012, siendo patrón don Tomás Nigenda Sánchez.

6. Participación de los Floreros de 1995 a 2012

AÑO	FLOREROS	FLOREROS NUEVOS O NOVICIOS	TOTAL
1995	170	38	208
1996	182	74	256
1997	216	77	293
1998	243	113	356
1999	298	116	414
2000	365	104	469
2001	478	77	555
2002	518	74	592
2003	516	38	554
2004	526	68	594
2005	507	22	529
2006	475	40	515
2007	466	53	519
2008	504	30	534
2009	499	46	545
2010	514	77	591
2011	491	23	514
2012	486	68	554

Desde que se tiene memoria. Acerca del patrón de los Floreros.

Respetar primero a Dios, después al Niño, y luego al Patrón.

Durante la Colonia, con la presencia de los dominicos y su doctrina cristiana, cuando los hechos nuevos pisaban sobre la huella de los viejos símbolos y conocimientos, los ritos en las montañas con seguridad se convirtieron en práctica clandestina, evasiva del agravio a que estaba expuesta. Estos ritos fueron adjudicados a "clanes agrupados alrededor del culto oracular. Algunos cronistas, desde el siglo XVI (como Feria), el XVII (Núñez de la Vega) y el XVIII (Ximénez, Ordóñez y Aguiar) hablaron de sectas... o de organizaciones secretas de

sacerdotes nagualistas" (García de León, 1985, I: 89). Creando un mundo intermitente que se debatió entre el Apocalipsis y la esperanza.

El siglo XVIII se caracteriza por el cambio de una forma de control, la encomienda, a otro, también sustentado en los principios de adoctrinamiento católico para los indígenas: la hacienda. Grandes extensiones territoriales prosperan en manos de ciertos grupos privilegiados, entre ellos la Iglesia; su poder aumenta y junto con él, los intereses de sectores del clero por controlar el camino que sus adoctrinados habrían de seguir. El catolicismo parece encarnarse cada vez más en la vida de los pueblos indígenas, donde el culto estilo católico comienza a formar parte de la vida comunitaria e individual.

Las fincas o haciendas, erigidas desde el siglo XVI, fueron consideradas la unidad de producción socialmente más importante, pues de su estructura y de su universo largamente gestado dependía gran parte de la vida económica; pero sobre todo, las formas de poder político y las ideologías dominantes. Su "casa grande", de largos corredores andaluces; el conjunto de sus caseríos agrupados alrededor de la sombra bienhechora de las ceibas, su mundo social, de milperos indios o ladinos pobres asediados por el dominio del "patrón" y de "hombres de a caballo". A lo largo de esta historia que no agotaremos, desde luego, en estas líneas, sucedió una especie de continuidad dinástica relativa, de "linajes finqueros", territorialmente reconocibles y alternantes, cuyas raíces visibles van hasta los encomenderos, los tenientes cobradores del tributo, los jueces repartidores y otros funcionarios coloniales, los "liberales" de la reforma (todos rancheros arrendatarios) y toda clase de aventureros y buscavidas llegados durante la meteórica expansión territorial colonizadora (García de León, 1985).

El patrón se convirtió en un "protector de indios" dentro de un "comunismo familiar", como llamaba Mariano N. Ruiz a su proyecto de perpetuación milenaria del sistema finquero, dentro de una acumulación de espíritus de época en la tradición de poder patriarcal y paternalista, de legitimación/represión, que son tan antiguos como tan presentes. Fue el fraile dominico también un "administrador de vidas y haciendas", un patrón que extendió su poder dentro y más allá de sus fincas, pues aparte de los préstamos por adelantado y la venta de mercancías a "la servidumbre" (lo que fue la tienda de raya), los otros patrones les descontaban tributo y sus propios servicios piadosos: confesiones, misas, bulas, indulgencias y otros

menesteres. Es éste un sistema de agravio y dominio, y de servidumbre y lealtades, tan elaborado y complejo; y aunque la imagen de patrón se convirtió en un modelo, la intensa vida religiosa provocó grandes conflictos con las nuevas corrientes desacralizadoras.

Por esto, es el patrón de los Floreros el que dirige y guía, el que representa, es quien manda y los Floreros obedecen, porque es quien los protegerá de principio a fin de los peligros del camino para recolectar sus preciadas flores. Es quien los "chicoteará" para levantarles el ánimo; quien vigilará que cumplan sus mandas y les aconsejará cuando las cosas no vayan muy bien con sus vidas. La memoria entre los más viejos del pueblo hizo posible remontar la historia aproximadamente hasta mediados del siglo XVIII. Esto nos permitió saber cuántos y quiénes fueron los patrones Floreros desde entonces, hasta quien representa este cargo en la actualidad. Ser patrón de los Floreros representa un compromiso sólo irrumpido por la muerte o por decisión propia asociada a su imposibilidad para realizar el viaje a las montañas frías de los Altos de Chiapas, cediéndole su cargo al florero de más antigüedad en cuanto a su participación en el ritual. Ser patrón de los Floreros es un compromiso irrenunciable, de entrega de una vida entera, y por tanto respetada y aceptada como tal, sin poner este cargo en cuestionamiento.

Así, este esquema de patrón y Floreros se sabe de antiguo que estuvo a cargo del linaje de una familia de apellido Silva, de oficio campesino y canoero, realizando viajes a través del río Grande o *Náju* hacia el pueblo de Acala-*Nuyí* y San Bartolomé de los Llanos, hoy Venustiano Carranza. Cultivaban sus terrenos hasta que "se los comió el río", cuando construyeron la presa hidroeléctrica, dedicándose por unos años más a la conducción de sus canoas. Hasta hoy se recuerda que de esta familia dos generaciones estuvieron comprometidas como guías de los Floreros, porque el tercero cedió su derecho. Es posible que en la segunda mitad del siglo XVIII, Manuel Silva haya asumido la representación de patrón, cediéndole una figura que la propia Iglesia impuso por aquellos tiempos, aún cuando ya era una Iglesia debilitada. Tuvo que conceder esta función a su hijo Eliseo Silva, a quien todos conocieron como "Silvita" en alusión cariñosa a su apellido, y quien lo ostentó hasta ser de muy avanzada edad, en los principios del siglo XX. Es posible que haya sido patrón aproximadamente desde 1850 hasta 1930, cuando debió sucederle su hijo Genaro Silva pero quien se negó a hacerlo porque "no estaba dispuesto a servir", interrumpiendo el linaje Silva de patrón de Floreros.

Fue don Efraín Rincón a visitar a Genaro cuando ya su padre estaba muy viejo y cansado para hacer el viaje, y le dijo: —Miralo Genaro, ya tu papá está cansado, por qué no me lo das el niño. Pero Genaro se negó a entregárselo. Aunque aceptaba que la tradición continuara con don Efraín como patrón, argumentó que como el niño no había sido hecho por cooperación, sino que era propiedad de sus antepasados, quedaría en su familia como herencia religiosa y de fe. Varias veces llegó don Efraín a esta casa que se encontraba en la calle Vicente López, una pequeña casa construida en bajareque, es decir, con varas de caña de maíz recubiertas con barro y techo de tejas, para pedirle que si no le entregaba al niño florero que le permitiera verlo para que un tallador hiciera otra imagen semejante. Genaro nunca aceptó y don Efraín mandó esculpir una escultura con don Cristiano Molina Pavón,[17] famoso escultor de santos de esa época, quien realizó la imagen que actualmente veneran los Floreros, duplicándole el tamaño, pero en la misma posición dormida y de color moreno.

La familia Silva argumenta que don Eliseo dejó resguardado con don Genaro un morral que contenía documentos relacionados con la tradición de los Floreros: relaciones de Floreros que viajaron con el patrón en turno en cada viaje que realizaron, con Manuel y Eliseo Silva; inventarios de los bienes (ver anexo) que tenía el Niño Florero recaudados como exvotos de los fieles por algún beneficio otorgado. Estos documentos fueron perdidos durante un temblor suscitado en el año 1975, en el cual la casita de los Silva sufrió graves daños. Manuel y Eliseo cantaban el *nambujú* dedicado al Niño Florero, pero cuando les sucedió Don Efraín, ya no se cantó más.

Pero la tragedia ensombreció la devoción al Niño Florero. Don Efraín Rincón fue patrón aproximadamente en los años treinta del siglo XX y en los años cincuenta ya había consultado al más viejo de los Floreros de apellido Villanueva para que se preparara porque él iba a continuar con el compromiso. Este último no aceptó y le dijo a don Efraín que ya era muy viejo para serlo, entonces acordó con don Adelfo Gómez, padre de Don Isabel quien años después sería patrón. Todos estos acontecimientos fueron una premonición de lo que no

[17] Conocido en el pueblo como don Tano, de quien se decía "era un hacedor de santos, de nombre Cristiano y ateo". Nació el 3 de julio de 1888 y murió el 7 de julio de 1969. En 1925 viajó a Tabasco para esculpir imágenes católicas pero durante el movimiento anticlerical de esa época fue perseguido y obligado a huir a las montañas. Ya establecido en Chiapa realizó las esculturas de Santo Tomás de Aquino y San Jacinto, en su pueblo; San Roque, en Tuxtla Gutiérrez; San Miguel Arcángel, en Soyaló; y el Cristo Santo Entierro, en Matías Romero, Oaxaca. (Información de Patronato Prodefensa y Conservación de la Tradicional Feria de Enero de Chiapa de Corzo, mayo de 1997).

tardó en llegar. En 1952, Don Efraín Rincón fue asesinado por su propio nieto en su tierra en Monterrico, mientras trabajaba. Fue el nieto a buscarle, instigado por rencores heredados de su madre, quien había sido concebida en un matrimonio anterior al que tenía cuando fue muerto don Efraín. Esto sucedió el 17 de agosto, día de San Jacinto. Quien cometió el crimen huyó y fue detenida la madre como cómplice de tal agresión. Con el paso del tiempo, un día volvió a casa del abuelo, donde se encontraba su viuda, y le dijo haberse arrepentido por lo que hizo. La mujer le respondió que no se arrepintiera porque lo hizo consciente y que no volviera nunca más por su casa. Don Efraín vivió en la calle Rayón 127 y su viuda se llama Clara Hernández. Cuenta doña María Teresa *Gutú*, lo que sucedió en el pueblo de Chiapa, cuando nadie sabía aún que Don Efraín había sufrido tan lamentable deceso:

> Cuando lo mataron mi padrino, bajó el niñito crespo y de camisita blanca de la iglesia de El Calvario anunciando: —"lo mataron mi papá", "lo mataron mi papá", "lo mataron"—, por el mercado y por toda la vuelta del mercadito, porque en ese tiempo el mercadito era un lugar al que llegaba mucha gente a compra. Y llegó el niñito crespo llorando y gritando: —"lo mataron mi papá". Doña María *Nuriulú*, que vendía arroz con leche, le dijo: —"Vení hijito, qué es que te pasó, vení te voy a dar tu leche. Pero el niño le dijo: —"No, no quiero, quiero que lo sepan que mataron mi papá"— y le preguntó quién era su papá, porque nadie lo conocía el niño, y el niño dijo "Tata Efraín lo mataron" y se tapaba la carita, llorando. Y volvía a decir "lo mataron mi papá Efraín" y dijo hasta quién lo había matado "lo mató su nieto", "fue su nieto". Les dijo eso y se fue llorando rumbo a El Calvario, subió las gradas y ya nadie lo volvió a ve. Por eso todos dijimos que era el niñito florero porque ahí se mantenía, era su casa, porque ahí vivía el patrón y ahí estaba él. TNG

Don Esteban también nos confió que conoció al nieto de Don Efraín, porque son contemporáneos:

> El nieto tiene la edad de yo, porque ahora que nos dan un apoyo del gobierno nos reunimos en la Unidad Deportiva. Un día estaba haciendo la fila cuando vi a un hombre que me quedaba mirando mucho y luego se me acercó. Me preguntó si era Esteban y como no lo reconocí me dijo ¿ya no me conocés? Soy Tavo. Era su nieto del difunto Efraín, el que lo mató. Don Efraín estaba en sus terrenos, en Monte Rico, a donde se iba a trabajar todos los días. Por aquí pasaba con su caballo como a eso de las cinco de la tarde todos los días, rumbo a su casa que estaba por El Calvario. Pero un día, en su terreno, lo fue a buscar su nieto para discutir sobre una herencia, y en un arrebato desafortunado lo mató a su abuelo. EH

Ante la muerte sorpresiva del patrón, los Floreros no fueron con don Adelfo Gómez, a quien le había solicitado la continuidad de su labor, sino, saltándose un derecho, un grupo de ellos acudió con don Julio Espinosa Gómez, del barrrio del *Caco* o Santa Elena, para solicitarle su participación como nuevo patrón. Don Julio aceptó aún cuando varios estuvieron en desacuerdo. Ese año sólo le acompañaron a la montaña nueve Floreros. Sin embargo, para el siguiente año todo estaba en calma y se fueron sumando los demás; desde entonces hasta 1987, el patrón Julio Espinosa no faltó al viaje ni un solo año. Era un hombre muy fuerte, de oficio campesino, que pudo resistir las vicisitudes de esta travesía hasta muy avanzada edad.

Don Julio tuvo una vida muy poco ordinaria. Don Antonio López nos cuenta que en alguna ocasión le propuso que le relatara la historia de su vida pero don Julio se molestó por ello. Don Antonio le confió que su papá acostumbraba escribir un diario de los acontecimientos más relevantes sucedidos en Chiapa y que si no hubiera sido por esto mucho se habría olvidado. Mire usted, le dijo don Antonio, en cuanto usted muera los demás ya no lo recordarán porque nada de lo que usted sabe acerca de su vida se lo compartió a otra persona, y nadie podrá contarlo porque no confió en ninguno. Cuando don Julio lo escuchó, pensó que don Antonio tenía razón. Así fue como le contó su experiencia de vida, de la cual don Antonio nos narró una parte. Esto es lo que puedo yo, ahora, confiarles:

> Don Julio Espinosa fue abandonado por su madre y criado por su padre, un comerciante de Chiapa. Este oficio de su padre hizo que viajara por distintos lugares y en alguno de esos viajes al pueblo de Cintalapa, conoció a una mujer con la que se unió. Esa mujer lo trató con afecto, "lo vestía con pantaloncito charro cuando iban con su papá a visitarla". Durante una epidemia, en 1910, los hermanos de la señora cayeron gravemente enfermos y como ella tuvo que cuidarlos no escapó al contagio y murió, quedándose nuevamente solo con su padre. Pasado un tiempo, su padre se unió a otra mujer, que desde que llegó a su casa lo trató con mucha crueldad. Él entonces tenía doce años. En alguna ocasión, cuando lo maltrataba, queriendo impedírselo la golpeó. Ante el miedo de que la mujer se quejara ante su padre y él lo reprendiera, huyó de su casa hacia la de sus abuelos. Se pasaba mucho tiempo con ellos, de manera que cuando su papá llegara nunca lo encontrara en su casa.
>
> Una noche que paseaba se encontró con un amigo al que le contó sus problemas. El amigo le propuso irse a trabajar a Tabasco: ¿cuándo te vas? Le preguntó. Me voy ya, le respondió, si querés anda ve, porque yo ya me voy. Y se decidió y se fueron por ahí por San Fernando, por ese rumbo se fueron, y llegaron a Copainalá, donde compraron un petate, que les costó treinta centavos. Tuvo que vender un marrazo muy precioso que

> tenía, se tuvo que deshacer de él, y con el dinero pudo comprar un petate. Con su envoltorio se fueron, y llegaron a un pueblito de por ahí, rumbo a Coapilla, donde pasaron la noche. Pero tenían hambre y nadie les daba comida, sólo les ofrecieron la casa ejidal para que se quedaran a dormir. Entonces se bajaron a bañar en el río, y estaban en eso cuando vieron un guajolote y le rempujaron un trancazo, y lo pelaron. Lo echaron toda la pluma en la corriente, que se lo llevó todo; lo compusieron y lo envolvieron con hoja grande que se da en el arroyo. Después lo metieron entre en medio de su ropa y se fueron, pero no había pasado mucho tiempo cuando los indígenas andaban buscando al animal. Llegaron hasta donde estaban ellos y los fueron a registrar, pero como pensaron que lo tendrían vivo no se les ocurrió registrarles sus maletas. Temblaban porque si los agarraban los iban a matar, además de que el amigo con el que iba era un desertor del ejército y tenía miedo de que lo descubrieran.
>
> Se fueron de ahí de madrugada. Caminaron bastante hasta que llegaron a otro pueblo. Ya se morían de hambre, y tuvieron que cortar unos elotes de la milpa del lugar y los asaron, además de la mitad del animal que habían robado. Después de comer siguieron su camino hasta bajar a Ixtacomitán, le pidieron a una señora que les preparara el resto del guajolote, comieron y lo demás se lo obsequiaron a ella. Así fue su vida de don Julio, hasta que regresó a Chiapa y comenzó a participar como florero, donde encontró sosiego en su vida. Por ese tiempo era patrón don Efraín Rincón, pero lo mataron. Entonces lo nombraron don Julio como el siguiente patrón. AL

Más de cincuenta años había sido patrón don Julio, hasta que le sorprendió el final de su vida; esa vida tan azarosa que lo convirtió en el hombre-guía, en el confidente, en el hombre-fuerte. Murió el 28 de diciembre de 1988, unos días después de que los Floreros vuelven de su viaje, pero su declinación se había manifestado un año antes, cuando comenzó enfermo y tuvieron que llevarlo en un vehículo a algunos puntos de encuentro con los Floreros, porque ya no podía resistir tanto esfuerzo. Cuentan que se le vio llorar a don Julio, con sus más de ochenta años de edad sobre sus hombros. Su hijo, don Roselino Espinosa, quien actualmente es un hombre de setenta años de edad y muy participativo en las tradiciones de Chiapa, rememora a su padre:

> Mi papá me enseñó todo lo que sé. Sabía hacer el entorchado de las varas con que se adornan los altares, las que se tejen con distintas flores y hojas; me enseñó a hacer las enramas y subirlas a las vigas de las ermitas y las casas; me enseñó a tocar la armónica. Desde chiquito aprendí porque él tocaba cuando venía de la milpa. Mi papá me enseñó cosas bonitas, a convivir con la gente, a cosechar amistad. RE

Antes de morir, don Julio nombró a don Humberto Núñez como el patrón que le continuaría, pero debido a su avanzada edad este último no aceptó. Por esta razón le pidió a don Isabel, hijo de Adelfo Gómez quien debió ser patrón en el periodo de don Julio, que asumiera tal cargo. Quizás reivindicando la deuda que se tenía con su padre. A la muerte de don Julio Espinosa, la viuda abandonó la casa, yéndose a vivir con unos familiares. Entonces un grupo de vecinos del barrio del *Caco* o Santa Elena, empezaron a correr la voz para que el niño florero no saliera del barrio y quedara en la casa de Roselino, uno de sus hijos. Otros opinaban que se comprara la casa donde vivió don Julio, destinándola al Niño Florero para su ubicación permanente.

Santiago, el heredero de la casa (el hijo más pequeño de don Julio) ofreció venderla, pero después se desdijo. Alguien propuso la donación de un terreno, cercano a la excasa de don Julio, para que ahí se construyera una ermita, pero las decisiones no se tomaban de manera pacífica. El altercado llegó hasta el ministerio público, que comisionó a un juez para que atendiera el problema, después de varias discusiones e investigaciones se llegó al compromiso que el 13 de diciembre se reunirían en el *Dilicalvario* los Floreros inscritos para realizar el viaje ese año y el grupo que proponía que el niño no fuera movido de Santa Elena. Este último grupo propuso lo siguiente: 1. Que al niño florero se le construyera una ermita en el barrio del *Caco*. 2. Que se continuara con la tradición y que el niño permaneciera en la casa del patrón don Julio. El día estipulado se presentó don Isabel Gómez González, el entonces patrón, con dos ayudantes y cerca de sesenta Floreros mas no así los del barrio del Caco. En ese momento concluyó el problema. El patrón los invitó a ir a donde estaba el niño y el ángel y a organizarse para emprender la salida el día 14 de diciembre por las flores de *Niluyarilo*. Fue así como se trasladaron el niño Florero y el niño Ángel hacia la casa del nuevo patrón, sin que ya nadie se opusiera. De este momento da testimonio don Antonio López:

> Cuando fallece don Julio lo nombran a don Isabel Gómez González, él vivía en el barrio Santa Elena, por el panteón, pero la gente a veces no está de acuerdo en la manera como los nombran, porque aunque el niño estaba en el mismo barrio, la gente no quería que lo sacaran de la casa de don Julio. Todos los patrones fueron siempre del barrio Santa Elena, antiguamente barrio el *Caco*. Por cierto un mi sobrino ofreció un terreno que tenía en Santa Elena para que ahí se construyera una ermita para el niño, pero no aceptó la gente. Yo arrimé para apaciguar un poco, y les dije que cualquiera que tuviera al niñito estaba bien, lo importante era que se respetara al patrón para

> seguir con la tradición sin problemas. En esa forma lo llevaron a la casa del nuevo patrón y todo funcionó bien. AL

Desde el año anterior a su muerte, don Julio Espinosa había establecido el acuerdo de sustitución con don Isabel Gómez González, quien era Florero desde hacía treinta y siete años. Él vivía a dos casas del panteón, en el barrio Benito Juárez. En el año 1987 le hizo entrega de un inventario y lo apalabró todo delante de los Floreros de más respeto, para que cuando acaeciera su muerte se respetara su decisión. Sin embargo, debido a una enfermedad que le aquejaba, don Isabel Gómez únicamente asumió este cargo durante siete años. En 1991, sintiéndose mal de salud nombró a Tomás Nigenda Sánchez, quien asumió esta responsabilidad en 1993, como encargado, para finalmente hacerse patrón en 1995. Ese año, el 22 de diciembre, se trasladó al niñito a casa de don Tomás, en el barrio de Santo Tomás o *Ubañamoyy,* quien es actualmente el patrón de los Floreros. Él nos cuenta lo que en líneas ulteriores podemos leer:

> Mi papá fue caminero y se llamó Bersaín Nigenda Orozco, no fue florero. Nací en los terrenos de mi papá que se encontraban enfrente de lo que ahora es la Nestlé. Mi papá donó ese espacio donde está la Cruz de Obispo, le dicen así porque nadie sabe cuándo pero ahí murió un obispo y por mucho tiempo hubo una cruz ahí que se le llamó cruz de obispo, y se celebra el 10 de mayo.
>
> Nací el 21 de diciembre de 1950. Mi mamá me dijo que yo nací a la hora que iban entrando los Floreros a Chiapa, de regreso de traer flor. Se hace la velada del Ángel el día 20 en un barrio que se llama Benito Juárez, lo vi cuando tenía como siete años de edad y mi mamá me decía: "de aquí se va al río a la topada de la flor" y entonces quise ir, pero no se podía porque en ese entonces no se llevaban niños y yo no tuve ningún familiar que me enseñara o me llevara. Pero aunque no viene de mi familia mi mamá me lo inculcó, me gustó y ahí nos fuimos quedando. Los Floreros eran del barrio Santa Elena y todos eran campesinos. Eran muy pocos Floreros de otros barrios. De este barrio (Santo Tomás) había unos señores de apellido Tagua que eran Floreros, y que se pensaba que uno de ellos iba a ser patrón pero se murió en una quemazón porque era cohetero.
>
> Empecé a ir como florero con don Julio Espinosa Gómez, en 1967, tenía yo 17 años. En el año 71 no fui, porque fue el año en que me casé. En el año 1972 el patrón me nombró penitente, pues ese año no llegó el que entonces hacía esa función. Yo tomé el cargo de patrón de manera formal en 1995, pero dos años antes apoyé porque don

Isabel enfermó. Son cargos vitalicios, pero cuando el patrón consiente que ya no puede participar por alguna enfermedad puede ceder su trabajo a un nuevo patrón. Don Isabel estuvo muy poco en el cargo, solo siete años, porque murió muy pronto, tenía diabetes.

A veces se nos presentan pruebas para tantear nuestra fe y saber si tendremos fuerzas para seguir o no. Cuando hizo erupción el volcán *Chichonal*, en 1982, nos encontramos al llegar al cerro que la flor apestaba, estaba podrida por la ceniza que había caído, y estuvo así como dos o tres años. Cuando el movimiento zapatista también fue difícil. No tuvimos problemas pero nos pasó algo, el día 18 se hace fiesta en *Navenchauc*, en ese entonces se ponía música en la iglesia y en ese momento los Floreros comenzaron a bailar, y de repente como a las dos de la mañana unos hombres del pueblo llegaron y hablaron en su idioma pero como que estaban afligido. Como sabíamos del problema, sentimos temor de que fuera a suceder algún percance. Por el temor ya no se caminó todo el tramo de regreso ese año. Volvimos directamente de *Navenchauc* hasta El Rodeo. Tampoco se cortó flor ese año, la compramos y la trajimos a granel para repartirla entre los Floreros. Todavía mi compadre Chabel (Isabel) la repartió por docena entre la gente.

En el momento que yo recibí al niño lo hice porque yo le tengo mucha fe y lo quiero mucho, pero no me puse a pensar lo que eso significaba, la gran responsabilidad que era. Yo he tenido muchos beneficios en mi caminar con él. Con mi esposa llevamos 42 años de casados, procreamos cuatro hijos, aunque desafortunadamente se nos murió nuestro hijo mayor en el año 2003. Pero las experiencias que hemos vivido como padres es algo inolvidable. Cuando sucedió lo de mi hijo, mucha gente estuvo con nosotros, porque la gente aquí ayuda mucho cuando alguien se muere. No es algo para presumir, pero el dinero que reuní de esa ayuda, lo usamos con mi esposa para tomar cincuenta pesos cada domingo, durante un año, para llevarle flores y velas a mi hijo, y hasta nos sobró. No le miento, pero más de mil personas vinieron a acompañarnos cuando él se fue. Su accidente aconteció el mero 21 de diciembre. Él, aunque no iba como florero, acostumbraba llegarme a topar en El Rodeo, con la música de tambor y carrizo, por la mañana, mientras estábamos todos. Después nos íbamos a El Nanchi, y como ahí dormimos, él se quedaba cuidando la imagen del niño florero, y al otro día temprano, esa costumbre tenemos desde hace muchos años, de que se pide una cooperación para los que quedaban cuidando y se la reparten entre los que fueran. Después de esa noche él se vino a su casa a cambiarse y se regresó a donde estábamos. Estaban quemando cohetes que anunciaban la misa y él estaba con sus hermanos, sólo me dijo que se iba a adelantar para ayudar a su hermano a tocar la campana para anunciar que ya llegaban los Floreros a la ermita del Río de la Flor, y fue el último momento en que lo vi con vida. Un poco más tarde me avisaron que fuera a verlo porque estaba tirado en casa de su otro hermano, porque se había caído y se había

> fracturado la cabeza, un hilito de sangre tenía en su boca. Nunca pensé que encontrara a mi hijo así, sólo tenía 25 años, le dije: ¡tanto que te he hablado y no me hiciste caso! Pero no teníamos con quién pelear, era su destino de mi hijito. Apenas lo vamos superando, porque fue un golpe muy duro para nosotros. Hasta dónde llega la mano de Dios y del niñito, y tanto que me hinco frente a él, que siento que siempre me protege de todos los males y cuando me pasan me da siempre la conformidad para aceptarlo todo. Decía el patrón Julio: debo respetar primero a Dios, después al niño, y luego al patrón, y así lo creo. Hemos sido, los patrones, ejemplo de la gente. Los patrones que ya se fueron los tenemos en el recuerdo, y cuando los vamos a visitar al panteón el primer día del recorrido de los Floreros, la gente hecha vivas para ellos y a mí no me molesta, al contrario, me da gusto porque fueron grandes hombres, muy respetados. A ellos sí les teníamos confianza, les contábamos nuestros problemas y nos aconsejaban bien, por eso los respetábamos mucho.
>
> Nadie puede contarnos porque esto es todo lo que hemos vivido.TN

Esto ha sido la historia de los Patrones Floreros, de hombres venerables con historias de vida peculiares. Hombres "de respeto", y mucha fortaleza. Hombres que han cuidado los pasos de los niños Floreros en su caminar la ruta hacia las tierras frías, en su veneración al Niño Florero. Cumplir un cargo, principalmente por el patrón, se refiere a un "trabajo" o "servicio" importante. Literalmente implica "llevar una carga", como el tercio representado en las flores de *niluyarilo*. Según Vogt (1993), el concepto probablemente tiene relación con la antigua idea maya de "los cargadores del año". Apoya esto el hecho de que, igual que los antiguos dioses mayas cargaban el año con su mecapal y lo pasaban luego a su sucesor (53), el patrón de los Floreros chiapanecas, en la actualidad, lleva su cargo durante su cuerpo tenga fuerzas para ir a la montaña de Las Flores, después de lo cual va a transferirlo a otro florero en derecho.

Como se puede observar, los rituales están ligados a la existencia y pervivencia espiritual y social de los habitantes de este pueblo. Dichas celebraciones se suceden respondiendo a un ciclo festivo anual, sistematizado de manera particular desde tiempo antiguo por el propio pueblo, con esquemas que remiten a distintos momentos de su historia religiosa.

CAPÍTULO III

ENTRE SORTILEGIOS Y REALIDADES: EL PEREGRINAR POR LAS FLORES

El viajero tiene que explicar cómo son las cosas:
mal pasó por allá quien después va a alabarse y a
decir sólo: "Yo estuve allí, o: "Pasé por allí".
¡Ay de quien no pueda declarar, con verdad:
"No fui a verlo, fui allá a mostrarme".
José Saramago. *Viaje a Portugal*.

De esta manera, el estudio de los paisajes posibles del ritual de Los Floreros nos remite que se trata de un mundo reflexionado en la experiencia subjetiva del ser humano. La experiencia, la historia, los sistemas de valores, la circunstancia y las elecciones individuales, todas ellas juegan su papel en cómo un paisaje ritual se describe. Como consecuencia, no es meramente el mundo que vemos, es una construcción, una composición de ese mundo. Representa una manera en la que la gente se ha expresado, a ellos mismos y a su mundo, mediante sus relaciones con la naturaleza, y mediante la cual ha subrayado e informado su propio papel social, y el de otros, con respecto a la naturaleza viva, aquella que no se observa desde lo externo. Son construcciones dinámicas.

La experiencia de "morar y ritualizar en el mundo" dependerá del punto de vista que se adopte con respecto a estos lugares, senderos, horizontes y cenit. En otras palabras, una experiencia multi-sensorial que incluye el arte (capacidad) de caminar, oler, escuchar y sentir el paisaje ritual, aventurándose en las maneras que puedan ayudarnos en el entendimiento de estas formas de experiencias y prácticas en que están implicadas la religiosidad de lo humano con su territorialidad. Son, entonces, los paisajes rituales, el producto de acciones estereotipadas, incluidos los actos específicos y las secuencias de actos que representan órdenes socialmente preceptuadas, mediante las que las comunidades definen, legitiman y mantienen la ocupación de la tierra que les acoge y sus vivencias de ciertos espacios donde realizan sus ritos. A menudo la sabiduría tradicional está ligada a los lugares. Así que el paisaje está matizado de

historia, leyenda, conocimiento y poder, que ayudan a las actividades estructurales y organizan las relaciones humanas. Los grupos que se conocen de una forma etnohistórica están regidos por calendarios rituales y por una rica cosmología que estructura, organiza e informa sobre sus paisajes, sobre los que los miembros de la comunidad perciben y con los que interactúan.

Este viaje, recorrido, romería y diáspora temporal ritual se torna de principio a fin, en una experiencia ricamente sensorial. Diáspora, esta palabra última para comprensión del rito, es etimológicamente muy bella, proviene del prefijo *dia*, a través de, y *spora*, semilla, siembra, es decir, diáspora significa en origen, siembra de una semilla al vuelo, y después, dispersión, diseminación. Diáspora en la recolección de flores de *niluyarilo*. Durante su camino sobre la ruta de la flor, el Florero recrea también su origen de hombre-florero-sembrador. En su andar por estos caminos viejos, en cada paraje va dispersando la semilla de la memoria de otros tiempos, y en cada paso que da en la búsqueda, al volver se hace presente eterno con su carga de la Flor-Sol. En cada huella del Florero, se disemina la memoria, revitalizándola de una y mil maneras.

A. En los preliminares del viaje

Todo comienza en el mes de noviembre. El patrón de los Floreros viaja acompañado de una comitiva de tres o cuatro Floreros hacia *Mitzitón* para establecer acuerdos con las autoridades del lugar, debido a que actualmente éste es el cerro donde se localiza la flor de *niluyarilo*. Los acuerdos están relacionados con una cuota en dinero que se estableció no hace mucho tiempo, para el permiso por el corte de la flor. Algunos habitantes de este pueblo ya no son católicos y en la actualidad también han exigido una tarifa por el permiso para acceder a este territorio.

> El pago lo realiza cada florero el día que llegan para cortar la *niluyarilo*. También, los del pueblo ofrecen el servicio de los traslados de los Floreros a *Navenchauc* al término del corte. Por esto les cobran hasta cien pesos por persona y su carga. Para ellos esto representa un negocio y cada vez abusan más. TN

Esta exigencia económica se suscitó de manera muy reciente. El patrón asegura que esto ha sucedido debido a la muerte de la gente mayor que respetaba la tradición y eran católicos. La conversión religiosa, considera él, es un factor desfavorable para su tradición. Sin embargo, los

católicos jóvenes cada vez los apoyan menos y ven en ellos una posibilidad de aprovecharse de su circunstancia, poniéndoles tarifas para todo.

> En el 2011, la autoridad de la comunidad y varias personas más se acercaron a nosotros armados con garrotes y no nos dejaron acercarnos a los lugares donde siempre nos dan posada. Nos pidieron que nos reuniéramos en la cancha del pueblito y yo les pedí a los Floreros que nadie hablara, yo iba a negociar con ellos. Finalmente nos pusieron la tarifa de 15 pesos por florero y desde entonces ha ido en aumento. TN

Actualmente aportan 80 pesos por florero. A su vez, viajan a Rancho Nuevo, un destacamento militar que se encuentra en San Cristóbal de Las Casas, donde les extienden un permiso para el corte de la flor, pues esta región es considerada reserva natural. De esta manera, cada año ellos llevan una solicitud y las autoridades militares tienen que hacerles extensiva la aceptación del corte en la región de *Mitzitón*. Debido a que este permiso cada año es más restringido, la recolección de flores ya no se ha llevado a cabo en todo el cerro, por ser parte de la reserva, sino en las zonas bajas del mismo, en las faldas.

Otra actividad realizada de manera previa al ritual es la limpia de un tramo de la ruta de los Floreros, la que va de El Nanche hasta el entronque con la supercarretera Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal, pues es un terreno de poco tránsito humano que se encuentra casi inaccesible para el momento en que se realiza el viaje. Para este objetivo, el patrón se organiza con algunos Floreros, principalmente los que aún saben del trabajo de la tierra, quienes proveídos de herramientas siguen la ruta, dejándola preparada para el próximo andar de los Floreros. Respecto a esto, don Tomás Nigenda nos explica:

> Esta es la ruta que vamos a limpiar antes de ir al cerro por la flor de *niluyarilo*, y es una ruta que hemos reconocido siempre. Pero cuando construyeron la autopista luchamos mucho porque nos dejaran el paso por un puente ganadero. Aceptaron, y por ahí pasamos para irnos a *Multajó* sin tener que atravesar la autopista, porque pasamos por debajo, por donde pasan los animales, pero ya no nos arriesgamos. Este trecho se encuentra en el kilómetro 14 más 800, cercano al puente El Federalista, enfrente de *Nucatilí*. Cruzando el puente, por debajo, nos dejaron una brecha abierta, que se arregló por tanta insistencia nuestra con los responsables de la construcción del puente. Por eso les digo a los Floreros que, tanto nos costó lograrlo y ahora ellos quieren caminar sobre la carretera con el riesgo no sólo de que les suceda algo, sino de provocar un accidente con los que pasan por ahí con sus carros. Pero los caprichudos caminan

> como 2 kilómetros sobre la carretera. Por eso el próximo año va a ir advertido y voy a preparar un folleto que si es posible voy a pedirles que me lo firmen, de que si les llega a pasar algo por motivo de salirse del camino que sabemos tenemos que seguir, yo no me comprometo. TN

En este escenario de preparativos, también se considera el espacio para la *Topada de la Flor*. El patrón convoca a quienes deseen colaborar con él para la restauración de la ermita de la flor, que consiste en pintar el edificio y asear el predio que le rodea. La colaboración implica reunir la pintura necesaria para la ermita, sin tener que pedirles dinero. De este modo, unos u otros se van involucrando en estas acciones hasta la resolución completa de las necesidades del ritual.

La inscripción de los Floreros, viejos y novicios, comienza desde la primera semana de diciembre y termina el día 13 por la tarde, previo a la salida de la romería. Esta se realiza en casa del patrón, a donde van llegando los grupos, tribus o palomillitas, como ellos mismos se denominan, para inscribirse y hacer acuerdos con el patrón respecto a la cooperación para el viaje. Les entregan un boleto como derecho a su espacio en los autobuses contratados por el patrón y su comitiva. En esta ocasión se contrataron seis autobuses y cada uno cobró seis mil pesos. El traslado de los Floreros por parte de los autobuses es de *Multajó* a *Navenchauc*, donde hacen una escala, para después llevarlos a *Mitzitón*, el destino final para la recolección de la flor. El traslado es únicamente de ida.

Mientras tanto, también las tribus o palomillitas de jóvenes Floreros, se reúnen previamente para organizarse. Estas reuniones buscan que los Floreros de más experiencia, quienes ya han ido uno o más años, prevengan a los "novicios" acerca de cuáles son las condiciones que deben atender para su integración a la tribu, y las de su participación como florero.

> Todo comienza desde los primeros días de diciembre, cuando nos reunimos los que integramos la tribu de la que formo parte, somos como diez personas entre amigos, primos y los nuevos que van cada año. Hacemos reuniones para ponernos de acuerdo en lo que va a llevar cada uno para comer en lo que dura el camino con el niñito. JOH

Cada día 25 de cada mes, un grupo de Floreros se reúne en casa del patrón y las mujeres organizadas por doña Carmen Cuesta Flores, esposa de don Tomás, realizan un rezo al Niño

Florero. A menudo, las personas que han visto cumplidas sus solicitudes al niño, ofrecen bocadillos a la gente reunida o llevan ofrendas al altar como veladoras, flores, juguetes, globos, o lo solicitan un día antes para entregarlo al siguiente acompañadas por parientes o amigos. Las tardes-noche son aprovechadas para la conversación, la gente de más edad se agrupa y se ventila los últimos acontecimientos acaecidos en el pueblo, o las problemáticas que se tienen que resolver en cuanto a la fiesta de los Floreros.

De manera general, son estas las actividades previas a la salida del pueblo de los viajeros. Pero hay algo muy importante que no podemos soslayar, y es el papel que juegan las mujeres en torno a este ritual. Junto a los Floreros, así sean jóvenes que van por vez primera, como de quienes han ido en varias ocasiones, están ellas, trátese de hermanas, madres, tías o abuelas, colaborando en el trabajo que exige su participación. A lo largo de la narración siguiente del recorrido, iremos destacando esta labor.

B. Adentrándonos en el paisaje ritual. Mientras fui Florero...

14 de diciembre. Antes de partir del pueblo

Es noche previa a la salida del pueblo de los Floreros, es decir, 13 de diciembre. Las mujeres que acompañan a doña Carmen Cuesta dan comienzo al novenario de rezos que terminará el día 21 de diciembre, a su regreso. Esta noche, una comitiva de la iglesia grande traslada al niño Dios a la casa del patrón para instalarlo ahí hasta el regreso del niño Florero, es decir, suplirá su lugar hasta que esté de vuelta. En hora temprana del día 14, cerca de las cinco de la mañana, hombres de todas las edades van llegando en calma a casa del patrón, para salir de ahí hacia el panteón, donde descansan los Floreros idos. Va la fila de hombres y el patrón delante con el niño. Las melodías de la flauta y los ritmos del tambor se hacen uno con la banda de música de viento. En las tumbas de los patrones fallecidos y de los Floreros más respetables aunque no fueron patrones, se cantan algunos alabados y se exclama: ¡Viva el Niño Florero, muchachos! ¡Viva el patrón de los Floreros, muchachos! ¡Vivan los Floreros, muchachos! Las vivas también nombran a cada uno de los patrones muertos, al menos a los que recuerdan y reconocen sus tumbas.

Poco antes de las ocho de la mañana, salen del panteón y se dirigen hacia el *Dilicalvario*, donde el sacerdote oficia una misa para bendecirles y desearles buen viaje. Una hora después el patrón los reúne para acordar la hora en que se congregarán en el mismo lugar para emprender la salida del pueblo hacia la búsqueda de las flores de *niluyarilo*. Después de estos acuerdos, vuelven a casa del patrón, en el barrio de Santo Tomás o *Ubañamoyy*, y cada uno parte hacia sus casas para la preparación de su "bastimento" o equipaje. En la memoria de Don Esteban no se encuentra la experiencia de la misa, porque esta actividad la estableció don Julio Espinosa en 1986, y a partir de entonces es parte del ritual previo al viaje.

Desde aproximadamente la una de la tarde, ya se acercan los primeros Floreros al *Dilicalvario*, con su bastimento que hoy se encuentra contenido en sus mochilas. "Hay se mira que están pasando ya los Floreros por aquí y por allá, cargando sus cosas, llevan algo de comida, cobija, algo de trastes para hacé su café, su caldera, su olla, su sartén... y toda la gente está mirando pasar a los Floreros". Un grupo acompaña al patrón y el Niño Florero es llevado por los priostes comprometidos este año para "abrazar al niño". Cerca de las dos de la tarde casi se han reunido los 554 Floreros con sus familias, sumándose 2 mil o más personas. La música de tambor y carrizo se alterna con la banda de viento, con júbilo que contagia, llenando los corazones de todos los que ahí se encuentran. Omar nos cuenta:

> Lo que llevamos los Floreros es nuestro machete, un gancho de madera, una garrafa o ánfora para el agua que tomaremos, un lazo, un mecapal, un trozo de plástico y la chamarra. Llevamos además la comida: camarones secos, pescado seco, tasajo seco, *guash*, cebollitas de cola, rábano o jícamo, para vender o intercambiarlo allá, para variar nuestra comida y que no sea solo frijol. También intercambiamos todo esto por un lugar donde dormir y protegernos del frío, un lugar que no sea a la intemperie. JOH

Las campanas de la iglesia anuncian la salida. Los músicos con sus tambores y carrizos, son los guías, y les continúa la madrina o priosta con el Niño Florero en su cajita, y un grupo de mujeres va detrás con sus arreglos florales, y después los cientos de Floreros y sus acompañantes. También va la priosta de la velada del niño Ángel, para hacer compañía al niño hasta la *Topada de la Flor*. Comienza la caminata, descienden por el graderío del *Dilicalvario* hacia el mercadito, enseguida se dirigen a la calle Las Casas, y después a la avenida Miguel Hidalgo que conduce hasta el camino antiguo al pueblo de Acala-*Nuyí*. Hombres y mujeres van rezando

a la vez que tocan los músicos y se hacen estallar los cohetes. Al comienzo de esta ruta se encuentran con el gran árbol de Higo, el "palón de Higo" dice don Antonio, el primer paraje cercano a una pequeña pirámide restaurada. Los priostes colocan la caja que contiene al niño y se hacen largas colas de gente con albahaca en mano para limpiarse junto al niño de cuerpecito casi pulido por las caricias y tocamientos que le hacen y por los besos que en él depositan las bocas que vienen a implorar mercedes. Las madres limpian y bendicen a sus hijos, pequeños y grandes, las abuelas a sus hijos y nietos y solicitan ramitos de flores que se toman de las ofrendas llevadas, a las que llaman "reliques" o reliquias. Estas reliquias son puestas sobre las mesas de los altares caseros y adoptan diversos usos: se limpian con ellos cuando padecen alguna enfermedad, llevan la "fuerza" del santo de la devoción hasta sus hogares, entre otros.

Va desandando el día hacia el crepúsculo. El niño florero ha sido colocado dentro de su baulito y ya cerrado, dentro de una "rede" de ixtle. La persona que cumple este cargo va a ajustarlo sobre sus espaldas con un mecapal. "La rede antiguamente la llamábamos *namuyeta* y la tejían los propios Floreros. Era un tejido en el que "sólo un dedo pasaba" y la remataban con piel. Toda la hombrada pasaba con sus rede en la espalda" (TNG). Actualmente ningún viajero lleva red, únicamente se observa la que sirve para transportar al niño. De esta manera, el patrón se coloca al frente, junto a la madrina que "abraza" al niño, y la que tiene el cargo de la velada del Ángel, detrás los músicos, y enseguida todos los Floreros custodiados por la demás gente que, reitero, suman miles. Van todos hacia el predio de la *Topada de la Flor*, donde se encuentra el río *Nandayasemí* o río de la Flor,[18] aproximadamente un kilómetro y medio adelante, hasta donde serán acompañados por sus familiares. El camino es de terracería, la ruta antigua a *Nuyí*, con poca floresta y pocas viviendas porque se trata de tierras de cultivo. Después de esto la gente vuelve al pueblo acompañando al niño Ángel, protegido por la priosta que asumió este cargo.

Este es el momento y el sitio donde comienza el destino de viaje de los Floreros. Es aquí donde nunca saben lo que les espera cuando se lanzan al camino, porque no solo van a sortear parajes, lomas, cerros y montañas, y a tolerar altas y muy bajas temperaturas, sino saben que van a entrar a una casa, al territorio donde vive la Flor de *Niluyarilo*. Pero también este es el lugar donde culminará el viaje, donde así como su gente los acompañó para iniciar su romería, los "topará" a su regreso, los esperarán cuando vuelvan con sus flores y con sus ojos llenos de

[18] Kilómetros adelante este arroyo se encuentra con el río *Nandalumí* para desembocar en el Río Grande.

paisajes pasados y futuros. El florero irá a donde siempre va, pero es probable que también vaya a donde no se va casi nunca.

Va la fila de Floreros y se detiene en el segundo paraje reconocido como El Nanche o Nance, se trata de un terreno baldío aún perteneciente a Chiapa de Corzo, donde hasta hace unos años predominaban los árboles con este nombre que crecían de manera silvestre. Han recorrido cerca de cuatro kilómetros. El patrón lleva a cuestas al niño, a menos que alguno de los Floreros se lo pida porque haya hecho una manda. Enseguida se ve el lomerío de la colonia El Carmen *Tonapac*, asentamiento zoque de los sobrevivientes de la erupción del volcán *Chichonal*. El próximo momento es el paraje El Rodeo, un casco de hacienda que se encuentra a 6 kilómetros desde El Higo, también conocido como Tierra Negra. Esta fue una pequeña planicie comprada por el gobierno al señor Mario Culebro, para ubicar a los damnificados de dicha catástrofe en la década de los ochenta.

> El Rodeo es como media hectárea donde los Floreros pasamos la noche y ahí había un gran árbol de *Nambimbo* que tiene hojas todo el año, y que nos dio sombra por muchos años, desde que empecé a ir al cerro me protegió a mí como 20 años, pero como en los años 90 se empezó a secar, le echaron fuego y le echaron hacha. Entonces decidí parar una galera para proteger sobre todo al niñito, y vino a verme el dueño del terreno molesto porque instalé una galera y le dije que lo hice porque quemaron el palo. Es de El Carmen *Tonapac* y algunos de ellos ya no son católicos, y entre ellos hay envidias. Mira, le dije, si la gente te dice algo, como que ya no tienes que apoyarnos, te lo dicen por envidia, porque el que el niñito llegue a tu terreno es una gran bendición. Nosotros cada año pasamos ahí y no le afectamos a nadie, ni a ti. Por eso después de que pasamos de regreso llego a limpiar, a recoger toda la basura, porque hay gente caprichuda que deja basura tirada. La gente más obediente y colaborativa va a ayudarme. TN

En esta zona pernoctan los Floreros, la noche está avanzada. El Niño Florero ha sido colocado bajo la casita de horcones de madera y techo de láminas, donde antes estuvo el árbol de *Nambimbo,* para ser protegido de la lluvia que ya amenaza. Muchos jóvenes limpian los espacios donde dormirán tendiendo trozos de plástico y algunas cobijas, otros, buscan leña para encender fogatas y calentar café o lo que puedan preparar como cena. El patrón les llama para rezar junto al niño y se oye el canto: Santísimo rostro/por tu intersección/que te amemos todos con fe y devoción; Santísimo rostro/por tu santa vida/recoge la oveja/que tienes

perdida/aquí está la oveja/que andaba perdida/aquí está señor/a tus pies rendida. Junto al patrón se hinca el penitente, don Alberto Díaz Hernández, quien es su auxiliar principal. Ambos dirigen el rezo y los Floreros responden después de ellos, concluyendo con el Divino Jesús que se pierde en la noche oscura que ya los cubre: Divino Jesús/es tu dulce nombre/con tu eterna luz/iluminái s el orbe...y otro *nambujú* que clama: Gracias te doy gran Señor/alabo tu gran poder/y con el alma en el cuerpo/ nos dejes anochecer/por tu gran misericordia/nos dejes amanecer...

Algunos Floreros se acercan al patrón y gritan ¡Viva el niñito y sus Floreros! ¡Viva el patrón Tomás Nigenda y sus Floreros! y por último les responde ¡Buenas noches muchachos! Mientras van haciendo una fila para besar al niño y ser "chicoteados" por el patrón y el penitente, con un fuete que ha sido preparado para este fin. Omar nos cuenta su experiencia en este paraje:

> Vamos a pasar la noche en El Rodeo, nos alumbramos con nuestros afocadores y escogemos el lugarcito de todo ese campo para dormir. A las diez de la noche, el patrón nos reúne para el rezo, y nadie debe quedarse acostado porque desde ahí comienza nuestra promesa, la razón por la que vamos. Si alguno se queda dormido, le decimos al patrón, y le revienta la espalda con una gruesa de "chicotazos". Al menos de nuestra tribu nadie se queda, uno de mis primos y yo dirigimos al grupo y estamos pendientes de que nadie se quede dormido. A veces nos llegan las doce de la noche mientras rezamos y el patrón va chicoteando uno por uno de los Floreros. Dormimos poco, porque a las tres o cuatro de la mañana del día 15, nos estamos levantando para rezar de nuevo y ser chicoteados por el patrón. Salimos como a las cinco de la mañana, a veces tomamos café, pero si no lo preparamos a tiempo nos tenemos que ir en ayunas. JOH

La noche ha entrado en calma. Los Floreros duermen, el patrón vigila. El niño Florero los protege.

15 de diciembre. Hacia *Multajó*

Qué hermoso día. Hay nubes en el cielo, de esas nubes sueltas y blancas que pasean por el pueblo sombras dispersas, corre un punto de viento leve, parece que el mundo acaba de nacer. Son las tres de la mañana, y todos se preparan para el viaje a *Multajó* o *Mortajoc*, se trata de ocho kilómetros que los colocará de los 400 a los cerca de 2 mil metros sobre el nivel del mar. El

patrón y su penitente convocan a los Floreros para el rezo de la mañana, de aquí en adelante esto se hará cada mañana y cada noche que dure el recorrido, y al final la solicitada *chicotiza*.

Ya amanece el día
el alma resplandece,
a Dios demos gracias
porque ya amanece.

Las gracias le damos
al Eterno Padre,
que nos dio su luz
en cuerpo y alma.

Un grupo de hombres de todas las edades, con la pesada carga de su "bastimento", forman una fila para proseguir su andar hasta el encuentro de las tres cruces ubicadas en la entrada al poblado. Caminarán cerca de 13 kilómetros pero en vereda angosta que hace casi imposible rebasarse, el ascenso es muy lento por la pendiente del terreno. Todos se iluminan con sus lámparas de mano y esto hace que en esas horas aún oscuras, la fila de Floreros parezca una serpiente de luz que asciende por esos caminos angostos. La fila la encabezan los hombres que tienen más años de Floreros, y les siguen en jerarquía de acuerdo a su participación en el ritual, ubicándose al final los de reciente presencia. *Flor, flor, floooor, flor de niluyarilo*... se escucha el coro que se traslada hacia atrás de la fila de luz-Floreros en un susurro interminable. Algunos Floreros se van quedando atrás, agotados por el esfuerzo, unos jadeantes, otros vomitando o tosiendo por el desgaste físico, tanto los de más experiencia (que han asistido otros años), como los novatos. La autopista tiene que ser atravesada por debajo de un puente localizado casi frente a *Nucatilí*, es un paso de ganado pero evita el riesgo de los Floreros.

> En ese tiempo no había carro, pero bajaban las mulas por el camino, ya estaba muy "vaqueado", pero se mantenía limpio por el mismo paso de los animales, pero pisando el excremento. Pasaban horas y sudábamos mucho por el esfuerzo, la ropa la mojábamos con el sudor pero ni modo de cambiarnos si no llevábamos otra mudada, no teníamos, era la única ropa que teníamos, y teníamos que esperar que se nos secara en el cuerpo y con el gran frío que hacía. Así era antes.TN

Sólo descansan un rato como a las seis de la mañana. El punto en que coincidirán todos es el paraje El Aguacate, sitio que se encuentra a 300 o 400 metros antes de las primeras casas que conforman el pueblo, para entonces habrán caminado aproximadamente seis horas. Cercanas

se encuentran unas rocas que los habitantes de *Multajó* arreglaron con ramas de pino, ex profeso para el niño Florero donde al llegar el patrón lo colocó en su red. Esperan que los músicos comiencen a tocar y entran al pueblo cantando. Anteriormente aquí se hacía trueque con los productos que los Floreros traían como resultado de sus cosechas. Según nos cuentan los Floreros mayores no todo se intercambiaba, algunas cosas las vendían. Actualmente, pocos hacen esto como una manera de no perder esta tradición, pero los intercambios los realizan a cambio de un lugar donde dormir o algunos alimentos que puedan mantener durante el viaje. El pueblo es una feria y hay vendimias por todas partes. Los Floreros desayunan y cuando terminan se reúnen en la iglesia del pueblo, donde se encuentra San Ignacio de Loyola. El niño Florero es colocado en el altar dentro de su cofrecito y su red, y se lleva a cabo un rezo, con gente del lugar que esperaba al niñito y al patrón. Cada florero va a persignarse y salen de la iglesia para comer lo que quieran.

Mientras tanto, ya esperan sobre la carretera los seis autobuses que van a transportarlos a *Mitzitón*, donde actualmente cortan la flor. Por la tarde el patrón lleva al niño al frente y se reúnen para hacer una fila y subirse al autobús que les corresponde. Cada joven presenta el boleto que les dio el patrón cuando se inscribieron, que especifica su número de asiento. El patrón tiene una lista con sus nombres y números y van pasando conforme los nombra. Una de las reglas es que los que son de tercer año en adelante van todos sentados y los nuevos van parados, los que van por primera vez. Cerca del mediodía se parte hacia *Mitzitón* (*Piedra de la Perra*), haciendo una escala en *Navenchauc*, para dar aviso a las autoridades de la iglesia que van a pasar de regreso, y saludar a las personas que los alojarán el día que vuelvan con la flor. La mayor parte de los Floreros comieron aquí, antes de emprender el camino. Antes de salir del pueblo se reúnen en la iglesia y se escucha lastimero el "Perdón oh Dios mío/perdón e indulgencia/perdón y clemencia/perdón y piedad..." que al ser cantado por cientos de Floreros llena los corazones de fervor devocional. "Mi humilde plegaria/traspasa las nubes/oh ardientes querubes/mis votos llevad..."

No se recuerda con exactitud, pero desde la década de los sesenta la ruta de los Floreros se extendió hacia dicho pueblo, cuando en *Navenchauc* y la región más cercana, ya fue escasa la flor. Es un pueblo tsotsil que se encuentra aproximadamente a 15 kilómetros de San Cristóbal de Las Casas, en la carretera a Comitán, a una altitud de 2 mil 400 metros sobre el nivel del mar, y viven ahí cerca de mil quinientos habitantes. Es el lugar donde se recolecta la flor de

niluyarilo en los bosques y montañas que le circundan. Este año, como desde 1985, el niño Florero se desplaza como todos los Floreros hacia este destino. Esta decisión tuvo que asumirla el patrón Julio Espinosa en ese entonces, debido a que las autoridades del lugar pretendieron evitarles el corte de la flor poniendo en tela de juicio el hecho de que las flores fueran para esta devoción. Aún cuando el niño siempre había quedado en *Navenchauc* junto al patrón, tuvo que acceder a que desde entonces el niño fuera llevado ante ellos y dejarlo la noche del 15 de diciembre en la pequeña iglesia de su pueblo. Don Esteban nos comenta su experiencia en San Felipe Ecatepec, poblado cercano a *Navenchauc*, donde se recolectaba la *niluyarilo* antes de aventurarse hasta *Mitzitón* por la escasez de flores.

> Al otro día, salíamos muy temprano para San Felipe, cerca de San Cristóbal, no llegábamos hasta *Mitzitón* como ahora, sólo ahí cortábamos la flor. Ahí ya casi no hay flor y por eso tuvieron que buscar más lejos. Mientras fui florero ahí nomás cortábamos la flor, ahí hacíamos los tercios y ahí dormíamos. Había familias que nos daban posada para descansar y dormir, pero en los patios, no vaya usted a pensar que dentro de las casas. Para protegernos del frío llevábamos plástico, porque además es más liviano para cargarlo, tendíamos un pedazo y el otro nos lo poníamos encima para aguantar las heladas porque dormíamos a la intemperie y de verdad que calaba el frío. En una ocasión cayó doble el hielo, tronaba todo cuando estaba cayendo el hielo. Al otro día hacíamos los tercios y bajábamos a pie, si se va uno de acá San Felipe está a mano derecha, ahí torcíamos nomás y estaba el cerrón que se llama *Cerro de la Mazorca*. En este cerro se encuentran cuevas donde los zinacantecos llegan a hacer sus rituales, porque hay seña de que queman copal y estoraque. Allá arriba están tres cruces que ellos veneran mucho. EH

Llegan a *Mitzitón* a las tres de la tarde, los autobuses tienen el compromiso de trasladarlos a este lugar, el regreso será resuelto por cada grupo. El patrón y sus Floreros son recibidos por autoridades civiles y religiosas y esto significa que tienen la anuencia de entrar a su comunidad. Se ve dispersarse los grupos en busca del lugar donde van a pasar la noche, algunos ya tienen tratos generacionales con alguna familia, otros, tienen que pagar su estancia, unos más llevan casas de campaña que acomodan donde les permiten, otros, forman los techos con trozos de plástico y encienden fogatas para calentarse. Omar nos relata:

> Llegamos a *Mitzitón* como a las tres de la tarde, y ahí cada quien agarra sus cosas que va a usar para cortar la flor. Busca cada quien su casa donde va a dormir, nosotros como

> mi abuelito llegaba a cortar flor desde muy joven, llegamos siempre al mismo lugar. No tenemos problema porque ya está apalabrado desde hace mucho tiempo de que ahí nos dan posada, le digo, desde mi abuelito, mis tíos, y ahora nosotros, que ya nos toca ir. Ellos son hijos de los que dieron posada a mi abuelito. Ellos nos preguntan que si somos hijos de los "caseros" de años que vienen, porque así nos dicen, y les decimos que sí. Les preguntamos cuánto nos van a cobrar, y nos dicen que no nos van a cobrar nada porque somos hijos de los caseros. Ellos nos dan el apoyo y nosotros les damos de las cosas que llevamos, como un intercambio, como una ofrenda. JOH

Ha caído la noche. Comienzan a agruparse en la iglesita de San Juan, el niño Florero ha sido depositado entre San Juan, la virgen de Guadalupe y San Lorenzo, vestido con un trajecito de la región que le obsequian año con año, y ahí pasará la noche. Son tantos, que no caben en la pequeña ermita, muchos permanecen fuera. El patrón y el penitente entonan los *nambujú* y los Floreros y gente de la comunidad les responden. Después forman una fila para ser chicoteados. Sobre sus cuerpos agotados, cae la chicotiza que ellos piden, según manifiestan, para sentirse fortalecidos y vigorizados que les permita tolerar las bajas temperaturas a las que no están habituados. Después, bruma, ceniza sobre verde, hora parda que, al fin, se despide.

16 de diciembre. Recolección de la *niluyarilo*

Son las cinco y media de la mañana. El paisaje requiere las palabras todas y, dichas ellas, nos demuestra que ha quedado todo por decir. No se describe el paisaje, lo mejor es perdernos en él. El único rumor es el de los pasos de los Floreros en las hojas muertas, quienes se preparan para la ascensión al cerro. Ya se escuchan los ladridos de los perros y los cantos de los gallos que van limpiando la modorra de una noche demasiado fría. Los grupos se acercan al patrón y sus ayudantes para acompañarles en el *nambujú* de la mañana: "Ya amanece el día...Hoy nos acompañan/Jesús y María/pasemos en gracia/este santo día...". En fila se prosterna uno a uno ante el patrón o el penitente, cogiendo al niño entre sus brazos para ser chicoteados. "Alabemos al Santísimo/Sacramento del Altar/alabemos al Santísimo/aquí y en todo lugar..."La música les hará compañía en todo momento hasta perderse de vista, dentro del bosque.

Cada grupo se despide del patrón y emprende su viaje por el cual se ha comprometido. Es posible que el florero piense ante tan bello lugar: si fuera árbol me quedaría aquí, pero

tengo pies para andar y mucho camino ante mí. Llevo el paisaje en la memoria, y aquí ni los ojos bastan, aquí se necesitan todos los sentidos, y tal vez no sean suficientes. Es posible. Sólo así podríamos entender el espacio, el color, la atmósfera, la relación que ha de tener todo con todo. En este cerro pernoctarán dos noches y dos días para realizar la recolección. Provistos de una vara larga y un garabato de madera, los Floreros se organizan en grupos dirigidos por los que tienen más experiencia. Estos últimos son quienes enseñan a los que viajan por vez primera.

> Con nuestro machete, la mochila, el lazo y nuestro desayuno, y el mecapal, nos preparamos para buscar la flor. En nuestra tribu tenemos como regla que si llega alguien de primer año, es el que va a cargar las maletas y el agua. Para encontrar la flor caminamos de dos a tres horas, es retirado, sobre el cerro. A los cerros le llamamos "cerro de la pluma" y "cerro de la mazorca". La verdad nosotros siempre hemos sido bruscos para cargar, no nos gusta traer poco, ni flor de pluma, nos gusta traer la flor más pesada que es la de mazorca. Sólo mi tribu va al cerro de la mazorca, nadie quiere ir porque tienen miedo, dicen que está encantado. La gente del pueblo, de *Mitzitón,* dicen que su gente ha subido al cerro y de ahí no regresan, se pierden o mueren, pero ya no vuelven. Mi abuelito fue el que nos presentó con el cerro, nos llevó a que lo conociéramos cuando empezamos a ir. Nadie toca ese lugar porque además es zona federal. Pero nos arriesgamos, y nos adentramos en el cerro.
>
> Al "nuevo" lo ponemos atrás o en medio para arrearlo con las cosas. Hay otro uno, que es el cerro del Diablo, o la caída del Diablo, que está por la iglesia, tiene un barranco como de 16 metros de profundidad, ahí hay flores pero es muy peligroso bajar. Nosotros nos dividimos, por decir, somos diez, entonces nos movemos de dos en dos, incluimos a los de primer año. Los más avanzados, los de seis años, ellos ya van solitos, pero ya tienen más experiencia. En nuestra creencia, antes de cortar siempre nos persignamos, y cuando se corta una flor se jala con el gancho que llevamos preparado y antes le decimos "líbrate florecita", porque al gritarle así cae completa, hacia arriba, no se rompe, a esto le llamamos "secreto", esta es la costumbre y mi abuelito nos lo enseñó. Y si se corta sin hablarle, se troncha, no sirve la flor, como es decir la de pluma, si no le hablamos se hace en tres partes, y así ya no nos sirve; y la mazorca se hace en dos, se le cae la cabeza.
>
> De mi tribu, como somos diez, hay veces que se corta hasta 35 docenas de pura flor de mazorca. Mi primo trae como tres docenas, otro amigo como cuatro, y yo, que soy exagerado para cargar, traigo cinco docenas. Eso era lo que traían mis abuelitos y lo mismo traigo yo, la misma cantidad, y nunca vamos a perder la tradición, y así nos ponemos de acuerdo con mis otros primos, a que debemos traer lo mismo. Para reunir la flor que necesitamos, tenemos que cortar durante dos días, y cuando ya tenemos

> todo armamos nuestros tercios de hasta seis docenas, para poderlo bajar hasta la iglesita del pueblo. Desde la mañana que nos vamos, regresamos mínimo a las ocho de la noche. Ese día tenemos que ajustar 25 docenas y si no es así, regresamos hasta que se reúnan, a veces ya volvemos bastante tarde. A veces no comemos con tal de reunir nuestra flor, y comemos hasta la noche cuando volvemos.
>
> En la iglesia acomodamos los tercios y los tapamos con los trozos de plástico que llevamos para eso; cada uno sabe cuál es su tercio. Allí es donde lloran los de primer año, por el gran frío que hace y no estamos acostumbrados, se engarrotan y no aguantan, y para bajar tienen que pasar la prueba, como nosotros le decimos: les hacemos tercios de flor de cuatro docenas para que lo bajen del cerro a la iglesia, como tres horas de camino, como le dije. Esa prueba es para saber si van a aguantar a llevar ese tercio el resto del camino, y si no, les vamos calculando cuánto les vamos a dar para el viaje de vuelta. Así nos repartimos y lo que queda de flor lo entregamos con los de la iglesia.JOH

Éste es el bosque. Los Floreros se sienten cansados pero afortunados de ser esta clase de viajeros: envueltos en esta diáspora al encuentro de la *niyularilo* para su Niño-Dios-Florero. No se describe un árbol, ¿cómo se va a describir un bosque? Cuando el florero mira la ladera del monte, lo que ve son los altos fustes de los troncos, las copas opulentas o famélicas, escondiendo el humus, el helecho, el blando matorral de estos lugares. Así se entera de que ahora se disemina, también él, en lo invisible, se ha convertido en un duende, bichito que vive bajo una hoja caída y sólo vuelve a ser hombre cuando, más tarde, el bosque se interrumpa y salga él a cielo abierto. Y siempre el murmullo, o como dice don Esteban, si nos llaman los espíritus de los Floreros muertos, debemos hacer oídos sordos, para que no "nos ganen", no atrapen nuestras almas y nos quedemos para siempre ahí, como están ellos, antes de que sea nuestro turno. Las nubes van vagando por el cielo, es un murmullo que pasa, ¿cómo serán aquí las tempestades? En este cerro donde la gente del lugar sabe que vive "el dueño de la tierra", alrededor de las siete montañas, del Monte Calvario. El señor de la tierra al que hay que pedir permiso para la crianza de animales, para la curación de los enfermos mediante sus "médicos" tradicionales, y para irrumpirlo en la recolección de las flores. Don Esteban rememora sus encuentros con la flor en San Felipe, en los años cuarenta cuando fue florero:

> Para cortar flor teníamos que hacer el secreto, teníamos que decirle ¡líbrate florecita! antes de que caiga al suelo, porque si no lo hacemos, al caer se desgaja y es flor que ya

> no nos sirve. Una flor no le cae buena, sin que no le hable usted, se viene de cabeza y se hace pedazos, mazorca, pluma, lo que sea. En ese cerro de que cortábamos de primero (San Felipe) no teníamos que subir a ningún árbol a buscar la flor, porque iba usted a ver entre las peñas y ahí estaba el floresaje. Había unos bajos en que parecía nacimiento donde estaba la flor, casi en el suelo, como de cinco metros las peñas para bajarlas. Lo que hacíamos era amarrar un lazo de los árboles de arriba, para sostenernos, y de ahí bajábamos hasta donde estaban las flores para cortarlas.
>
> Para ir a buscar la flor no anda uno solito, debe uno andar en dos o tres parejas, tampoco mucho. Allá quedaba uno o dos arriba, otro arrancando y amontonando, otro amarrando con el lazo y otro más jalando los manojos ya hechos para mandarlos arriba, y así lo hacíamos hasta que ajustábamos nuestros tercios. El tercio lo calculábamos por docena, pero hay muchas formas de traer la flor, hay muchos que traen hasta una gruesa (doce docenas=144 flores), dos o tres docenas, pero pura varita nomás, le quitan toda la hoja y la dejan pura varita. El lujo de la flor es traerla con toda la hoja, con comal, no tanto, porque son bastante grandes los comalones, pero quiere que traiga bastante hojita. Por eso hay que saberla descamotar, no es fácil, quiere mucha técnica. Mientras fui florero siempre cargué seis docenas, cinco de mazorca y una de pluma pa´ que se viera bonito mi tercio. Hay tres flores, la mazorca, la pluma, y se encuentra también la *nulirrosa*, que llega a crecer hasta un metro o metro y medio de larga, de esa sólo cortamos para darle corona al tercio, además del rosario de manzanillita con que lo adornamos. Anteriormente no íbamos muchos Floreros, cuando mucho hasta treinta y cinco. EH

Esta tarde el patrón y algunos acompañantes vuelven a *Navenchauc*, donde dormirán. El niño es depositado en la iglesia de piedra y madera, donde se aloja la patrona virgen de Guadalupe. Algunos Floreros, pocos, que ya han reunido la cantidad deseada de flores de *niluyarilo* o *tecolumate*, como también se le reconoce entre los tsotsiles, van arribando a esta comunidad. Las flores son resguardadas en la iglesia y son cubiertas con trozos de plástico para protegerlas. Mientras tanto, en *Mitzitón* los Floreros durante toda la tarde volvieron de su jornada extenuante en el cerro. Los ayudantes del patrón se acercan a los grupos, tribus o palomillitas, para preguntar a quiénes les faltan flores para completar sus "tercios". Aproximadamente a las diez de la noche se reúnen en la ermita de San Juan Bautista para el *nambujú* de la noche, no se latiga a nadie porque esta vez el patrón se encuentra en *Navenchauc*. "Divino Jesús, es tu dulce nombre, con tu eterna luz, iluminái el orbe..." Poco a poco la noche queda en silencio, los

Floreros duermen donde cada uno preparó o le encomendaron un espacio. Aunque llueve y el frío es intenso, es tal el cansancio que no dudan en acudir a sus refugios.

17 de diciembre. Se ha completado la carga

Es el segundo día de recolección, son las cinco de la mañana. Después del alabado y de un poco de café caliente se dirigen al empinado cerro. Aunque grandes zonas han sido desvastadas por la tala inclemente para la siembra de maíz, o la explotación de la madera, ya se distinguen los encinos y robles que amparan la flor. El bosque es un lugar que se cubre de musgos y líquenes, tal como los hombres se cubren de arrugas y canas. El día está nublado arriba en la montaña y hay niebla y una ligera brisa por momentos. Algunas flores se encuentran en árboles muy grandes que no es posible bajarlas con las varas que los Floreros han preparado especialmente para ello, solamente subiéndose al árbol; otras se observan en las salientes rocas y las más están a una altura aproximada a los cuatro metros, o más. Un florero encuentra una vara recta y larga, como de alguien que hace pocos días cortó flor, y le amarra en la punta un garabato, o gancho, que utiliza para bajarla. Con la punta del garabato se engancha la flor cerca de la raíz y se le da un tirón para que caiga, y es en ese momento cuando se exclama el hasta entonces "secreto": ¡líbrate florecita! Si esto no se hace en ese instante, es un hecho que al caer se romperá, pues cae sobre el extremo de la flor. Los que van por primera vez tienen que aprender a cortar las flores con su secreto para no destruirlas, y son los que recogen las flores que los demás van tirando, las que limpian colocándolas hacia abajo para que desprendan el agua, la tierra e insectos acumulados en el amasijo de sus hojas. Con la mirada atenta reúnen en poco tiempo su tercio, conformado por flores de pluma y de mazorca, además de las manzanillitas rojas y amarillas que adornarán sus tercios de flores. Durante todo este día los Floreros descenderán con su carga y se dirigirán a *Navenchauc*, en los camiones de redilas que les ofrecen este servicio cobrándoles hasta cien pesos por persona.

> El segundo día tenemos el mismo compromiso de traer 25 docenas más de flores para repartirlas entre los que integramos la tribu, pero si hay alguien que le haga falta y a nosotros nos sobra luego les damos. Ese día bajamos a *Navenchauc* a distintas horas según terminemos de cortar la flor, ya el patrón se encuentra allá con el niñito. A partir de esa hora cada grupo se hace cargo de contratar a las personas que se ofrecen a llevarnos en sus carros de redilas. A nosotros nos lleva el mismo señor donde nos quedamos a dormir y nos cobra 50 pesos por persona, con todo y los tercios de flor.JOH

Es en la iglesia donde van a proteger sus flores, colocándoles algún distintivo para identificar sus bultos. "A *Navenchauc* estamos llegando a las doce de la noche, dice Omar, dependiendo de si ya ajustó la flor. Cada grupo baja cuando termina. Esa noche el niñito duerme en la iglesia de este pueblo, y nosotros también buscamos nuestra posada para pasar la noche. También son gente de años conocidos, los que nos dan la posada, y nosotros les ofrecemos algo de las cosas que llevamos. Esa noche rezamos en la iglesia, ya muy cansados, y arrimamos con el patrón para que nos chicotee" (JOH). En este pueblo se ve a los Floreros dormir en distintos lugares: en los corredores de las viviendas, en la cancha techada que se encuentra a un costado de la iglesia, en las escuelas, y el patrón, el penitente y sus ayudantes, en la casa ejidal. Don Esteban nos narra al respecto:

> No dondequiera nos daban posada, eran conocidos los que nos daban alojamiento y permiso para guardar nuestros tercios. Nos compartíamos en grupos de diez en cada posada. Eran personas que siempre habían dado posada, no sé de qué tiempo. De los primero años que comencé a llegar había un señor que vivía de la iglesia como a la cuadra que se llamaba Jesús Ozuna, él nos daba posada en su casa. Este señor, el día 17, ponía un gran perol de chilacayote con dulce de panela pa´ todos los Floreros, esa era su devoción de ese señor. Pero nos poníamos abusados porque el que se quedaba al último le tocaba lavar el perol.EH

18 de diciembre. En *Navenchauc*, en el Cerro de La Flor o Santa Cecilia

Ya amanece el día
el alma resplandece,
a Dios demos gracias
porque ya amanece.

Alto mora *Navenchauc*. Mañana de niebla y frío en *la casa del sabio rayo*. Floreros de sangre caliente, con sus cuerpos entumecidos por esta tierra fría, respiran al alba de este nuevo día. Hay lugares por donde se pasa, hay otros a donde se va, así es este pueblo. Cuando el florero vuelve a mirar el mundo, cree que tiene derecho a esto, solo porque es un ser humano, nada más. Cantan alborozados mientras crean una larga fila ante el patrón y el Penitente para ser despabilados a fuerza de látigo. Lo piden con vehemencia para "entrar en calor" como ellos mismos manifiestan.

Gente del pueblo ha instalado vendimias de bebidas calientes, tacos, empanadas, tamales, chayotes y elotes hervidos, para ofrecerles a los visitantes de Chiapa. Las "tienditas", que son muchas, ofrecen otro tipo de alimentos, al parecer más atractivos a los jóvenes. Detrás de la iglesia y por el camino que lleva al Cerro de la Flor se venden conchas de caracoles que recolectan en el lago, a la entrada de este pueblo, las que han adornado con hilos de variado colorido, y unas figuras en forma de rombo cubiertas también de colores, que parecieran representar los cuatro rumbos del sol, bordándoles dentro la leyenda: "niño florero". Estas figuras son compradas para adornar los tercios de flores, y los caracoles se van sumando uno a uno por cada año que participen en este ritual. Las familias de los Floreros, desde la década de los setenta, como hemos referido, desde muy temprana hora van de Chiapa a *Navenchauc* para llevar alimentos a sus Floreros y acompañarles durante todo ese día. Quienes no llevan alimentos, les compran lo que se vende por parte de los pobladores o les proveen de dinero con el mismo fin.

Ya se escuchan las campanas de la iglesia, anunciando el ascenso al Cerro de La Flor o S*isil Witz* como le nombran los lugareños. Son las siete de la mañana, la fila culebreante se desliza por veredas intrincadas hacia esta montaña, el espacio principal del rito, donde se cura y se hacen peticiones al dueño de la Tierra, al encanto, a las fuerzas, los espíritus... De *Navenchauc* a la cima, la vereda simula una larga y enorme serpiente, que se mueve al ritmo del flautero que entona el *nambujo* del Niño Florero, y el ruido seco de los tambores. El ritmo de la música marca el ritmo del andar, pies y manos se acompasan con armonía, evitando el cansancio. Detrás, el patrón y el Niño, enseguida los Floreros, y atrás las familias.

La pendiente se torna extenuante, la vereda es muy angosta y el recorrido es de un kilómetro de distancia, aproximadamente. Por fin se culmina en una zona rocosa, que es la cima de la montaña, la cual remata con tres cruces clavadas justo en el centro. Algunos Floreros colocan ramas de juncia al pie de las cruces para depositar allí al niño florero dentro del baúl abierto. Cada florero entierra una vela encendida en torno a éstas y detrás se limpian con ramas de juncia o albahaca. Este es un lugar muy importante para los curanderos tsotsiles, pues la roca forma una discreta cavidad, como una pequeña cueva cubierta con unas piedras. Se sabe que aquí se reúnen para realizar curaciones y peticiones.

Al final de las limpias con juncia, los Floreros se sientan a descansar. El lugar nos obsequia un regalo al cansancio, la vista es privilegiada: hacia el poniente se aprecia la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, hacia otro angular se observa el macizo montañoso del cerro Huitepec, aún se visualiza algo de lo que fueron las montañas hacia la selva negra y, posando nuestra mirada en el sur, abajo, se encuentra *Navenchauc* y su peña enorme de donde fluye la laguna, además de sus pintorescas casas de donde emana un humo azulado. Pero también vemos con mucha desolación, la destrucción avanzada de los bosques. En el Cerro de la Flor ya no viven los robles y, por ende, ya no vive la *niluyarilo*, pero si los Floreros están aquí, es porque aquí está viva la fuerza que necesitan para existir.

Se escuchan los alabados: "Todo herido estás/acuéstate en la cruz/todo es por mis culpas/perdón Jesús Jesús", son los cantos, los murmullos, las plegarias, la liberación... y luego el *nambujú* de los Floreros: "Dichoso es el cerro/de *indiluyarilo*/que entregó las flores/del divino niño"... y después de las plegarias resuenan las vivas mientras los "novicios", como llaman a los que van al ritual por primera vez, bailan al son de los zapateados que entonan los tambores y el carrizo de los músicos: ¡Viva el niñitoflorero, muchachos!¡Viva el patrón, muchachos!¡Vivan los Floreros, muchachos! A cada final de las vivas, arremete la música y los novicios retoman su paso en la danza. Este es su tributo al dueño del cerro, al abuelo del volcán-fuego. Esta es su iniciación en un rito vital, donde han demostrado su fortaleza para el paso de una existencia a otra, a una condición de joven que va a transitar por la vida que le sea dada, con su corazón fortalecido por el espíritu no solo de los Floreros idos, sino de ese suelo que pisa dotado de energía de siglos buscada. Éste es el "lugar", el suyo, el de su iniciación como nuevo ser humano. Este es el lugar y es indudable que existe memoria del mismo, de otro modo, ¿por qué el ritual se lleva a cabo aquí principalmente? Es el lugar de origen, y es el cuerpo el que rememora cuando ofrece la luz a través de sus velas, cuando canta, danza y se latiga; cuando entra en sincronía con la Unidad, con la Gran Conciencia de este sitio.

> El cerro de las tres cruces dicen que es un volcán, ahí llegamos a rezar y muchos acuerdos se establecen ahí, ahí se castiga a todo el que se portó mal, ahí les informo dónde va a ser la velada de la flor y pedimos y rezamos por los Floreros muertos o enfermos. TN

El penitente ante las cruces, pide sus azotes, luego cada florero, principalmente los novicios. Son golpes estimulantes, después de la larga jornada del camino. Descansan un poco más y descienden enseguida. Ya en el pueblo, varias personas salen de una casa lanzando confeti (papelitos de colores) y repartiendo dulces, dentro se encuentra una ermita dedicada a la virgen de Juquila y el patrón entra llevando al niñito con él. La casa siguiente es la de Juan Pérez Con Dios y Juana Sántiz, los padres de Pedro, seguidos por los músicos que a pesar de que frente a esta casa se encuentra un tecladista pagado por la gente del pueblo para dedicarle su música al niño florero, no dejan de tocar. Al interior se encuentra un pequeño altar donde es colocado el niño en su baulito, y es engalanado con un vestido elaborado con los bordados tradicionales zinacantecos. Es un espacio casi vacío, solo han colocado sillas alrededor del mismo donde van a sentarse los principales, los Floreros y la gente van pasando por grupos. El patrón y el penitente sostienen al Niño para irlo entregando en brazos de quienes piden ser azotados. Junto a la puerta que conduce a la cocina está sentada en el suelo, en cuclillas, una mujer de muy avanzada edad, muy pequeña, como una hermosa geisha con el cabello recogido en lo alto de la cabeza, a la usanza de las zinacantecas: es Rosa Pérez Tojol, madre de Juan. Esta mujer será muy importante en la reconstrucción de la memoria de este rito, a través de la palabra de Pedro, su nieto.

> En *Navenchauc* hay priostes que piden al niñito para que pase a sus casas. Vamos todos los Floreros con el patrón y vamos rezando hasta llegar a la casa donde solicitaron al niñito. Son varios priostes y eso nos toma todo el día 18 el ir de una a otra casa. Cada prioste ofrece lo que puede, unos hasta le ponen música al niñito y se hace baile; regalan tamales, refrescos, dulces de chilacayote, bueno, lo que cada prioste puede ofrecer porque lo prometió con el niñito por un favor recibido. JOH

Cada año, desde hace varios, por la tarde, una pareja de mediana edad, acompañada de su hijo, llega de Chiapa llevándole un nuevo vestido al niño florero, además de una gran cantidad de ramos de albahaca. El vestido que le han dado hace unas horas, es reemplazado por este otro. La mujer lo viste y reparte la albahaca entre la gente que pide abrazar al niño y ser rameada. Es una tarea muy cansada para el patrón y sus ayudantes. Por su parte, los Floreros van a la iglesia para sacar las flores y llevarlas a la cancha techada ubicada junto a ésta. En este espacio se ha formado un pequeño mercado donde los lugareños ofrecen algunos productos de sus cosechas y otros más comerciales, pero dejan unas áreas para que los Floreros, organizados por grupos,

limpien o "descamoten" la flor para reunir sus tercios. Otros grupos están frente a la iglesia, a la entrada. Esta actividad ocupa varias horas del esfuerzo de los Floreros. La limpia consiste en quitar parte de las hojas y el tubérculo de la flor, tanto de la mazorca como la de pluma. Reúnen sus flores para organizar los tercios, por tamaños, conjuntando las de pluma y de mazorca. Así, los que tienen más años de experiencia son los que dirigen y enseñan la manera de hacer los tercios, a los nuevos que son los que hacen el trabajo de limpiar y seleccionar la flor. El amarre también es muy importante porque debe estar fuertemente hecho para que soporte el viaje de regreso a Chiapa. Finalmente, el ajuste del mecapal debe colocar el bulto de manera adecuada en la espalda, para no producirse heridas o molestias. Todas estas técnicas deben ser bien aprendidas por los iniciados peregrinos. La manzanillita la tejen como largos collares con ayuda de las agujas que sus familiares les han llevado, ya que en el viaje no pueden tener esta clase de objetos. Al terminar, sus tercios, bien amarrados y ordenados, son adornados con los collares de manzanillitas rojas y amarillas, con los rombos coloridos que han comprado en el lugar, y con el caracol que corresponde al año del viaje. Esta actividad, nos explica don Esteban, se hacía en el *Nandayasemí:*

> Anteriormente se lavaba la flor en el río donde nos llegan a topar. Ahorita ya no por el motivo de que hay mucha gente y a la hora de juntar los tercios la están jalando para llevársela. Y a la hora que estaba usted lavando la flor arrimaba su mejor amigo y le llevaba una bolsita de buñuelo, porque el buñuelo es tradicional. Eso lo iba a corresponder con una flor. Pero éramos pocos, pero después ya no la pedían, la agarraban y nos quedábamos con un manojito de flor.EH

Todos los años la llegada de los Floreros de Chiapa coincide con la preparación y las ceremonias que los tsotsiles hacen a los cuatro cerros que están en las cuatro direcciones. Para ello, arreglan unas andas con flores de tres variedades. Las personas que las hacen o que tienen esos cargos, están vestidas con pantalón corto, sombrero plano y con listones de cuatro colores distintos y huaraches con taloneras. Se reúnen también mujeres de todas las edades, cuatro muchachas llevan las andas y dan vueltas dentro de la iglesia, atrás de ellas otras van rezando. De los alabados que cantan los Floreros, ya se han aprendido varios. Llevan en sus manos velas encendidas. En la iglesia organizaron la ceremonia los cuatro grupos que rezan. Estos rezanderos, de dos en dos, encendieron velas y dieron *posh* a todos los participantes. Después del rezo se orientan hacia el cerro que se ubica en el oriente, el cerro de la nieve, de la helada y

del granizo; el del norte, que es el cerro del Rayo; el del poniente, cerro de la lluvia, y el cerro del sur, del viento; a estos dueños de los cerros, les solicitaron ayuda y les agradecieron los beneficios del año que culminaba.

Avanzada la noche, han terminado de ordenar su carga de flores. Las familias comienzan a dispersarse para su regreso a Chiapa y algunos Floreros se dirigen a casa de los Con Dios para acompañar al patrón de vuelta a la iglesia con el niño. Dentro de la iglesia, un grupo de tsotsiles ejecuta el *bolom chon* con arpa, violín y guitarra y danzan con su ritmo. El niño es colocado en el altar que los tsotsiles han construido para el hermano mayor y el hermano menor, dos esculturas de niños que veneran en este mismo periodo pero que colocarán hasta la navidad, al nacerlos como niños-dioses. El patrón y sus Floreros cantan sus alabados y ha comenzado la chicotiza. En el atrio de la iglesia un habitante devoto ofrece un torito con luces artificiales y es quemado causando enorme algarabía en medio de las vivas de los Floreros, enseguida un grupo de personas coloca un castillo enorme, como de veinte metros de altura, también para ser quemado. El júbilo no se hace esperar en torno de tantas luces y estruendos. Esta noche se vela la flor en la ermita y se realiza una fiesta en la que algunos Floreros beben y bailan hasta muy avanzada la noche pero sin causar desorden; otros se van a descansar.

> Los zinacantecos son de una pieza. Un día me llegaron a decir: —patrón, te venimos a pedir permiso, vas a ver que queremos ponerle música disco al niñito porque la gente está contenta y ya nos pusimos de acuerdo para traerla—. Bueno, les dije, pero también me traés un policía que esté allí vigilando que no vaya a haber problemas. Pusieron su música disco y se pusieron una embolada, pero no pasó a más. Porque mire usted, el trago tiene mucho que ver con sus festejos, claro, muchos abusan, pero la mayoría se sabe conducir y es parte de sus fiestas.TN

Mientras tanto, en casa del patrón, en Chiapa, su esposa, organizada con un grupo de mujeres no han cesado en actividad. Esta noche se realiza el sexto rezo para el niño, aunque en presencia del niño Dios del templo, y el prioste de la *Velada del Ángel* va por el niño Ángel para llevarlo a su casa. El prioste estará a cargo de los preparativos para el recibimiento del Niño Florero en la *Topada de la Flor*, y de realizarle tres rezos, a partir de esta noche hasta el día 20, víspera del regreso de los Floreros. La esposa del patrón es rezadora y es ella quien se hace cargo de la organización de esta actividad, además se nombran madrinas para los bocadillos

que se dan cada tarde de rezo, a las personas asistentes. Muchas mujeres se ofrecen para ser madrinas puesto que es una manera de exvoto cumplido por alguna petición realizada al Niño Florero. Cada tarde-noche de alabados, las mujeres solicitan a los niños por el bien de los Floreros, porque culmine sin contratiempos este viaje lleno de peligros. Muchas de ellas son madres, tías, hermanas o abuelas de los Floreros que andan por los caminos fríos para recolectar las flores, y se preocupan por ellos.

19 de diciembre. De regreso con la *niluyarilo* a cuestas

Es hora del viaje de retorno. Desde las seis de la mañana los muchachos están preparados ante el patrón para entonar sus *nambujos* y recibir su chicoteada. Cada uno de los Floreros tiene atado a la espalda el pesado bulto de las flores de *niluyarilo*, las de pluma y de mazorca, para ofrendárselas al niño Dios-Florero. Les espera una penosa y azarosa experiencia, resistiendo no sólo el andar el camino sinuoso, sino las calamidades del clima. Un grupo de habitantes del pueblo les acompañan con cohetes, como señal de despedida. El frío cala hasta los huesos, sin embargo ellos sudan con la pesada carga. La música da comienzo y la fuerza parece favorecerles. El patrón inicia el ascenso de una empinada cuesta hacia *Multajó* cantando *Flor... flor... flooooor, flor de indiluyarilo...* y el resto de los Floreros, uno a uno, según la fila, responde en un eco. Desde el atrio de la iglesia se observa la sierpe-Floreros que sube penosamente, un poco más arriba van a dispersarse tomando las veredas que cada grupo considere convenientes.

Atraviesan el panteón de *Navenchauc* para, más adelante, reunirse en la Cruz del Conejo, otro de los parajes importantes. La Cruz o Piedra del Conejo se trata de un cerro donde se encuentran tres cruces como en el Cerro de la Flor, es una zona de piedras matizadas por árboles de ocote y robles donde hace poco tiempo recolectaban una flor llamada "lanadeagua", de color plomizo, que actualmente se ha extinguido en esta zona y los Floreros tienen que comprarla en *Navenchauc*. Aquí también bailan los novicios Floreros y esta vez se han tenido que dividir en dos grupos debido a que son muchos y el espacio frente a las cruces es reducido. Después de este rito, continúan su camino como pueden para llegar al Camposanto, un paraje de descanso para los Floreros; los indígenas se acercan a ellos para obsequiarles naranjas o posol. Al llegar a la Piedra Parada, el patrón se detiene a comer y todos los que quieran hacerlo; van camino a la bajada de Las Lajas, un lugar peligroso porque las lajas son resbaladizas. Enseguida encuentran La Granadilla, con amplios sembradíos de este fruto que los Floreros

compran gustosos para llevar a sus familiares. La caminata prosigue para llegar a *Multajó*ese mismo día a las seis de la tarde. Algunos, con mejor condición física y resistencia, arriban más temprano.

> Vamos a buscar a la gente que mis abuelitos nos presentaron y les pedimos posada, el señor se llama Lorenzo, y desde sus antepasados ofrecieron ayuda a los Floreros. Lorenzo tiene un pozo con tres cruces, donde nosotros encendemos velas porque ahí durmieron mis bisabuelitos, ya fallecidos, y mi abuelito, y ofrecemos velas por mis tíos que fueron Floreros para pedir fortaleza para ellos. Ahí acomodamos nuestras cosas, mientras llega el patrón con todos los Floreros y con el niño, al que lleva a la iglesia. JOH

El patrón de este pueblo es San Ignacio de Loyola, pero en la iglesita también se encuentra la virgen de Guadalupe. Se lleva a cabo el rezo y la chicoteada de la noche, y los que se ofrecen de priostes contratan grupos musicales para la fiesta en honor al niño Florero. Los de primer año se ven instados a bailar los zapateados que les toquen, son los iniciados y les corresponde asumir este reto. Aunque los muchachos en su mayoría amanecen en el festejo, el patrón los despierta a las seis de la mañana como todos los días.

20 de diciembre. Salida de *Multajó* hacia El Rodeo

Mañana de niebla, casi no se ve la fila de Floreros formados para ser chicoteados. Algunos piden una docena de azotes para entrar en calor y aguantar lo que les espera. Ya se escuchan los cohetes que la gente del pueblo les ofrece como despedida y ofrecimiento de su hospitalidad el año venidero. Los Floreros, agradecidos, exclaman vivas y cantan su himno *Flor, flor, flooor...flor de niluyarilo.* Comienza así su largo descenso a su añorada tierra caliente. Lo primero que encuentran en esta etapa del viaje es la Bajada del Caballito o Campanario como se le conoció antiguamente. Le nombran de esta manera porque crecen árboles con ramas en forma de equinos a los que les cortan algunas de éstas para hacer una especie de bastón o garabato con los cuales se apoyan en el descenso del accidentado barranco. El esfuerzo es extenuante con la pesada carga de flores y a medida que avanzan el calor también se intensifica bañándoles el cuerpo de sudor. No todos siguen esta ruta, algunos eligen la autopista porque es más corta, pero muy riesgosa. La mayoría continúa en el tramo debajo del puente para

descender y llegar así a El Rodeo, como a las diez de la mañana, donde los esperan sus familiares para acompañarles durante el desayuno.

El niño es colocado en la casita junto a la ceiba, mientras todos los Floreros descansan. Ha llegado antes porque una persona solicitó trasladarlo hasta El Rodeo, al patrón aún no se le ve, pues tiene que caminar pendiente de los demás Floreros, principalmente de los novicios. El profesor Humberto de Paz desde hace algunos años ha asumido el compromiso de obsequiarles posol y ya se encuentra en este lugar para ofrecérselos. Esto prácticamente se ha convertido en una feria, donde la gente y los Floreros compran lo que deseen. Hay puestos de comida por todas partes, principalmente comida chatarra.

En cuanto llega el patrón recogen los plásticos que habían colocado en el suelo para descansar un momento y esperan que el patrón y los que acaban de llegar también se recuperen. Poco después se alinean para continuar la marcha porque el trayecto hacia El Rodeo es aún muy largo. Las familias se quedan en este sitio y se encontrarán con ellos por la noche en el paraje El Nanche. El patrón y el penitente van al frente junto con los músicos, a intervalos cantan un alabado "ayudemos almas/de tanto penar/a la virgen pura/de la soledad"... prosiguen los tambores y el carrizo este largo peregrinar de horas... "Triste, confusa y trémula/mi alma herida de amor/con pena implora tu perdón/gracias Jesús dulcísimo/tuya fue la victoria/tuya será la gloria/tuyo es mi corazón"... hasta encontrar el caserío de El Carmen *Tonapac*, donde la gente los espera y les ofrece agua. Para llegar a El Nanche se atraviesan tramos de la carretera hacia Acala hasta incorporarse al callejón como a las tres o cinco de la tarde. También los visitarán sus familias, llevándoles café y tamales, o lo que puedan. No todos son visitados, algunos, la gente con menos recursos económicos, sus madres o esposas les han preparado alimentos que puedan resistir el tiempo y eso es lo que cenan, y lo que han comido durante todo el viaje.

Los Floreros pernoctarán en este lugar, quedándose a la intemperie, pero al niño le han colocado una carpa como techo para protegerlo de la lluvia y lo alumbran con una lámpara de petróleo. "Jesucristo de la gloria/que a tus pies estoy rendido/perdón de mis culpas pido/por tanto que te he ofendido..." se oyen las lamentaciones de los alabados que el patrón y el Penitente dirigen, mientras los chicotean, y terminan "Alabemos al Santísimo Sacramento del Altar..." El día 21 don Tomás Nigenda, el patrón de los Floreros, cumple años, por lo que la

noche previa le dedican especialmente el canto de "Las mañanitas" y en la madrugada tocan los tambores y el carrizo, o un mariachi que algún Florero amigo le dedica. Las vivas muestran toda la alegría y agradecimiento a su patrón: ¡Viva el patrón de los Floreros, muchachos!, una y otra vez.

En Chiapa se lleva a cabo la *Velada del Ángel*, en casa de quien hace la tarea de priosta. La velada consiste en un festejo que depende de las posibilidades económicas de quien lo solicita. Se realiza el rezo y se ofrecen alimentos a todos los invitados; la música puede variar.

21 de diciembre. *Topada de la Flor*-Solsticio de invierno

Ya amanece el día/el alma resplandece... canta el patrón y sus Floreros, mientras los despierta con la fuerza del chicote. "Deme una docena, patrón, pa´ que agarre fuerza", no falta que exclame algún Florero. Se alistan los tercios ajustándoles los rosarios de manzanillitas y el heno que han traído consigo desde la tierra fría, desde la montaña, para proteger las flores del asoleamiento. Se escuchan los cohetes que acompañan a los priostes de la *Velada del Ángel* que han llegado para acompañar al niño Florero de ahí a la ermita, junto al *Nandayasemí,* y después al pueblo. Va la banda de viento y los músicos de tambor (bajeros) y carrizo, va la rezadora y un grupo de mujeres rezando, va el patrón, el penitente y sus ayudantes, y van los Floreros, todos. El prioste ha repartido tamales y café, pero es tanto lo que puede conseguirse con dinero en los puestos instalados, que algunos han despreciado los tamales ofrecidos, dejándolos esparcidos por el suelo. Cuando entren los primeros Floreros, como a las nueve de la mañana, se escucharán las campanas de la ermita en la *Topada de la Flor*.

Los familiares y amigos de los Floreros se dirigen al lugar mencionado, donde se encontrarán con los héroes Floreros que ya están de vuelta del viaje ritual. En este lugar se observa un árbol de *Nambimbo* y bajo su sombra se instalarán uno a uno los Floreros que han vuelto de la montaña, siendo otros: más fuertes, más seguros, con "ánima nueva". Algunos se bañan en el arroyo y se cambian su muda sucia y sudada, por la limpia que alguno de sus familiares les ha llevado. Las mujeres, que durante una novena rezaron al niño Dios y al niño Ángel para que los trajera con bien, ya se encuentran en este lugar para concluir su cometido. Han llevado comida y se organiza una gran fiesta. Se han colocado infinidad de puestos que venden alimentos, refrescos y cervezas, y las familias se apostan en ellos en espera de algún familiar florero, de algún amigo, o simplemente están ahí porque quieren compartir la fiesta.

Nada de esto sucedía hace algunos años, cuando sólo pocas familias recibían a los Floreros en este sitio, porque las mujeres llevaban todo lo necesario para la preparación de la comida ofrecida a su florero que volvía con sus flores. Doña Teresa Núñez Gutú, esposa de don Esteban Hernández, es una mujer que "sería el sincero amor a las cosas, alguien que no sabe de erudiciones, tantas veces simples rótulos pegados en el rostro auténtico de la belleza, pero que, en cada palabra dicha, resume un casi dolorido enternecimiento, igual que vincula a los seres humanos a la aparente rigidez e indiferencia de los objetos inertes o trabajados. Esta mujer repite a veces palabras oídas al azar de las sabias visitas que aquí han venido: ecos de otras voces ganan un sentido nuevo en su discurso, son afloraciones de ciencia quizá exacta en el humano e ingenuo terruño...", como diría Saramago. Doña Teresita es la compañera de don Esteban, quien alentó y acompañó su viaje por casi treinta años de su vida junto a él, mientras fue florero:

> Ya pa ir a topar a los Florero, ya sabíamos que iban a venir, ya me voy preparando con mis hijitos y hay va su camisa, su pantalón, su ropa interior, porque cuando vienen se van a cambiar. Hay va la mudada con su pañuelo, listo va. Compongo mi vasija de comida, que voy a comer con él y con mis hijitos allá en la orilla. Para eso ya fuimos a limpiar también dos o tres días antes, pa´ que ya cuando llegáramos ya tuviéramos el trecho limpio pa´ hacer la lumbre, porque la costumbre de antes es que llevábamos el pollo crudo, llevaba mi olla pa´ cocinarlo. El día que llegábamos a limpiar ya había dejado mi poquito de leña, las piedras, ya están las tres piedras. Ya llegaba yo, ya voy cargando mi olla, yo salía yo a las cuatro de la mañana de aquí, porque como llevaba yo mi pichito, pa´ que nos fuéramos caminando. Ya me iba yo con mi mamá, después ya iba mi papá, y ya iba ya la olla de pollo y llegando, si daba tiempo, lo sentaba mi olla en la gran lumbre. Toda gente lo miraba usted con sus ollas de comida. Ahora es que ya ni comida llevan, antes toda la familia de los florero lo llegábamos a hacer la comida.
>
> El florero que quería bañarse se bañaba, otros no, porque venía el cuerpo muy caliente por el viaje. Yo cargaba yo jabón, cargaba yo la ropa y un pañuelo rojo. Todo lo que se necesita para cambiarse. A veces me decía Esteban, no me voy a cambiar hijita, pero ve le decía yo, todos van a cambiarse, pero él decía que venía caliente. Allá iban todos con su envoltorio de ropa limpia, todos alineados a la laguna donde se llegaban a cambiar. Ya venían de regreso los florero, ahí está ya la ropa pa´ llevarla de regreso. Muchos bañaditos con su paliacate rojo amarrado en la cabeza, y su mecapal con su tercio de sus flor roja: flor de pluma y de mazorca. TNG

La ermita está construida en el espacio de una propiedad privada. Es una ermita pequeña y al frente edificaron un graderío en forma de media luna para la colocación de los tercios de flores traídos por los hombres-viajeros. La resguarda la sombra de dos enormes árboles de higo y *nambimbo*. Junto a ella se conduce el arroyo, que unos metros atrás forma una laguna donde algunos Floreros se bañan. Como el rezo es a la una de la tarde, otros Floreros van a sus casas a bañarse y cambiarse y regresan a este lugar para esperar el retorno al pueblo de Chiapa —antes no era así— manifiesta don Esteban. Cada vez son menos los que realizan esta actividad. Don Tomás nos explica acerca de la construcción de la ermita:

> Fue una idea de don Julio y yo participé en su construcción. Se terminó en 1977. Antes había sido una enramada con hoja de plátano. Con carretas se cargó el ladrillo y las piedras y todo lo que se necesitó para hacerlo y el patrón invitaba como a diez constructores para que trabajáramos en la construcción. Su esposa llegaba a dejar el desayuno para los que estaban ayudando, llevaba un enorme pilón de tortillas sobre la cabeza y se iba a pie del barrio Santa Elena hasta el Río de la Flor. Don Julio trabajó mucho por sostener esta costumbre. TN

Actualmente, esta tradición enfrenta una fuerte problemática por el uso del suelo donde se lleva a cabo la *Topada de la Flor*. No se ha podido lograr una donación que cese la incertidumbre que cada año se suscita al considerar que pueda ser negado el acceso al predio por parte de los Floreros. Don Tomás nos explica con detalles esta situación:

> El predio de la *Topada de la Flor* es propiedad privada. El dueño de este terreno vende los espacios a las personas que ofrecen vendimias a los Floreros. El expatrón Julio Espinosa le pidió al dueño de este lugar que donara una porción del mismo para este fin, pero nunca aceptó, en lugar de venderlo sembró árboles de *guanacaxtle* formando una baya al frente para evitar que los Floreros avancen hacia lo demás de su terreno. Cobra 100 pesos por metro cuadrado para la fiesta, y muchas personas piensan que soy yo el que cobra.
>
> El dueño es de Chiapa de Corzo, y se llama José Antonio Muñoa Coutiño. Una vez le propusimos que nos vendiera porque el Pacmyc nos ofreció el dinero para realizar la compra. En aquel tiempo la tierra era barata y tal vez hubiéramos comprado una hectárea, pero cuando se lo planteamos no quiso vender, diciendo que era de sus hijos. Hace tres años lo puso en venta, pero todo, y son como noventa hectáreas de terreno. Hace poco me avisó que vendía pero quería cuatrocientos mil pesos por la hectárea. La gente aquí en Chiapa sí ayuda, pero más de cien pesos no puedo pedirles. Cuándo

podríamos ajustar semejante cantidad. Hemos querido solicitar a las autoridades municipales al menos la margen del Río de la Flor para proteger la ermita y la*Topada de la Flor*. Vamos a hacerlo, ojalá lo consigamos.TN

Pese a estas condiciones, las actividades rituales se han realizado sin ningún contratiempo, al menos hasta este momento. Así permanecen los Floreros mientras un sacerdote oficia misa en la ermita y ellos agradecen al niño Florero haber vuelto con bien de este peregrinaje. El niño Ángel ha sido colocado en lo alto de una de las paredes de la ermita. A la una de la tarde el patrón los llama para cantar el *nambujú* de los Floreros: "Vamos a cantarle al niño afligido, con todas las flores de *niluyarilo*... Dichoso es el cerro de *niluyarilo*, que entregó las flores al divino niño... Dichosos Floreros que lograron traer, las flores del niño donde va a nacer... Qué dichoso el día que la flor llegó, y también el río donde se lavó... El ir a traer flor no es bueno desear, porque ya de muerto sube uno a penar..." Después las vivas y el canto...*Flor, flor, flooor, flor de niluyarilo*... y la solicitada chicotiza antes de irse al pueblo.

Las mujeres que han sido nombradas madrinas, obsequian a los Floreros un pañuelo rojo, un ánfora y un mecapal. El pañuelo se lo atan a la cabeza y comienzan a preparar su "tercio" de flores para salir de este lugar a las dos de la tarde. El repique de campanas los convoca y todos los Floreros van separándose de los grupos a los que se habían integrado para buscar su palomillita o tribu con la que se acompañarán en la vuelta. Uno a uno se colocan en fila y junto a ellos una persona de su confianza lleva el ánfora con agua para ir colmando su sed mientras ejecutan el ya extenuante regreso. A esta dichosa hora el calor es intenso en estas tierras, aunado a lo intenso también del peso de las flores. Al frente se ubica el niño Ángel llevado por un numeroso grupo de mujeres que van rezando, los piteros, la banda de viento, los Floreros en dos filas y detrás los familiares y amigos, formando un grupo de varios miles de personas. El Florero-Sol lleva sobre sus espaldas la Flor-*Niluyarilo*-Sol. Es el cargador del Tiempo, en un día como hoy, en solsticio de invierno. Son cientos de cabezas rojas bajo el sol intenso de esta tarde en Chiapa.

Caminan directamente al *Dilicalvario* y entran cantando...*Flor, flor, flooor, flor de niluyarilo*... Rezan y agradecen haber vuelto con bien, son tantos que no caben dentro del templo. Sus tercios con la *niluyarilo* descansan dentro del templo. Quien fue prioste de la *Velada del Ángel* llega al lugar con todas las imágenes: el niño Ángel, el niño Florero, el niño Dios y Santo

Tomás de la Flor[19]. La aparición en escena de todas las imágenes genera una enorme emoción en los Floreros y a muchos de ellos se les ve llorar. Este monte recibe el tributo, es toda la fuerza que vuelve aquí, la energía del cerro de la Flor, que se retroalimenta y redistribuye. No hay cansancio, sólo fuerza y alegría hasta el desbordamiento. Es tanto el sentimiento, que fluye en llanto y canción. Un rato después, otra persona toma al niño Florero y es quien lo llevará en brazos a la ermita en casa del patrón. Afuera los músicos tocan varios ritmos que acompañan los "zapateados" de los Floreros y lanzan vivas al patrón, quien festeja su cumpleaños. La gente que les acompañó ya se ha dispersado y algunos también se despiden del patrón. Otros deciden acompañarle a la casa de quien es prioste de la *Velada de la Flor* y estando ahí cantan y bailan como en el *Dilicalvario*. La tarde está por caer y los grupos que quedaron también se despiden. Todos vuelcan a sus espaldas, con su mecapal, su atado de flores: de pluma y de mazorca... la *niluyarilo*. Se escucha por varios rumbos del pueblo los cohetes que las familias van quemando al arribar su florero, como señal de recibimiento.

> La tribu de nosotros acompaña a cada uno a su casa y nos despedimos quemándole triques, hasta que nos quedamos al final nosotros. Venimos a casa de mis abuelitos, porque tenemos respeto y porque aquí está el santo San Isidro que es con quien nosotros tratamos. Si de aquí salimos, aquí tenemos que llegar. Dejamos el tercio y lo desamarramos para lavar la flor, para repartirla con la familia, para los que tienen niñito, para la ermita, y se deja media docena para la casa del niñito florero, la que llevamos el día 22 que se hace la velada de la flor en la casa de quien sea el prioste y para adornar su casita del niño. JOH

Los Floreros que han quedado, enseguida se dirigen a la ermita del Niño Florero en casa del patrón donde espera una comitiva de la Iglesia Grande para recoger al niño Dios que será llevado al lugar que le corresponde. El Niño Florero ha vuelto a casa después de un largo viaje y hay que cederle su sitio junto al niño Ángel que también volvió, y Santo Tomás de la Flor. Esta noche se cumple el noveno rezo por parte de las mujeres, y los Floreros descansarán en sus casas, reconfortados, lejos del frío, pero siendo otros y los mismos.

[19] La escultura de Santo Tomás de la Flor (Santo Tomás Apóstol), la mandó elaborar el patrón Julio Espinosa en el año 1970, debido a que el día 21 de diciembre es su celebración.

22 de diciembre. La *Velada de la Flor*

A partir de este día comienza una intensa actividad ritual dentro del pueblo. A las siete de la noche llegan los primeros Floreros a la Ermita de la Flor en casa del patrón Tomás Nigenda y los músicos tocan mientras se reúnen en su totalidad. Cada uno de ellos ha escogido las seis flores más bonitas de las que trajeron de la montaña, las que serán utilizadas para los altares donde sea colocado el niño, y para la casita o pesebre del niño Dios en la iglesia de Santo Domingo o iglesia Grande. Se presentan muy limpios y con el pañuelo rojo atado a la cabeza. Formados en dos filas detrás del niño Florero acompañado del niño Ángel y Santo Tomás de la Flor, se enfilan rumbo a la casa del prioste que ha organizado la *Velada de la Flor*, con cohetes y luces.

La Velada se lleva a cabo según las posibilidades de cada prioste. Esta noche han contratado un grupo musical que va a alternar la música con el tambor y el carrizo. Se reza y son chicoteados, como todos los días desde que comenzó el ritual, uno a uno. Los primeros zapateados son ejecutados por los Floreros en medio de vivas y cantos. El golpe seco de sus zapatos y sus exclamaciones invita a la emoción que ellos sienten. Es en este momento cuando da comienzo el "Canto de los Floreros", un canto que provoca nostalgia y júbilo a la vez: "Oh qué grande dicha/gozan los Floreros/con grandes reliquias/del Dios verdadero..."Una última estrofa que ejemplifica el momento vivido. La "segunda tanda" como ellos refieren, corresponde a todos, hombres y mujeres, que deseen bailar. La velada transcurre con esta alegría que desearían hacer eterna.

23 de diciembre. El pesebre del Niño Dios en la iglesia Grande

Por la mañana los Floreros se reúnen con el patrón y sus ayudantes en la casa donde la noche anterior se llevó a cabo la *Velada de la Flor*. No son más de treinta muchachos, los que tienen paciencia y creatividad para la elaboración de los pesebres o casitas donde nacerán los niños. Este día irán a la iglesia Grande acompañados por el niño Florero, niño Ángel y Tomás de la Flor, llevando las flores necesarias para el pesebre del niño Dios, y haciéndose notar por las calles del pueblo con la inagotable música de tambores y carrizo.

Unas personas esperan ya en el templo. Las flores son separadas según se trate de pluma o de mazorca, y también por su tamaño. En la margen derecha del templo, cerca del altar mayor, se construye una estructura de madera que sostendrá la casita y que albergará el pesebre

donde se instalará el niño Dios. Las flores de pluma decoran el fondo de la casita y al frente, debajo, se observan las de mazorca; el pesebre, en el centro, destaca por las flamas rojas que simulan las mazorcas. Algunas mujeres, del comité formado en la iglesia, reparten la bebida tradicional de este pueblo, el pozol, al mediodía, cuando el calor y el hambre afectan el ánimo de los Floreros-constructores. Más tarde les servirán la comida para su tranquilidad. Esta tarea culmina por la tarde y no se marchan sino hasta dejar completamente limpio el lugar. En ningún momento se acercó al grupo el sacerdote del templo de Santo Domingo.

24 de diciembre. El pesebre del Niño Florero en casa del patrón

Por la mañana de este día, un grupo de Floreros se reúne en casa del patrón Tomás Nigenda para la elaboración de la casita del niño Florero en el lugar que todo el año ocupa el altar. La esposa del patrón ha reunido a las mujeres necesarias para ayudarle en la elaboración de la comida y el posol suficiente para quienes llevan a cabo esta actividad. Después de muchas horas de trabajo, los Floreros culminan su florida tarea, dando como resultado un hermoso espacio para la nacida del niño Florero el día de mañana por la noche. Esta noche en la iglesia Grande, la madrina, quien ha invitado a sus amistades, trasladará al niño Dios hasta su pesebre para nacer entre el júbilo de mucha gente, amenizada por la música de tambores y pitos. Doña Teresa nos describe su participación en esta actividad:

> El niño Dios nace el 24 y también se pide para nacerlo, pero con el sacerdote, él está de acuerdo con todo porque sabe que el niño florero va al cerro a traer las flores para hacerle su nacimiento al niño Dios. Se lleva a la iglesia Grande con todas sus damas, puras niñas de buen tamañito lo mira usted que van doce niñitas con su chambelán, o como quiera el prioste, pueden ser sólo niñas o sólo niños. La madrina va en el centro cargando el niño y de ella penden los manojos de listones que se van a repartir entre las doce damas o chambelanes, y abarca todo el ancho de la calle, y la gente los va siguiendo. Se hace misa de gallo a las doce de la noche y hay otro grupo de gente esperando en la iglesia. Este evento termina a la una.

25 de diciembre. Nacida del Niño Florero

El festejo se da por la noche. La casita, adornada por las flores de *niluyarilo*, impacta con sus rojos intensos de pluma y de mazorca. Ya la madrina que se ha llevado al niño el día anterior, viene en camino desde su casa hasta este sitio acompañada de Floreros y gente que ella misma

ha pedido su acompañamiento. Su arribo es por demás bullicioso y alegre: cohetes, triques, tambores, carrizos y *nambujú*, y las vivas de los Floreros, todo hace de esta noche, un momento de alegría. Doña Carmen y sus ayudantes no cesan en el trabajo, tanto de los rezos como de la atención a quienes se encuentran acompañando este acontecimiento. Se canta, se baila, se come, se reza y se chicotea...

Las flores se encuentran en el lugar para el que fueron destinadas, desde el comienzo del viaje a la montaña de la Flor. Aunque vinieron de tierras frías, tienen el calor del Sol, de la vida viviente que cada florero con su fuerza le ha otorgado. Esto es lo que la gente toma de ellas. Las mujeres que de algún modo hicieron tratos con el niño por alguna pena sufrida y sus remedios, se comprometieron ofreciendo a su niño-hombre-florero para cumplir este cometido: traer la flor. Así sea los que fueron por primera vez, los que ahora cumplen los tres años que considera el exvoto o promesa, los que se quedaron hasta que las fuerzas les posibilite hacerlo, todos, sin excepción, sólo pensaron en ser el medio por el cual la *niluyarilo* viajara de aquellos pueblos hasta su querido Chiapa. Aquí están las hermosas y sagradas flores de *niluyarilo*, y el Niño Florero estará satisfecho.

31 de diciembre. Cierre de año con el Niño Florero

Antes del cierre de año, si sobran flores, algunos Floreros la llevan a Monterrico junto con el Niño Florero, dada la petición de quienes viven en ese poblado. Lo devuelven al siguiente día, organizando una fiesta según sus posibilidades. La "sentada de niño", como le llaman a este festejo, es una gran celebración para la cual el patrón solicita una colaboración económica con cada uno de los Floreros, que no sobrepasa los cien pesos. Con esta contribución contratan un grupo musical que amenizará hasta la madrugada. Doña Carmen y las mujeres que le apoyan, elaboran mil doscientos tamales para ser repartidos entre la gente que colaboró en distintas acciones realizadas mientras los Floreros estaban ausentes. Esto es una forma de agradecimiento por parte del patrón y su familia, a las nocheras que contribuyen con su trabajo cada día 25 de cada mes cuando se reúnen, a la nochera que queda en casa organizando el novenario de rezos, a quienes fungieron como padrinos, madrinas, priostes, entre otros. Mientras se festeja en la casa donde se encuentra el niño, mucha gente del pueblo "sienta" a su niño Dios en su casa antes de integrarse a la fiesta. En este momento, la fiesta trasciende el barrio, porque los Floreros de otros barrios asisten con sus familias.

El altar luce hermoso y vivo matizado por todas las flores de *niluyarilo* y cientos de luces de velas y veladoras que la gente ha llevado y encendido. En el centro, en su pesebre, se encuentra el niño Florero con su nuevo vestido que su madrina de la noche le obsequió. Se lleva a cabo un rezo al que se unen las mujeres. A medida que transcurre la noche, se ve llegar a grupos de tamboreros y piteros que ofrecen sus sones mientras los músicos modernos contratados, descansan. Tocan frente al altar y se van. En ocasiones estos grupos los conforman niños, los que hacen alarde de su habilidad en la música. Junto al niño se encuentran las imágenes de María y José y han colocado momentáneamente al niño Ángel y Santo Tomás de la Flor en un pequeño altar improvisado.

El 6 de enero, es la última celebración. Muchas mujeres rezan y llevan a sus hijos ante el niño. Como se trata de una festividad dedicada a los niños, le llevan globos que adornan su altar. A partir de este momento, los altares son transformados, cambiando las flores por unas nuevas, pero ya no de *niluyarilo*. La casita de la iglesia Grande también se ha desmantelado, pues el día 8 de enero, da comienzo la Fiesta Grande de Chiapa, un largo festejo que durará hasta el día 23.

C. Así era antes... y ahora

El trueque o relique—cambios en su forma de alimentación

Se conoce como trueque el intercambio de bienes y servicios por otros bienes y servicios sin que se utilice dinero para completar la transacción. Es una forma muy antigua de relación, que apareció junto con las primeras incursiones del ser humano en la agricultura y la ganadería. Esta es una forma en que se recuerda que se establecieron los intercambios de productos de su trabajo de antiguos Floreros. Ya no existe memoria de que se haya realizado totalmente sin dinero, pero sí que quienes no lo tenían para comprar lo que ellos ofrecían de la tierra caliente, podían intercambiar por productos de la tierra fría. Al conjunto de estos alimentos le han llamado "bastimento", y muchos aún le llaman así. Recordemos que los primeros Floreros fueron todos ellos campesinos. Don Esteban nos comparte su experiencia:

> Salíamos de madrugada rumbo a la falda del cerro y llegábamos como a las ocho o nueve de la mañana a *Multajó*, era la parte más pesada para llegar al cerro. Una cuadra antes de llegar al pueblito, los músicos empezaban a tocar su tambor y su carrizo y ya

> estaba la caseritada lista esperándonos, porque anteriormente la gente de este pueblo era muy católica. Lo que esperaban era el relique, porque lo que llevábamos de venta o trueque como *guash,* camarón, cacahuate, cebolla, lima, camote, lo que cosechábamos nosotros, para ellos era relique. El que tenía dinero compraba y el que no hacía cambio con nosotros por huevos, chayotes, tostadas. Ahí dejábamos encargado lo que habíamos intercambiado, con un señor que nos daba posada que se llamaba Antonio Pérez. Acabábamos de vender o cambiar como a las diez de la mañana, desayunábamos y de ahí jalábamos para un lugar que se llama La Granadilla.
>
> También un poco antes de llegar tocaban los músicos para avisarnos y en ese año que fui el tamborero era Julián Pérez y el carricero era Paco Flores, ellos siguieron siendo músicos muchos años, y no sólo eran músicos, también eran Floreros y traían su carga de flor. Ahí en La Granadilla nos esperaba la gente para intercambiar el relique, sabían que no lo íbamos a regalar, sino que lo vendíamos o lo cambiábamos. Como ve usted, íbamos cargados y regresábamos igual, cargando. Porque durante fui florero yo nunca llevé mi bola de dinero, todo lo que yo sembraba y cosechaba lo llevaba en una rede, no como ahora que llevan una mochila y su montón de chamarras, eso ya no es ser florero. No llevábamos dinero, pero sí todo el esfuerzo de nuestro trabajo, todo lo que sembrábamos. EH

Lo más difícil del trueque o relique era el traslado de huevos, que el patrón les recomendaba, y no todos estaban dispuestos a los riesgos del viaje con ellos a cuestas. Los ubicaban dentro de los tercios de flores que debían llevar con muchos cuidados. Los huevos los utilizaban como ingredientes para la elaboración de las hojuelas que se repartían en la nacida del niño Florero.

> Llevábamos *guash,* cebollitas, cacahuates, lima de pechito, pero bastante; camarón seco, pescado seco. Llegando a *Multajó* sacábamos nuestras cosas y los toles para colocar los blanquillos (huevos) que nos daban a cambio de las cosas que les dábamos. Ahí nos trincábamos a buscar "jolochi" (hojas secas de maíz) para envolver los blanquillos, pero como seguíamos el viaje lo dejábamos encargado hasta nuestro regreso. Luego los metíamos en medio del *cojoyo* del tercio de flor, para que no se quebraran. Me acuerdo que cuando ya nació mi primer hijito, ahí venía yo cargando granadillas para él. Eso sólo había en la tierra fría y les gustaba mucho.
>
> Nos decía el patrón: —el que lleve blanquillo no se vaya a olvidar, va a dar tres blanquillos cada uno para la hojuela del niño. Las hojuelas las hacíamos entre todos los Floreros, aunque si alguien se ofrecía como prioste ya él se encargaba de todos los gastos y ya no dábamos blanquillos.EH

Cuando el oficio del florero cambió, la práctica del trueque tuvo a su vez sus transformaciones. Al respecto comenta don Antonio que: "En aquél tiempo ahí se hacía trueque, hoy ya se hace muy poco. Unos para no perder la tradición lo siguen haciendo, llevan de aquí camarones, *guash*, cacahuates, pescado seco y hacen cambio, porque les dan chayote hervido, tortilla o tostadas"; o "un lugar donde pasar la noche".

A medida que las prácticas productivas se han ido transformando, aunque no de manera homogénea, la forma de alimentación también ha tenido cambios para mal. En el caso de Jorge Omar y el grupo (su tribu) que le acompaña, sus abuelos y algunos tíos aún son campesinos y su experiencia del viaje es muy distinta a otros Floreros. Llevan poco dinero y por tanto, cargan su bastimento.

> En la noche encendíamos la lumbre afuera de la casa donde nos daban posada y allí llegaban las señoras a vender memelas, tortillas... Todo eso se acabó también. Ahora aunque les ofrezcan chayotes y elotes hervidos, los Floreros jóvenes ya no los consumen, prefieren lo de las tienditas, como sabritas y refrescos embotellados, o tacos. El trueque que hacíamos antes ya muy pocos lo hacen. No sólo se sufría del frío, al principio no se conseguía tortillas y eso lo teníamos que llevar. Ahora hay hasta tortillerías en los pueblos, a *Mitzitón* llegan en las motos desde San Cristóbal a vendernos las tortillas por kilos. TN

El patrón también observa que la forma en que actualmente se alimentan ha variado en las últimas décadas. Los Floreros de su juventud eran campesinos o si no lo eran, como fue su caso porque era constructor, vivían en una comunidad donde aún se trabajaba la tierra, y por tanto de ella se alimentaban. Los Floreros actuales son en su mayoría estudiantes, de profesiones y oficios diversos, pero pocos, muy pocos campesinos. El facilismo con el que se obtiene lo que sacia el hambre, depende totalmente del dinero. La "rede" del bastimento va cada vez más vacía, y ser florero está requiriendo más dinero.

> La ceremonia es la misma, casi como se hacía antes, pero la cuestión del trueque se fue acabando. Nuestra alimentación ha cambiado mucho. Ya nadie come sus camarones como se comía antes, los camarones secos con sólo las tortillas. Qué joven sabe hacer una fogata y asar un trozo de tasajo en ella, o preparar una salsa, pocos, pocos de ellos saben hacerlo. Cada florero llevaba su "bola" de posol de cacao que mi mamá molía en la piedra todavía. Ni yo llevo nada, como lo que se puede comprar, ya no tomamos agua, sólo refrescos embotellados. Creo que el cambio más fuerte es la comida.

> Tampoco existía el plástico y las comidas las llevábamos envueltas en mantas. Ahora llevan sándwiches o *hot dogs* para comer en el camino. Cada paraje se ha convertido en una exposición de vendimias. TN

Una imagen abrumadoramente triste se ha dado cuando los priostes de la *Velada del Ángel* han obsequiado tamales y café a los Floreros reunidos en el paraje El Nanche, la mañana del día 21, antes de salir hacia la *Topada de la Flor*. Cuando el predio queda sin gente los tamales se ven esparcidos por toda el área; los han dejado tirados. Así como los Floreros han perdido el gusto por las recetas locales, van ganando terreno en sus preferencias los alimentos influidos por los medios de comunicación que provocan el consumo sin ninguna reflexión. No sólo impacta observar el poder que logra el dinero en cuanto al consumo sin conciencia, sino la manera como se desperdicia comida sin ningún pudor. Hemos visto a algunas familias muy pobres recogiendo los tamales para llevarlos a su casa.

La *chicotiza*: ofrenda del cuerpo en los alabados a la Flor y el Niño

Es el patrón quien porta el fuete, y es el florero quien será azotado, ya sea porque lo pida o porque sea castigado por una mala conducta, o desobediencia, durante su participación en la romería dedicada al Niño Florero. Don Tomás Nigenda aplica esta fuerza ayudado por el penitente, don Tito Díaz, en una tarea agotadora de mañanas y tardes, a la gran fila de Floreros jóvenes y de edad mayor. –"El primer año que recibí el cargo—comenta el patrón— regresé todo golpeado de la espalda y los brazos al darme con el mismo chicote. Como no lo sabía usar, la punta del chicote me golpeaba y me dejó un montón de moretones en mi cuerpo. Ahora ya está acostumbrada mi espalda, son miles de chicotazos que doy a diario, y he tenido que acostumbrarme"—. Los Floreros asumen esta acción sobre sus cuerpos como una ofrenda al Niño Florero o como una necesidad porque les provee de aliento, de fuerza, ante el inagotable cansancio que les aqueja "para entrarle al camino".

> ¿Don Esteban, por qué latigan a los Floreros?, le pregunto: —Pues, en nuestra creencia lo vemos como algo necesario que nos ayuda a agarrar fuerza, más energía. Como creyentes que somos es lo que decimos, porque mire usted, cuando vamos a cargar le pedimos al patrón que nos dé en la cabeza, para que nos dé resistencia, para aguantar el mecapal. Se siente el ánimo, la fuerza para hacer las cosas. El primer día en que llegamos al paraje, queda uno muy cansado, se siente que te duelen las pantorrillas, y a

la hora que le toca su turno y va usted a pasar a hincarse y a abrazar al niño para que lo chicoteen, pedimos al patrón que nos pegue fuerte, pero más donde nos duele por el cansancio. Ya acaba uno de pasar y se siente sabroso, que corre la sangre de nuevo en el cuerpo. Si hay alguno soberbio que no quiera abrazar al niño, el patrón lo hace pasar y a ese le tocan más latigazos. La chicoteada es a la hora de rezar, muy temprano, antes de empezar sus actividades del día, y por la noche, al terminar, ya para descansar de las faenas y experiencias del camino. EH

Los patrones chicoteaban a los Floreros cuando veían que debido al cansancio se retrasaban en relación a los demás Floreros, para darles ánimo y no se quedaran atrás. Ahora les doy cuando lo piden, porque a veces se sienten muy cansados y ya no aguantan el caminar. Eso les da fuerza y agarran su paso de nuevo. Cuando ya no les pido permiso es cuando hacen algo incorrecto, como que se emborrachen y yo los vi, porque no es necesario que me digan, yo estoy pendiente de ellos. A veces se les baja o se les sube la presión, principalmente en la subida a *Multajó*, de ida, por lo empinado, y de regreso por la carga de las flores. Algunos ya no aguantan la carga y piden sus fuetazos para entrarle al camino. TN

En los tiempos que empecé a ir algunos compañeros se encargaban de cargarlo a aquel que hacía algo indebido y lo llevaban ante el patrón para que lo chicoteara. Siempre nos chicoteaban, hasta lo pedíamos, en la noche antes de rezar el alabado a la flor y el niño. EH

El secreto del chicote es que nos ayuda a relajar el cuerpo. Con el golpe entra uno en calor porque en la madrugada sentimos mucho frío. Así nuestro cuerpo se prepara para la caminata sobre el cerro que de por sí es muy pesada. JOH

La experiencia más importante que he tenido, es el milagro del niñito. Hubo una ocasión en que en el baile del 18 de diciembre en *Navenchauc* me emborraché y al siguiente día que teníamos que regresar ya ve usted que la caminata para *Multajó* es larga, me sentía muy mal. No podía llevar mi carga. Entonces le pedí al patrón que me diera media docena de latigazos, en la espalda y en la cabeza, y mientras me los daba le pedí perdón al niñito por lo que había hecho y le prometí que no volvería a suceder. Mire usted que sentí que me quité un gran peso de encima y ni mi carga sentía. Hasta la fecha. RT

Debido a la cantidad de Floreros que actualmente participan, el patrón tiene que elaborar varios látigos o fuetes. El fuete está hecho de piel de res y, antiguamente, recuerdan los Floreros viejos, remataba en un trozo de piel seca y curtida que era parte del miembro viril de un toro. Actualmente ya no lo es pero la piel curtida debe atinar fuertes golpes sobre la espalda y cabeza de los Floreros. Don Tomás nos explica la manera como prepara sus fuetes. La destrucción del chicote no depende de cuántos Floreros chicotee, sino de a quién lo aplique. Él dice que hay Floreros en los que un chicote se destruye completo debido a la carga de culpas que lleva sobre su cuerpo.

> El chicote se ha transformado porque antes me alcanzaba uno solo para ir a traer flor, porque eran pocos Floreros. Ahora, si lo llevara tal como es, de cuero, pareciera que fuera de trapo, se destruye en un rato con los cientos de Floreros que son. Por eso le pongo dentro un trozo de alambrón y luego lo lío con cinta de aislar, una cinta negra, para que agarre macizés, si no se acabaría en un rato. Pero mire usted que cuando el florero de verdad tiene culpa, aún siendo nuevo el chicote se me acaba, se destruye al darle de latigazos. Por eso llevo tres y aparte llevo material para arreglarlo si se destruye. TN

Esto parece indicarnos que más que la "chicoteada" se asuma como castigo o sacrificio, se acepta como una acción que ejerce sobre sus cuerpos un efecto terapéutico ante el esfuerzo extenuante que exige una misión devocional como la que ofrecen a su Niño Florero.

La devoción, las mandas, los milagros...

El ritual de Los Floreros, todo, se funda en la devoción, en la fe, y son las mujeres quienes juegan un lugar preponderante. Es la fe, la fuerza, el impulso que motiva su andar a las montañas frías. Aunque cambie su dios y su concepción acerca de él, la fuente de su vitalidad y de su fortaleza es inamovible. Le ha esperado por siglos eternos, en el sitio eterno: la montaña de la flor. Desde antes de partir, el florero cuida su viaje y escucha las consejas que han compartido durante muchas generaciones. Es parte del rito de preparación previa, como no llevar entre su bastimento la fotografía de su novia, espejos, peines o agujas que harán de su caminar un martirio al que arrastrarán a sus compañeros.

> Todo ha cambiado, porque anteriormente había mucho respeto, obediencia y creencia también, a los dichos de los antepasados. Cuando fui florero no llevábamo aguja, y

> como acostumbrábamos andar la fotografía de la novia, no podíamos llevarla al cerro, pues sucedía que si uno de nosotros llevaba aguja nos encontrábamos en el camino mucha espina, y si llevábamo fotografía de la novia, se nos cubría el camino de niebla y no podíamos ver, si llevábamo peine había mucho relámpago o bejuquero en el camino que no nos dejaba caminar. Con uno que lo hiciera era tragedia para todos, por uno pagábamos todos. Por eso el patrón comenzaba a pasar "registra" y si encontraba cosas que no debíamos llevar lo juntaba y lo ponía debajo de su espaldita del niño, para que no sufriéramos esos percances allá en el cerro. Y al que le encontraban una prenda, una gruesa de látigos le daban. EH

En cierto modo, estos sortilegios, o augurios de lo que pueda sucederles en su caminata, se han convertido en normas del ritual, y de alguna manera en una especie de control del comportamiento de los Floreros. La mayor parte de ellos parece acatarse a estas consignas, respetándolas como conocimientos surgidos de la experiencia de generaciones de Floreros anteriores. Esto mismo sucede, ya lo hemos señalado con antelación, cuando cortan las flores y tienen que exclamar ¡líbrate florecita! para evitar que la flor caiga al suelo destrozada. Lo interesante es que esto no sólo es una idea. Lo han podido corroborar y entonces se ha convertido en una realidad, en una certeza de que sucederá de tal manera. Lo que más destacan es "el milagro del niño", que se les presenta en muchos momentos de su vida y durante su recorrido. El milagro como respuesta a un "acto de fe", como interpretan su participación en el ritual. Esta idea es muy interesante, porque implica la actitud de humildad con la cual asumen su caminata y su vida toda, de respeto a los lugares por donde va a transitar, de concentración, de entrega, de aceptación y certeza de que ese solo gesto les devolverá con bien a su pueblo al final del viaje.

> He visto muchas cosas en el camino. A unos Floreros que lloran, que ya no pueden con su carga, que tiran el tercio de flor y agarran un carro y se regresan a su casa. Pero la experiencia más divina es el milagro del niño y si lo recibimos, si lo aceptamos, nos da la fuerza para el camino. No nos cansamos. Veo a algunos muchachos que van con sus celulares, con presunciones. Pero otros vamos con humildad y valor, con lo poco que tenemos encima, y con eso regresamos, y el niñito nos bendice. Por eso es lo más grande para mí, lo que yo llamo el milagro del niñito para hacernos Floreros. Por eso tenemos que ser Floreros de corazón. Porque hay muchas razones para ser Floreros, pero la más importante es ir de corazón, de otra manera no eres florero, sólo vas de paseo al cerro. Este es un esfuerzo muy grande y siempre sucede que en el rezo, ya sea

en *Mitzitón* o en *Multajó*, no falta quienes se desmayen por el cambio tan tremendo de altura que tenemos que aguantar. RT

El primer año que fui al cerro, como fui por curiosidad no por devoción, pasé muchos problemas. En el camino de regreso sentí mucho cansancio, no podía llevar mi tercio, y el lazo del mecapal me lastimó. Durante todo el viaje fui renegando, pensando que para qué había ido si no había prometido nada. Hubo un momento en que me sentí decepcionado de mí porque no pude aguantar mi tercio de flores y pensé que ya no volvería a ir. A veces creo que el niño "te juega" para probarte, para saber qué tanta es tu fe. Creo que el niño me puso a prueba. Después lo comprendí y al siguiente año volví y ya no pasó lo mismo, todo transcurrió bien y pude cargar mi tercio hasta el final sin cansarme tanto y sin que me lastimara. ME

En el cuarto año que fui, cuando salimos de *Multajó* hacia el paraje de nombre El Rodeo, sucedió algo extraño. Había llovido toda la noche y bajo la lluvia amanecimos, con mucha niebla. Así salimos del pueblo y nos dirigíamos a nuestro camino cuando nos perdimos, otros Floreros y yo. Pensé que ya era mi cuarto año de ser florero y que no debía preocuparme. Me puse a rezar mucho, pero sabía que algo no se había hecho bien. Tardamos más de una hora en encontrar el camino correcto y ya un poco desesperados. Supimos que había sido porque el comportamiento de dos compañeros no fue el correcto, durante el camino habían dicho muchas malas palabras y, como le digo, como es un acto de fe, el niñito nos dio una lección. MG

Todo lo que sucede mal en nuestro camino lo atribuimos a la falta de fe, a la irreverencia con el niño, a portarse mal y estar pagando lo que se hizo. Ha habido chavos que se han fracturado algún hueso, que se enferman. Hace dos años un chavo se enfermó de hipotermia ya estando en *Mitzitón* y no pudo cortar la flor, estuvo a punto de morirse y fue necesario que lo regresaran a Chiapa. Mi primo, el año pasado, estando en mitad del cerro se lastimó la rodilla y tuvimos que bajarlo cargado de ahí, y eso fue muy difícil, por la forma tan accidentada del cerro. Mientras lo bajábamos él mismo decía que le había sucedido porque algo malo estaba pagando. En otro sentido, como acto de fe, vi a un señor ya grande de edad, que venía bajando el cerro descalzo, se quitó los zapatos y descalzo, bajó una gran cantidad de flores, pero exagerado. Dicen que había hecho una promesa, pero me impactó el ver la enorme cantidad de flores que cargaba y descalzo, y aguantó todo el camino. GER

He manifestado que las mujeres cumplen una presencia importante en esta devoción, porque muchas veces son ellas quienes expresan las mandas, comprometiendo a los jóvenes en este ritual. Las mandas son diversas, pero tienen que cumplirse durante tres años consecutivos; en otros casos, son los propios Floreros quienes extienden sus solicitudes.

> Mientras los Floreros se van al viaje, las mujeres se quedan a cargo de un novenario de rezos en casa del patrón. Muchas mujeres van en busca de sus hijos a los lugares donde se quedan a dormir, principalmente se reúnen con ellos el día que regresan, en la topada de la flor. Hasta hace algunos años, la mayoría preparaba los alimentos que llevaban los Floreros, como tostadas, pool, camarones, lo que tuvieran para aguantar el camino sin hambre. Aún lo hacen algunas mujeres, tal vez la gente más pobre. TN

Muchos acontecimientos que tienen efectos favorables en la vida de las personas, y que han sido solicitados al Niño Florero y a la fuerza que éste representa, son adjudicados a una especie de milagro. El patrón, es quien nos confía varias experiencias sucedidas durante el tiempo que ha asumido este cargo.

> Una señora me vino a ver para decirme que quería hacerle un regalo al niñito. Quería hacerle una camita, pero yo le dije que no porque ya tenía, pero que había una sillita que estaba rota y no se podía arreglar y es su única sillita. Mire, me dijo, es que mi hija no se embaraza y yo se lo quiero pedir al niñito. Le di que se llevara la sillita a su casa y como a los tres o cuatro meses vino con la sillita reparada, anunciándome que su hija estaba embarazada. El niño tiene ahora dos años. Todo depende de la fe con que le pidan las cosas y el niñito los escucha.
>
> Hay una muchacha que es de *Suchiapa* y tiene un hijo con labio leporino y paladar hendido, al que le han hecho muchas operaciones. Un día vino a decirme que quería obsequiar una foto del niño a los Floreros, pero con un alabado que solamente se canta el día 21 en la topada de la flor y el día 22 en la Velada, y sólo lo cantamos nosotros, nadie más del pueblo. En una parte dice: con gusto venimos todos los Floreros/ en tu nombre niño y del rey florero/con gusto venimos todos los Floreros/. Hizo unas tarjetitas y las regaló a varios Floreros. Esta es una de las formas como la gente agradece los favores recibidos.
>
> Tengo experiencias propias. Recuerdo que el tercer año que fui de florero me casé el 13 de febrero y no llegaba ni a hacer mi trabajo de albañil y la familia empezó a presionarme porque no había hijo pronto, y como había tenido problemas de salud un año antes, yo tenía mucha pena de que no fuéramos a tener hijos. Estaba preocupado y

pensé en no ir a traer flor ese año. Un día estaba partiendo unas piedras y me accidenté un dedo del pie, me hice una herida grande que de verdad me impidió ir a traer flor. Se fueron los Floreros y volvieron, y yo no me aparecí. Vino un muchacho a verme y me dijo, te vendo una cadenita con un ámbar en 35 pesos. En cuanto lo compré le pedí a mi esposa que se lo llevara al niñito y poco tiempo después se embarazó de mi primer hijo, que nació en noviembre. En el siguiente viaje nada me detuvo y no he dejado de ir hasta hoy.

Hace como tres años (2009) hubo una explosión en *Navenchauc*. Llegó un señor de apellido Ozuna, que es parte de una familia que siempre ha dado alojamiento a los Floreros, y que es dueño de una cohetería, un día antes, y me dijo: —el que pagaba el torito para el niño ya no lo va a dar, por eso este año yo se lo quiero dar, pero quiero que lo vayan a traer con tambor y carrizo—. Por eso no se preocupe usted, así lo vamos a hacer, le dije. Nos fuimos al otro día al cerro, como siempre, pero en el camino hay una ermita donde hacen fiesta a la virgen de Juquila, y la familia de ahí cada que pasamos nos avientan papelito de colores, nos dan dulces y nos hacen fiesta y nos detenemos un rato. Así, cuando regresábamos del cerro vi los cohetes que ya los estaban encendiendo y a la señora que lo viste al niño, cada año, al regresar del cerro. Llegamos a la casa y apenas estábamos entrando y sacando al niño de su cofrecito, cuando oímos el retumbido. La callecita esa se oscureció, y todo mundo salió corriendo, los que estaban dentro de la casa salieron hasta por las ventanas, y yo salí a la puerta pensando en la señora del vestido del niño que estaba justamente donde se escuchó el estallido. Pues fue cuestión de segundos, porque dice que cuando nosotros entramos a la casa ella se fue de allí. Fue una gran quemazón, pues uno de los cohetes que se quemaron cayó en la casa del señor que iba a darle el torito y como tenía pólvora, ahí se provocó el incendio. No hubo muertos, sólo unos que se "soyamaron" (quemaron) los pies y los tuvieron que llevar a San Cristóbal para su curación. Después vinieron a Chiapa, a agradecerle al niño que esto no terminó en una tragedia y a partir de ahí le dan al niño un castillo de luces que mide como 20 metros de altura y que lo queman la noche que velamos en *Navenchauc*, el día 18 de diciembre. Aquí se lo vinieron a ofrecer y han cumplido. TN

En 1987, faltando poco tiempo para que naciera mi hijo mayor, fui ante el niño Florero que entonces se encontraba en el barrio de Santa Elena, para pedirle porque mi esposa no tuviera problemas en el parto, que mi hijo naciera bien. Que viera a mi hijo crecer, verlo convertido en hombre y con salud. Mi hijo nació bien y fui nuevamente a ver al niño y le prometí que iría tres años al cerro como florero, que si él era un niño y me había dado un niño, yo le iba a cumplir siempre. No fui sólo tres años, me he quedado en esta devoción toda mi vida y lo voy a seguir haciendo mientras el niñito me dé fuerzas. AJ

Don Esteban nos narra, con muchos detalles, algunas experiencias en los momentos situados en la montaña, mientras los Floreros cortan las flores y se exponen a muchos peligros. Pero han existido momentos liminales, milagrosos, que de uno u otro modo salvaron sus vidas.

> Hay muchos a los que les gusta subir a los árboles para cortar la flor, pero es una zona donde cae mucha helada, hace mucho frío, y los comal de la flor al cortarla haga usted de cuenta que tienen galones de agua en el *cojoyo*, y eso hace que muchos Floreros se resbalen y caigan. Pero al venir en el aire se acuerdan del niño y se encomiendan a él, y le piden que los libre, pues no les pasa nada. Me tocó un caso. Había una flor en un palito de roble, pero la ramita estaba en el aire, sobre un barranco. Allá abajo había un magueyitaje y ya ve usted que los maguey tienen mucha espina. Yo quise cortar la flor pero la ramita no me aguantó y con mi peso se quebró. Cuando iba en el aire dije ¡líbrame, niñito!, porque yo dije, ¡ya me clarió todo, este magueyito!, si tiene espina pue. Pues va usted a ver que donde caí, todo el magueyito se dobló, todo el trecho donde caí, y no me lastimó. Mi compañía se llamaba Tito Pérez, era mi compadre, y cuando me vio que caí gritó: ¡Hermano, ya te fregaste! Cuando me fue a levantar vio que no estaba herido, ni un rasguño tenía yo, los magueyito tenían las espinas dobladas y ninguna se me encajó en mi cuerpo. Mi compañero no lo podía creer. Pues eso yo lo tomo como un milagro, ¿qué más puede ser?
>
> Como a los dos años que iba yo llegando a traer flor, pasó un accidente. Ahí de *Navenchauc*, rumbo a un rancho que le llaman La Paz, había un árbol que le decían el palo marcado, pero ese árbol era regrandísimo, y el que tenía su valor subía a cortar flor en ese árbol, imagínese usted qué grande era que ahí cargaban diez, once personas. Pero no cualquiera podía subir, puedo decirle que fueron muy pocos los que podían. Entre ellos estaba don Isabel Espinosa, que cada año subía, de ahí bajaba flor para darle a diez o hasta quince Floreros. Pero de tanto y tanto, este señor se descuidó y se vino abajo, cayó quebrado pero no murió. Ya era grande, haga de cuenta que en ese entonces él estaría como mi edad (75). Es el único accidente que vi. El niño florero es muy milagroso, porque toda la gente que lo pide para "abrazarlo" es porque hizo promesa y es porque le hizo un milagro.EH

Abrazar al Niño: una red creativa para asumir los cargos

La expresión "abrazar al niño", está intrínsecamente relacionada con una infinidad de prácticas situadas en lo que llamaríamos "una red creativa" de cargos y compromisos. Nos parece creativa, por demostrar una capacidad comunitaria de relación humana, que no sólo se manifiesta durante el periodo ritual, sino durante todo el año, en cada festejo religioso en el

pueblo, y por la forma en que nombran cada una de las funciones que tiene el cometido de servirle al niño de su devoción. Una forma creativa y dinámica.

> El abrazo al niño es la devoción. Todo florero al que le pregunte usted por qué va a traer flor, le dirá que es por la devoción al niñito y desde luego lleva un cometido que tiene que ver con eso. Esto hace que ellos vayan tranquilos, y disciplinados. Hasta este momento no he tenido problemas con ninguno de ellos. Saben todos que tienen que pasar ante el niño a hincarse y a recibir su chicoteada. TN

Abrazar al niño es asumir el cargo de prioste, padrinos y madrinas, y esta red de cargos se ha venido ampliando tanto como se ha expandido la devoción y la fe. Actualmente existen priostes casi para todas las rutas y les llaman "traslados". Señalaríamos esta serie de prácticas, de la siguiente manera: de la casa del patrón hacia el *Dilicalvario*; de este último lugar hacia El Higo; de El Higo a la *Topada de la Flor*, durante el recorrido algunos Floreros piden abrazarlo y el patrón lo cede por tramos; en *Navenchauc* ha sido solicitado por algunas familias el día 18, para permanecer en sus casas por un rato; la persona que viste al Niño llevándole un vestido nuevo desde Chiapa; de El Rodeo a El Nanche de regreso; priostes para la *Velada del Ángel*, los mismos que trasladan al niño a la *Topada de la Flor*; de El Nanche a la *Topada*; de allí hasta el *Dilicalvario* son los mismos que organizaron la *Velada del Ángel;* del *Dilicalvario* a casa del patrón; de la casa del patrón para la *Velada de la Flor*, y para la nacida del Niño Florero.

Existe también una serie de tarderas y nocheras comprometidas en cada una de las acciones rituales durante todo el periodo festivo. Así como la participación de las rezadoras y las mujeres que preparan las comidas, junto con la esposa del patrón. Durante el año, cada día 25 de cada mes, se reúnen los Floreros en casa del patrón, y existe una madrina que ofrece algún bocadillo y participa en la organización del rezo. Todo esto representa una realización de actividades inagotables y llama la atención la sincronía que se logra sin tener que establecer acuerdos previos. Tal pareciera que tuvieran un coordinador para lograr tal efecto, pero cada uno sabe qué hacer sin tanto preámbulo, y basta que uno proponga una nueva acción para que se convierta en parte de "la creativa red de cargos y compromisos", que a grandes rasgos hemos descrito.

> Hay quienes se ofrecen para ser prioste, porque es un niño muy milagroso. Si usté lo quiere abrazar, lo va a pedir con el patrón y ya tiene su lista comprometida por muchos

años. Abrazar el niño significa que usted como prioste lo lleva a su casa, y de ahí va a salir como lo quiera usted llevar por la calle, con música de viento, mariachi, marimba, y lo va a dejar a casa del patrón, acompañado de toda la gente que se haya invitado. Un día antes, el prioste invita repartiendo velas a sus invitados para que asistan. Se preparan hojuelas según la cantidad de gente que va a llegar, se preparan hasta mil o mil quinientas hojuelas, asegún. También el que va a velar la flor es una promesa, pero tiene que solicitarlo con el prioste con anticipación porque también se hace una lista de espera. TNG

El patrón actualmente tiene una lista de espera para ser prioste hasta el 2020, y a lo largo de su responsabilidad como patrón, quienes han sido priostes o padrinos, se han convertido en sus compadres extendiendo la red de personas comprometidas con el ritual, a una escala más amplia.

CAPÍTULO IV

MEMORIA Y OLVIDO: FORMAS DE REENCUENTRO

¡Qué cosa más extraña es el hombre!
¿Quién conoce el espíritu del hombre que mira a lo alto?
¡Qué extraño, qué valioso, qué bueno para nosotros!
¡Qué horror si el mundo hubiera sido real,
porque si fuera real, sería inmortal!
Jack Kerouac, *Los vagabundos del Dharma*.

Lo único que tengo son mis palabras. Las necesarias para contar el mundo de otra manera. ¿Qué tanto de lo que soy, de la manera como visiono el mundo es herencia de la oralidad, de quienes han contado?

El lenguaje es tan abrumadoramente oral, expresa Walter Ong (1987), que entre las miles de lenguas habladas por los hombres en el curso de su historia, pocas han sido plasmadas por escrito; únicamente setenta y ocho de las tres mil lenguas hoy en día poseen una literatura. No hay forma de saber cuántas de ellas han desaparecido o se han trasmutado en otras antes de haber pasado a la escritura. Esto nos hace comprender que la condición oral básica del lenguaje es permanente. "Leer" significa convertir el lenguaje en sonidos, en voz alta o en imaginación. La escritura nunca puede prescindir de la oralidad. La expresión oral, sin embargo, es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido una escritura sin oralidad.

A las palabras, tal vez se las llame a la memoria, se las evoque y, algunas veces, sobre algunos territorios en el paisaje ritual, se las pueda buscar para verlas. Porque las palabras son acontecimientos, hecho. El que los pueblos orales comúnmente, y con toda probabilidad en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial de fuerza, expresado como mágico, está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como, por necesidad, hablada, fonada y por lo tanto accionada por un poder. Los pueblos orales comúnmente consideran que los nombres (una clase de palabras) confieren

poder sobre las cosas. Por ello, en estas regiones y sus hablantes no hay listas neutras o estadísticas o datos divorciados de la actividad humana. "La escritura es la que propicia todas estas abstracciones que separan el saber del lugar donde los seres humanos luchan unos con otros. Aparta al que sabe de lo sabido" (*Ibídem*: 49).

Este saber del lugar se rememora y se conmemora en los tiempos del ritual, cercanos a sus ritos y relatos que les permiten actualizar sus significados. Los vacíos de la memoria que acaso puedan llenarse con las conexiones y reflexiones posibles a través de los relatos rememorados. Los relatos del tiempo antes se convierten, definitivamente, en un conjunto de permutaciones. Lo que se ha vertido en una señal de asombro para la investigación es que "el esquema de un relato o de un ritual subsista en la memoria, aunque uno como otro estuvieran amputados en alguna parte" (Bastide *ápud* Giménez, 2005: 151). Los relatos van siendo matizados con elementos análogos a veces y, otras tantas, tomados de cuentos de hadas o de historias medievales.

> La narrativa, una de las formas de discurso más ampliamente estudiadas, ha sido objeto de interés de diversas disciplinas, entre ellas la antropología, la lingüística, la sociología, el folklore, la psicología y la literatura. En el mundo interdisciplinario colaborativamente forjado, se han realizado lo mismo estudios de corte estructuralista, que se centran en las afinidades de tipo secuencial o semántico subyacentes a las diferencias superficiales del cuento popular o del mito (Propp, 1977; Lévi Strauss, 1987), que de tipo sociolingüístico, centrados ya sea en los correlatos sociales de la variación lingüística y narrativa (Labov, 1972) o en la creación de identidades grupales a través del discurso narrativo (Johnstone, 1990). Otros estudios han privilegiado la adquisición y desarrollo de la competencia narrativa y su papel en el proceso de socialización (Kernan, 1977; Heath, 1982) o la construcción de tramas dramáticas para dotar de coherencia al mundo y modelar las acciones humanas (Turner, 1981). Han sido numerosas las investigaciones que exploran, en términos comparativos, las formas de cohesión y el uso de diversos recursos lingüísticos en la narrativa oral y escrita (Gumperz, 1982; Chafe, 1982). (Oropeza *ápud* Bortoluzzi, *et al*, 2010: 23).

A. Lo que puede recordarse, lo que puede contarse

La memoria en la oralidad es continua: se está constantemente actualizando y nutriendo con nuevos recuerdos.[20] Sin embargo, ¿por qué se recuerdan u olvidan las cosas? En este caso, los relatos constituyen un elemento importante de la memoria humana. La primera literatura fueron los mitos, y no es casualidad que en todas las culturas, en su tiempo antes, se hable del origen de los humanos y los espíritus. Nos encontramos, entonces, ante un paradigma importante que nos dice que el proceso de recordar y olvidar yace oculto en nuestro lenguaje. Porque, como hemos expresado ya, no se sabe exactamente qué falta, sea un mito o un ritual, porque los hilos conductores que conectan esa parte del mito o del ritual se cortaron. Pero se sabe muy bien: *hay algo que falta*. Este paradigma que deviene del lenguaje nos remite a un tiempo histórico del cual surgieron muchas ambigüedades y contradicciones: el momento de la conquista y la evangelización. Aspectos que complicaron el proceso de entendimiento entre dos visiones del mundo distintas, entre dos lenguajes, que inclinó la balanza hacia el conquistador.

Jan de Vos enseñó, que lo que hoy entendemos como tradición ritual, es una relación de celebraciones antiguas con rituales cristianos. El trabajo de la recuperación de la memoria ritual debe acudir a otras fuentes para recordar el pasado, como es la tradición oral, donde todavía están vivas sus explicaciones del tiempo antes relacionadas con sus prácticas. Él pensaba que hubo dos espacios íntimos donde mejor se llevó a cabo el trabajo de transmisión de conocimientos, de formas de vida: el interior de la casa y la milpa. El español no iba al interior de la casa indígena, donde las madres enseñaban a sus hijas todas sus costumbres, los conocimientos de sus antepasados. A la milpa tampoco iba, y ahí los hombres rezaban junto con sus hijos y colectividad para pedir a sus fuerzas por la buena cosecha, de la cual dependía su sobrevivencia y la de su familia; ahí también hacían ofrendas a las cuatro esquinas del universo. Fueron los espacios para rememorar y para dejar en el cuerpo la imposibilidad del olvido. Para recordar, porque olvidar sería aún peor cuando supone un intento imposible.

Lo que subyace a esa dilatada, oceánica realidad, que hoy llamamos tradición ritual, es la vasta acción evangelizadora de la iglesia católica en sus largos siglos de historia y la entrada masiva de pueblos en su seno. Como sabemos, son prácticas más cercanas a la actividad

[20] Consúltese Díaz Viana, 2008.

agrícola del hombre, con un ingrediente nuevo agregado por los frailes que es la religión cristiana. A los lugares naturales con sus propios elementos vitales, se yuxtapone un territorio hierofánico. Esta evolución se apoya en una sintaxis que conjuga el ciclo del cielo tempestuoso, solar, vinculado a las cimas de las montañas, sedes del rayo, con el cielo telúrico de las fuerzas germinadoras, vivificantes de la tierra; y finalmente con elementos de la tradición cristiana, que llamó a estos lugares "sitios de superstición", "lugares de aquerenciamiento".

Así como esta expresión, en el lenguaje dominante y traductor del mundo hallado aparecieron innumerables otras, como: creencias, supersticiones, seres sobrenaturales, dioses protectores, ancestros sagrados, agentes sobrenaturales, brujería, idolatría, hechicería, dios y demonio, entre tantas de una larga fila. Un lenguaje pletórico de expresividad por su contenido, así como por su arraigo en los estratos más profundos de la vivencia existencial. Surge un cristianismo situado, con una serie de variantes, plural, no sólo de teologías, sino de formas concretas de existencia. Hay cambio, conversión, ruptura, pero hay también continuidad, fidelidad a una identidad, a una tradición que es transmisión, comunión con sus orígenes, con un encargo, con una misión.

En un afán de propagación del cristianismo y del control de los tributos, se concentraron las poblaciones en espacios que después conformarían las ciudades. Dentro de ellas los viejos calpules se convirtieron en barrios y los campesinos y canoeros hicieron todo lo posible por mantenerse al margen, creando estrategias de evasión hacia los frailes y de continuidad de sus prácticas propias del tiempo antes: de su cosmovisión. Como se negaban a recibir las bendiciones durante la misa por no acostumbrarse al sitio cerrado del templo, los frailes optaron por oficiar al exterior del edificio, convirtiendo su fachada en un enorme retablo.[21]Fueron, cada vez más, alejados de sus sitios de poder, donde llevaban a cabo sus rituales; sus sitios de interrelación con las fuerzas elementales de estos lugares.

En un contexto de despoblación y abandono, analizando qué es lo que unas generaciones recuerdan y olvidan y transmiten a otras, es lo que se denomina lecciones de supervivencia. En estos escenarios y estrategias los paisajes se narran y representan de una determinada manera, que va variando a lo largo del tiempo. Existen hechos históricos que van

[21] Consúltese Markman, 1993.

dando forma al sentido de lugar de la frontera y que provocan variaciones en las narraciones y en las representaciones visuales de esos paisajes.

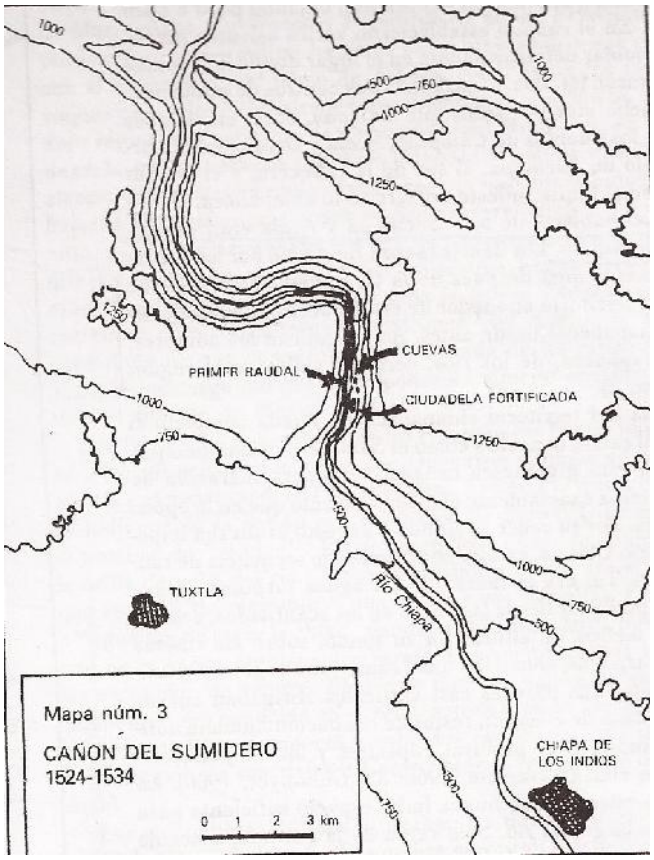
> Conviene destacar la importancia que en este contexto debió tener esa enorme falla geológica que es el Cañón del Sumidero, llamado así por la creencia de que el río Grijalva se sume o desaparece en su interior. Eso nos lleva a pensar que el Sumidero que Durán (1967, I: 81-93) dice que había en medio donde el agua se recogía, un lugar rodeado de misterio al que sólo era posible penetrar un corto trecho por lo escabroso del interior —recordemos que únicamente dos expediciones modernas han podido cruzar todo el largo del Cañón, una en 1960 <por el grupo Pañuelo Rojo> y la segunda en 1962 (Lee, 1966)—. Esto explicaría la edificación de un centro ceremonial en el interior, encima de una antigua terraza fluvial, donde se forma un abra muy estrecha que no permite cultivos extensos ni el asentamiento de población importante (Berlín, *op cit*; Navarrete, 1966: 32). No creo exagerar al decir que en El Sumidero vivía el dios del agua, con todo lo que esto significa (Navarrete, 1991: 134-35).

Los vestigios arqueológicos de El Sumidero fueron mencionados en 1869 por Hermann Berendt, y explorados en el siglo XX por Marcos E. Becerra (1923), Enrique Berlín (1946), Carlos Navarrete (1966) y Alejandro Martínez (1982). Según los estudios hechos por estos investigadores, el centro ceremonial comenzó a estar ocupado hacia el final de la época clásica, es decir, a partir del siglo IX después de Cristo. Las excavaciones han confirmado la importancia ritual del sitio, ya evidente en una fuente escrita de 1597 (De Vos, 1990: 28). Se trata de un documento de 1836, copia de un juicio de idolatría celebrado en el año que se menciona, en el que una persona interrogada expresó que "un ídolo" que representaba a *Nandada,* era festejado y "adorado" en las milpas "dentro del cerro que parte el río" (Navarrete, 1991). Alrededor de los años 1580, el ídolo había sido destruido por los frailes dominicos, y sus partes tiradas al río. Pero los chiapanecas siguieron realizando sus ritos para *Nandada*, ocultándose, "cuando comenzaban a caer las lluvias y cuando pasaba la última crecida grande" y "acompañados por los jefes de calpul le sacrificaban a *Nandada* un gallo, una gallina y un perrito, a los que degollaban desangrándolos en el río y poniendo la herida viendo a los cuatro puntos cardinales" (Navarrete, 1991; De Vos, 1990).

En los años 1532 y 1534, este fue el escenario de dos rebeliones con los chiapanecas como protagonistas. Violentados en estas dos ocasiones por el capitán Baltasar Guerra, en propias palabras de los chiapanecas dijeron que "se habían recogido todos en un cuerpo a un

peñón que está debajo de dicho pueblo de Chiapa, dentro del río, donde habían estado cuatro años en guerra", justifica de este modo el brutal genocidio que finalmente ahí cometió. Si hacemos este recorrido profuso por la memoria del tiempo y, principalmente por la memoria del lugar, y desde otra sintaxis, podemos deducir, continuando con lo que Jan de Vos ya manifestaba en 1985, "La cañada era tan estrecha que nunca hubo espacio suficiente para un camino a lo largo del río. Sólo cerca de la entrada, antes de llegar a los primeros raudales, la orilla derecha se ensanchaba para dar lugar a un banco de arena relativamente amplio. En este terreno, los antiguos chiapanecas habían erigido un pequeño centro religioso, con sus pirámides, templos, plazas ceremoniales y demás edificios necesarios para el culto. Nunca habían pensado construir en él viviendas permanentes, porque faltaba el espacio necesario para las tierras de cultivo, indispensables para el sustento" (De Vos, 1985: 27-28) que, señaladas estas condiciones geográficas adversas para la vida, la represión pudo ser motivada por su actividad ritual en el lugar. La congregación masiva en este peñón debió ser descubierta por Guerra y haberla interpretado como una rebelión, cuando se trataba de sus encuentros con la fuerza de *Nandada*.

7. Cañón del Sumidero (1524-1534)



Fuente: De Vos, 1985: 29.

Navarrete menciona como un hecho digno de investigarse el que ya entrada la Colonia, y con una experiencia de convivencia, los indígenas mantuvieron vigente la identificación de *Nombre*, como un genérico de Dios, mencionado en un texto de Ximénez [22] y analizado por él. Años más tarde, fray Pedro de Feria, a propósito de idolatrías de los indios, diría que a treinta años de cristianismo (1584) los chiapanecas reincidían en esta conducta.

El mismo Navarrete (1974) publica un interesante documento de 1597, copia manuscrita fechada en 1836, también mencionado por De Vos en párrafos anteriores, que le fue proporcionada por un habitante de Chiapa de Corzo, Lisandro Coutiño, en el que se acusa de

[22] Quien tuvo en sus manos y le sirvió como fuente, un documento de fray Tomás de la Torre de 1544-1545.

idólatras y hechiceros a ocho oriundos de Chiapa y Acala, que además de incluir la información arriba señalada, contiene datos abundantes por parte del autor, y otros que comentaré, visibles en el documento mismo. Se trata de un testimonio de la contradicción entre acusador y acusados, que Navarrete (1991: 112-113) atribuye a errores de interpretación manifestados en la copia. El texto contiene varias frases y términos manipulados por el primero desde su carga cultural y religiosa, y negados por los últimos desde su posición de imputados en desventaja. Esto lo confirma el lenguaje con el cual da comienzo la acusación:

> [...] se les volvió a dar razón de por qué las preguntas que se iban a hacer y de la culpa y castigo que cargaría el que incurriera en pecado de idolatría, y llevados al altar mayor se les exigió arrepentirse y en adelante ser buenos cristianos y abjurar de sus yerros y supersticiones. Habiéndose puesto de rodillas ante el altar, el señor Prior los llevó a la sacristía y ordenó que sólo quedasen los dos primeros que iban a ser interrogados, y que los otros fuesen a la iglesia a rezar advirtiéndoles que no se fuesen pues incurrirían en pecado y serían buscados y castigados.

Como la acusación principal era de idolatría y herejía, al preguntarles sobre sus ídolos y dioses los declarantes dijeron no saber nada de ellos ni saber el nombre de ninguno, pero que sabían por los viejos que tenían uno solo que era el Sol, y otros como sus criados en los cerros y cuevas y sementeras. Esta idea de criados del Sol está relacionada con los *dueños* de los lugares, además del "mays i las tierras donde assen sus sementeras", que según Navarrete pueden identificarse con los *tlaloque* conceptualmente derivados a *dueños* a partir de la Colonia, y que en la región chiapaneca se traslada a la noción de *encanto*.

> Dixeron... (que) celebran en dichos lugares fiestas con mucha bebida... trajes i música de flauta i tambor, i que piden se les de buena cosecha i que para eso sahúman copal i assen confesión y ofrendan animales pequeños con ambar i hojas i flores de adorno, todo lo cual lo dirigen... don Pablo Nambabia i Pedro Domi, que es calpulero maior de Santa Helena.
>
> Preguntados sobre la práctica de nuestra sancta fee Cathólica que los Padres les han enseñado en la práctica i el exemplo, dixeron haber aprendido de sus maiores que los Yndios del dicho pueblo de Acala no están obligados a vivir en otra fee i ley que la que dictan sus maiores, i assi aprendieron i assi la practican ellos i enseñado, pues de no asserlo se pudrirán las siembras a todo lo largo del rio.

> Preguntado si practica como hechicero i que tiempo a que lo asse... Juan Domingo Hipanuya declara que hara tiempo de quarenta años que usa el dicho officio i que lo hace porque de sus mayores aprendió a ser ministro de calpul...
>
> [...] si este mal officio de idolatrías lo â confesado a los Padres o a otros eclesiásticos que enseñan la Santa Fee, i la predican, dixo no haberlo confessado pues aprendió a no obeder mas ley que las de sus maiores, i assi como le enseñaron lo asse con otros muchachos naturales.
>
> Preguntado sobre si se arrepiente de no haber fee de las enseñanzas de los Padres i de haber hecho malas practicas, dixo que si por no saber que era malo porque solo siguió la costumbre... i que es de mas de setenta años.
>
> [...] algunos naturales ancianos suben al cerro donde esta la cueva grande i que allí acostumbran parar varios días para celebrar ayunos cuando llueve y también cuando es buena cosecha que entonces celebran con hartasgo.
>
> [...] que al sol i al rayo i a un ídolo que tenían donde esta el cerro por donde entra el rio grande le bailaban i le assian hartasgos i bebidas, pero desde que un Padre lo rompió son pocos los que llegan a donde estaba el dicho dios que llamaban *Nandada* pero esto solo de oídas tiene; que el no lohace porque su officio i el de su mujer no es hechicero sino curandero...
>
> [...] fueron exigidos de dar fee de verdad de lo que declararon de las fiestas i ceremonias e idolatrías i que asimismo exivan sus ídolos i demás cosas si las tiene para que se consuman y queme pues solo sirve a mal uso, lo cual assi hagan en virtud de Sancta obediencia so pena de cárcel i trasquilado publico [...]

Una y otra vez las respuestas y los cuestionamientos toman vertientes que se tocan, se rozan, pero no pueden amalgamarse a falta de entendimiento. Cuestionamientos que insisten en la existencia de dioses e ídolos. Un acusado explica que algunos naturales ancianos realizan ayunos en las cuevas principales cuando llueve y también cuando hay buenas cosechas, que su oficio y el de su mujer no es de hechiceros sino de curanderos. Curan con yerbas y baños e ignoran de las hechicerías que les preguntan. En cuanto a estas evidencias, Navarrete (1991: 46) reflexiona que los curanderos poseían un acervo de conocimientos empíricos de los cuales hacen falta más datos, tanto de sus métodos terapéuticos como del herbario utilizado. Refiriéndose al Chiapa de los años setenta, este autor dice:

> [...] vemos que las plantas medicinales que se emplean en esta región son numerosas, y en la actualidad los yerberos o curanderos de Chiapa que las proporcionan tienen fama en todo el Estado y en lugares lejanos como Oaxaca y Guatemala, entonces sí podemos inferir que se mantiene una tradición que puede ser muy antigua.

En una conversación con don Gabriel, médico tradicional de Suchiapa, dijo haber sido enseñado por los encantos de un cerro, quienes lo instruyeron y guiaron para que él se comunicara con cada una de las plantas que se encontraban en este "lugar de la medicina", como le denominó al cerro. Cada planta tiene, en sus palabras, "un espíritu elemental" que se relaciona con él como maestro y alumno, para instruirlo en las proporciones, los tiempos y las formas en que deben ser cortadas, preparadas y recetadas para aliviar los males de quienes le buscan en su "recinto", para ser atendidos.

Todos los lugares del paisaje ritual están habitados por humanos y elementales de la naturaleza, para los que se han creado nombres según la rendija del pensamiento desde donde se les ha atisbado. Esto explica, de manera importante, el apego que la gente tiene a su lugar, a la significación de que están revestidos y, de algún modo, a la permanencia de tantos rituales en toda la región de la antigua etnia chiapaneca. Hay tabúes que pesan sobre el paisaje, y más aún sobre el paisaje ritual, distinciones que sólo serán significativas para quienes lleguen al fondo de esta geografía sagrada. Tanto los lugares malditos como los benditos son "sagrados", pues en ellos las fuerzas de la naturaleza y las fuerzas de los encantos actúan enlazadas. El paisaje está poblado y lleno de presencias, esencias, potencias y vivencias indisolubles. El hecho de que no haya entendimiento para ciertos fenómenos, no quiere decir que no existan. Finalmente, nuestras conexiones nos han llevado al margen de dos caminos, de dos visiones del mundo en continua adaptación para no perderse en la penumbra del olvido. Hemos, apenas, comenzado a tocar la piel del paisaje ritual.

B. Un tiempo lleno de resonancias

De los pocos datos que sobre la religión de los antiguos chiapanecas se tienen, diremos que veneraban como deidades principales o encantos a *Nombobi*, el Sol, como creador suyo; a *Motovo*, que ayudaba a parir a las mujeres y que las siembras se dieran bien; al Rayo llamado

Nuturí para que les trajera la lluvia; a *Nandada*, que representaba a la lluvia y al río; y *Nemí*, que ayudaba a morir bien. Los rituales dedicados a estas fuerzas los hacían en donde se necesitaban: en el río, en las cuevas, en las sementeras. En el río cuando comenzaban las lluvias y cuando pasaba la última crecida grande, como petición de buenas cosechas, y en tiempos de enfermedad o plagas, en diversos sitios.

La relación solar en el ritual del Niño Florero queda inscrita dentro del periodo en que se lleva a cabo. Como hemos referido en el primer capítulo de este texto, el ritual da comienzo el 14 de diciembre y culmina el 31 del mismo mes. Lo que se denomina *Topada de la Flor* es el momento de regreso del viaje de todos los Floreros con su mecapal que sostiene su carga de flores de n*iluyarilo*, en una fecha que se ubica dentro de un periodo solar importante como es el 21 de diciembre, en el solsticio de invierno. Las observaciones que realizó el hombre en la antigüedad sobre las salidas y puestas del Sol, lo llevaron a registrar el lento camino anual de este astro a lo largo de la eclíptica, así como los importantes días que marcan los solsticios, los equinoccios y pasos del Sol por el cenit, los cuales son, sin duda, la base de su sistema calendárico estacional y fundamento importante de su cosmovisión.

El solsticio de invierno en el ciclo solar

El Sol gira sobre sí mismo describiendo una espiral desdoblada al desplazarse en la bóveda celeste durante su curso anual, a la que se ha llamado "el signo del año", de tal modo que cuando el Sol alcanza su máxima declinación se observa el solsticio de verano, y cuando su declinación es mínima se observa el solsticio de invierno. Establecidos ya los puntos solsticiales, se delimitan los cuatro rumbos del universo y su centro, quedando definido así dicho universo como un gran rectángulo, en cuya parte media se encontraba el nivel de la tierra que los antiguos habitaban y desde el cual observaban y registraban los cuatro puntos solsticiales, es decir, los puntos de salida y de puesta del Sol en su elongación máxima hacia el norte y hacia el sur.

El glifo del movimiento, *ollin*, formado de dos espirales desdobladas entrelazadas que representan el "signo del año", finalmente resume todos estos conocimientos y conceptos: el curso diario y anual del Sol, los puntos solsticiales y los rumbos del universo con su centro, que es a la vez el centro de la capa terrestre. Conlleva también por lo tanto, la existencia del día y de la noche, así como de las estaciones en su devenir continuo. De esta manera, cuando los

fenómenos astronómicos básicos ya han sido conocidos y registrados por los pueblos antiguos, pasan a formar parte de su cosmovisión. Así, estos conocimientos astronómicos que se representan sucintamente en el espacio por medio de una cruz que marca los puntos solsticiales, el centro del universo y los cuatro rumbos, y en el tiempo, por los días en que se registran las salidas y puestas del Sol en los solsticios —cerca del 21 de junio el solsticio de verano, en el hemisferio sur, y cerca del 21 de diciembre el solsticio de invierno, en el hemisferio norte— pasaron a formar parte de la cosmovisión del hombre del tiempo antes, y les permitió dar a su sistema calendárico y a su arquitectura un ordenamiento doble de acuerdo con el tiempo y el espacio, el cual se reflejó en todos los aspectos de la vida: planificación de sus centros ceremoniales, organización social, y en su vida cotidiana.[23]

El Sol era el cuerpo celeste por excelencia y en Mesoamérica podemos abrir una ventana hacia mitos cosmogónicos fundamentales. En ellos vemos reflejada la idea de que el Sol, como ser vivo, puede nacer y morir. Es así que hubo cuatro soles antes del actual. Cada uno marcó eras distintas, entre las cuales se detuvo el tiempo y se hizo la profunda oscuridad. Para que naciera el Quinto Sol, los mismos dioses debieron sacrificarse, morir, purificarse en el fuego, elemento producido por el más viejo de todos los dioses. A pesar de que ya había nacido el Sol y poco después la Luna, cuerpos celestes fundamentales para elaborar el calendario, aún no estaban dotados de movimiento. La esencia del tiempo era, aparte de la luz, el movimiento. Ambos astros permanecían estáticos hacia el oriente. Para echar a andar la precisa maquinaria del tiempo debía intervenir el dios del viento, que no sólo impulsó al Sol y la Luna para que avanzaran en sus caminos celestiales, sino que los colocó en los sitios del espacio que les correspondía para desempeñar su tarea. La conceptualización del tiempo se une de esta manera a la del espacio para conformar uno de los principales elementos que caracterizan a las culturas autóctonas de Mesoamérica.

Los libros donde se mostraba esto sólo podían ser leídos por los especialistas denominados entre los nahuas *tonalpohuques*. Se consideraban sagrados y secretos, y hablaban de un mundo lejano al hombre común, del ámbito de los seres que dominan el tiempo cíclico que rige el destino de todo cuanto vive, donde todo regresa cuando se repite el símbolo y el numeral del día y el año. Su cargador (*bacab* en maya e *i mamal* en náhuatl) los lleva sobre su espalda, cual pesado fardo, hasta el final del día, cuando dejaba su mecapal para que un nuevo

[23] Estos datos han sido tomados de Vega, 1991.

mecapalero iniciara su camino. Ellos representan a los astros en la ruta que parte del oriente hacia el poniente, como el Sol, que asumía un aspecto masculino y dominaba la época seca del año, como la Luna, de aspecto femenino, que dominaba la época húmeda del año. Opuestos y complementarios, ambos son indispensables para el *florecimiento* de la tierra. Por ello, las procesiones rituales van siguiendo conceptualmente el camino del Sol al recorrer sus circuitos ceremoniales, y a los caminantes se les ha llamado "barredores".

Un origen común y muy antiguo de ideas relacionadas con el tiempo, la astronomía y los calendarios se derivan de la similitud de términos y conceptos entre diferentes pueblos mesoamericanos. Los mayas conocieron al Sol como *kin*, en náhuatll se le llamó *tonalli* y en zapoteco *chij*, *chee* o *copicha*, palabras que se pueden traducir al español como día-sol. Por otro lado, la Luna y sus fases marcaron otro tipo de ciclos: las semanas y los meses y, al igual que en el caso del sol-día, tenemos una identidad luna-mes tanto en maya –*Uo*– como en náhuatl –*metztli*– y en zapoteco –*peo*–.Los dos calendarios principales también tendrían iguales periodos en las culturas mencionadas. El maya, al igual que el *piye* zapoteco y el *tonalpohualli* náhuatl, tendría 20 trecenas, o sea 260 días; el *xiuhpohualli* náhuatl, el *yza* zapoteco y el *haab* maya tendrían 18veintenas y un mes adicional de 5 días, o sea un total de 365 días.

Estos hechos son evidencia clara de un modo de pensar acerca del tiempo que se convierte en la columna vertebral que articula y da solidez extraordinaria a la cosmovisión prehispánica. Las nociones vertidas hace más de tres mil años en este ámbito del pensamiento no sólo rebasarían las fronteras mesoamericanas, sino que vencerían invasiones armadas e ideológicas para llegar hasta nuestros días. Los calendarios buscaban su coincidencia dentro de periodos mayores: los *tlalpillis*, lapsos de 13 años que en número de cuatro completaban el atado o *xiuhmolpilli* de 52 años, en el cual coincidían el primero de los días de los dos calendarios (*xiuhpohualli* y *tonalpohualli*). Había además el gran periodo de la vejez o *huehuetiliztli*, que comprendía dos atados (104 años).Los astrónomos prehispánicos también contaron con un calendario venusino, que constaba de 584 días, cuyo inicio coincidía con los otros dos calendarios luego de 104 años. Los 584 días del periodo de Venus son la cifra, en números redondos, más precisa en relación con los actuales cálculos del periodo sinódico de dicho planeta (583.92 días).

Los relatos tradicionales juegan un papel fundamental dentro de las ideas acerca del tiempo en Mesoamérica, ya que en ella se mezclan historias cosmogónicas, deidades celestes y el conocimiento de un destino determinado por ciclos calendáricos. La ciencia no está ausente y, a pesar de permanecer indisolublemente ligada al relato, cuenta con elementos de predicción y precisión que hacen destacar al habitante de Mesoamérica entre todas las culturas y civilizaciones de la antigüedad. Esto se logró con base en complejos cálculos matemáticos, en observaciones astronómicas de varias generaciones, en registros cuidadosos y en conocimientos de geografía y arquitectura.[24]

Por su parte, en el Viejo Mundo los cultos solares se originaron en el Cercano Oriente, en la mitología egipcia y babilónica (Lara, 1999: 30). El Antiguo Testamento está repleto de referencias a esos cultos, usualmente en un contexto negativo, para condenarlos en relación a su práctica. Que los hebreos practicaron cultos solares en relación a *Yahvé*, y que ciertos pasajes de *La Torá,* como *La Mishna*, y del rollo del Mar Muerto llamado "La Guerra de los Hijos de la Luz", sugieren tal interpretación. Así, el ritual judío utilizó la imagen de Helios, el dios solar grecorromano como símbolo del Todopoderoso. Los salmos confirman el uso de la imaginería solar para hablar del Señor. El juicio divino podría representarse con imágenes aladas o con el sol. *Sol Justiciae* y *Sol Salutis* se convirtieron en títulos de Dios y su Mesías. En el pensamiento judío y cristiano, el sol era un ser personal, vivo y sensible. Los cristianos tuvieron aún más razón para usar la imaginería solar en relación con Jesucristo, porque él mismo se llamó la "Luz del Mundo".

Algunos historiadores de la liturgia arguyen que la selección del 25 de diciembre como fecha del nacimiento de Cristo, fue un intento deliberado de reemplazar la fiesta pagana del Sol Invencible con la del Sol de Justicia: Jesucristo. Desde el principio, el tiempo litúrgico cristiano se estructuró alrededor del movimiento del sol. Los momentos clave del día litúrgico ocurren al amanecer con *Laudes* y al ocaso con *Vísperas*, cuando el sol actúa con un "sacramento" de la acción resucitadora de Cristo (Lara, 1999: 32).

Relatos del tiempo antes

En el pueblo que ocupa esta investigación se rememora una historia y es narrada por Don Chonito Gómez Nigenda, quien fue florero durante muchos años de su vida. Su abuela, en la

[24] Consúltese Morante, 2000.

misión de transmitir a sus descendientes estos conocimientos, acercó a su nieto al interior de su casa para contarle esta historia, en una alegoría del tiempo sin tiempo que se vuelve un hecho. Un tiempo que atraviesa fugaz, violencia e ideologías. Ha permanecido en la memoria de quien nos cuenta, desde que llegó del recuerdo y la voz de su abuela, hace ya más de seis décadas.

> En el año de 1949, yo estaba de una edad de diez año. Tenía el deseo de ir a traer flor para el Niño Florero, y mi abuelita, que por nombre tenía Jovita Gómez Gumeta, ella como era el único nieto me quería, me estimaba, y posiblemente pensaba que ir a traer flor, como eran unos caminos de bastante peligro pues ella me decía, más después vas a ir a traer flor hijito. Pero un día me dijo, te voy a contar un cuento, que me contó mi papá, que se llamó Samuel Gómez. El cuento te lo voy a decírtelo porque es muy necesario cuando tus hijos o tus nietos se lo puedas platicar: el significado de la Flor del Niño.
>
> Y el cuento que me contó mi abuelita dice que había un joven que tenía una finca cerca de un pueblo y por costumbre tenía que pasar por ese lugar. Un día pasó por el río donde se encontraban unas muchachas solteras que acostumbraban ir a lavar, y a bañarse. Este joven, que siempre viajaba, al pasar por un árbol donde estaba muy silencio (muy silencioso) escuchó una voz que le decía que buscara pronto una compañera, que eligiera esposa. Y toca la fortuna de él pasar por un río donde estaban todas esas jovencitas, y ahí había una muchacha que a él le había caído bien. Como este joven vestía muy elegante, y montaba un buen caballo, todas las muchachas dirigieron la mirada hacia él. Pero había también aquella en quien se había fijado él, era una joven que estaba, pero no muy bien de su físico, porque tenía una vista *turnita*. Pero ella le había gustado. Al llegar al pueblo, ahí fue pensando en lo que había sentido, y de aquella comunicación, de aquellas palabras que le habían dicho: que necesitaba una compañera porque muy poco le faltaba para emprender un viaje muy largo, dilatado. Aquel joven soltero para que eligiera esposa tenía que ir con un rey a decirle que él deseaba casarse. Al ver el rey a aquel joven muy bien parecido, zarco, dijo inmediatamente: voy a hacer la invitación para que se reúnan todas las muchachas de aquí de este pueblo, pero ahí él también en su mentalidad, tenía su hija que era muy simpática y posiblemente, decía el cuento, él pensaba: aquí me gané un yerno.
>
> Y reunieron a las damas y cuando vio él que la mujer que le había gustado no se acercaba, él se quedó unos minutos pensando y el rey, pues ya quería que él eligiera, que dijera quién le había gustado. Pero en ese lugar había fiestas y reuniones, donde también se acercaba la gente más humilde y la damita que le había gustado a este muchacho era de gente humilde. Ella llegó a la fiesta y en cuanto la vio se acercó a ella y le tomó la mano y le dijo al rey: —ella es la dama a quien he elegido para mi esposa.

Las mujeres comenzaron a verse entre ellas, como quien dice: ¿qué pasó con este joven, por qué no nos eligió? nosotras somos bonitas, por qué a ella se dirigió. La crítica fue grande, pero a él no le preocupó, se casó con ella. Unos meses después nació un niño, un varoncito, pero cuando el niño hizo seis meses de edad, le dijo a la muchacha que ya era su esposa: —mira, hoy te voy a decir la verdad, por qué te elegí como mi esposa; porque quiero descubrirte lo cierto, los dos vamos a tener una tarea muy seria que cumplir y tú eres mi pareja, lo único es que ya va llegando el término en que nos vamos a separar.

Aquella esposa, muy triste, le reprochó: ¿por qué me escogiste a mí si viste que mi físico no era para ti? ¿por qué ahora me desprecias? ¿por qué quieres abandonarme? Así va a ser, le contestó el muchacho, porque yo voy a ser el Sol y tú vas a ser la Luna, y quiero que te convenzas. Y ¿qué va a pasar con el niño?, le preguntó ella. Yo ya tengo la idea cómo va a ser, le contestó él, sé dónde vamos a dejarlo. Y una mañana caminaron rumbo a donde era la finca de él, allí se encontraba una laguna muy especial donde iban a hacer esa división, donde se iban a separar. Decía el cuento que había un árbol de roble, y dijeron: —aquí vamos a dejar al niño, en este gancho de este roble vamos a dejarlo y nosotros nos vamos a meter en esta laguna. A mí me va a tocar calentarlo, darle el calor por el día y tú lo vas alimentar, con el sereno de la noche. Tú vas a viajar de noche y yo voy a viajar de día. La dama, llorando, aceptó lo que el esposo le estaba comentando y así fueron metiéndose en el agua y diciéndole adiós a su criatura, que habían dejado en una horqueta de aquel roble. Entonces el niño, con el poder que ya tenía, alzó la mano y también les dijo adiós. Al sumergirse el sol hace su reflejo, para darle calor a su hijo; al sumergirse la Luna, le da el reflejo para darle el sereno de la noche con que se va a mantener (alimentar) y se va a convertir en una Flor: la Flor del Niño, o de *Niluyarilo*.

Por eso mi abuelita me decía, si algún día te toque de ir a traer flor de la Mazorca ábrela, descúbrela en una de sus pencas que tiene, y vas a ver la mano del niño, por eso es la Flor del Niño. Y como dice en el *nambujo* (canto o alabado), me decía mi abuelita, que "aquel que desea ir a traer flor, y no va, ya de muerto llega a penar". Por eso cuando tú ya tengas tu edad y puedas aguantar tu tercio, entonces tú mismo toma la decisión. Así era ese cuento que me platicaba mi abuelita, para que yo también a mis nietos se los platicara. Cuando yo los llegara a tener. CG

Este "cuento", que en otro tiempo no fue sólo literatura, es preciso valorarlo en el contexto de las sociedades que le dieron vida, o que le dan vida, porque muchas prácticas rituales derivan su origen de la explicación del mundo que estos relatos comparten. Muchos Floreros conocen esta historia y la relacionan con la existencia de la flor. Como el espíritu del niño en la flor.

> Hay una historia que cuenta el origen de esta tradición, pero como ha pasado tanto tiempo, ya no tenemos los documentos ni la certeza de que así fue, lo único que nos queda es la devoción y la fe, y con eso no dejaremos de ser Floreros. Finalmente es lo mismo. Lo que importa es que aún vamos al Cerro de la Flor. GER

> Se cuenta la historia de los padres que huyeron con su hijo salvándolo de una persecución. Pero en la laguna de *Navenchauc* lo dejaron escondido, colgando de la rama de un árbol, porque ellos se ahogaron en la laguna y el papá se convirtió en sol y la mamá en luna. El niño encarna en el árbol y da vida a la flor de *niluyarilo,* que significa eso: Flor del Niño. MG

> Hay una historia que algunas personas saben sobre una pareja que tuvo un niño y fueron a la laguna de *Navenchauc* y ellos se metieron al agua y al niño lo dejaron en la rama de un árbol y fue ahí donde se convirtió en flor. Por eso tiene la forma del niño, como abiertita y con su mano dentro, en la forma como sus papás dejaron al niño sobre la rama. Después los papás se convirtieron en sol y luna. ME

Fundado en la perennidad de las cosas, este relato nos muestra el origen de la creación, del nacimiento del Sol y la Luna, donde las cosas son como son en el origen del tiempo. En un momento dado se produjo la primera aurora, salió por vez primera el Sol sobre el horizonte, y toda la agitación divina, todos los ejercicios de los dioses, quedaron paralizados, cristalizados en las formas que el hombre puede conocer ahora (López Austin). Sol y Luna, como los grandes cuerpos celestes, rectores respectivamente de nuestros días y nuestras noches, son en la tradición mesoamericana los símbolos más importantes de la división del cosmos. La muerte era el destino final de la vida; pero toda vida procedía de la muerte. El Sol moría en el horizonte; pero su cuerpo putrefacto, incendiado en el mundo de los muertos, volvía a ser joven en el oriente. La semilla quedaba enterrada bajo la tierra; allí se hinchaba, se corrompía, y de la corrupción asomaban los brotes tiernos que serían iluminados por los rayos solares. Sol y Luna, son los máximos símbolos de la oposición en el cosmos, el fuego y el agua. Pero, al mismo tiempo, son los dos grandes seres complementarios. Como dijera Thompson al referirse a los mayas, "son la primera pareja que cohabitó en el mundo".

Sol y Luna procrean, dan vida a un niño, el que después mutará en Flor, la que hasta el fin de los tiempos dependerá de ellos. Con sus reflejos, Sol le dará calor durante el día y Luna el sereno de la noche para "mantenerlo". Flor-Niño se acoge bajo el manto del Roble para que los humanos recuerden siempre el origen del universo que es el origen de su mundo, de su casa. Es la Flor que tendrá la fuerza de aquellos que le dieron existencia para darle amparo al hombre en el andar difícil de su vida. La Flor que movió a estos hombres en su búsqueda por los bosques de encino en las tierras altas para inmortalizar en ella la imagen preeminente del Niño. No sabemos, en este mundo cuyas transformaciones son ya tan veloces que no podemos asumirlas, por cuánto tiempo más se repetirán y recrearán los mitos. Podemos suponer, sin embargo, que los dos colosos del cielo seguirán presidiendo en el canto del mitopoeta. Cualesquiera que sean sus rostros, ahí estarán. Seguirán siendo los dos grandes motores de la imaginación del hombre: Sol y Luna (López Austin).

En el mismo sentido, una leyenda entre los indios de México cuenta que cuando el mundo todavía era joven el sol le proporcionó alegría a los hombres; que el sol fue destruido por el mal, y que un joven indio distinguido por su valor emprendió una peligrosa travesía para crear un nuevo sol (Traven, 2009).

> Hubo un tiempo en que los hombres vivieron en paz sobre la tierra y eran en verdad felices. El dorado sol les brindaba luz y calor, enriquecía sus campos con maíz, pintaba las flores de radiantes colores, llenaba los árboles de dulces y abundantes frutos, y provocaba el canto de los pájaros.
>
> Así pues, era natural que los hombres honraran al sol como la fuente de todas las bendiciones y riquezas y toda la felicidad en la tierra. Para agradecerles el sol a los buenos dioses, los hombres construyeron magníficos templos y pirámides de piedra y entonaron hermosos cantos de alabanza.
>
> Pero los dioses del mal y la oscuridad envidiaban la felicidad que los hombres gozaban en la tierra. Por lo que los dioses abandonaron las profundas cañadas donde vivían y sus hogares en las riberas de los lagos y ríos subterráneos y se lanzaron a la guerra contra los dioses buenos para destruirlos y dominar el mundo. La feroz batalla entre los dioses del bien y del mal cimbró el universo en sus cimientos [...] (9-10).
>
> Y subían a las montañas más altas para encender fuegos que le mostraran (a quien traería el nuevo sol) su fe, su esperanza en él y su deseo de ayudar a iluminar el camino para que no fracasara (27).

Hemos señalado en el segundo capítulo de este documento que el contexto geográfico del ritual de Los Floreros se extiende de Chiapa de Corzo hacia varios pueblos de la región Altos de Chiapas. En esta geografía, uno de los lugares más importantes por su implicación histórica y antropológica religiosa es *Navenchauc*. Al comienzo de esta investigación pensé que el trabajo de exploración sobre el tema únicamente lo realizaría con personas de Chiapa, participantes en el ritual; sin embargo, a medida que avanzó la investigación pude darme cuenta que la memoria que compartían las personas que estaban enlazadas con esta práctica ritual tenía fundamental importancia.

La familia Pérez Con Dios ofreció su casa hace más de veinte años para que se aloje el Niño Florero a su paso por *Navenchauc*, el día 18 de diciembre. La vivienda está ubicada en el camino que lleva al Cerro de la Flor, desde ahí se ve majestuoso el cerro y se puede observar muy bien la fila de Floreros que asciende y desciende, la mañana del día mencionado. Rosa Con Dios Tojol (merecimiento), madre de Juan y abuela de Pedro, tiene 120 años de edad y con ella hemos recuperado recuerdos valiosos implicados en la manera como han observado y participado en esta tradición. Ella fue *iloletik* (curandera) y *tamoletik* (partera) hasta hace pocos años, oficios que dejó de realizar debido a su edad avanzada. El trabajo ha sido arduo porque ella no habla español y la investigadora no habla tsotsil, por lo que Pedro, su nieto, ha traducido nuestras conversaciones.

Pues bien, de palabras de Rosa hemos conocido esta historia que se entreteje con el relato de la pareja localizado en Chiapa. Esta narración ubica a un hombre de Chiapa en la laguna del pueblo, al igual que el otro relato, a quien una mujer del Cerro de la Flor le entrega un niño, sugiriendo el origen del ritual en ambas comunidades, y la condición femenina del cerro. Mientras que en la historia anterior el niño es transmutado en flor.

> Vino un señor de Chiapa de Corzo, pero no sabemos cuándo, porque así ya lo contaban los mayores, vino caminando hacia acá. Estaba paseando donde está la laguna. Pero no había casas como ahora, muy poco había. Y bajó una señora del cerro y le fue a hablar al señor que lo vio que estaba paseando. —Hay un niño allá en el cerro— le dijo. Entonces subieron al cerro y lo fueron a ver, y ahí encontraron el niño. Ese señor, lo tomó el niño en sus brazos y lo llevó a Chiapa de Corzo y se fue caminando otra vez. Pero como antes era como una montaña, cubierta de los árboles grandes que eran robles, y donde estaba la flor *wohton ech* (*niluyarilo*), el señor cortó unas y las acomodó donde llevaba al niño y con esa carga se fue caminando a Chiapa. Así

> quedó el costumbre de que vinieran de Chiapa de Corzo a traer las flores para el Niño. Empezaron a venir los Floreros, pero eran muy pocos, a veces no los veíamos porque llegaban y subían al cerro y se iban. No se quedaban en ninguna casa, no sabemos dónde se quedaban, tal vez en el monte.

Esta relación del niño con el cerro, la retomaremos en el apartado referido a las imágenes del cerro y la montaña en el paisaje ritual del Niño Florero.

Niño Florero, Niño Ángel y Niño Dios

Un tema especialmente apreciado por los cristianos es la imagen del Niño Jesús, como figura en solitario, desligada de cualquier narración histórica. Esta iconografía se comenzó a representar desde el siglo XIV en Italia. Será la imagen familiar por excelencia, de pie, sentada, reclinada o dormida, vestida de mil maneras diferentes, que acompañaba a las monjas en su celda desde el día de su profesión, a la que transferían su inevitable, aunque sublimado, amor maternal.

Los escultores exportaron a diversas partes de Latinoamérica numerosas imágenes del Niño Jesús, talladas en madera, encarnadas y policromadas. Las piezas ostentan encarnados pálidos y brillantes, con mejillas y labios sonrosados, ojos de vidrio, y cabelleras oscuras con algunos bucles dorados. La variedad de posiciones y gestualidad es muy amplia, oscilando desde niños acostados dormidos o despiertos, reclinados en cunas, sentados en pequeñas sillas a modo de tronos, y pedestres en actitud de bendecir. En general se representaron desnudos, ya que eran vestidos por sus propietarios con lujosos atuendos en seda y terciopelos bordados en oro y plata. Las mujeres parecen tener verdadero placer en vestir y preparar las imágenes antes de una festividad religiosa, muchas de las cuales son articuladas, y entablan con las mismas una relación de intimidad como si se tratara de seres reales. Casi siempre les dan a los Niños Jesús un apelativo cariñoso y familiar.

Las imágenes del niño Dios, como de las demás advocaciones de Jesús, acompañaron el devenir de los pueblos tal y como lo planearon los evangelizadores, pero de una manera que éstos jamás se imaginaron, porque si lograron permanecer en el paisaje religioso fue gracias a la capacidad de sus nuevos hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural.

> Se trata de seres pertenecientes ya a la cultura local, no de importaciones occidentales. Fue su integración total con el universo de lo propio la que posibilitó el que hoy se les encuentre formando parte de los mitos de fundación de los pueblos e incluso en otros que dan cuenta del origen de los seres humanos (Ruz, 2006: 22).

Un ejemplo es el Niño Florero, motivo de veneración dentro del ritual que nos ocupa en esta investigación, concebido como un ente individual encarnado en su imagen. Hemos referido en el capítulo anterior que la imagen escultórica fue elaborada por don Cristiano, artesano distinguido en este arte en Chiapa. Recordemos que la imagen anterior quedó en manos de la familia Silva. El Niño Florero es una representación local del Niño Dormido, y está esculpido en madera con una medida aproximada de 50 centímetros. Es el que camina junto a los Floreros durante el viaje de ida y de vuelta. Es el de los milagros y la devoción, y los hace transitar en la fe.

Sin embargo, no es el único protagonista en este paisaje ritual, llama la atención el verlo acompañado de un Niño Ángel, el que es llevado a casa de un prioste la noche antes del 21 de diciembre, para velarlo y prepararlo al siguiente día para el recibimiento del Niño Florero en el *Nandayasemí*, o río de La Flor, junto con su legión de Floreros. Este ángel es inseparable del Niño Florero, durante el resto del año sólo se separan cuando se va al cerro por la flor. En el camarín sobre el altar, observaremos al Niño Florero, al niño Ángel y a Santo Tomás de La Flor.

Por su parte, el Niño Dios pertenece a la iglesia Grande, aunque desde hace algunos años, desde que tomó el cargo el patrón Julio Espinosa, lo han trasladado de la iglesia a su casa, desde el día en que parten los Floreros al viaje, llenando el vacío que deja el Niño Florero; y lo devuelven al templo al regreso del mismo. En la organización de los cargos, una comisión organizada por los asiduos a la iglesia es la que se encarga de los traslados ofrecidos. Este niño termina su compromiso cuando va, junto con el ángel, a recibir al niño florero a su regreso. Finalmente, la presencia de estas imágenes las atenderemos con más detenimiento en el apartado donde discutamos acerca de la imagen de la montaña.

Niluyarilo: Flor del Niño

El reino vegetal y, sobre todo, las flores, estuvieron matizados de distintos significados. Este ritual, destaca tanto la importancia de las prácticas rituales en la montaña, como de la presencia de una flor específica: la *niluyarilo*. Intentamos conocer el mundo natural de ésta, tanto como el de la simbología implícita en ella. El primero es sumamente diverso desde el punto de vista ambiental. Sólo por nombrar a las plantas, en México se encuentra el 10 por ciento, es decir 25 mil, de las 250 mil variedades de plantas del mundo; de las que el 50 por ciento, 12 mil 500 son endémicas, es decir, no existen en ninguna otra parte (Dirzo *ápud* Velasco, 2006: 28). Han sido múltiples los usos de las plantas entre los pueblos de América: medicinal, artesanal, alimenticio, decorativo, ceremonial, energético, simbólico y adivinatorio, entre otros. Aprovecharon los elementos de diversos ecosistemas, como plantas acuáticas, de la montaña, de las praderas, las xerófitas de lugares secos, e incluso buscaron adaptar plantas de lugares lejanos que tenían usos especiales.

En el budismo desempeñan las flores importantísimo papel. Según una creencia de dicha religión, cuando está para nacer un dios en el cielo, la diosa que va a ser madre se encuentra con una flor en la mano, signo anunciador de su futuro alumbramiento. Maya, la madre de Budha, es representada virgen, con una rama florida en la mano, además de lo cual tiene un sueño, acostada sobre un lecho de flores, a cuyo propósito hace observar M. Senart que exactamente lo mismo se encuentra en la mitología helénica cuando Zeus reposa con Heres en la cima del monte Ida sobre un lecho de azafrán, de lotos y de jacintos, abrigados por una nube. Y aun no solamente, según la teología budista, anuncia la flor el nacimiento de un dios, sino que el dios será del color de la primera flor del cielo que caiga sobre los ojos del recién nacido, identificándose por lo mismo el dios con el fenómeno celeste...Dicho queda, y repetido de sobra, que el sol y en general los astros son flores del jardín celeste; pero no paran aquí los simbolismos: ...el rayo solar es una caña florida y sale de las aguas y alimenta el fuego; el rayo es una guirnalda lanzada por Narada[...] Muchos otros dioses indianos llevan apodos relativos a flores (el de la flor por emblema; el que lleva flores), Algunos seres míticos son conocidos por la particularidad de que tienen flores en lugar de dientes; así el gran *Vishnú* es llamado el *pushpahasa* que quiere decir "aquel cuya risa es florida" ó "aquel cuya boca deja caer flores cuando ríe"(Mendoza, 1993: 84).

La combinación entre la diversidad étnica y la ambiental, dio por resultado una importante riqueza cultural, que ha logrado mantenerse en función principalmente de su relación con los rituales de religiosidad. Esto se refleja en los usos y significaciones que prevalecen acerca de la naturaleza, que son un largo proceso y que se observan entre los pueblos campesinos. Incluso entre los que han sido influidos por cambios sociales antagónicos, al incorporarse a las ciudades, ha quedado en su memoria histórica parte de esa comprensión.

El ritual del Niño Florero es un ejemplo de ello. Las flores involucradas son bromeliáceas, plantas epífitas en su mayoría, aunque existen algunas especies terrestres o rupícolas. Por la disposición arrosetada de sus hojas, llegan a constituir verdaderos ecosistemas, ya que entre sus hojas se acumula agua y detritos que son utilizados por diversos organismos para vivir e interactuar entre sí. Especialmente pródigos en bromeliáceas epífitas, son los bosques de encinos y pinos con alto índice de humedad y donde el viento sopla con frecuencia, tal como sucede en la región Altos de Chiapas. En este caso, los "tercios" recolectados por los Niños Floreros, están integrados por cuatro especies de bromeliáceas, tres de ellas provistas de inflorescencias vistosas: *Tillandsia imperialis Morren* o "mazorca", "niluyarilo", "flor del niño"; *Tillandsia guatemalensisL. B. Smith*, "pluma", "indiluyarilo" y, *Tillandsia eizii L.B. Smith*, o "nulirrosa" y, finalmente, la cuarta especie es el conocido "heno" o "pashte", *Tillandsia usneoides Linneo*, con flores verdosas poco conspicuas, utilizado ampliamente en los nacimientos católicos. Los tercios, además de amarrarse con cuerdas, se adornan en la parte superior con "ensartas" o guirnaldas de tejocotes llamados localmente manzanillas, de vistoso color rojo y que corresponde a la especie *Crataegus nelsonii Eggl.* (Rosáceas). También se elaboran otras con pequeñas manzanitas amarillentas criollas (Beutelspacher, 2007: 111-112).

Las antiguas representaciones de las flores, en gran variedad de materiales, no eran solamente decorativas, sino formaban parte de prácticas preocupadas por el bienestar de sus divinidades, por llamarles en este momento de tal forma, como una fuerza extensiva de los elementos de la naturaleza, de su energía vital. Plantas y flores forman parte a su vez del paisaje ritual que hemos recorrido a lo largo de las páginas de este texto. Entre sus polifacéticas intervenciones, las flores han sido la expresión y lenguaje del canto, la música, la palabra —a la elocuencia, a la palabra que en la metáfora provoca profundidad— y la danza; en una expresión, del arte, de la sensibilidad humana necesaria para incorporarse a la vida con respeto

y plenitud. También se ha enlazado con espíritus humanos, que han respondido a las afinidades energéticas, pues como han existido seres en coexistencia con los animales, los ha habido que coexisten con las plantas o los fenómenos meteorológicos, es decir, el mundo de los naguales, tema aún no agotado en la antropología, y que en la región chiapaneca corresponde al mundo de los encantos.

Pero el territorio de la Flor de *Niluyarilo* no se circunscribe únicamente a Chiapa, es también muy importante en diversas prácticas religiosas y curativas en Zinacantán y gran parte de la geografía de los Altos de Chiapas, donde se ubica su hábitat. Además de esta flor, el geranio rojo (*tsajal nichim*) es bastante utilizado porque "vive más" (Laughlin, 1962: 24). No se utiliza cualquier rama de ocote, sino la sección más joven y fresca llamada ritualmente *nichim* "flor". Se adornan las cruces con tres puntas de ocote, ramos de geranios y bromelias de pluma y de mazorca (*kruz ech* y *wohton ech*, respectivamente); la *wohton ech* se ubica en la cruz del centro. Pedro nos explica que:

> Esa flor la usan los curanderos. Para curar se ponen tres cruces y el médico nos dice cuántas flores vamos a necesitar y tres palitos de ocote y lo amarramos todo en el cruz. Cuando está todo colocado, el médico reza y después divide las flores en tres partes. La *wohton ech* va en medio porque es más mayor, más importante. Va en el cruz del medio. PP

Las ceremonias para curar una enfermedad grave, las tres ceremonias anuales de los curanderos, y las celebraciones de Santa Cruz, exigen una distribución de flores como la que hemos señalado en las cruces correspondientes, en las serranías que circundan al pueblo o a los parajes, y a quien se encarga de esto le llaman *j'ik' nichim*, "llevador de flores". La *niyularilo* (mazorca-*wohton ech*) es considerada una flor "caliente", activa y roja, por tanto, muy útil para la curación; mientras que la *indiluyarilo* (pluma-*kruz ech*) es de alma interior fría, quieta y roja.

El cambio de las flores es una de las actividades principales de los oficiales religiosos; las decoraciones de las cruces de los patios deben ser reemplazadas a intervalos periódicos. Una de las tareas más importantes de los mayordomos es la de ver que los cofres (que contienen los rosarios y las vestiduras del santo) de las casas de los mayordomos, tengan flores frescas y además que las iglesias estén también decoradas con flores frescas. Los portales de las iglesias

se adornan con arcos hechos de bromelias y geranios. El primer día de cada fiesta se dedica al adorno con flores.

> Esa flor es muy buscada aquí, afirma Pedro, porque también la usan los mayordomos para hacer el arco de la iglesia, el que se hace dos veces al mes, los días 12 y 26. Pero ya no hay flores cerca, porque ya no hay árboles grandes, tenemos que buscarla en Rancho Nuevo o en el mercado para comprarla. PP

Cuando una persona fallece, mientras llevan su cuerpo al cementerio, se salpica de agua su boca con una flor. Se dice que al fallecer un bebé su *ch'ulel* o "alma" tiene que pasar una vez a través del fuego como castigo por haber pateado a su madre cuando estaba en su vientre; luego se convierte en una flor atada a la cruz celestial. Los zinacantecos hacen énfasis en la celebración de los niños Dioses (hermanos mayores y menores). La manifestación más artística hoy en día en Zinacantán es el pesebre, *lechopat,* que construyen con ramas de cipreses y techan con franjas alternadas de geranios, bromelias, plantas suculentas. La entrada es flanqueada por plátanos y caña de azúcar, y la parte de atrás con cuatro pinabetes grandes cargados de frutas tropicales. Los niños dioses están acostados sobre una cama suave de musgo. A cada extremo se halla una flor gigante de amarilis. El pesebre es quizás un monumento dedicado no sólo a Jesús sino también a las fuerzas vitales.

Las flores son de importancia especial en las ceremonias de curación. La cama del enfermo se rodea con trece manojos de plantas (flores) que corresponden a las trece partes de su *ch'ulel*. Siendo las flores representación de las partes del alma, no es extraño que flores y corazones estén asociados entre sí. Cuando una persona le pide un favor a otra puede decir: "por favor, podría molestarle, ojalá Dios entre en la flor santa de su corazón". Las divinidades son llamadas *nichimal sat* "ojo florido"... Uno de los sueños comunes que indica a un individuo que va a ser curandero y se le ha encomendado la misión de ayudar a la humanidad, es el de recibir una calabaza (tol) llena de flores. Llama la atención que a todo el proceso de curación de un enfermo le llaman ceremonia de "gran visión" o "gran flor", debido a que tienen que ir a visitar varios santuarios sagrados, como son las montañas, en un proceso largo para "ver" dentro de ellas a sus espíritus elementales a quienes solicitan sus conocimientos, su "fuerza" y su intervención, para ayudar al enfermo. Es un contacto con un patrón fundamental, un conjunto de algoritmos que proveen de información guardada por siglos. Son sitios que

proveen de luz pero, la "gran flor", puede remitirnos a una especie de geometría sagrada, disciplina que podría aportarnos datos importantes en cuanto a este tema.

Será satisfactorio definir el símbolo de la flor como un símbolo de las fuerzas de la vida en un concepto más amplio, ya que incluye atributos como alma, juventud, belleza, felicidad, salud, riqueza, suerte, permanencia y poder mismo. Las flores son regalos apropiados en el intercambio entre hombres y espíritus. El término maya para flor en Brasseur de Bourbourg es *nic*. El verbo es *nicanal*: florecer, prosperar, triunfar, y la forma adjetivada es *nicanol*: próspero, dichoso, lleno de gozo.

Una de las condiciones que debió ser fundamental para la realización del viaje al Cerro de la Flor con la encomienda de traer flores, fue la de afrontar las condiciones de dicho viaje. Las inclemencias del clima y la caminata extenuante que exigía sólo lo podían afrontar personas dedicadas al trabajo de la tierra y que, además, eran quienes realizaban el viaje para pedir a las fuerzas elementales del lugar por su trabajo y por su salud. Los mismos guías los ponían a prueba y por tanto, no podían ser tan jóvenes ni débiles. Con el tiempo y con la influencia cristiana esta condición está más vinculada a la promesa que se establece ante el Niño Florero, una condición en la que se implica la fe y la manda de ir por flores durante tres años consecutivos y es a la vez una muestra de valor y fuerza que se demuestra con el peso de la carga de flores. Un viaje que se llevaba a cabo específicamente a pie del 14 al 21 de diciembre, actualmente se realiza con la ayuda de los medios de transporte, lo que facilita el viaje.

La fuerza simbólica de la flor es indudable, porque los ritualistas de este pueblo no ven en ella a la flor y su peligro de extinción, sino a un elemento que representa al Niño-Flor, a la Flor Divina de pluma y de mazorca, que confirma su fe y su promesa ante el Niño Florero, quien les ha cumplido una petición, quien les ha otorgado un favor. Esto lo saben bien los Floreros y cuando se les pregunta, responden que...

> ¿Por qué la flor de *niluyarilo*? no lo sé, pero mire, si toma usted la flor de mazorca y le quita parte de su follaje, de su "comal" como decimos nosotros, que son hojas largas porque se trata de una bromelia, hay un *cojoyito* que semeja la mano del niño. Por eso para nosotros es algo muy especial el traer ese tipo de flores, porque son del niño. AJ

> No sé por qué nuestros antepasados fueron precisamente por la flor de *niluyarilo* y no otra, pero si es herencia, si así lo hicieron ellos, no queremos que se pierda, y por eso seguimos haciéndolo. Por ejemplo, nos reunimos en casa del patrón cada día 25 del mes, y una vez me enfermé y no pude estar. Eso me hizo sentir muy mal el resto del mes, desanimado, triste, como había faltado en algo al niñito. Nunca falto, nunca dejo de ir. RT

> La flor de *niluyarilo* representa al niño. Dentro de ella asoma la forma de su manita. Por eso pensamos que él mismo nos lleva a traer especialmente esa flor, porque es su flor. ME

En Chiapa existe una gran cantidad de plantas rituales y medicinales que, afortunadamente, aún están en uso. Es común observar en los rituales de curación el uso de albahaca y ruda, de flores de mayo, de tulipanes rojos, y de huevos que son frotados por el cuerpo para su revisión, que permitan un diagnóstico de los padecimientos fisiológicos y espirituales, por parte del "médico" o chamán. A grandes rasgos hemos explicado la importancia de las flores y plantas, atribuidas siempre de connotaciones energéticas y espirituales que nos muestran un conocimiento profundo de la naturaleza.

El Cerro de la Flor o Santa Cecilia: lugar donde mora el espíritu femenino

El ir a traer flor
no es bueno desear,
porque ya de muerto
sube uno a penar.

El Cerro de la Flor es el lugar más importante dentro de este paisaje de ritualidades. *Namandí* o montaña, es el centro de las ceremonias y es la casa del rayo. Es el origen de *Navenchauc*[25] como lo hace saber el siguiente relato.

[25] Según Becerra (1985), *Nabenchauc* sería la ortografía correcta para esta localidad y proviene de las raíces: *Naj-Been-Chauk*, de *Been*, el sabio y divino; del sotsil *najel*, sabio; *been*, deidad titular de un día del mes antiguo indígena; *chauk*, rayo, divinidad. Es muy interesante el siguiente párrafo del mismo autor: "En 1926 visité el cerro de *Nabenchauc*, a cuya falda está la pintoresca ranchería del mismo nombre. Es una altura conoidea, en cuya cúspide hallamos, quien esto escribe i mi buen compañero de expedición don Ignacio Pérez Angulo, estar ciertos de que ahí se rendía culto a *Been*: tres cruces cristianas que, por lo que se podía advertir eran motivo de culto asiduo, pues se hallaron restos de la cera de los cirios i del follaje de las flores allí llevadas en ofrenda; sobre el suelo, sin

> Nos platicaron los mayores del pueblo que cuando le nombraron a *Navenchauc* llegaron tres señores en el cerro que se conocía como Tierra Negra. Eran tres familias que llegaron primero, pero como querían un lugar más grande para que vivieran más familias bajaron hasta acá los señores. Antes aquí eran puros árboles de ocote y encinos, y estaba el río donde estaban los árboles. Pero ya no hay de esos árboles, porque eran del tronco muy gruesos, enormes, que tal vez eran muy viejos. Y esos señores los empezaron a cortar, dijeron: —vamos a cortar los árboles porque aquí vamos a vivir—, pero cuando los estaban cortando se vio un trueno, como un relámpago. El cerro tiene algo así como dueño, y les dijo el dueño que no quería que tocaran sus árboles, y entonces decidió asustarlos y tronó fuerte como un cohete para defender sus árboles. Fue tres veces que pasó así, pero los señores no pararon de cortar los árboles y por eso le pusieron el nombre de *Navenchauc*, que quiere decir *Casa del Sabio Rayo*. Entonces los señores se preocuparon y platicaron y dijeron –hagamos algo, bailemos o les llevemos unas velitas para hablar con el dueño rayo para que nos deje vivir en el cerro, para que nos dé permiso. Entonces los señores llegaron allá, en el cerro, y le fueron a poner sus velitas y rezaron su oración y fue que quedó así como ellos lo hicieron y de ahí quedó el costumbre. Las tres cruces quedaron desde antes, desde ese tiempo, pero no sabemos cuándo fue. PP

El lago ubicado dentro del pueblo, es un referente para situar las dos historias narradas en torno a esta tradición centrada en la imagen de la Flor del Niño. Dice Pedro, "ponemos cruces en los cerros y en las cuevas. Uno de los cerros del pueblo dicen los mayores que también tiene dueño y que ahí entraba el agua de la laguna, pero se trabaron unos palos y ya no entra el agua, por eso se hace la laguna". Los manantiales son los baños de los elementales de las montañas próximas (Vogt, 1993: 101)) como el *Wo Ch´Oh Wo* (cinco pozos), un manantial hembra, de agua de alma blanca, activa y media, donde se baña "la diosa de S*isil Witz*" (Santa Cecilia o Cerro de la Flor).

> La laguna está encantada. Hace mucho tiempo las mujeres tenían que vestirse con ropa de hombre, la que se tenían que poner al revés, porque ahí salía de entre los árboles grandes unas sombras oscuras que las agarraban y se las llevaban. Pero sólo a las mujeres, los hombres sí podían ir. Por eso las mamás le decían a sus hijas que tuvieran cuidado y que cuando fueran se pusieran encima de su ropa la de un hombre. PP

---

vegetación nada más; pero escarbando hallamos tepalcates de cerámica antigua, fragmentos de obsidiana y un idolillo, que conservo, de figura simbólica, que hallo ser alusivo a *Been*. En la ranchería se nos informó, por la única familia de ladinos que allí había, que cuando los indios tienen algún enfermo grave, lo llevan a pedir salud a la cumbre del cerro" (Beutelspacher, 2007: 110).

Es el cerro de la curación, donde se clama a *yahwal balamil,* "señor de la tierra", que tiene figura humana. Sólo los "médicos" o chamanes hacen peregrinaciones a las montañas. Esto nos establece una relación interesante con el viaje de los Floreros, en cuanto a que pudo ser una peregrinación guiada por uno de estos hombres y el hecho de que aún se tiene memoria de que iban muy pocos Floreros, establece la posibilidad de que fueran iniciados en esta tarea.

> Todavía llegamos a rezar a ese cerro, vamos todo el tiempo, como en el mes de mayo casi vamos diario, como hacemos la fiesta de Santa Cruz todo mayo es fiesta. Vamos a llevar las velitas para pedir por la lluvia, que no pase nada a la gente. Cuando estamos malos de enfermedad o tenemos otros problemas buscamos quién sabe curar, pero nos pulsa para saber qué tenemos y nos dice que vayamos al cerro a dejar nuestras velitas y a rezar. Pero cuando es grave la enfermedad él sube al cerro a meditar y lleva un pollo muerto y lo pone en las cruces para saber qué hacer con el enfermo. Así es el costumbre de acá, lo dejaron los señores, que fueron los primeros que llegaron, cuando no había nada pero sí había árboles muy grandes. Ahí comenzó *Navenchauc*, en el cerro, y después se hizo el pueblo aquí abajo. Aunque estemos buenos siempre vamos a rezar, para agradecer y para que no llegue la enfermedad. Cuando hubo cólera los mayores juntaron a la gente y pusieron sus velitas alrededor del cerro para tapar el paso de la enfermedad y no entrara al pueblo.
>
> La gente que sabe ver, dice que adentro del cerro es pura agua caliente que hay porque es un volcán de agua caliente. Por eso los que somos católicos cooperamos tres veces por año para ofrendarlo: en enero subimos con todo lo que reunimos y llevamos velitas, nos acompañan los curanderos para que recemos y encendamos las velitas y le pidamos que no pase nada malo, que no haya enfermedad. Pero los que no son católicos ya no lo hacen. En enero vamos donde están las cruces, porque donde hay cruces podemos hacer nuestra oración, podemos hablar con ellas para pedir ayuda.
>
> Ponemos cruces en los cerros y en las cuevas. Todos los cerros tienen nombre. Vamos otra vez a mitad del año, en el mes de julio, el médico más viejo junta a la gente y se va a todos los cerros otra vez a dejar las velitas y el copal; y en el mes de diciembre, hacemos lo mismo, porque así es el costumbre y no lo podemos olvidar. PP

Las cimas de los cerros son espacios liminales, en ellos se encuentran las representaciones y percepciones que sobre el territorio tienen quienes realizan los ritos. Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios cultuales. Son lugares de refugio donde se reivindica el papel fundamental del culto. El Cerro de la Flor o *Namandí* es donde se reúnen los

novicios (los Floreros que van al viaje por primera vez) y danzan al ritmo de la música de tambor y carrizo. Es el lugar donde colocan al niño frente a las tres cruces mientras los Floreros encienden sus velas para cumplir sus mandas o para solicitar sus beneficios. Es el lugar donde el patrón los "chicotea" según lo soliciten y se limpian el cuerpo con ramas de pino o de albahaca. Es el lugar donde se invoca a los Floreros y patrones fallecidos que han reunido sus almas en este espacio "de fuerza". El presente eterno como un círculo infinito, posee el centro en cada lugar. Es "el lugar sagrado". La experiencia de don Esteban, así lo enseña:

> Mira hijito, me decía mi abuelito, si eres curioso, levántate a medianoche en tu posada ahí en *Navenchauc*, y te sales a escuchar y vas a oír clarito en el cerro el bullicio de cómo se vienen a despedir los difuntos Floreros. Lo comprobé muchos años, y unos amigos también, era un murmullo que me hacía llorar, un canto, y están rezando ¡perdón oh Dios mío, perdón e indulgencia, perdón y clemencia, perdón y piedad! ¡Pero claro mire usted que se oye! Y cuando acaban de rezar se oye al patrón que dice, ¡Viva el Niñito-Florero, muchachos! ¡Vivan los Floreros, muchachos! Palpablemente se oye la viva y todo.
>
> Mire usted, en mi devoción, en mi fe, yo creo que el espíritu sigue subiendo a la montaña al morir. Se lo digo porque ora como seis años, ora que ya los que suben son mis nietos, los fui a topar hasta la bajada de la Cruz del Conejo, en ese camino que baja a *Joijel*, hay una veredita, y hasta ahí llegué yo porque escuché que ya venían los primeros Floreros, los esperé y vi que también venía mi nieto. Cuando llegué a *Multajó*, un muchacho que se llama Chonito Núñez, estaba llorando y me dijo: cuñadito, una cosa te voy a decir, lo miré mi tío Betío. Sí mi hermano, lo miré. Es que llevé dos costales de naranja y me coloqué en el camino pa´ que conforme fueran pasando los Floreros, les fuera yo dando su naranja pa´ que se refrescaran la garganta. Cuando los vi los dos Floreros que venían y me voltearon a mirar, y lo vi que era mi tío Beto, pero se siguieron sin tomar la naranja, iban en la fila de los Floreros pero agachados. Sólo al pasar cerca de yo me voltearon a mirar y vi que era mi tío Beto, ya no pude seguir repartiendo las naranja porque me dio sentimiento y ganas de llorar de pura tristeza. Chonito no dejaba de llorar mientras me contaba lo que vio.
>
> Y le digo que todo esto es cierto, porque cuando se busca la flor en el cerro, oye usted a los Floreros que gritan ¡Eje, eeeje! ¡ven aquí, que hay bastante flor! Y si usted le contesta, lo pueden llamar y lo pueden perder. No son Floreros de orita, son Floreros idos, ya muertos, que vuelven con su alma al cerro. EH

Según Johanna Broda (1991) entre los pueblos que han conformado la región cultural mesoamericana, de la cual formaría parte la cultura chiapaneca, la vinculación del hombre con su entorno natural se ha manifestado en: 1) su relación con la astronomía (observación del curso del Sol, de la luna, de ciertas estrellas y constelaciones); 2) su relación con los fenómenos climatológicos (la estación de lluvias y la estación seca), y 3) su relación con los ciclos agrícolas y de las plantas (ecología, agricultura), y yo incorporaría un aspecto más 4) sus significaciones derivadas de su relación con la territorialidad y sus lugares, inscritos en los rituales religiosos.

De esta manera, los fenómenos naturales se personificaron y en sus ofrendas se diseñaron figuras o esculturas demostrativas de las fuerzas que los representaban. En el simbolismo del agua, estas figuras se identifican con los *tlaloques*, dueños, o encantos, como se les denomina en esta región estudiada. Son seres pequeños que producen la tormenta y la lluvia y, por tanto, las montañas y los cerros son respetados y dignos de culto porque en ellos se engendran las nubes y de éstas procede la lluvia, tan necesaria para la vida.

Esto explicaría, en parte, lo expresado por Becerra en relación al significado del nombre *Navenchauc* con la presencia de *Been*, deidad titular de un día del mes antiguo del calendario indígena, que expresa lo sabio y divino, a su vez vinculado con *chauk*, rayo; es decir, casa del sabio rayo. En Suchiapa, un pueblo que forma parte de esta región, me han descrito al encanto rayo como un "hombrecito bajo en estatura, pero grande en poder, muy blanco y sin un solo pelo en la cabeza, que provee la lluvia" (Palacios, 2010). Pero, además, aún encontramos abundantes relatos, incorporados a su tradición oral, que narran un mundo de encantos explicándose en la diversidad de sus rituales, enmascarado con las imágenes del santoral católico. *Been*, entonces, no sólo parece ser la fuerza de la lluvia y de las tormentas, sino también de la tierra, al incorporarse los cerros y las cuevas, en cuyas cumbres se generan las nubes.

Becerra también comenta haber encontrado un "idolillo", de figura simbólica, alusivo a *Been*, con las características de unas figuras encontradas en las excavaciones del Templo Mayor en el centro de México, según Broda (1991), dentro de unas cajitas de ofrendas del culto a *Tláloc*, en la jerarquía de *Been*. Figuras "pequeñas, ovaladas, de 10 a 23 centímetros de largas, cuyos rasgos de la cara y del cuerpo, están delineados de manera sumamente estilizados" (466).Estas figuras y lo que representan, son invocadas en ritos que tienen lugar en las cumbres

de los cerros más importantes, en petición de lluvia y de fertilidad para la comunidad (Schultze-Jena *ápud* Broda: 468) y que antiguamente se consideraban protectores de los granos del maíz, protectores de la casa, señores o seres de las nubes. En material etnográfico recabado entre los nahuas de Huatusco, Córdoba y Zongolica, Veracruz, al interior de los cerros (*tépetl*) viven unos seres de color azul llamados *tipeyolohtli,* "corazón del cerro"; que se llaman también *tlatsinihkeh*, "tronadores", es decir "rayos". Entre los tlapanecos, de Guerrero, *aku* es el viejo señor de la tierra, y es uno al mismo tiempo que muchos. En su función de dueño de los animales de la caza, se le nombra específicamente Viejo del Cerro, emparentado con *wuigo,* divinidad del rayo, cuya voz es el trueno y que manda la lluvia. Este último también es uno y una multiplicidad al mismo tiempo.

> Los que suben al cerro a curar a veces son rayos y por eso pueden curar. Ser rayo es el nivel más alto para ser médico, es el que manda a otros, es un *iloletik*. También saben hacer tormentas para molestar a la gente. PP

Las antiguas divinidades de la tierra de los tsotsiles de Larráinzar, en Chiapas, se identifican en la actualidad con los santos católicos (San Miguel, San Antonio, San Juan, entre otros). A éstos se les practican ritos en los cerros, las cuevas y las fuentes, junto con otra clase de seres llamados "ángeles", que controlan al viento y la lluvia. Estos últimos se llaman *chauk*, una palabra que probablemente se deriva de *Chac*, la divinidad yucateca de la lluvia (Holland *ápud* Broda: 470). Para los tsotsiles de San Pedro Chenalhó (Guiteras *ápud* Broda: 470), "*Chauac*" o*Anhel*, es la divinidad de la lluvia y del agua, dueño del rayo, señor y dueño de los cerros, protector de las milpas..., el que da el maíz y está íntimamente relacionado con nuestro sustento (Thompson *ápud* Broda: 471). No olvidemos que al Niño Florero le acompaña el Niño Ángel, y es posible una conexión con tales significados y conocimientos de las fuerzas elementales del cerro. Esto nos remite, además, a la historia de Pedro en la cual una mujer baja del cerro y entrega un niño al hombre de Chiapa que espera en la laguna.

La idea de género en relación a las montañas ha sido tema de la antropología. Existen nodrizas en las montañas que cuidan a los niños pequeños pero, ¿de qué niños se trata? ¿De los pequeños seres rayos representados en las figuras de los *tlaloques*, dueños, anheles? ¿Es lo femenino que busca el niño florero que viaja a la montaña como novicio, para ser iniciado? Existe un relato zinacanteco acerca de seis *Xohobetik*, "rayos del Sol", que eran capaces de

"ver" dentro de las montañas y percibir al Señor de la Tierra (aquí se equipara "visión" con conocimiento) y quienes con sus poderes especializados pudieron vencer a los enemigos que amenazaban al pueblo. Uno podía hacer niebla, el segundo relámpago, el tercero un remolino de viento, el cuarto sabía volar como un halcón, el quinto como una mariposa y el sexto como una mosca. Temiendo represalias de los enemigos vencidos, en lugar de volver a sus casas, pidieron permiso al Señor de la Tierra para habitar dentro de las montañas. El "más mayor" fue a vivir en *Ox Yoket (Bankilal Muk Ta Witz*), mientras los otros cinco a *Kalvario*, *Zan Kixtowal, Lach Chikin, Nakleb Ox e Izak Tik*. Al mismo tiempo sus esposas se establecieron en seis montañas "femeninas": *Muxul Witz, Sisil Witz, Ninab Chilo, Nio, Ya Ahwil y Lanza Witz*... Hoy viven dentro de esas montañas, desde donde supervisan los asuntos de sus descendientes vivos (Vogt, 1993: 269).

Sisil Witz es el Cerro de la Flor o de Santa Cecilia, y su condición femenina, como refiere este relato, nos remonta también a la narración de Pedro, cuando dice que fue una mujer quien descendió del cerro y entregó el niño a un hombre chiapaneca, de donde surgió esta devoción. Siguiendo esta diferencia biológica situaría a los elementales pluviales en lo masculino, y a los elementales de las diferentes formas del maíz o de las flores, en lo femenino, que en términos generales, estas últimas se asocian con las corrientes del agua (ríos, manantiales) o con las aguas estancadas (lagos, estanques). Lo femenino también se asocia con la tierra, el agua, la luna, el crecimiento, la fructificación, las enfermedades frías, entre otras. Partiendo de estas características, puede establecerse un sistema dualista simplificado: mientras que los elementales pluviales masculinos patrocinan los flujos (del agua o fuego) que caen del cielo, los elementales femeninos controlan los flujos que corren (o se detienen) sobre la tierra (Iwaniszewski *ápud* Broda, 2009: 115-116).

> El Cerro de la Flor, dicen, es un volcán. Ahí llegamos a rezar y muchos acuerdos se establecen en ese lugar. Ahí se castiga a todo el que se portó mal, y les informo dónde va a ser la *Velada de la Flor*. Ahí pedimos y rezamos por los Floreros muertos o enfermos.
>
> Lo que sabemos de los antiguos es que iban al cerro a fortalecerse, porque el lugar a donde vamos dicen que es un volcán. Iban de aquí a darle gracias a Dios desde el volcán, a agradecerle por sus cosechas, por todos los bienes que les daba, por la fuerza para vivir. Esa es la relación que más consideramos nosotros. Entonces la flor tiene forma de fuego, y ese fuego lo traemos hasta el nacimiento de nuestro Niño Florero y

> para los altares de las casas, a lo mejor como una forma de traer la fuerza de allá hasta nuestro pueblo, nuestros altares. Esto se hizo católico por la llegada de los frailes, y entonces se comenzó a tener el niño, y se tenía que traer un recuerdo. Fue así como se trajo la flor.TN

Particular interés en términos comparativos tienen los *tzultacah* de los *kekchí* y otros grupos del altiplano guatemalteco. *Tzultacah* significa Cerro-Llano o Cerro-Valle y es un término poético para referirse a la superficie de la tierra. Bárbara Tedlock (Broda: 471) relata que al tiempo de la cosecha en diciembre, los quiché de Momostenango, hacen ritos de agradecimiento a *Juyubtak´aj*, "Cerro-Valle", llamado también Mundo. Así, a estos cerros deificados se les rendía tributo al principio y al final de la estación de lluvias, y fueron también considerados "Cerros del Mantenimiento", no sólo por ser proveedores de alimentos, sino de fuerza espiritual, finalmente otra especie de sustento para los humanos.

Todo lo anterior sugiere que las montañas eran lugares vitales que tenían asignado en el calendario ceremonial, un papel privilegiado, estableciendo un vínculo deliberado entre la geografía de la alta montaña y los ciclos climáticos, agrícolas y rituales. Los idolillos se sacaban en ciertas ocasiones cuando eran llevados en procesión "al monte, o a la sierra, o cueva, donde tenían su denominación y allá, en aquella cueva o cerro, les... ofrecían sus... ofrendas, invocando aquel cerro..., o por falta de agua... o por hambre... (Durán *ápud* Broda: 475).

En relación a las ofrendas, se ha discutido bastante el tema de los sacrificios rituales. Es, sin embargo, una idea que se queda en los intersticios de la duda y el desconcierto, cuando los datos que se discuten se hace partiendo de un lenguaje que no corresponde a la visión del mundo de quienes se supone lo practicaron. Existe un argumento de que fueron niños los sacrificados en las montañas, y que eran elegidos por ser humanos especiales, para tal fin. Abundantes datos de esta naturaleza se localizan, principalmente, en las investigaciones arqueológicas a los sitios antiguos, basándose en lo escrito por los cronistas conquistadores. Sin embargo, pocos son los recursos fehacientes que se libren de la duda respecto a la problemática, cuando no han localizado restos óseos en los lugares de montaña, al menos no de niños. Un ejemplo interesante es el caso de Pachita, una curandera mexicana que adquirió notable fama por su amor al prójimo y la ayuda que ofreció resolviendo problemas de salud y espirituales, a través de operaciones "invisibles" asesorada por médicos espirituales. Esto no es

un tema nuevo en la cultura mexicana, se sabe que continúa siendo una de las formas de conocimiento espiritual en el ámbito de la medicina tradicional. Grinberg conoció a esta mujer y se convirtió en su colaborador. Lo traemos como ejemplo porque las cirugías de Pachita eran notables portentos, en los cuales, con un cuchillo de monte extraía corazones para ser limpiados y curados, u otros órganos afectados, sin el recurso de anestesia o de algún quirófano. De esta experiencia Grinberg escribió, basándose en su teoría, la posible explicación que pudo aportar:

> El concepto *lattice* considera que la estructura fundamental del espacio es una red o matriz energética de absoluta coherencia y total simetría. A esta red se le denomina *lattice* y se considera que en su estado fundamental contribuye al espacio mismo omniabarcante y penetrado de todo lo conocido. El conjunto de las modificaciones de su estructura que resultan de toda la actividad del cerebro, crea una alteración compleja de la misma. Esta alteración ocurre en todas las dimensiones del espacio y se le denomina campo neuronal. El campo neuronal de un cerebro vivo continuamente interactúa con la *lattice* produciendo en ella confirmaciones energéticas a las que denominamos imágenes visuales.
>
> El mundo que conocemos resulta de la interacción entre el campo neuronal y dicha *lattice*. Todos vemos un mundo similar porque la estructura de nuestros cerebros es muy parecida y por tanto, los campos neuronales que producimos son semejantes aunque irrepetibles y únicos en cada momento. De acuerdo a los estudios de la conciencia que indican que ésta posee valores discretos, dando lugar a niveles cualitativamente diferentes de la experiencia, es posible suponer que la interacción entre el campo neuronal y la *lattice* posee una congruencia solamente con ciertas bandas o niveles, mientras que otras no. Por ello existen mundos auditivos diferentes de los visuales u olfativos y niveles particulares que la conciencia mística oriental conoce tan bien.
>
> El nivel de conciencia de Pachita era extraordinariamente diferenciado. Durante las operaciones que realizaba ella era capaz de materializar y desmaterializar objetos, órganos y tejidos. El manejo de las estructuras orgánicas, le permitía realizar trasplantes de órganos a voluntad, curaciones de todo tipo y diagnósticos a distancia con un poder y exactitud colosales. Pachita lograba penetrar en el tiempo prediciendo eventos futuros como si su campo neuronal en interacción con la *lattice* del espacio tiempo decodificara y modificara la estructura temporal de la realidad. Aunque sus efectos parecían ser milagrosos se basan, de acuerdo con esta hipótesis, en el mismo mecanismo que todos utilizamos para crear nuestras imágenes o nuestros pensamientos. No puedo explicar la existencia de Pachita y sus efectos a menos que acepte que ella había logrado llegar a la conciencia de Unidad. Esto me explicaría su capacidad de reconocer cualquiera de las

> mentes que se le aproximaban y su habilidad de hacer aparecer su conciencia en diferentes localizaciones del Universo. Decía ser capaz de salirse de su cuerpo y hacer aparecer su experiencia en localizaciones extracorpóreas. Esta capacidad implicaba, entre otras, la de poder focalizar su atención total en diferentes porciones de la *lattice*.
>
> Pachita parecía poseer la capacidad de decodificarla conociendo, de esta forma, el estado de la conciencia planetaria. Esta capacidad de decodificación no era pasiva puesto que ella afirmaba que, a través de un hermano espiritual, se realizaban misiones planetarias de direccionalidad y modificación del espacio-tiempo. Cualquier alteración de éstos afecta a todos los campos neuronales y por lo tanto determina cambios en la conciencia individual y colectiva. Una de las facetas más extraordinarias era precisamente su trabajo y su ideal de transformación para el bien de la humanidad (Grinberg, 1982).

Pensamos, considerando la propuesta de este autor, que los "lugares sagrados" o "lugares con memoria" que describe Eliade, son espacios dentro de una red energética de total coherencia y simetría, que pueden motivar en algunos seres humanos la Unidad de su conciencia. Esto implicaría el hecho de que lo que vemos no necesariamente es lo que "es" para los demás. En una conversación entre Grinberg y Carlos Castaneda, situaríamos de nueva cuenta la idea de los sacrificios y posiblemente podríamos ubicarla en los planos señalados con anticipación, dentro de la teoría sintérgica.

> Durante el tiempo que el Nahual estuvo en México, además de Tula fuimos a Teotihuacán. Recuerdo que al llegar y ver la pirámide del Sol, sentí un escalofrío y una presión en el vientre. Caminamos por la calzada de los muertos y el Nahual se burló de tal nombre. Nos dijo que los españoles habían encontrado restos humanos allí y por ello le dieron ese nombre, pero en realidad lo que ocurría allí era fantástico. Cientos de acechadores se colocaban en cada recodo de la avenida y juntos visualizaban la pirámide de la Luna. Cuando lo hacían a la perfección y en total sincronía, desaparecían de este mundo. Si alguien fallaba entonces quedaba mutilado y sus restos regados en el suelo. Después de decir aquello, el Nahual se colocó en una esquina y miró hacia la pirámide como tratando de reproducir el sentimiento de aquellos hombres capaces de viajar juntos a otros mundos (Grinberg, 2007).

Desde luego, son posibles explicaciones que van a quedarse en la capacidad creativa de los lectores para establecer una más de las relaciones de este ritual. Sin embargo, esto es tan

interesante que podría ser tema para una investigación completa acerca del mismo. Son puntos de partida muy avanzados, que valdría la pena explorarlos con más detenimiento.Continuando en el sentido de las montañas, también pueden ser centros del mundo para los pueblos, como Zinacantán. En un viaje compartido entre Evon Vogt, "Vogtie", como también le reconocían, y David Freidel, Vogtie explicó:

> Aquí, en esta cruz, —dijo, indicando el santuario ubicado frente a nosotros—, entramos en el mundo de Zinacantán. Éste es el pie de la montaña sagrada *muxul vitz*, en cuya cima —señalaba arriba, hacia un promontorio ubicado sobre la carretera, donde los pinos topan con el cielo azul pálido— está otro santuario de cruz. Allá —dijo señalando al este y al sur— queda *bankilal mukta´ vitz*, la Gran Montaña Mayor.
>
> En tanto yo contemplaba el imponente volcán que se elevaba más de 3 000 metros sobre el nivel del mar, Vogtie explicaba que los zinacantecos creen que ese volcán alberga los corrales en que los padres-madres, espíritus ancestrales que velan por el pueblo, guardan a los más de 11 mil espíritus de animal salvaje compañeros de los pobladores. Haciendo girar el brazo hacia el sur, señaló las demás montañas y santuarios que circundan el valle: la *sisil vitz* [Cerro de la Flor], la montaña de forma piramidal de empinadas laderas; el *kalvario*, aquel gran santuario localizado en la carretera al asentamiento periférico de *Nakih*; y así sucesivamente, todo alrededor del valle. "Cada montaña posee sus dioses ancestrales y sus santuarios de cruz de entradas en que los `videntes´ o chamanes le hablan a la gente".
>
> Vogtie señaló luego en dirección del valle que se hallaba abajo, a nuestros pies. "Allí —dijo— está *mixik´ balamil*, el ombligo del mundo"
>
> — ¿Dónde? —le pregunté.
>
> — Allá, en aquel cerrito —respondió.

No existe comunidad sin centro. Un lugar dónde reconocerse. Por eso, los antiguos nahuas llamaban *Tlalocan* a la montaña primigenia. En su parte cóncava se ubicaban las deidades germinales, representadas como serpientes; los espíritus o corazones de las plantas y el agua de la cual todo nace. El hombre dirigía sus plegarias a ese ámbito femenino mientras depositaba

las semillas en el seno de la tierra, en aquel mundo interior que hace posible el crecimiento de toda naturaleza. Después, el Sol maduraba los dones terrestres, mientras el fuego emanado de la quema del rastrojo renovaba las nubes, que a la larga restituían lo húmedo a su lugar de origen. En lo profundo de grutas y cuevas se concentraron los signos de la vida y la muerte. Así como el Sol desaparecía cada ocaso en las fauces del jaguar, a lo largo de estos espacios liminares tanto los antiguos guías como los actuales descifraban y descifran los signos de la salud y la enfermedad, y sacralizaban y sacralizan tiempo y poder a través de los rituales (Gorz *ápud* Ruz, 2006: 92).

Este material comparativo de tales pensamientos, es sumamente útil para una comprensión más completa y matizada de esta forma de ver el mundo natural y más allá de lo natural, cuyos elementos básicos constituyen una herencia valiosa. Sin embargo la relación actual hombre/tierra es inestable y precaria, y debe ser una y otra vez reconfirmada a través de rituales y prácticas que garanticen el equilibrio.

Dendrolatría y memoria

"No solamente representa la planta la que vegeta por excelencia, sino la que hace vegetar, la que pare al hombre." La planta, en efecto, contiene dos indispensables elementos de vida: el agua, ó sea la savia, y el fuego, ó sea el combustible de su leño: De ahí que se haya hecho del árbol la imagen de la vida humana, y no sólo la imagen, sino el origen. En Francia, con una modestia que les honra, dicen que los nidos nacen debajo de una col; en Alemania, que nacen de un tronco hueco; en el Piamonte se les dice á los chiquillos que el recién nacido ha sido encontrado dentro de un roble...en Grecia se creía que el linaje humano había nacido de las encinas. "El hombre se veía tanto más representado en el árbol, en cuanto creía haber salido de la tierra, á guisa y en forma de un árbol" (Mendoza, 1993: 26-27).

Ya Plinio afirmó acertadamente cómo la sombra de un árbol fue el primer templo del hombre. En su época cada especie arbórea estaba consagrada a un ser con cualidades extraordinarias: el encino o roble a Júpiter, el olivo a Minerva, el chopo a Hércules, el laurel a Apolo, el ciprés a Plutón. Las culturas antiguas siempre tuvieron a los árboles como seres vivientes, morada de espíritus de la vegetación y de la fecundidad, y algo de ello ha quedado hoy contenido en nuestro acervo cultural.

> Evidente prueba del vivísimo interés que desde la cuna de la humanidad despertaran los árboles la sorprendente variedad de nombres que se emplearon para designarles: el que crece, ó sea el creciente; el que brota, el que se eleva, el que no anda, el que bebe por los pies, el que tiene ramas, el que tiene hojas. Y tanto llegaría á fijarse la atención en lo que hace y en lo que deja de hacer el árbol, que ya en remotas épocas se quiso ver estrecha semejanza entre la vida arbórea y la vida humana (Mendoza, 1993: 17).

En pueblos como Chiapa, el conocimiento y el respeto por la ceiba o pochota, es relevante. A lo largo de su historia múltiples rebeliones y movimientos sociales y personales se han llevado a cabo por dicha conexión con la ceiba. Al árbol de ceiba le solicitan la salud propia o de algún ser querido, le piden protección y cobijo y al ser concedidas las peticiones se establece un compadrazgo con ella. Al árbol de ceiba se le atribuye femineidad.

Aunque fui testiga de un movimiento social en defensa de la pochota milenaria que se encuentra en la plaza central, mi asombro fue mayor en un viaje que hice a la ciudad en diciembre de 2012, cuando la vi florecer. Mi asombro se conectaba con una lectura que había hecho a un texto de Linda Schele, quien narraba una experiencia similar en Tikal. Linda había visto florecer la ceiba y nos compartía lo asombroso que podía ser aquel espectáculo. Las ceibas no sólo son tan altas que habitualmente no se pueden ver las flores, sino que tampoco florecen todos los años. A decir verdad, pueden pasar hasta diez años entre esas floraciones. Supe además que los capullos de las ceibas se abren por la noche y que un murciélago frugívoro es uno de sus principales polinizadores. Las flores sólo permanecen abiertas durante las primeras horas del día, para luego volver a cerrarse como defensa contra el aumento de temperatura. Da frutos en la temporada de secas, alrededor del 21 de marzo, fecha del equinoccio, poco antes de las primeras siembras de maíz. El mito de la creación se proyecta en el ciclo de vida de la ceiba con tanta seguridad como lo hace en los movimientos de la Vía Láctea. En fin, a mí me pareció que la pochota nos estaba expresando su felicidad por haber sido rescatada, después de que le habían cortado varias de sus ramas para que no obstaculizara la vista de un evento político.

Así, el camino de los Floreros se matiza con distintos árboles: el gran Higo, donde se reúnen los Floreros y se despiden de su pueblo antes de emprender su viaje sobre el camino viejo a Acala-*Nuyí*, que los conducirá hasta el *nandayasemí;* el Nanche o Nance, donde

pernoctarán la primera noche; el gran *Nambimbo* agredido para frenar su ritual; los Robles y Encinos donde espera la *Niyularilo* para ser ofrendada al Niño Florero. El Roble como la Ceiba, también gozan de vida y poder. Por ejemplo, la palabra *druida* significa, gurú del Roble. Se sabe que los celtas lo reverenciaban. También fue adorado por los griegos, romanos y teutones, asociándolo al trueno Júpiter. Era el árbol desde donde conjuraban las lluvias y las tempestades.

Naku, es el nombre del Roble, en la antigua lengua chiapaneca de este pueblo."El Roble, —dice Gubernatis, que escribe sobre este asunto una verdadera monografía—, merecería por sí solo un libro entero: tan importante es su papel mitológico y legendario en la tradición europea. Resume, en efecto, todos los atributos mitológicos que pertenecen en las leyendas orientales al *asuattha* (o*pippala*), al cedro, a la palmera, al ciprés, al pino. El más vasto, el más fuerte y, como se ha dicho, el más útil de los árboles, ha pasado a ser en Europa el rey de la vegetación.

(1) El sitio de honor que el águila y el león han ocupado entre los animales, pertenece, entre los vegetales al roble.

(2) De igual manera que en el *asvattha* indiano se ha reconocido la imagen del cielo abrigando la tierra, el roble, a causa de las proporciones gigantescas que ha podido alcanzar en el suelo de Europa, ha sido representado por esta tradición como el árbol cosmogónico y antropogónico por excelencia. Sócrates juraba por el roble, el árbol divino de los oráculos, y por consiguiente el árbol de la sabiduría.

(3) Sábese que Zeus había adoptado como su árbol predilecto, y nadie se sorprenderá de ello. Una vez que el roble representa el cielo sombrío y nebuloso, el sitio natural del dios del rayo y del trueno está en medio del roble.

(4) En el cielo nebuloso, en el misterio celeste que rodeaba al dios de luz, fueron los primeros creyentes de la Grecia a consultar al oráculo divino, al oráculo de Apolo y Zeus. La primera respuesta del oráculo ha sido dada por el trueno. El primer templo de Júpiter en Dodona ha sido un bosque de robles. Por el ruido de las hojas de un roble, que se agitaban sin ser movidas por el viento, anunciaba Zeus a los hombres su voluntad suprema. De igual manera los oráculos de Preneste eran expresados por letras esculpidas en el roble. Zeus que truena en la nube, Zeus que hace remover las hojas de un roble, Zeus que habla por un roble,

Zeus cuya voluntad está expresada por letras misteriosas que se muestran esculpidas en su encina, son cuatro diferentes imágenes poéticas de la misma concepción natural (Mendoza, 1993: 202-203).

Sabido es que los griegos llamaban a los robles las primeras madres. Nada de sorprendente tiene que, habiendo precedido los robles a los hombres, los padres de los hombres, los dioses, de igual manera que las abejas que simbolizan el alma inmortal, hayan habitado en los robles. En el tronco hueco de un roble ocúltanse de sus enemigos los dioscuros helénicos. Aquí el roble parece representar el árbol de la noche, en que va a ocultarse la tarde y de donde sale todas las mañanas la luz del día. Es el mismo roble, sin duda, en que estaba colgado el vellocino de oro buscado en Oriente por los argonautas. Donde una vez ha caído el rayo, se piensa, no volverá a caer; su acción queda neutralizada por el roble herido ya; el rayo es el arma divina: por analogía se piensa que ninguna otra arma caerá sobre un objeto en el cual el arma divina no tiene ya poder. ¿Será para alejar el rayo por lo que en Alemania se coloca una rama de roble sobre el último carro de la cosecha?

En la Galia de los druidas, los robles han debido, durante largo tiempo, hacer oficio de casas y donde el mismo dios Teuto estaba representado en forma de roble. El culto del roble, para el druida, era equivalente al culto de su propia casa, de su templo, de su país. El roble no daba solamente a los galos el techo, la bellota, la miel, sino también el muérdago, al cual atribuían, como los escandinavos, propiedades mágicas maravillosas. En la isla de Buján de la tradición rusa el roble es evidentemente un árbol solar; el cielo dorado del Oriente y del Occidente está representado por este árbol; pero el cielo no está siempre cubierto de rayos de oro: cuando lo cubren las nubes o las tinieblas, el cielo pasa a ser un árbol borrascoso. El roble se encuentra, pues, en las leyendas heroicas rusas a veces en forma de un árbol solar, a veces en su cualidad de árbol de la tempestad.

Pensemos en el relato de Pedro, en el origen de *Navenchauc,* en el Cerro de la Flor donde existieron los grandes, enormes robles, donde habitaba la *niluyarilo*. El roble para ser útil, tenía que morir. Tanto lo mataron que lo fueron exterminando. En algunos lugares no queda más que el nombre: el nombre, como sabemos, es la última cosa que muere. Pero donde ya no hay robles, tampoco hay flores. Comprendemos entonces que el pasado de estas tierras es más

amplio que el camino hacia ellas. Pero no es casualidad que la *niluyarilo* esté asociada con este portento de Árbol, cuando ambos son elementos de vida solar.

Entrecruces de caminos

También están los parajes y sus cruces, y las cruces como los árboles tienen vida y tienen historia. En cada paraje se encuentran cruces, y algunos Floreros llevan velas para encenderlas en los lugares, recordando a sus antepasados e iluminando el camino que separa los mundos donde se encuentran unos y otros. Velas que conectan a esta generación con los bisabuelos, abuelos, padres, patrones o amigos, ya fallecidos. En el Cerro de la Flor, las tres cruces esperan la danza y *nambujú* de los Floreros. Frente a ellas los novicios bailarán al ritmo de la música, y serán latigados y limpiados con ramas de juncia y albahaca. La Cruz del Conejo es otro de los puntos donde danzarán y ofrendarán su fortaleza a los espíritus elementales del lugar.

La cruz es un ser viviente y posee una anatomía análoga a un ser humano. El adjetivo florido *nichim*, entre los tsotsiles, como ya hemos referido, se usa en contextos en que los cristianos emplean la palabra *divino*. Las flores marcaban las cruces como seres divinos. Según Linda Schele, las cruces para los mayas son el árbol del Mundo o *Wakah-Chan*, con sus flores labradas en la casa de conjuros que *Chan-Bahlam* puso en el Templo de la Cruz de Palenque. Son el *Wakah-Chan* en el cielo.

Existen dos aspectos de particular importancia: la asociación que guardan los santos con los "dueños", y en efecto con la cruz, y la que observan con los rayos y con la lluvia. Para reverenciar a estos espíritus elementales se colocan cruces en varios puntos estratégicos del paisaje, puntos en los que "se crean campos energéticos con los que el hombre entra en sincronicidad" (Grinberg, 1976). Al venerar a estas cruces se venera al cerro o la montaña.

El *nambujú* y los parajes

En las culturas aborígenes, el canto chamánico y la ejecución de instrumentos musicales son de orden prioritario para la comunicación con los espíritus elementales. También son necesarios en los viajes extáticos para alcanzar los más sorprendentes y representativos niveles de exaltación poética y metafórica, además de energética. De esta manera, el canto ritual se acerca a los espíritus de la vida, persuade a los espíritus de la destrucción y apacigua y reorienta a los espíritus eternos para que realicen acciones creativas. Es también la novena, un cúmulo de

plegarias, es el canto de las mujeres mientras vuelven sus hombres de la tierra fría. En Navarrete encontramos la siguiente definición:

> Las novenas alimentan la fe, son un elemento básico del ritual católico, un vehículo por el cual se transita a la esfera divina; su lectura es toma de conciencia sobre el objeto de la devoción y puente para lograr la transferencia de lo terrenal al ámbito donde opera el milagro. Concretamente es un ejercicio devoto que durante nueve días se dedica a Dios o a la Virgen y los santos, y como sufragio y ofrenda por los difuntos.
>
> Son testimonio de época, y el sustento teológico del mensaje responde a la visión de la Iglesia acerca del entorno social del momento. Retratan el pensamiento de quien las escribió y sus intenciones de aplicación doctrinaria. Se percibe un velado contenido político.
>
> Destaca la vida y obra del personaje a quien está dedicada, y entre oraciones y letanías enumera sus actos piadosos y las intervenciones prodigiosas más oportunas. Miden la capacidad del creyente para aceptar o rechazar el prodigio (2007: 103).

Palabra ritual y sonido establecen la combinación más perfecta para llegar a todos los lugares geográficos y a todos los puntos cardinales, tanto del microcosmos corporal como del cosmos en el cual el hombre se desenvuelve. Esto es *nambujú*: plegaria, canto, alabado. Como el siguiente, que hemos encontrado en la historia, que aunque los Floreros sepan que existe se ha dejado de cantar. Sin embargo, en Suchiapa, de la misma región, se encuentra en la memoria cuando van los espadañeros en el viaje ritual al cerro del *Nambiyuguá*, en el mes de mayo, dentro de los festejos a la Santa Cruz. En Suchiapa desconocen su traducción pero lo recuerdan completo, porque ha permanecido en su práctica ritual y lo han rescatado del olvido. Este *nambujú* contiene palabras castellanas y palabras del antiguo idioma chiapaneca, y dice así:

NILUYARILO NAUIÑÁ. NYHEMEMO	FLOR DIVINA. NACIMIENTO DEL SEÑOR
Ipee... Ipee... Ipee...	Adelante... Adelante... Adelante...
Ipee tarihmi hememo,	Vamos todos nosotros señores,
moho nyhoui nDiosi.	en el nombre de Dios.
Bendito y Alabado sea	Bendito y Alabado sea
ni Sanctissimo Sacramento.	el Santísimo Sacramento.

Camo namandi niyacaamo	A la montaña sagrada
tolame tiha sihmimo	venimos antes nosotros
camo lohome lahame loondamec	a estar bailando y cantando
camo namosicá namandini	a la autoridad de la montaña
coposone Youá... Tiositamo.	que es del Padre... El Creador.
Nbaa tihaa yaa ipaha,	Hasta allá ahora vamos,
ndene loho copangapouá tichelo,	adonde está el abuelo único,
ndene loho copagapouá yacaamo,	adonde está el abuelo sagrado,
camo namandi niyá loho rii.	a la montaña donde está lloviendo.
Posá ta naatohmoñá	Porque ya es tiempo
ni handimame laacomo, ni homihi,	de separar los pies, los dos,
tichelo mindamo yacaamo.	el único día consagrado.
Sanctissima Corusse	Santísima Cruz
lahomeña taylondome,	es la de los que son cantores,
camo namusicá copangapouá yacaamo	a la autoridad del abuelo sagrado.
Chiima simoloña, cahilo,	Madre eres sólo tú, tan sólo,
namboue Jesusse	el corazón de Jesús
Bendito y alabado sea	Bendito y alabado sea
Sanctissimo Sacaramento.	el Santísimo Sacramento.
Poua tacoiamo Nyhememo.	El padre antiguo del Señor.
Nauiñá Nyhememo.	El nacimiento del Señor.
Nauiñá Copareina Santa Elena.	El nacimiento de nuestra reina Santa Elena.
Ipaha tarihmi chememo,	Vamos todos nosotros señores,
moho nyhoui nDiosi,	en el nombre de Dios,
ouahi camo Jesusse ni Nassareti	a dar a Jesús de Nazareth
moho ndila manyhiima María.	en brazos de su madre María.
Ouahime te lohimemo noho	A dar que se acompañe
moho apaame yaa, cahilo,	en lo alto ahora, tan sólo
mahue Niluyarilo ngoue.	con esta Flor naciente.

La plegaria, al igual que un mito, es una narración, y está llena de sentido. Este *nambujú* se extiende en la geografía del rito: en la montaña, donde está el abuelo sagrado, y a donde se va a

bailar y cantar el día específico, y a los espíritus elementales. A la montaña donde está lloviendo, donde espera la *niluyarilo*, la flor naciente de pluma y de mazorca. Una plegaria puede ser un mapa que extiende el paisaje no sólo de la palabra, sino del cuerpo y de sus percepciones. "Un ritual de oraciones es un todo, su aspecto ritual y su aspecto mítico son, rigurosamente, en este caso, las dos caras de un único e idéntico acto" (Mauss, 1970: 97).

La plegaria es un fenómeno religioso complejo que permite tocar los extremos, ya sea del ruego o del constreñimiento, de la humildad o de la amenaza; de la confesión o de la acción de gracias. Se desplaza por la exigencia, el ruego, la expiación, la alabanza, el canto, la fórmula, el himno y hasta el sortilegio. Cada plegaria tiene una historia que corresponde a los altibajos humanos, que van desde la sublimidad hasta la salmodia.

Los Floreros ya no hablan la lengua chiapaneca y han incorporado a sus plegarias nuevos fundamentos, propios de la religión cristiana, pero las súplicas son las mismas en su vasta geografía. Desde que parten el día 14 hasta el 21 de diciembre que vuelven, sus plegarias les acompañan en esos intrincados y gélidos caminos altos. Las mañanas y las noches culminan con rezos y plegarias y los últimos del día son el Divino Jesús y Alabemos al Santísimo, *nambujús* ofrendados al Niño Florero y a la fuerza del Santísimo.

Divino Jesús
es tu dulce nombre,
con tu eterna luz
iluminái el orbe.

Niño prodigioso
venid placentero
amparad piadosos
a estos tus hijuelos.

Bienvenido séais
niño sempiterno
bienvenido séais
a darme consuelo.

Agraciado niño
que riéndote estáis
mostrando cariño
a la cristiandad.

Alabemos al Santísimo
Sacramento del Altar,
alabemos al Santísimo
Sacramento del Altar.

Alabemos al Santísimo
aquí y en todo lugar,
alabemos a la reina
de la corte celestial.

Sois concebida María
sin pecado original,
gracias te doy gran señor
alabo tu gran poder.

Y con el alma en el cuerpo
nos dejes anochecer,
por tu gran misericordia
nos dejes amanecer.

Con gríos estáis
pero muy contento
los dejas y vas
a hacer tus portentos.

Oh, divino amante,
venme a visitar
ven en este instante
mi alma a consolar.

Hijo ingrato he sido
dulce redentor
voy ya arrepentido
venme a consolar.

Madre compasiva
oye por favor,
a Jesús recibas
siempre con fervor.

Alabando tres personas
que son Jesús, María y José
los ángeles en los cielos
te alaban con alegría.

Y nosotros en la tierra
digamos avemaría,
y a la aurora te alabamos
y también al mediodía.

Le pedimos que le hagamos
en el cielo compañía
para gozar sus finezas
por siempre amén, amén.

Y después de este destierro
a la gloria nos lleves
dios por todos los siglos
de los siglos, amén.

Los rezos de las mañanas comienzan con "ya amanece el día", y por la tarde continúan con "venid pecadores", "ayudemos almas", "Jesucristo de la gloria", "alabadas sean las horas", "señal de la sangre", "Monte Calvario", aunque el patrón vaya exclamando *Flor, flor, flooor... flor de niluyarilo*..., pasando la voz y el encanto de la palabra uno a uno en la fila que de hombres se forma, estableciéndose un eco que se pierde en la inmensidad de esos parajes. Y por la noche los concebidos cantos para tales horas.

El día 15, cuando se arriba a *Navenchauc*, al interior de la iglesia se unifica la súplica del "perdón, oh Dios mío". Cientos de Floreros aclaman "perdón, oh Dios mío, perdón e indulgencia, perdón y clemencia, perdón y piedad". Ya en *Mitzitón*, la tarde de ese mismo día, el "vamos fieles todos juntos" les llena de gozo y fuerza para emprender el ascenso de las altas montañas donde se encuentra la flor. Mientras al otro día al caer la tarde se amparan bajo el manto del "Jesús amoroso", nuevamente en *Navenchauc*.

En el Sisil Witz o Cerro de la Flor, el día 18, junto con los bailes de los novicios y las limpias con yerbas, un lastimero eco se expande por el aire que baja a *Navenchauc* desde el cerro. Frente a las tres cruces se canta "Todo herido estás". Una y otra vez se repiten los alabados, como también les llaman, hasta llegar al *Nandayasemí,* donde les espera la gente del

pueblo. Esta es la *Topada de la Flor* y es 21 de diciembre, solsticio de invierno. Bajan los Floreros en la fila culebreante entre el susurro que manifiesta *Flor, flor, flooor... flor de niluyarilooo...* Reunidos en la ermita junto al río de La Flor, se escucha entonces el "Canto a los Floreros" que es un mapa más de la historia de esta religiosidad:

CANTO A LOS FLOREROS

Vamos a cantarle
al niño afligido,
con todas las flores
de *niluyarilo*.

Cantemos Floreros
con mucha alegría,
venimos Floreros
de la tierra fría.

Dichosos Floreros
lograron traer,
las flores del niño
donde va a nacer.

Nos hinquemos todos
con fe y devoción,
a los pies del niño
a pedir perdón.

Estamos perdonados
con su bendición,
faltas que tuvimos
con nuestro patrón.

Dichoso es el cerro
de *niluyarilo,*
que entregó las flores
del divino niño.

Todos los Floreros
lograron venir,
y nos dé licencia
para volver a ir.

El ir a traer flor
no es bueno desear,
porque ya de muerto
sube uno a penar.

En tu nombre niño
y del rey supremo,
con gusto venimos
todos los Floreros.

Qué dichoso el día
que la flor llegó,
y también el río
donde se lavó.

Oh, qué grande dicha
gozan los Floreros,
con grandes reliquias
del Dios verdadero.

Benditas las flores
que adornan a María,
con todos los *pashtes*
de la tierra fría.

El buey y la mula
están a su lado,
calentando al niño
con mucho cuidado.

Nuestro patroncito
con toda su gente,
que nos preste vida
para el año siguiente.

Después hay que ir al pueblo, con la carga de *niluyarilo*, ya el Niño Ángel, el Niño Dios y Santo Tomás de La Flor van al encuentro del Niño Florero para juntos, y con los Floreros, se dirijan al *Dilicalvario*. *Flor, flor, flooor... flor de niluyarilooo...*, continúa el *nambujo*. Sin embargo, a decir de Marcel Mauss, el sentido e importancia de la plegaria han sido poco atendidos por los científicos sociales en cuanto a sus significados para la comprensión de la ritualidad y la religiosidad.

> Es verdaderamente asombrosa la pobreza de la literatura científica acerca de un problema de importancia tan primordial. Los sabios, antropólogos y filólogos, que han fundado la ciencia de las religiones, ni siquiera, por así decirlo, han planteado el problema (1970: 105).

CAPÍTULO V

TENGO UN "LUGARCITO" EN LA MONTAÑA. LO SAGRADO DESDE LENGUAJES DISTINTOS

No estamos condenados porque los seres humanos
siempre tenemos la posibilidad de la reflexión.
Humberto Maturana R.

Múltiples han sido las veredas que seguimos para entrar en la visión del mundo religioso de quienes forman parte del ritual de los Floreros; una visión del mundo que no es más que una forma de "ver" las cosas, ahora que entendemos más esta relación. Variadas son entonces, las reflexiones provocadas por este mundo, para ayudarnos a discernir lo faltante en los vacíos de la memoria y el paisaje de un ritual de montaña como tal. De manera minuciosa hemos reunido los fragmentos dispersos que ahora nos muestran un espacio, una memoria y un lenguaje que pretenden completarnos la mirada sobre ellos; crearnos una imagen de las cosas teniendo como punto de partida, su mundo. "Es esta imagen del mundo la responsable del hecho de que ciertas preguntas y ciertas dudas no sean realmente comprensibles, aunque puedan formularse. ¿Podríamos realmente imaginar a seres humanos cuyo lenguaje y comportamiento obedecieran una "lógica" totalmente diferente de la nuestra? Reconocer y respetar las diferencias presupone, pues, preservar un mínimo de semejanza, y si cualquier intento de comprensión está condicionado por ese mínimo, el etnólogo no puede poner a prueba la existencia de ese mínimo" (Wittgenstein *ápud* Bouveresse, 2006: 218).

Es la montaña, es *namandí,* el lugar mítico, el *Tlalocan* que, junto con sus símbolos niños o *tlaloques*, forman parte de un mundo inherente a los procesos vitales de los Floreros. Ha requerido de una constante inventiva o "invención" para justificar su continuidad, porque de otra manera habría sido imposible. Como la presentación de una sutil impermanencia: el hecho es que todo está cambiando en cada instante. Los procesos históricos han marcado no sólo los aspectos materiales de la vida de este pueblo, pues en el cuerpo y la memoria llevan la marca instalada, como un herraje imborrable, de las imposibilidades para vivir en la "vida" y la libertad. Los símbolos que impulsan a los niños-hombres Floreros han asumido distintas

imágenes, y no dudamos que asumirán otras tantas mientras el hombre camine sobre la tierra, y lo hará porque, el camino a la montaña es el principio de todas las cosas que conforman la vida espiritual.

A. Lo sagrado en la alegría de "ser" Florero

A menudo, en la sociedad jugamos, y hacemos las reglas sobre la marcha. Los niveles vivenciales difieren en su grado de generalización. Uno puede únicamente explicar una vida mientras que otro, al hombre. El grado de generalización, a su vez, guarda una relación directa con la mayor o menor conexión entre conciencia y esencia; en otras palabras, con el mayor o menor acceso a nuestra estructura genética.

> De esta manera, puesto que somos el exterior y el interior simultáneamente, el mundo está dentro de nosotros y todo nos afecta. La población planetaria es en sí misma una totalidad con una conciencia diferente de la de cada quien. A pesar de ello, nuestra capacidad expansiva es tal que podríamos incluir en nosotros mismos esa totalidad si fuésemos capaces de aceptarla, es decir, de abrirnos a ella (Grinberg, 1976: 103).

Comencemos por un ejemplo que tiene el mérito de revelarnos de golpe la coherencia y la complejidad de semejante simbolismo: la Montaña. Acabamos de ver que la montaña figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el Cielo y la Tierra; se cree, por tanto, que se halla en el Centro del Mundo. En efecto, en múltiples culturas se nos habla de montañas semejantes, míticas o reales, situadas en el Centro del Mundo. Habida cuenta de que la montaña sagrada es un *axis mundi* que une la Tierra al Cielo, toca al Cielo de algún modo y señala el punto más alto del Mundo, resulta que el territorio que la rodea, y que constituye «nuestro mundo», es tenido por el lugar más alto. Todas estas ideas expresan un mismo sentimiento, profundamente religioso: «nuestro mundo» es una tierra santa porque es el lugar más próximo al Cielo, porque desde aquí, desde nuestro lugar, se puede alcanzar el cielo; nuestro mundo, según eso, es un «lugar alto». En lenguaje cosmológico, esta concepción religiosa se traduce en la proyección de ese territorio privilegiado que es el nuestro a la cima de la Montaña cósmica (Eliade, 1981: 26).

Podemos entender entonces que para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: «No te acerques aquí —dice el Señor a Moisés—, quítate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa» (Éxodo, III, 5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo. Es la orientación ritual la que da el valor cósmico al espacio y lo permea de lo sagrado. Al ser revelado de esta manera, permite mantenerlo como «un punto fijo», como sucede con el Cerro de la Flor. Si se tienen en cuenta todas sus articulaciones, se comprenderá el por qué la consagración de un territorio equivale a su cosmización, a considerarlo sagrado. Al final, la consagración de un espacio, como la montaña, reitera en el tiempo ritual la obra ejemplar de sus elementales del lugar.

La ascensión a la montaña equivale a un viaje extático al centro del mundo; al alcanzar la terraza superior, que en este caso va de los 400 metros sobre el nivel del mar hasta los más de 2 mil, penetra en una región que supera su mundo cotidiano y, por tanto, lo ubica en la posibilidad de tocar lo trascendente. No se trata únicamente del espacio geográfico, sino de un espacio existencial y sagrado que presenta una estructura radicalmente distinta, que es susceptible de una infinidad de rupturas y, por tanto, de comunicaciones con lo trascendente. Este es el caso de los Floreros, quienes nos comparten sus experiencias de lo que significa "ser" florero.

> Soy del Barrio Santa Elena o del *Caco*. Me acerqué a esta tradición hace 27 años, cuando iba a nacer mi hijo. El patrón era don Julio Espinosa. Ahí hice mi primera promesa e hice mi recorrido de tres años, para cumplir, pero por circunstancias de mi trabajo me retiré unos años y volví después, y desde entonces hasta hoy no he faltado un solo año. Puedo decir que de manera ininterrumpida llevo un promedio de 16 años de ser florero.
>
> Ser florero es algo inexplicable. Lo comparo con la vida de nuestro señor, es un sacrificio. Sólo cuando regreso lo valoro y sé que únicamente quien lo vive puede explicarlo, y a veces ni así. Fe y devoción es la base de todo, y es además lo que nos evita el cansancio. Quien no va con fe, corre el riego de que algo malo le suceda. AJ

Fe y devoción es la base de todo. Las reactualizaciones periódicas de los gestos divinos, el tiempo ritual, están ahí para volver a enseñar a los hombres la sacralidad de los modelos fijados por la comprensión de sus mitos.

> Ser florero para mí es vivir en la devoción al niñito. Pedirle que nos dé fuerza y salud para que mientras yo pueda no falte en el Cerro de la Flor. Tengo 29 años de ser florero. Empecé desde que tenía once años por una invitación de los amigos. Desde la primera vez que fui quedé fascinado y no he dejado de ir desde entonces. La experiencia más importante que he tenido, es el milagro del niñito. RT

Una vida dedicada al rito en la montaña solicitando fuerza y salud. Las experiencias que transitan de la infancia a la adultez, protegidos por la sombra milagrosa del Niño Florero.

> Ser florero significa mucho para mí. Es algo propio de mi pueblo y asistir a esta tradición me llena de mucha alegría. Sólo quien vaya, quien vive la experiencia, sabe lo que eso significa. Hace dos años fui por gusto, pero ahora le prometí al Niñito que voy a ir tres años porque en verdad me gustó. Tal vez ya no deje de ir. Le pido al Niño que me permita hacerlo lo que me resta de vida. ME

La promesa planteada que exige tres años, la mayor parte de las veces se prolonga por toda la vida. Cuando se implica la experiencia y la alegría por el viaje ritual, se crean lazos indisolubles, en un tiempo sagrado que se convierte en una serie de "eternidades".

> Ser Florero es un acto de fe, más que tradición. La experiencia de acompañar al niño florero en esta travesía que dura ocho días. No tengo palabras para expresar el sentimiento que se vive en esos momentos. Creo que es más sentimiento que palabras. Comencé a ser Florero a los doce años y fui ocho años seguidos por la flor. Suspendí cinco años por motivo de mis estudios y retorné hace dos años a este compromiso con el niñito. Al principio prometí que iría por tres años, pero me gustó y me hice florero de corazón.MG

"Ser florero es un acto de fe" y "ser florero de corazón", son expresiones que manifiestan devoción completa al Niño Florero. Esta devoción está intrínsecamente asociada a las percepciones del caminar hacia el Cerro de la Flor. Las normas, las reglas, las conductas, se regulan por la fe al niño. Son acontecimientos sagrados que se hacen presentes en el ritual.

> Ser florero es devoción, un acto de fe. He sido florero ocho años pero de manera intermitente. Como tenía doce años, a esa edad no estás consciente de lo que haces, pero un tío me llevó con él al cerro y como continué yendo, a medida que viví varias

> experiencias fue como se construyó mi fe. En mi casa sucedían cosas muy fuertes, problemas, y yo le pedí al niño que eso cambiara, y cambió. Lo que le pedí se hizo realidad y fue como he aprendido a confiar en el niño y la fuerza que él tiene. Fue exactamente cuando se cumplieron los tres años de ir a traer flor, que se hizo realidad lo que le pedí. Decidí que no iría más por una promesa sino para agradecerle. Creo en Dios, pero el Niñito Florero es un ángel enviado por él. Curiosamente, el tío que me llevó dejó de ir al cerro y yo no tenía con quién ir. Le pedí a un primo que había ido por tres años que me apoyara para ir con él, y así es como me hice florero por tantos años.GER

Los devotos han aprendido a confiar en el niño y su fuerza, al considerarlo un Ángel que Dios envió a la tierra para solucionarles sus problemas. Finalmente, la experiencia determina la conciencia. La imitación sin conciencia sólo conduce a la imitación sin conciencia, jamás al verdadero aprendizaje. Todo está incluido en todo.

> Antes no se iba muy joven, sin embargo, a los 16 o 17 años algunos ya estaban casados. Pero eso no lo puedo evitar, porque todo se trata de la fe, y que con ello garantizamos que no se acabe nuestra tradición, aunque los jóvenes sean distintos actualmente. Muchos se preguntan ¿qué cosa es ir a traer flor?, ¿cuál es la alegría de ir a traer flor? Pues yo les respondo que solamente el que lo vive sabe lo que se siente, sabe de la alegría de ir a traer flor. Para mí, lo principal es la convivencia que tengo con la gente.TN

El verlo es sólo confiar en verlo. "La realidad es el conjunto de todas las realidades a cualquier nivel. Construimos una de tantas y somos una de tantas. El mundo es una creación total; nosotros percibimos objetos y espacio en una forma que no es la del espacio mismo. Cada punto del espacio contiene todos los posibles espacios; somos una sección restringida de uno de ellos; incapaces de verlos todos pero capaces de pensarlos" (Grinberg, 1976: 123). Son los Floreros los hombres "fuertes", como les denominaría Nietzsche, es decir:

> Los más moderados, los que no tienen necesidad de creencias extremas, los que no sólo aceptan sino que se regocijan de que haya una buena parte de azar, de absurdo, los que pueden pensar sobre el hombre de manera marcadamente reductora de su valor, sin que por ello se aminoren o se debiliten: los más ricos en salud, que son los que tienen que medirse por fuerza con mayores desgracias y por esta razón no temen demasiado a la desgracia (Nietzsche *ápud* Bouveresse, 2006: 162).

Muchos son los motivos por los que un hombre va al Cerro de la Flor, pero siempre será "una caminata de poder". Cada uno de ellos, en su momento, fue el "novicio", es decir, el iniciado, el que se legitima como miembro del grupo al que pertenece mediante una demostración de fuerza, de arrojo, de resistencia, de valor, del que está preparado para llevar "la carga más pesada", como los avatares de la vida. Es su participación en un rito de crecimiento y madurez, para ser aceptado por su grupo. El niño florero va al origen: a la montaña, a la cuevita, al lago... al encuentro con la fuerza femenina del lugar, con la energía propia del cerro. Va en busca de la *Niluyarilo*, del árbol *Naku* o Roble, como en busca de sí mismo. Va en busca de varios elementales solares para proveerse de vida y fuerza. Va al origen, porque son elementos femeninos complementarios: la matríztica, como sugiere Maturana. Por eso avanza en el camino del Sol, junto con el niño Florero que le representa. Es su rito de paso, es su viaje, es su estar-en-el-mundo, es la Totalidad.

B. Un lugar en la montaña: ritos de conservación de conciencia

La impresión de la flora de un país sobre el espíritu de sus habitantes es un hecho patentísimo y entra como factor en sus antiguas ideas religiosas, además de otras condiciones del medio... No es, pues, de extrañar que las plantas y árboles aparezcan, en los tiempos antiguos, como dotados de facultades psíquicas (Mendoza, 1993: 402).La fuerza simbólica de la flor es indudable, porque los ritualistas no ven en ella a la flor y su peligro de extinción, sino a un elemento que representa al Niño-Flor, a la Flor Divina (de poder) de pluma y de mazorca, que confirma su fe y su promesa ante el Niño Florero, quien le ha cumplido una petición, quien le ha otorgado un favor. Mientras tanto, los biólogos expresan que si se toman en cuenta diversos factores, como: la deforestación de la zona, la lentitud con la que las poblaciones naturales pueden recuperarse y el aumento en el número de participantes en este ritual, pronto nos encontraremos que ya no habrá árboles ni bromelias que recolectar, e instan a la "conciencia conservacionista" entre los pobladores de esta región, regulando el número de participantes o de plantas recolectadas. Ambas visiones son importantes y esperamos que esta investigación contribuya a la definición de prácticas futuras en torno a la festividad de los Floreros.

Las flores ofrecen un amplio panorama de significados que se confronta con la labor de conservación de los biólogos o ecólogos preocupados por las condiciones ambientales en

torno a estas plantas. Esta preocupación se sustenta en que el número de participación de Floreros ha ido en aumento de manera desmesurada en los últimos sesenta años, pues ha pasado de 15 floreros en la década de los cincuenta, a más de 500 en la actualidad. Cada florero carga un peso de 30 a 40 kilogramos de flores, que multiplicado por 500 daría un resultado de mil 500 a 2 mil kilogramos de plantas, y esto no sólo sucede en Chiapa de Corzo, sino también en las otras poblaciones de la región que participan en esta actividad. En torno a esta situación existen diversas opiniones entre los ritualistas. No piensan en la extinción de la flor como una problemática, sino en el riesgo de que se extinga su tradición. Se muestran dispuestos a la colaboración para impedirlo, reforestando la zona donde han dejado de existir los robles.

> Es muy probable que la flor se extinga, por una parte por la tala inclemente que se ha hecho a los bosques. Nos iremos refundiendo más, avanzaremos en el territorio de la flor, dentro de los bosques, pero la vamos a encontrar. Esta flor se da en los encinos o robles y cada vez hay menos árboles donde pueda vivir. Pienso que la tradición no va a acabarse nunca, tendremos que conseguirla aunque tengamos que caminar más. Actualmente caminamos de una a dos horas dentro del cerro, y más allá, más alto, vemos montaña virgen y árboles muy altos sobre grandes peñascos, pero vamos a ir hasta donde sea necesario con tal de traer la flor y que nuestra tradición no se acabe.
>
> Si necesitamos organizarnos, lo haremos. Si el patrón nos exhorta a sembrar roble y encinos en esas zonas para que no nos falte la flor, lo haremos con mucho gusto. Así como vamos a limpiar la ruta que caminamos, así lo haremos también. Somos muchos Floreros. Aunque es una zona a la que no es fácil entrar, porque sus habitantes son muy celosos de sus lugares, lo haremos, y como esa tierra siempre está húmeda, la naturaleza hará su trabajo de hacer crecer los arbolitos que tanto necesita la flor de *niluyarilo* para mantenerse viva. AJ

Es la capacidad de asombro, lo que ahora nos hace falta para el entendimiento de experiencias como la de este hombre. En alguna ocasión conversaba con un habitante de Suchiapa que participa en un ritual semejante, como es el de ir a una montaña por una planta endémica llamada espadaña, y me manifestaba la manera como ejercía su rito al cortarla. Desde su padre, ellos conservan un solo sitio para recolectar sus hojas, y cuando su padre murió asumió ese espacio como "su lugar", armonizando con los dueños o elementales del mismo, hablándoles y pidiéndoles su permiso para que nunca faltara su carga para la Santa Cruz, a la cual dedican esta peregrinación. Este es el caso de René, quien tiene un "lugarcito" en la montaña donde

nunca falta la *niluyarilo*. Su convicción es tal, que asume el hecho como una certeza. Su preocupación se centra en la posibilidad de que los habitantes de esa región puedan negarles el acceso, debido a los conflictos político-religiosos que desde hace varios años enfrentan entre ellos.

Manifiesta Wittgenstein: ¿O acaso se supone que así de repente el ser humano se despertó y se puso de pronto a notar esas cosas que estaban allí desde siempre y que, sea como fuere que esto se entienda, quedó asombrado?...Como si el relámpago fuera hoy más banal o menos asombroso que hace 2000 años. El asombro es algo a lo que el hombre —y tal vez los pueblos— debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo" (W. *ápud* Bouveresse, 2006: 203).

> Yo tengo un lugarcito donde siempre corto mi flor. Está como a dos horas dentro del cerro. Cuando llego saludo y agradezco el haber podido volver un año más y pido a los dueños del lugar que no nos nieguen nunca la flor. Y siempre me despido de él cuando junto mi flor y me voy, y le pido que me haga volver el siguiente año. Siempre me ha dado flor, nunca me ha negado la florecita, porque no queremos que se pierda nuestra devoción. La flor nunca se va a acabar. Tal vez lo que suceda es que no nos van a querer dar permiso para cortarla más. Mire, yo salgo a las cinco de la mañana de *Mitzitón* y llego a mi lugar a las siete, como a las diez, once de la mañana, ya tengo reunida mi flor. Hay mucha, la puedo cortar con la mano sin ningún problema. Hay para todos porque yo coordino un grupo y todos regresamos con la flor necesaria, tranquilamente. El niñito es milagroso, siempre nos da. Digan lo que digan, estoy seguro que siempre habrá flor. RT

La incertidumbre que acecha al patrón de los Floreros se orienta en el mismo sentido, por las experiencias difíciles que ha resuelto desde el año 1994.

> Es una de las dos fiestas más importantes que tiene mi pueblo, pero a diferencia de la fiesta de los parachicos, nosotros tenemos que salir del pueblo y tenemos que enfrentar año con año tantas dificultades. A veces mi esposa me ve muy preocupado, pero yo le digo que no quiero que esto se pierda, que si pierdo la memoria o ya no puedo caminar, pues entonces tendré que dejar de hacerlo, pero no quiero que por algún problema o algunos grupos lo eviten. No quiero que suceda así. Eso es lo que me preocupa, porque

> a veces se presentan conflictos para cortar la flor en los Altos y ojalá nunca nos digan que ya no podremos cortar la flor para el niño. TN

> Otro año complicado fue el año 1994, cuando se manifestó el Ejército Zapatista. Ese año no nos autorizaron la entrada al cerro de *Mitzitón* para el corte de la flor, porque prácticamente esa zona estaba en guerra. Entonces los tsotsiles nos trajeron la flor hasta El Rodeo y nos la vendieron. Todo el tiempo estuvimos ahí, desde el 14 hasta el 21. No era la flor como uno quería, pero al final de cuentas lo más importante era traerle su flor al niñito. AJ

Este joven florero reflexiona sobre la desaparición de la flor pero no descarta como solución el sustituirla por otra, o sugerirle a los demás Floreros la regulación del corte. Se ha cuestionado el desperdicio de flores al llegar al pueblo, seleccionando únicamente las mejores para los pesebres y para los altares, porque lo demás se desecha.

> Pienso que la flor sí puede acabarse, tanto por nosotros como por la gente de los Altos. Nosotros la cortamos y ellos también, pero también cortan los árboles donde vive la flor. Sí va a afectar la tradición porque si esa es la flor importante que traemos al niño, cuando ya no haya qué vamos a traerle. No sé qué haremos, si traer otra flor, no sé, pero la tradición de ir al cerro no se va a acabar. Buscaremos la manera de solucionarlo. Pienso que podría cortarse menos flor para que ayudemos a que no se acabe pronto. Algunos Floreros traen demasiadas y muchas de ellas las tiran. En verdad creo que utilizan un veinte por ciento de las flores para los nacimientos de los niños, y acaso otro pequeño porcentaje lo usan en los altares de sus familias, y el resto lo tiran. ME

En este caso, la propuesta es la recuperación del Cerro de la Flor, el lugar que se supone dio origen a esta tradición. Aún cuando los resultados fueran a largo plazo, la siembra de árboles de roble parece considerarse una acción que debiera realizarse de inmediato. Se sugiere que las flores sobrantes se lleven como abono al Cerro de la Flor.

> Creo que la flor puede agotarse y es preocupante. Ha habido años que la flor ha estado escasa y lo hemos platicado entre los amigos, que tal vez podríamos traer menos flores. Los últimos años ha llovido demasiado durante los días en que nos vamos y también nos preocupa, porque antes no sucedía eso. Ya hemos platicado con el patrón acerca de estos asuntos. Además, últimamente tenemos problemas con los habitantes de

> *Mitzitón*, quienes tienen conflictos sociales, de diversidad de religiones, y ya no quieren dejarnos cortar la flor. Entonces pensamos que, como nos cuenta la gente mayor, la flor se cortaba en *Navenchauc*, por eso era el Cerro de la Flor, por qué no reforestamos ese cerro, que es el principal de nuestra devoción. Obviamente los árboles no van a crecer de la noche a la mañana, pero algo debemos hacer ahora, o tendremos serios problemas con nuestra tradición. Pensamos que toda la flor que se tira, si en lugar de hacer eso la devolvemos al cerro como abono, para reforestar la tierra, sea mejor que desperdiciarla.MG

Esta idea también coincide con la reforestación del cerro y evitar el corte de flores pequeñas que después no son utilizadas en ninguna parte del ritual.

> Desde luego que si la flor se acabara, afectaría nuestra tradición, de hecho ya la ha afectado. La flor se encontraba en el Cerro de la Flor y actualmente vamos a *Mitzitón*, ¿hasta dónde podremos llegar y encontrar flor? Creo que podemos hacer algo. Hay mucha gente que trae mucha flor y creo que lo hacen hasta para impresionar, para hacer ver que es muy fuerte y aguanta mucha carga, pero esa flor muchas veces se tira, se desperdicia, porque la que se utiliza para los altares es sólo una pequeña cantidad. Tal vez podamos platicarlo junto con el patrón y podamos llegar a un acuerdo en la regulación del corte. Se podría proponer no cortar la flor pequeña y reforestar de robles el área donde se corta y donde se cortaba, como el Cerro de la Flor. GER

> En las casas los están esperando, pero hay gente que no hace las cosas bien, que ya en picotita traen la flor directa a su casa. Pero los que cumplen con la tradición, llegan a sus casa y sus familiar los espera, les queman triques, y los terciazo de flor lo regalan con los vecino, los familiar. Yo no estoy de acuerdo que traigan tanto, porque mucho se va a la basura. AL

Después de escuchar estas distintas voces podemos observar que la mayor parte de los Floreros ha reflexionado sobre su práctica ritual y considera la necesidad de establecer nuevos acuerdos, respaldados por el patrón, y plantearlos ante los demás Floreros. En algún sentido, la observación de esta problemática por parte de los Floreros, coincide con la preocupación de biólogos y conservacionistas de la naturaleza, quienes han planteado la posible extinción de la *niluyarilo*.

> [...]se debe tomar en cuenta que aunado a los altos índices de deforestación del arbolado de la región de los Altos de Chiapas, el número de Floreros ha venido aumentando en forma dramática, con el consecuente aumento también de la depredación de las plantas involucradas...la mayoría de las especies de bromeliáceas recolectadas para estas festividades, producen hijuelos, mediante los cuales las poblaciones podrían recuperarse parcialmente, no siendo este el caso de *Tillandsia eizii* L.B. Smith (*nulirrosa*), que no lo produce, por lo tanto, cuanta planta es deprendida del árbol, es definitivamente una planta que no podrá regenerarse a través de hijuelos. Por otra parte, si consideramos la velocidad de crecimiento de las bromeliáceas involucradas y de acuerdo con la experiencia en el cultivo de semillas de bromeliáceas, éstas tardan en crecer desde la semilla hasta su floración, entre siete a nueve años. Si consideramos lo anterior, es fácil suponer el escenario futuro de las poblaciones de bromelias depredadas en mayor proporción cada año que pasa en la Zona de Los Altos de Chiapas. Hay que hacer algo, al menos crear una fuerte conciencia ecológica, para no terminar por un lado con esta hermosa tradición, pero tampoco con nuestros recursos naturales, como lo son estas vistosas bromeliáceas epífitas. Otra alternativa sería el cultivo en laboratorio de las especies citadas y su subsecuente "implantación" en las ramas de los árboles de la zona (Beutelspacher, 2007: 112-113).

Por tanto, están en juego dos lenguajes distintos, uno planteado por la religiosidad de estos hombres y, otro, por los interesados en la conservación del patrimonio natural. Esperamos que el diálogo entre ambos pueda ser favorable a los intereses, valiosos, necesarios, para la existencia tanto de la tradición como de la *niluyarilo*. Consideremos que imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida y que, una forma de vida, hablando en rigor, no "se inventa".

Por otra parte, en un mundo que pierde el rumbo y el sentido de la vida-viviente, en el medio de las pretensiones y las ilusiones del mundo que se dice "civilizado" y la ceguera de nuestra época sobre sí misma, los Floreros encuentran un espacio de refugio en sus tradiciones. Es lo que el patrón percibe de sus Niños Floreros.

> Pienso que los jóvenes de Chiapa de Corzo tienen en esta participación, grandes beneficios, porque adquieren disciplina y fortaleza con todo lo que viven durante el viaje. En primer lugar tienen que levantarse temprano, y van a aceptar algo que ni sus papás les han hecho, como es recibir sus chicotazos. Recuerdo cuando íbamos con el difunto patrón Julio, él nunca caminó a las seis de la mañana, siempre fue a las dos de

> la mañana, y nos levantaba a todos a esa hora, pero como éramos como sesenta gentes, en una hora estábamos listos con rezo y chicoteados. TN

Ser Florero genera arraigo al "lugar", permanencia. En Chiapa pocos jóvenes migran y esto su propia gente lo atribuye a la intensidad de sus participaciones en sus inacabables rituales. Es tan fuerte su relación devocional que, si en algún momento se ve obligado a vivir fuera de su pueblo, regresa para el cumplimiento de sus compromisos religiosos.

> Bell advierte que los rituales religiosos son una manera de conservar las emociones y los sentimientos compartidos de una generación a otra, y constituyen lo que asegura la cohesión de cualquier sociedad. Dicho con más precisión en las sociedades tradicionales las tradiciones y los ritos tienen como función expresar el hecho de que conscientemente se comparten ciertas actitudes y maneras de sentir con los padres, los abuelos... y al mismo tiempo enseñar a cada nueva generación a compartirlos. Hoy en día vivimos en la más antihistórica de todas las épocas. Las personas no comparten "emociones y sentimientos" con las generaciones pasadas —difícilmente comparten "emociones y sentimientos" entre ellas, con excepción de emociones y sentimientos hedonistas, los cuales no producen cohesión ni tampoco gran cosa que valga la pena—. Creo que se pueden revisar las tradiciones para eliminar los elementos racistas, o los que se relacionan con el machismo...Creo que podemos respetar las otras tradiciones a la vez que permanecemos en la nuestra; pero, sea cual fuere el tipo de futuro que podamos tener, como parte de él tiene que haber cierto respeto por el valor de las tradiciones (Putnam *ápud* Bouveresse, 2006: 193).

El hecho de que los devotos continúen enrolándose para cargos que no podrán asumir hasta después de dos decenios, da prueba de su creencia en la continuidad y estabilidad del sistema ritual de cargos. Parecen confiar en que el desarrollo del tiempo no comporta cambios en su vida ritual. Aunque el cambio es una constante observable, y varios de ellos los hemos señalado ya, expresan con certeza que su tradición no cederá. Otra fuente de cambio histórica y contemporánea es la influencia de la iglesia católica. Desde la irrupción española hasta nuestros días han tenido que conciliar discrepancias esenciales entre el sistema conceptual nativo y el impuesto.

La injerencia de "otras" religiones, de alguna manera significa un reto tanto al interior como en el exterior de su práctica ritual. Principalmente ha generado conflicto en las zonas

tocadas por las sectas, en su camino ritual, que tratan de impedir su práctica. Algunos cambios podemos asumirlos como negativos, no propiamente que impidan la vida ritual, porque no ha dejado de ejercerse, pero es indiscutible que afectan otros aspectos de la vida en general. El mundo globalizante que se filtra a través de un gran número de vías y medios ha trastocado el paisaje ritual y dentro de éste sus lugares sagrados. Principalmente ha transformado los corazones y la conciencia de la gente.

Los trastornos climático y ecológico comienzan a rendir cuentas a la vida humana, varios de ellos los hemos señalado a lo largo de este texto. La vida en el campo se encuentra en franco derrumbamiento y asusta el hecho de encontrarnos con los viejos campesinos muriendo de enfermedades provocadas por la agresión de los pesticidas utilizados en sus cultivos. He visto hombres con ceguera por el contacto directo y continuo con estos químicos, en una "ignorancia cultivada" que no permite relacionar esos acontecimientos con su práctica agrícola actual. El riesgo es generalizado porque los productos de sus cosechas son llevados a la mesa de sus familias y al mercado. La contaminación del agua es alarmante, y en estos momentos el pesimismo es rebasado por la realidad.

El uso del dinero, que parece comprarlo todo, exacerbando la vida material, ya trastoca también la vida espiritual. La transformación de los medios de producción y del trabajo genera una actitud distinta ante el entorno natural, y consecuencias inevitables en los cuerpos humanos. Una de las prácticas rituales inherentes a toda festividad era la elaboración de enramas para ofrendarlas a sus santos en las iglesias y ermitas. Éstas se elaboraban con la cosecha de su trabajo agrícola y se necesitaban varios hombres y mucho esfuerzo para trasladarlas y colocarlas en los techos de sus edificios religiosos. Las enramas que actualmente vemos son la prueba más fehaciente de la carencia y de la precariedad en este espacio, como ha sido el trabajo de los campesinos en Chiapa. Don Tomás expresa, preocupado:

> Siento que la tradición de las enramas se va a acabar, porque los jóvenes participan muy poco, ya es otra su actividad. Antes venían los acaltecas a nuestras fiestas. Bajaban en las canoas con todas las frutas, y mucho de eso servía para hacer las enramas. Ahora ni cocos hay, todos los cocoteros que había se llenaron de una plaga que los acabó, ya no se consiguen cocos en el pueblo. El guineo cuadrado teníamos mucho en el pueblo, de repente creció muy alto y dio sus racimos muy pequeños que se venían pudriendo desde arriba y nunca llegaban a madurar. Todo se va perdiendo y a nuestra juventud no

> le interesa. Las enramas de ahora las formamos con piña y sandía, que se compran, porque ya ni eso se produce.
>
> Los campesinos tienen las alas cortadas porque lo poco que se produce ya es malo y nadie lo compra, o lo compra muy barato. Y se preguntan por qué algunos jóvenes se van a Estados Unidos, quizás los más cobardes nos quedamos, pero todo está hecho un desastre aquí y tienen que buscar otras oportunidades. Pero mire usted, tenemos todavía algo muy importante, que es nuestra fuerza, tenemos nuestra tradición, nos ayuda a mantenernos en nuestro pueblo. Muchas cosas, aunque uno no quiera van cambiando, como es la relación entre las personas, la irresponsabilidad es cada vez mayor, y estamos viendo tantas cosas que en verdad no quisiéramos ver, pero no lo podemos evitar. TN

¿Cuántos Floreros en viaje por el camino del Sol hacia el "centro del mundo" podrán resistir? ¿Cuántos de ellos han borrado de su memoria las consejas de los padres y los abuelos para el encuentro de su Unidad en la montaña, negando las "emociones y sentimientos" heredados por ellos? ¿Hacia dónde se conduce esta ritualidad sin reflexión, y si la hay cómo afrontar la impotencia de generar cambios positivos que eviten un misticismo irreflexivo? Porque los recuerdos, las enseñanzas, son como los sueños, uno los arma cuando se despierta... Esto que nos permite estar en el entendimiento.

Pero, han existido ritos de conservación de conciencia. ¿Qué sucedió con ello? ¿Cuándo cambió la relación de lo humano con lo otro vivo, tanto como él? Cuando, en el posible origen de la cultura patriarcal, explica Maturana, una familia excluyó al lobo de los demás animales de los cuales se alimentaba, lo hizo desde el entendimiento de que era un hacer que violaba las coherencias del mundo natural. Porque en lo natural, el lobo se alimenta y lo hace cazando a otro animal, pero al excluirlo se viola esa coherencia y si se está consciente de ello, se realiza un rito de conservación de conciencia, diciendo: —lobo, te excluyo porque tengo miedo de quedarme sin comida. Sé que esto no es legítimo y no lo volveré a hacer en la medida de lo posible. Lo que hago no es fundamentalmente adecuado—. Entonces conserva su conciencia de que excluir al lobo no es lo legítimo. Pero si lo olvida y sus hijos lo aprenden sin enseñarles a realizar ese rito, crecerán creyendo que destruir al lobo es legítimo e inventará teorías que justifiquen cuando se le pregunte por qué lo hace. Esta es la caída del ser humano. La

invención de teorías que explican la exclusión, el control, la propiedad, la dominación. Con este alejamiento, nos alejamos de la naturaleza (Maturana, 2007).

Un día entre los días existió una cultura matríztica, aproximadamente de nueve mil a cuatro mil años antes de Cristo. Se basó en la biología del amor, en la convivencia, en hacer algo juntos. Esto no es una fantasía, el amor es el dominio de las conductas relacionales a través de las cuales el otro/otra, o uno mismo, surge como legítimo otro en convivencia con uno. Esto no es la exaltación de un sentimiento, es simplemente la operacionalidad de moverse en el mutuo respeto. La historia de la humanidad no es una historia de competencia hasta que surge la cultura patriarcal, y existe un momento contingente en el que se pierde la confianza y la coherencia del mundo natural, y con la pérdida de la confianza se busca el control, y con la búsqueda del control aparece la explotación del otro. El alejamiento del ser humano del mundo natural no es a través de la técnica, sino a través del espíritu, de la psique, de "no sentirme parte de". No tengo confianza de que las flores van a surgir, entonces controlo el surgimiento; no tengo confianza de que los animales de los cuales me alimento van a sobrevivir naturalmente, entonces controlo su reproducción. Pierdo la confianza y se produce un cambio psíquico: pierdo la confianza en todas las dimensiones y aparece el control en todas sus dimensiones. Aparece la apropiación porque para controlar yo tengo que restringir. No somos biológicamente agresivos o destructores, pero vivimos una cultura que practica la agresión (Maturana, 1996).

Lo femenino, a su vez, se encuentra en el Cerro de la Flor, y mientras los Floreros vayan en su búsqueda, pueden existir posibilidades de convivencia en una sociedad que resiste las adversidades. Una sociedad que coexista en la confianza y en el respeto por lo vivo. Rogamos por ello, al margen de un mundo que ha perdido el rumbo.

C. Haciendo región

Uno de los sellos característicos de los pueblos mesoamericanos ha sido la confluencia cultural, y las relaciones entre poblados, culturas y etnias, tanto cercanas como en la lejanía. Por objetos que la arqueología ha investigado, tanto de consumo cotidiano como de uso ritual, se ha demostrado la complejidad de sus intercambios realizados por milenios antes de la llegada de los españoles a estas geografías. Estas redes de intercambio, se convirtieron en estrategias

importantes para la reproducción cultural. Las alianzas establecidas se fueron extendiendo como una red que se iba sumando, permitiendo la extensión de los centros de poder.

Aparte de estas redes comerciales, al interior los tianguis tradicionales eran un punto de encuentro y de intercambio que durante la Conquista se fueron resquebrajando, en parte por la violencia y la explotación a la que estaban expuestos los habitantes de los pueblos, y en parte por las enfermedades que los minaban cada vez más. Acorde con el calendario mesoamericano, existían dos tipos de periodicidad, cada una con significado distinto. La unidad básica del mercado (o tianguis) se realizaba cada cinco días. Como complemento había otros que se instalaban cada nueve o cada trece días; éstos últimos eran de carácter ritual. En ambas periodicidades encontramos una fuerte incidencia tanto del calendario agrícola cuyo ciclo se repetía cada 260 días, como con el calendario astronómico, de 365 días.

Los chiapanecas mantuvieron estos intercambios comerciales a niveles intra y extrarregionales. A través del río la comunicación con el pueblo de Acala fue de gran intensidad, mientras el río tuvo vida. Es sabido que los aztecas mantuvieron una guarnición en Zinacantán, pero no así en Chiapa. Hemos referido en el capítulo dos que existieron dos formas de comunicación hacia Centroamérica: una donde se incluían las poblaciones de la costa de Chiapas, que se conocen hasta la actualidad, como puntos fundamentales de la actividad comercial. La otra, que iba del Mar Muerto al territorio guatemalteco y continuaba hasta El Salvador. La llamada ruta de los canales. Su relación también se amplió hacia Oaxaca, los que se quejaban de que los chiapanecas les robaban a sus mujeres. En el mismo sentido, la sal se convirtió en un elemento muy preciado e indispensable, en el renglón alimenticio, ritual y comercial. La sal podía tener diversa procedencia, del mar, de las lagunas o de esteros, y así ser utilizada de variada forma. Es importante observar la función del mercado como fenómeno social. Estos aspectos son muy importantes porque existen referencias de que los habitantes de Zinacantán tuvieron relaciones bélicas disputándose sus territorios, sin embargo, queda en cuestionamiento, cuando hasta hoy día la gente de esta tierra alta arrienda tierras en la tierra baja.

El ritual de los Floreros no sólo cubre una relevancia ritual, sino destaca el hecho de una práctica interesante como es el trueque, una actividad muy antigua de intercambio de productos resultado del trabajo y de la región donde se vive, por productos de la región a la

que se llega, sin necesidad de dinero. La tierra fría por su situación geográfica accidentada, es una tierra de escasos recursos, con poca producción, mientras que la tierra caliente rebosa en abundancia. Los pisos ecológicos que observamos en este camino de los Floreros permiten a su vez, obtener una diversidad de productos que en tiempos pasados debieron ser de mucha riqueza. Este viaje ubicado en el periodo final de las cosechas, debió permitir un intercambio muy productivo. Aunque ya se incluyó en cierto modo el uso del dinero, hasta hace poco menos de cincuenta años el trueque continuó siendo parte de la práctica del ritual. Los escasos Floreros que viajaban llevaban una carga tan pesada de ida, como la que traían a su regreso.

De esta manera, consideramos que las relaciones tanto comerciales como rituales, se llevaron a cabo en buenos términos, puesto que las evidencias de permanencia de muchas de sus acciones así lo demuestran. En este sentido, consideramos que el estudio de los rituales del ámbito chiapaneca en sus intercambios con otros pueblos, permitiría establecer nuevos elementos para el establecimiento de una región cultural. El análisis de una geografía ritual o sagrada y la observación de hasta dónde se extienden sus relaciones, sería el punto de partida para la definición de una región cultural rica en elementos para la mejor comprensión de las diversas y a la vez cohesionadas formas de vida. Por lo pronto, una flor y su búsqueda ha extendido el paisaje cultual por una diversidad de pueblos que al conocerlos ha permitido entenderlos en su complejidad y en sus vínculos que datan del tiempo antes. Esperamos que una etnografía profunda de la religiosidad de los pueblos estrechados ritualmente, pueda ocuparnos en una próxima investigación.

CONCLUSIONES

Intentar comprender, es lo único que se puede pedir.

País, en su definición, da lugar al concepto paisaje, que a su vez se refiere al espacio habitado. Cuando pensamos en esta idea, la relación de *Altepetl* con *Paisaje* cobra sentido, cuando el primero, en una concepción mesoamericana como principio para la fundación de sus pueblos, haría referencia a agua-montaña o a *sanshui*, en la filosofía oriental y, en el segundo caso, al territorio habitado, dentro de la lógica del conquistador, que hasta este punto se observa en un primer plano de la percepción del lugar. En el sentido de *Altepetl* nos acercamos ya a la definición de paisaje ritual, no así paisaje entendido como espacio habitado que se ubicaría en la idea simplemente física, territorial. De esta manera, encontramos que los pueblos mesoamericanos tenían una mirada y percepción de tipo paisajista más que una "acerca del paisaje", como la de los allegados. Para la selección del sitio, las formas del relieve no sólo figuraron como asiento específico de los *altepeme* (plural de *altepetl*), sino también como evocación de sitios provistos de memoria y sacralidad. Así, nos adentramos en dos elementos fundamentales de la energía vital, necesaria a los humanos, como se representa en la simbiosis agua-montaña, y sus elementales. Esto implica un espacio habitado no sólo por humanos, sino por fuerzas o espíritus "habitando" el mismo espacio, como referimos en páginas anteriores, en una especie de holograma, de elementos superpuestos en el lugar del ritual. Vemos entonces, que el concepto paisaje ritual continúa teniendo relación con la noción que le da origen antes del siglo XVI.

Se plantea entonces que, "aún cuando se trata de una entidad física de elementos tangibles o visibles, esto no obsta para que también posea una dimensión simbólica ligada a los aspectos religiosos. El paisaje ritual es resultado de la sedimentación histórica de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible" (Urquijo, 2010: 11) y donde el paisaje ritual se construye a través de los sentidos de quienes lo habitan. Aunque este modelo de pensamiento cambió con la intervención de la evangelización, en los últimos tiempos ha ido desfigurándose cada vez más y lo que con la religión dio por

denominarse sacralidad, como conceptos de ser, sentido y verdad, se llevó hasta los planos del misticismo. Por ello, las reactualizaciones periódicas de las fiestas religiosas, están ahí para volver a enseñar la sacralidad de esos modelos no tan alejada de la acepción antigua en torno a la naturaleza y su relación con lo humano. Esta idea estaría más cercana a la conexión con la fuente de todo lo vivo, de una conciencia que surge en la convivencia entre patrones del pensamiento comunes. En explicación de Grinberg, la interacción humana provoca un espacio, o una red con sus contenidos energéticos que al interactuar en un espacio-tiempo producen la realidad. Por tanto, la alternativa hombre-naturaleza se diluye a favor de la segunda como inclusión del todo, mediante la cual se hace contacto con los elementales de la misma.

Otro elemento que juega un lugar importante es la memoria. La memoria de los pueblos del mundo ha sido depositada en ella y confiada a su capacidad reproductora a través de la comunicación oral. El término tradición oral refiere al universo de conocimientos que cada sociedad humana produce, conserva y transmite de forma verbal y comunitaria en el proceso de su reproducción social y cultural. Es un elemento primordial de la cultura, es una institución tan antigua como el lenguaje mismo con la función de transmitir oralmente ideas, conocimientos, percepciones y valores, de una generación a otra. Porque cada frase se encuentra impregnada de valoración social.

El paisaje ritual se construye material y narrativamente, condicionándose de manera recíproca ambas dimensiones. Detrás de las ideas contenidas en los relatos se encuentra toda una serie de valores sociales, humanos, expresados en el mito, incluyendo la búsqueda del sentido del mundo y de la vida, con el potencial de integrar nuevos mundos y de construir un arco de puente de paso entre pasado y futuro. Esto es muy importante, porque el paisaje ritual de los Floreros más que ser un espacio geográfico se sustenta en los "mitos" y es este término el que ha sido utilizado para referirse a aquello ubicado en un lenguaje propio de quienes relacionan sus formas de vida rituales con ello, para darle sentido a una infinidad de prácticas devocionales. Así, nos interesó pintar el paisaje de esas relaciones conceptuales a partir de sus innumerables fragmentos, tal como nos los mostraron el espacio, la memoria y los lenguajes, como una de las tantas posibilidades de conocer la religiosidad del pueblo de Chiapa.

Primero, recorrimos una geografía natural-sagrada para familiarizarnos con el lugar de nuestro interés: la rememoración de la antigua *Napiniaca* y su *changuti* u ombligo, el Cañón del

Sumidero y su leyenda, el Río Grande o *Náju*, el *Nandayasemí* donde se topa a la Flor de *Niluyarilo*, las lomas y cerros que rodean al pueblo y en los cuales se ubican los sitios religiosos como el *Dilicalvario*, de donde parte el peregrinar de los Floreros, la Pila montada sobre el ojo de agua o manantial que recibió los antiguos ritos, el reconocimiento de su ruta y sus parajes para ir por la flor, sus árboles sagrados como el *naku* o roble donde vive la bromelia, la ceiba y otros; y al final la montaña o el Cerro de la Flor, como objetivo del viaje. Sobre este territorio se gestó la historia de un pueblo y su ritual. Fue necesario, para conocerla, hurgar en los rescoldos de la memoria de otro pueblo y su gente, como fue *Navenchauc*.

La historia de vida y participación de los Patrones Floreros, con "su carga del tiempo, de su bastimento y la Flor-Sol", nos demostró que los hombres involucrados en este compromiso de su vida entera, son personas dotadas de fuerza y valor para realizar durante les sea posible el peregrinar a las tierras altas en su cometido devocional, inserto en una festividad religiosa constante. Cada persona con la que dialogamos hizo una aportación importante en esta recreación de la historia de los Patrones. Es así que la experiencia de "morar y ritualizar en el mundo" ha dependido de la experiencia multisensorial que incluye el arte de caminar, oler, escuchar y sentir el rito. Esto nos valió para llevar a cabo una densa y sensible etnografía del viaje realizado por los Niños-hombres-Floreros. Descubrimos que algunos Floreros, aún cuando se trate de conservar una tradición, practican el trueque intercambiando productos que en pocos casos está relacionado con que los abuelos sean campesinos. Pero esto nos revela que los cambios alimenticios han perjudicado la salud de las personas, además de que los desechables utilizados para el consumo de alimentos que se venden en algunos parajes, contaminan y llenan de basura los sitios recorridos que forman parte de la geografía sagrada.

Es interesante el hecho de que "chicotearse" implique que el sufrimiento y el dolor no son nunca una experiencia desprovista de sentido. Esto se asume como beneficio y ofrenda del cuerpo y como estimulación por el enorme esfuerzo que exige el ir a la montaña, además de la adaptación a la densidad en que se localiza. Es tal el efecto, que los propios Floreros solicitan los latigazos cuando a menudo enfrentan situaciones difíciles durante su romería. La expresión liminal está presente cuando el patrón argumenta que hay Floreros cuyas faltas son tan graves que han destruido el fuete al ser usado contra ellos.

Todo se fundamenta en la fe y la colaboración colectiva. Es un ritual que trasciende las ideas tradicionales de género y en las actividades propias del ceremonial participan tanto hombres como mujeres y, como he manifestado en la introducción de este texto, provocó en mí una reflexión y "reeducación" en esta problemática. Por tanto, abrazar al niño está implícito en "una red creativa" de cargos y compromisos que en el periodo ritual la asumen las mujeres. La larga lista de participantes en las diversas prácticas, corroboran la existencia de este ritual por largo tiempo aún. Comprendemos entonces que, tanto lo maldito como lo bendito se consideran sagrados y se manifiestan sobre un mismo territorio.

En este sentido, comparto el hecho de que en esta investigación no agotamos la idea de que siendo este ritual un proveedor de beneficios, se suscita un vínculo con los planos de la sexualidad que, en un momento dado, puede ser la implicación tabú que los evangelizadores más atacaron y trataron de restar importancia. Esto lo hago explícito debido a que observamos las prácticas como el ayuno y la abstinencia sexual, previas al viaje por la flor; las reglas establecidas están relacionadas con la regulación del pensamiento de los Floreros hacia sus parejas, lo que insinúa la necesidad de concentración y espiritualidad en su participación; la chicotiza de la que son objeto calma el ansia de soledad de los Floreros y el patrón explicó que antiguamente al chicote se le ataba en un extremo "el miembro viril" de un toro, debido a que se trataba de un ritual de fertilidad; la misma presencia del niño florero y el hecho de que dancen en el Cerro de la Flor los ritualistas nuevos o novicios.

Esto es en cuanto a la peregrinación, pero durante el tiempo ceremonial, fundamentalmente, los devotos se comprometen con el niño florero por el nacimiento de un niño, solicitándole la salud del niño y de la madre, acuden también las mujeres con dificultad para embarazarse, todo esto en torno a la gestación de las mujeres y con el proceso de crecimiento de los niños, y la manera como las madres los ofrecen para la realización del viaje cuando son adolescentes. Esto es lo que motiva las mandas por tres años cumplidas. Por tanto, es todo el ritual, en sus distintos ámbitos, una insinuación sexual que, ubicándola en sus orígenes, la historia de la pareja Sol-Luna implicada en la existencia de la *Niluyarilo*, sería el primer indicio de esta idea. La propia flor tiene estas connotaciones, con la acepción de calor que se le adjudica y como elemento simbólico masculino, dotado de poder energético. Además, existe la idea de lo femenino del cerro que se hace presente como complemento de los varones Floreros. Dejamos esto como una pista, de la cual falta mucho por develar.

Ubicado dentro del periodo solsticial de invierno, es éste un ritual solar. Los relatos nos cuentan este principio y provocan con ello un eterno retorno, sin fin, con cambios necesarios para su supervivencia. Finalmente, el símbolo de la montaña-hábitat de la flor, se convierte en el espacio liminal donde se escenifican muchos de los acontecimientos antes señalados. En otro y el mismo sentido, el corte de la flor ha creado fuertes polémicas entre los conservadores ambientalistas y ecólogos, quienes pronostican su extinción desde un lenguaje no coincidente con la religiosidad de los Floreros. Esperamos que esta investigación logre algún aporte a esta problemática y al final todas estas prácticas confluyan en lo que Maturana ha denominado: un "rito de conservación de conciencia".

Al fin de cuentas, ¿Es el lenguaje el que cambia, montado sobre los mismos principios humanos? ¿Ha habido cambios fundamentales en esos principios que han creado nuevos lenguajes? ¿O nos movemos en todo tiempo y espacio en distintos niveles de lenguaje que no siempre dialogan entre sí? Porque, ver cómo son las cosas es siempre, en efecto, ver que podrían no ser y, finalmente, asombrarse de que sean lo que son. A fin de escapar a la rigidez del punto de vista que tiende a imponerse como si fuera el único posible, hubo que pensar en analogías y comparaciones que nos permitieran ver bajo una luz diferente, es decir, volver a empezar a ver, estos fenómenos aparentemente conocidos. Nada fue más importante que la formación de conceptos ficticios que, por primera vez, nos enseñaran a comprender los nuestros. Por ello, hasta que no se perciba la naturaleza última de los fenómenos directamente, hasta que, en otras palabras, no se alcance la senda de la visión, no se puede superar la influencia de las propias dudas. Cuando se alcanza la senda de la visión, se tiene la realización de la verdad última, el *shunyata* o vacío... Esto le provee a un individuo el criterio, una especie de punto de referencia o perspectiva, desde la cual verificar otras experiencias (Varela, 1999: 70). Es el intento que hemos realizado en las páginas que nos preceden.

FUENTES ORALES

Varias fueron las personas con quienes establecimos un exhaustivo y constante diálogo, y sería complicado mencionar a cada uno de ellos. Desde el año 1993 a la fecha, las notas que hemos realizado han sido revisadas para ser utilizadas en esta temática. Lo mismo éstas pueden aportar importantes datos para el abordaje de otros tópicos. Hemos enfatizado el diálogo como herramienta metodológica, aunque de más dificultad por la exigencia de tiempo, escucha y dedicación; de viajes constantes al pueblo de Chiapa que, finalmente, han significado un gran aprendizaje. Aún cuando algunos no aparezcan en la siguiente relación, externamos nuestro agradecimiento infinito por su confianza al compartirnos sus conocimientos, experiencias y reflexiones acerca de su mundo religioso. Varios testimonios han servido como ejemplo en este trabajo, otros, aunque no se revelen escritos, fueron importantes para la construcción de las ideas fundamentales del mismo.

TN Tomás Nigenda Sánchez. 64 años. Albañil. De 2010 a 2014

EH Esteban Hernández. 75 años. Campesino. Del año 1993, en periodos frecuentes hasta 2014

TNG María Teresa Núñez Gutú. 73 años. Ama de casa. Del año 1993, en periodos frecuentes hasta 2014

JOH Jorge Omar Hernández Núñez. 17 años. Estudiante. De 2012 a 2013

CG Concepción Gómez Nigenda. 82 años. Campesino. Abril de 2008-junio de 2012

AL Antonio López Hernández. 78 años. Artesano. Del año 1992 hasta fecha actual

MA Mario Aguilar Penagos. 72 años. Ingeniero civil. Desde 1997 en periodos intermitentes

RE Roselino Espinosa. 73 años. Campesino. Conversaciones en 1994, 2006, 2010, 2013

AJ Ariosto Jiménez Nambao. 49 años. Contador Público. Julio de 2012

RT René Torres Nigenda. 47 años. Contratista. Julio de 2012

ME Marlon Escobar Cuesta. 17 años. Estudiante. Agosto de 2012

MG Mario Gómez Cuesta. 27 años. Cooperativa de lancheros. Marzo de 2013

GER Guillermo Elías Ramírez Torres. 22 años. Arquitecto. Marzo de 2013

Alberto Díaz Hernández (penitente). 62 años. Empleado de Gobierno. De 2010 a 2014

Carmen Cuesta Flores (esposa del patrón). 62 años. Ama de casa. De 2010 a 2014

Juan Pérez Con Dios. 63 años. Campesino. Cuatro conversaciones durante 2012

Rosa Con Dios Tojol. 120 años. Curandera y partera. Todo el año 2012 y 2013.

Pedro Pérez Sántiz. 38 años. Comerciante de velas. Todo el año 2012 y 2013

Juana Sántiz Vázquez. 61 años. Ama de casa. Cuatro conversaciones durante 2012

Nereo Nigenda Fernández. 47 años. Desde 1994 en intervalos frecuentes

Maritza Gómez. 45 años. Licenciada en Letras. Desde 1992 en intervalos frecuentes

Víctor Nigenda Gómez. 20 años. Estudiante. Varios encuentros desde 2010

No viéndolo todo, el viajero se quedó con lo mejor...

Entregue sus flores a quien sepa cuidar de ellas, y empiece.
O reempiece. Ningún viaje es definitivo.
José Saramago, *Viaje a Portugal*.

ANEXO FOTOGRÁFICO

Foto 1. Niño Florero.

Foto 2. Niño Ángel.

Foto 3. Niño Florero, Niño Ángel y Santo Tomás de La Flor.

Foto 4. Don Tomás Nigenda Sánchez, patrón de los Floreros, con el Niño Florero en brazos.

Foto 5. Ermita en casa del patrón.

Foto 6. Un grupo de jóvenes Floreros inscribiéndose para el viaje.

Foto 7. El Cerro de la Flor o Santa Cecilia, en *Navenchauc*. Lugar principal del rito.

Foto 8. El Lago en *Navenchauc*. Escenario de la leyenda del Niño-Flor.

Foto 9. Floreros, músicos y acompañantes descienden del Cerro de la Flor. Algunos danzan al compás de la música.

Foto 10. Rosa Con Dios Tojol, testiga de más de un centenar de años de la llegada de los Floreros a *Navenchauc*.

Fotos 11-12. Familia Pérez Con Dios, descendiente de Rosa, donde se aloja el Niño Florero el día 18 de diciembre.

Foto 13. El penitente coloca al Niño en el altar de los Pérez Con Dios y ubica su cofre a un costado. La gente comenzará a solicitar su chicoteada.

Foto 14. Los devotos solicitan abrazar al Niño mientras son "chicoteados" por el patrón.

Fotos 15-16-17. *Niluyarilo* (wohton ech), *indiluyarilo* (kruz ech) y *nulirrosa:* flores rituales.

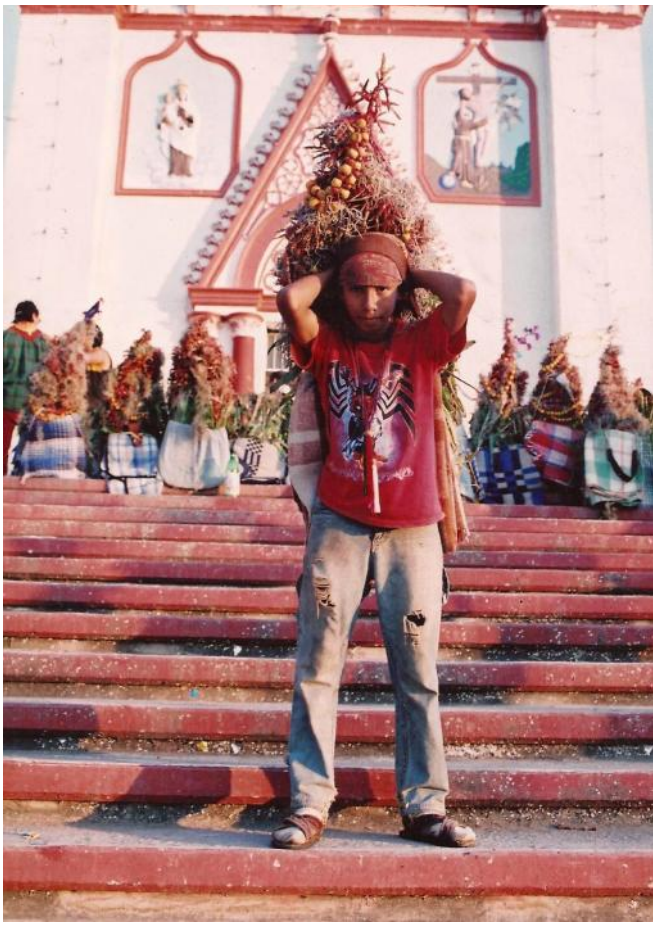
Foto 18. Los tercios de flores dentro de la iglesia en *Navenchauc*.

Foto 19. Descamotando la flor para ordenar los tercios.

Foto 20. Los tercios están listos para emprender el regreso al pueblo.

Foto 21. Una palomillita de Floreros, en El Rodeo, en el año 2008.

Foto 22. En el *Dilicalvari*o, al regreso del viaje.



FOTOS ANTIGUAS PROPORCIONADAS POR EL PATRÓN TOMÁS NIGENDA SÁNCHEZ

Foto 23. Don Tomás Nigenda en *Multajó*, en 1972.

Foto 24. De El Nanche al Río de la Flor, en 1979.

Fotos 25-26. Salida de *Multajó* a El Rodeo, en 1982.

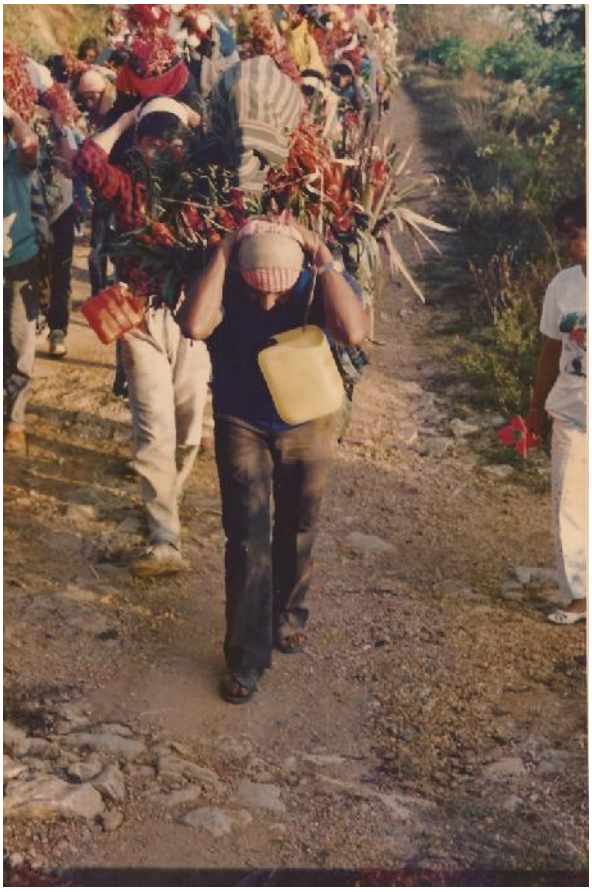


Foto 27. Don Tomás y Tito Díaz, rumbo a la Cruz del Conejo, en 1985.

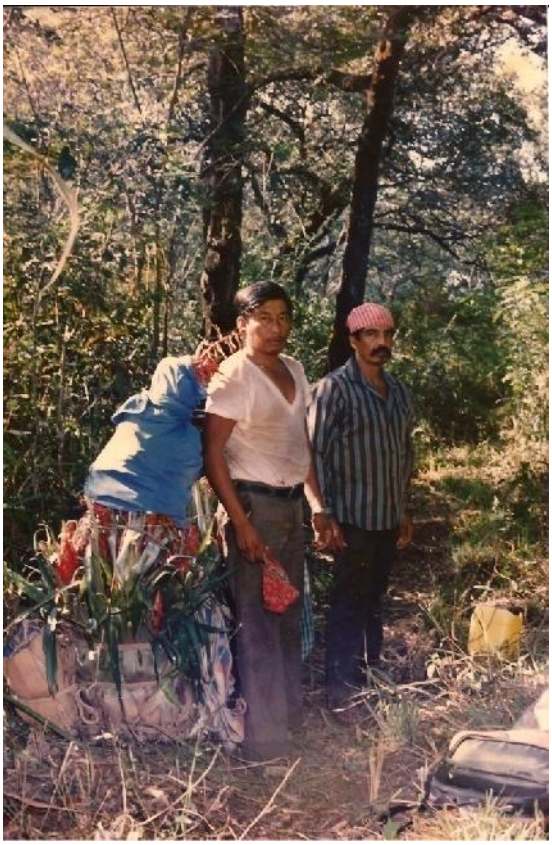


Foto 28. Camino de El Rodeo a El Nanche, en 1989.

Foto 29. En el Cerro de la Flor, con el patrón Isabel Gómez González, en 1989.

Foto 30. De *Multajó* a El Rodeo, en 1990.

Foto 31. De El Nanche a El Rodeo, en el viaje de ida, en el año 2000.

Foto 32. De El Nanche al Río de la Flor, en 2002.

Foto 33. En la ermita de *Multajó*, antes de salir hacia Chiapa, en el año 2003.

Foto 34. De El Nanche al Río de la Flor. Al frente se observa la red donde trasladan al Niño Florero dentro de su cofrecito.

Foto 35. Cristiano Molina Pavón, hacedor de santos y de máscaras. Esculpió al Niño Florero que se venera actualmente.

ANEXO DOCUMENTAL

1. Inventario de bienes del Niño Florero. Año 1986.

EN LA CIUDAD DE CHIAPA DE CORZO, CHIAPAS, SIENDO LAS 10,45 Hs. DEL DIA 6 DE SEPTIEMBRE DE 1987.-REUNIDOS EN LA CASA MARCADA CON EL NUMERO 273,DE LA CALLE LAS CASAS,DOMICILIO PARTICULAR DEL SENOR JULIO ESPINOZA GOMEZ, (PATRON DE LOS FLOREROS) Y ESTANDO PRESENTES LOS SENORES,TOMAS NIGENDA SANCHEZ,TOMAS ALEJANDRO PEREZ HERNANDEZ,ISABEL GOMEZ GONZALEZ ALBERTO DIAZ HERNANDEZ Y BERSAIN BARRIENTOS ESCOBAR,CON LA FINALIDAD DE DAR FE DE LA ENTREGA QUE HISO EL SENOR JULIO ESPINOZA GOMEZ AL SENOR ISABEL GOMEZ GONZALEZ, YA QUE POR EL ESTADO DE SALUD EN QUE SE ENCUENTRA EL SENOR ESPINOZA NO PODRA SEGUIR AL FRENTE DE DICHO CARGO SALIENDO RESPONSABLE POR ANTIUGEDAD EL SEÑOR ISABEL GOMEZ GONZALEZ Y A LA VEZ POR MAYOR CONOCIMIENTO EN ESE CARGO.SE LEVANTA LA PRESENTE ACTA QUEDNADO ACIENTADO TODOS LOS BIENES QUE ACTUALMENTE CUENTA EL NINO FLORERO,EL ANGEL, SANTO TOMAS DE LA FLOR Y LOS MISTERIOS:QUEDANDO DE LA SIGUIENTE MANERA:

I N V E N T A R I O :

ALHAJAS DE ORO:
UNA CADENITA ROTA CON UNA MEDALLA CHICA.
DOS PULSITOS CON AMBAR:
UN PULSITO CON ANCLA Y CRUSIFIJO:
UN PULSITO CON ESCAPULARIO:
UNA CADENA CON MEDALLA:
UNA CADENA CON UN CILMILLO CHICO.
UN PULSO CON PLANCHITA.
UN CORAZONSITO:
UNA MEDALLA GRANDE:
UN PUNPITO:
UNA MEDALLA MEDIANA:
UNA ESPUELITA DE PLATA:
UN CORAZONSITO DE PLATA:
UNA MEDALLITA DE CHICA:
UNA MARIPOSITA DE PLATA:
UBA FIGURITA CON CADENA DE ORO:UNA ESTRLLITA DE ORO:UNA MEDALLITA OVALADA CON EL CORAZON DE JESUS:
ALHAJAS DEL ANGEL:
UNA MONEDA DE DOS PESOS ORO ADORNADA:

M U E B L E S :

UNA MESA GRANDE DE MADERA BLANCA,2 CAMARINES DE CEDRO CON CRISTALES,2 MESAS DE CEDRO,2 BANCAS DE MADERA BLANCA,UN RECLINATORIO DE CEDR,6 ESQUINEROS DE MADERA BLANCA,4 CANDELEROS DE CEDRO,51 SILLAS DE DOBLAR,2 TAMBORES,UNA CAMPANA, UN PAR DE CAMARAS,UN COFRESITO DE MADERA DONDE SE LLEVA EL NINO AL CERRO.
CONTAMOS CON UNA AREA DE TERRENO DONDE SE CONSTRULLO LA CAPILLA DEL NINO FLORERO Y DEMAS IMAGENES,LA CAPILLA CONSTA DE UNA CERCO DE ALAMBRE DE PUAS TAMBIEN TIENE UN PORTON DE EN-

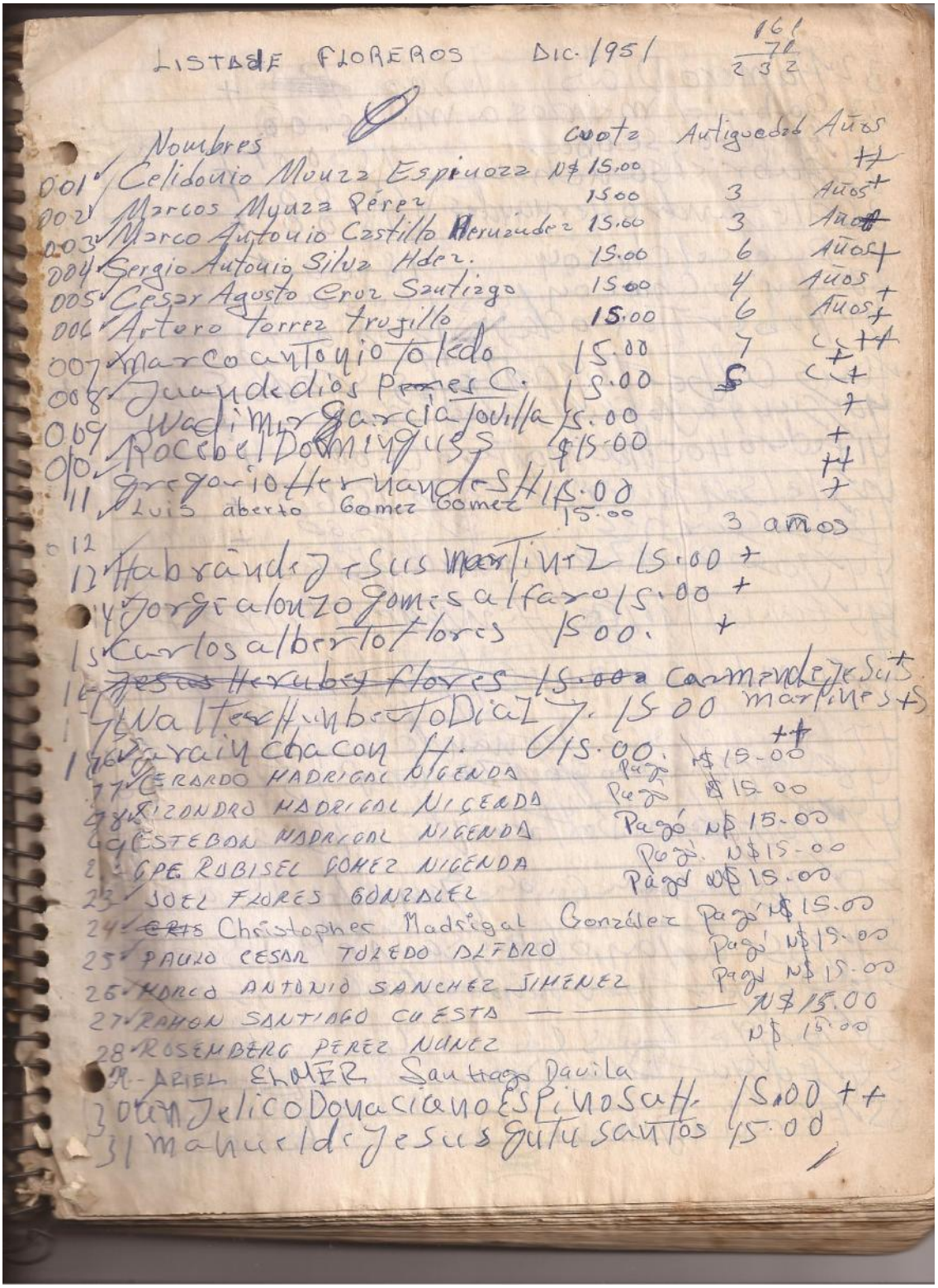
TRADADEONALAS SIGUIENTES MEDIDAS 2,50 X 2,20 MTS.DENTRO DEL AREA ALAMBRADA SE CONSTRUYO - BANCAS DE CEMENTO ASIMISMO CUENTA CON UNA BODEGUITA ADJUNTA A LA CAPILLA,

CON RELACION DE LA TELA DEL ALTAR DEL NINO TODOS LOS AÑOS SE LE HA DADO A LA SEÑORA MARIA ROMAN Y DEVOLVIENDOLO AL TIEMPO QUE SE LE SOLISITE EN SU PODER TIENE ACTUALMENTE 21 MTS. PENDIENTES DE ENTREGAR;

NO HABIENDO OTRO ASUNTO QUE TRATAR NI ALGUNA OTRA COSA QUE ASENTAR SE DA POR TERMINADA LA JUNTA SIENDO LAS 13,30 Hs. DEL MISMO DIA, FIRMANDO DE CONFORMIDA LOS SEÑORES ARRIBA - MENSIONADOS;

A LA SIGUIENTE HOJA;

2. Relación de Floreros participantes en el año 1995.



LISTA DE FLOREROS DIC. 1951

161
71
232

	Nombres	Cuota	Antiguedad	Años
001	Celidonio Mouza Espinoza	N$ 15.00		
002	Marcos Mouza Pérez	15.00	3	Años
003	Marco Antonio Castillo Hernández	15.00	3	Años
004	Sergio Antonio Silva Hdez.	15.00	6	Años
005	Cesar Agosto Cruz Santiago	15.00	4	Años
006	Arturo Torrez Trujillo	15.00	6	Años
007	Marco antonio Toledo	15.00	7	
008	Juan de dios Pomes C.	15.00	5	
009	Wadimir García Jovilla	15.00		
010	Roceb el Domínguez	$15.00		
011	Gregorio Hernandez H	15.00		
	Luis aberto Gomez Gomez	15.00	3 años	
012				
12	Habrandez Jesus Martinez	15.00		
14	Jorge alonzo Gomez alfaro	15.00		
15	Carlos alberto Flores	15.00.		
16	~~Jesus Heruber Flores 15.00~~		Carmen de Jesus	
17	Walter Humberto Díaz J.	15.00	martinez	
18	Garay Chacon H.	15.00.		
77	GERARDO MADRIGAL NICEADA	Pagó	N$ 15.00	
78	RIZONDRO MADRIGAL NICEADA	Pagó	N$ 15.00	
79	ESTEBAN MADRIGAL NICENDA	Pagó	N$ 15.00	
80	PE RUBISEL GOMEZ NICENDA	Pagó	N$ 15.00	
23	JOEL FLORES GONZALEZ	Pagó	N$ 15.00	
24	~~CRIS~~ Christopher Madrigal González	Pagó	N$ 15.00	
25	PAULO CESAR TOLEDO ALFARO	Pagó	N$ 15.00	
26	MARCO ANTONIO SANCHEZ JIMENEZ	Pagó	N$ 15.00	
27	RAMON SANTIAGO CUESTA		N$ 15.00	
28	ROSEMBERG PEREZ NUNEZ		N$ 15.00	
	R. ARIEL ELMER Santiago Davila			
30	Felicodonaciano Espinosa H.	15.00		
31	Manuel de Jesus Gutu Santos	15.00		

32 Homero Dias 15.00 +
33 Gabriel Meydosa M. 15.00
34 Elpidio Escobar 15.00 +
35 Gabriel Sanches 15.00 +
36 Alejandro Hernandes M. 15.00 +
37 Rubicel Chacón 15.00 ++
38 Alonzo Chacón 15.00 ++
39 Robert Toroda 15.00 ++
40 Luis Alberto Gonzales Rodas 15.00 +
41 Santiago Guisales 15.00 +
42 Pedro Hochoa Montero 15.00 +
43 Nelson Ruiz Montero 15.00 +
44 Luis Guanes P. 15.00 +
45 Jacinto Zo Hernandes 15.00 +
46 Faustino Hernandez 15.00 +
47 Tomas Cuyaiocal Zaro 15.00 +
48 Francisco Hernandez 15.00 +
49 Alejandro Gonzalez P 15.00 ++
50 Jordan Beltran V. 15.00 ++
51 Jose Asunción Gonsales 15.00 ++
52 Jose Antonio Lopes Sanches 15.00 ++
53 Rojo Hernandez Francisca 15.00
54 Jorge Luis L. 15.00
55 Edgar Dias M. 15.00
56 Efrain Jimenez D. 15.00 ++

56 Fredi Perez Cortes 15.00 ++
57 Ameth Acevedo Hernandez 15.00
58 Yiac Asunción Cartino Gonzalez N$ 15.00
59 Margarito Hernández Perez +
60 manuel de jesus Espinosa A 15.00 ++
61 Marcos Sanches H. 15.00 + +
62 Hdalberto Dius H 15.00
63 Jose William Hernandez 15.00 +
64 Exsal Joaquin albores C. 15.00 + 5000
65 Santos alberto mesa H. 15.00 + 5000
Wilber Arturo Nuñez Camas 15.00 +
66 Pablo Alberto Diaz Gomez 15.00 +
67 Hector Jose Escobar 15.00 +
68 Pedro Perez P. 15.00
69 Fredi alberto Hernandez P 15.00 +
70 Cervey de Jesus Perez P. 15.00 +
71 Carlos Hidalgo Arrusate 15.00 ++
72 Jaime Sanches D. 15.00
73 Nardi Cesar Gutierres 15.00
74 Selson Noe Hernandez 15.00 +
75 Eric Macias Nunez 15.00 +
76 Jesus Ernesto Hernandez 15.00
77 Carlos Escobar 15.00 ++
78 Silverio Sanches 15.00 ++
79 Carlos alberto Santiago C. 15.00
80 Ericivan " " 15.00
81 Edilberto Escobar Espinosa 15.00 +
82 Emilcar Mejia Perez 15.00 ++
83 Luis Fernando Moreno T 15.00 +
84 Victor Hugo Clemente 15.00 +
85 Lucio octavio Silva H 15.00
86 Gabriel Hernandez J. 15.00
87 Miguel Angel Hernandez 15.00 +
88 Rubicel Rodriguez Rincon 15.00
89 Hugo Alberto Perez Sanchez 15.00

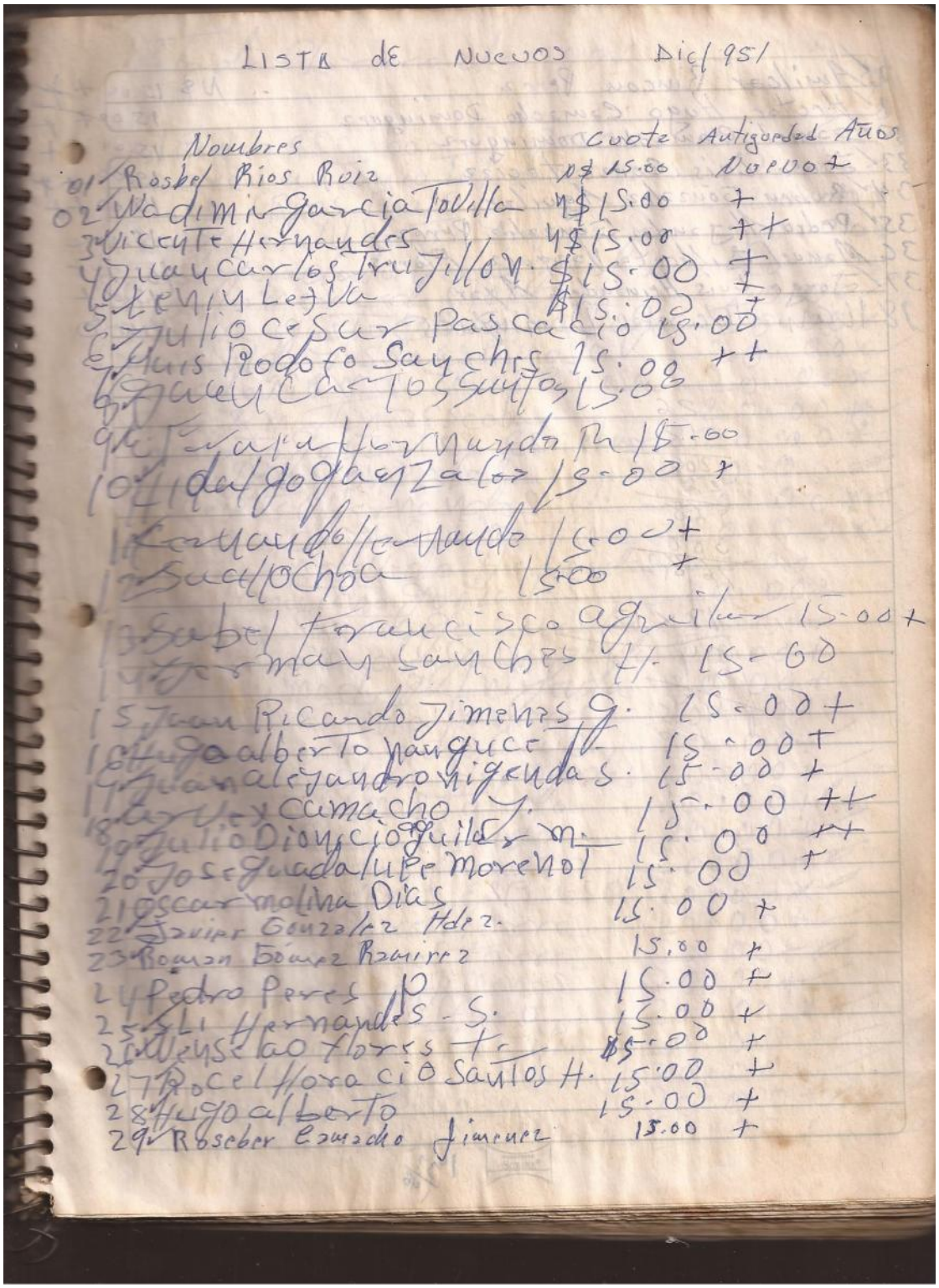
90 Eder Escobar Grajales N$ 15.00 +
91 Agusto López Juarez 15.00 +
92 Eustaquio Carlos Pérez Vazquez 15.00 +
93 Seferino Sanchez Perez 15.00 +
94 Juan Norberto Calvo Aguilar 15.00 +
95 Rodrigo Ruiz Gutu 15.00
96 Wilber Alonzo Gutierrez Lievano 15.00
97 Joel Gómez Ayar 15.00 +
98 Raul Robles Escobar 15.00 +
99 Mariano Mundo Cruz OSSOPAY 15.00
100 Victor Manuel Diaz Mundo 15.00
101 Horacio Santiago Molina 15.00
102 Ernesto Gómez Toledo 15.00
103 Raul Abadia Hdez. 15.00
104 Manuel Gómez Corzo 15.00 +
105 Jose Angel Vazquez Garcia 15.00 +
106 Joel Horacio Barrientos Rincon 15.00 +
107 Isidro Jerardo Hidalgo Gómez 15.00 +
108 Sergio Roberto Jimenez Cuesta 15.00 +
109 Carlos Eduardo Hidalgo Gómez 15.00 +
110 Jose Luis Barrientos Rincon 15.00 +
111 Victor Hugo Cuesta Rios 15.00 +
112 Jesus Ismael Alegria de Castro 15.00 +
113 Lucio Nuñez Perez 15.00 +
114 Santiago Espinosa 15.00 +
115 Alvaro Gomez Castro 15.00 +
116 Rafael Martinez C. 15.00 +
117 Jose Alejandro Hernandez P. 15.00 +
118 Cesar Camas Vizenda 15.00 +
119 Jose Vercelay Vazquez Asmu 15.00 +
120 Edilberto Hernandez Gomez 15.00 +
121 Salvador Moreno Alcaro X pag.
122 Manuel de Jesus Sanchez P. 15.00 +
123 Cesar Edilberto Santiago P. 15.00 +
124 Tomás de Jesus Coquino P. 15.00 +
125 Emilton Chandomi C. 15.00 +

126	Daniel Garcia alfaro	15.00 +
127	Joel arturo Dias	15.00 +
128	alfredo Chavova	15.00 +
129	Wilian ayzueto	15.00
130	Johnny Lazaro Peres	15.00 +
131	adulfo gomes	15.00 +
132	nelson Hernandes	15.00 ++
* 133	Moises Nandayapa	15.00 ++
134	Jose Antonio Barrientos Rincon	15.00 +
135	Pablo Gomez urbina	15.00 ++
136	Uberclain Chazon Rincon	15.00 ++
137	David Espinoza	15.00 +
138	Juan Carlos Fonseca Hdez.	15.00 +
139	Raul, López Jimenez	15.00
140	Hector Camas Nigenda	15.00 +
141	Carmen Gómez Cruz	15.00 ++
142	Martin Gómez Pérez	15.00 +
143	Jose Angel Gómez Perez	15.00 +
144	Julio Cesar Centeno Sánchez	15.00 +
145	Florencio Hernández Rodriguez	15.00 ++
146	Oliver Hernandez Perez	15.00 +
147	Manuel Espinoza Espinoza	15.00 +
148	Julio Cesar Calvo Pérez	15.00 +
149	Wilber Alberto Sánchez Enriquez	15.00 +
* 150	Mayerlin Pérez Rodriguez	15.00 +
151	Manuel de Jesus Leyva Perez	15.00 ++
152	Miguel Ballinas Quires	15.00 +
153	Juan Miguel Mendoza Diaz	15.00 +
154	Luis Raymundo Pérez Gragalez	15.00
155	Hugo Salas Cuesta	15.00
156	Alejandro Pérez Gragalez	15.00
157	Alejandro Vazquez Tahoz	15.00 +
158	Manuel de Jesus Nuñez Sánchez	15.00
159	Lauro Menseres	15.00 +
160	Honecimo Utrilla	15.00 +
161	Rosember Perez Rodriguez	15.00

162 marco antonio Pola V. 15.00 +
163 Ceiy laguna sanchez 15.00 +
164 liver del carmen laguna 15.00 +
165 Jose Escobar 15.00 + +
166 Rogelio Luis Mode Hdez. 15.00 +f
167 Francisco Javier montcoinos 15.00 +
168 Julio cesar Rincon 15.00 +
169 Jorge mundo sanchez 15.00 +
170 ~~Edwin~~ Jorge alberto Siticco

169
x 3
207

3. Relación de Floreros nuevos en el año 1995.



LISTA DE NUEVOS Dic/ 951

Nombres	Cuote	Antigoedad Años
01 Rosbel Rios Roiz	N$ 15.00	Nuevo +
02 Wadimir garcia Tovilla	N$ 15.00	+
3 Vicente Hernandez	N$ 15.00	++
4 Juan carlos Trujillo N.	$ 15.00	+
5 Lenin Leyva	N$ 15.00	+
6 Julio cesar Pascacio	15.00	
7 Luis Rodolfo Sanchez	15.00	++
8 Juan Carlos Santos	15.00	
9 Fernando Hernandez R	15.00	
10 Edgar Guanzalez	15.00	+
11 Leonardo Hernandez	15.00	+
12 Saul Ochoa	15.00	+
13 Isabel Francisco aguilar	15.00	+
14 German sanchez H.	15.00	
15 Juan Ricardo Jimenez G.	15.00	+
16 Hugo alberto Vanguce H.	15.00	+
17 Juan alejandro higuedas	15.00	+
18 Luis Alex Camacho J.	15.00	++
19 Julio Dionicio Guilar M.	15.00	++
20 Jose Guadalupe Moreno	15.00	+
21 Oscar molina Dias	15.00	+
22 Javier Gonzalez Hdez.	15.00	+
23 Roman Gomez Ramirez	15.00	+
24 Pedro Peres P.	15.00	+
25 Eli Hernandez S.	15.00	+
26 Wenceslao Flores T.	15.00	+
27 Rocel Horacio Santos H.	15.00	+
28 Hugo alberto	15.00	+
29 Rosber Esquecho Jimenez	15.00	+

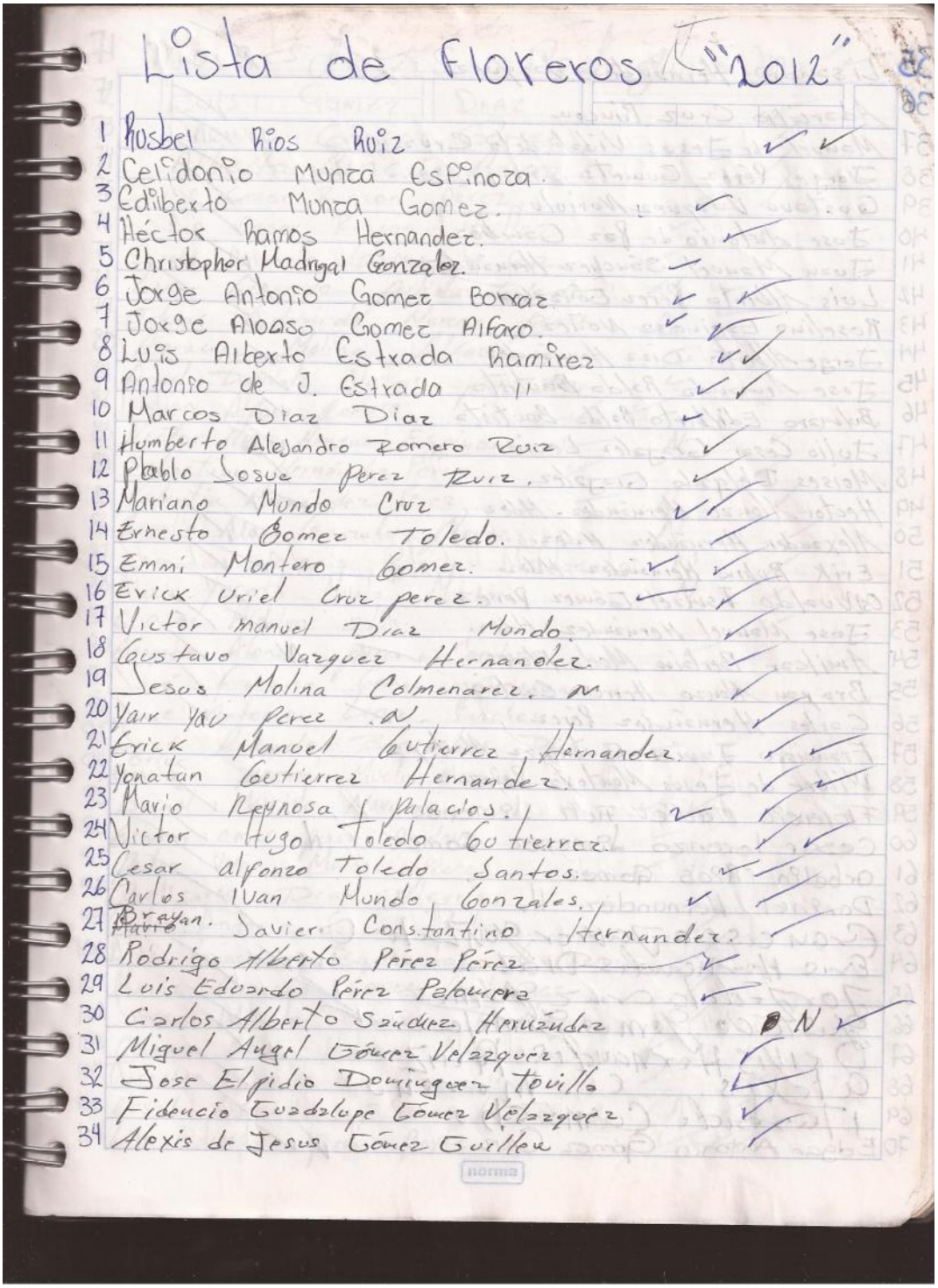
30 Amilcar Rincon Perez N$ 15.00 ++
31 Hector Hugo Camacho Dominguez 15.00 +
32 Daniel Camacho Dominguez 15.00 +
33 Jose Luis Corzo Tecier 15.00 ++
34 Ruben Gonzalez Aguilar 15.00 ++
35 Pedro Alejandro Gonzalez Perez 15.00 +
36 Manuel Gilberto Vazquez Flores 10 ++
37 Jorge Luis Hernández Ayar 15.00 +
38 Ivan Alvarez Dominguez 10.00

26
18
208
26
468
300
768

12 x 12
24
12
144

16/37
1016

4. Relación de Floreros participantes en el año 2012.



Lista de Floreros "2012"

1 Rosbel Rios Ruiz
2 Celidonio Munza Espinoza.
3 Edilberto Munza Gomez.
4 Héctor Ramos Hernandez.
5 Christopher Madrigal Gonzalez.
6 Jorge Antonio Gomez Borraz
7 Jorge Alonso Gomez Alfaro.
8 Luis Alberto Estrada Ramirez
9 Antonio de J. Estrada "
10 Marcos Diaz Diaz
11 Humberto Alejandro Romero Ruiz
12 Pablo Josue Perez Ruiz.
13 Mariano Mundo Cruz
14 Ernesto Gomez Toledo.
15 Emmi Montero Gomez.
16 Erick Uriel Cruz perez.
17 Victor manuel Diaz Mundo.
18 Gustavo Vazquez Hernandez.
19 Jesus Molina Colmenarez. N
20 Yair Yav Perez. N
21 Erick Manuel Gutierrez Hernandez.
22 Yonatan Gutierrez Hernandez.
23 Mario Reynosa Palacios.
24 Victor Hugo Toledo Gutierrez.
25 Cesar alfonzo Toledo Santos.
26 Carlos Ivan Mundo Gonzales.
27 ~~Mario~~ Brayan. Javier Constantino Hernandez.
28 Rodrigo Alberto Pérez Pérez
29 Luis Eduardo Pérez Palomera
30 Carlos Alberto Sánchez Hernández N
31 Miguel Angel Gómez Velazquez
32 Jose Elpidio Dominguez Tovillo
33 Fidencio Guadalupe Gómez Velazquez
34 Alexis de Jesus Gómez Guillen

35 Lisandro Hernández Vazquez
36 Adarcilio Cruz Rincon
37 Manuel de Jesus Vidal de la Cruz
38 Jorge Pérez Gometa
39 Gustavo Vazquez Noriulu
40 Jose Antonio de Paz Gamboa
41 Juan Manuel Sánchez Hernández
42 Luis Alberto Pérez González
43 Roselino Espinosa Nuñez
44 Jorge Alberto Díaz Hernández
45 Jose Armando Balda Bautista
46 Bulmaro Edilberto Balda Bautista
47 Julio Cesar Grazalez Lecior
48 Moises Delgado Grazalez
49 Hector Alonzo Hernández Hdez.
50 Alexander Hernández Hdez.
51 Erik Robin Hernández Hdez.
52 Osvaldo Ismael Gómez Pérez
53 Jose Manuel Hernández Hdez.
54 Amilcar Berlain Moda Flores N.
55 Brayan Alonzo Herrera Castro
56 Carlos Hernández Pérez
57 Francisco Javier Gutierrez Montoya
58 Wilber de Jesus Montoya Pérez
59 Florencio Maviel Ruiz Jimenez
60 Cesar lorenzo Jimenez Gomez N
61 Orbelin Rios Gomez
62 Darinel Hernandez H.
63 Francisco Javier Gonzalez C.
64 Eric Hernandez Diaz
65 Jorge de la cruz Gomis
66 Gustavo Gomez Gomeja
67 Deivis Hernandez Ruiz
68 Alexis C. Moreno
69 Iturbide Camacho
70 Edgar Antonio Gómez Cruz

71 Moises de Jesus Rodriguez M.
72 Luis Gomez Diaz
73 Darwin Gómez Gómez
74 Alberto Rincon Pérez
75 Julio Cesar Rincon perez
76 Julio Cesar Rincon utrilla.
77 Sergio Antonio Gomez de paz.
78 Luis Gerardo pulido toledo N.
79 Edgar Eduardo Moreno perez N
80 Horacio Molina Alfaro.
81 Angel David Nazar paniagua.
82 Wylian Alfaro Romero.
83 Victor Hugo Vaugosé Espinosa N
84 Sebastian Hernández Pérez
85 Valentin Hernández Pérez N
86 Rogelio Noe Gonzales Flores N
87 Jonatan Alexis Palacios Maldonado N
88 Alexis Yoseth Muela Macias N
89 Eliasar Hidalgo silva.
90 Ernesto Alonso perez Cordova.
91 José Francisco Gomez paniagua.
92 José Antonio Lopez Sanchez.
93 José Armando Barrientos Díaz.
94 ~~Erwing~~ Erick Ramon Muela Macias.
95 Ismael Murillo Navarro.
96 Erwing omar perez Cordova.
97 Pedro Ivan Macias Perez.
98 Belisario Diaz Alegria.
99 Carlos Antonio Suarez Ballinas.
100 Aldo francisco Barrientos Guillen.
101 Mario Ernesto Gomez Galdamez.
102 Jorge Alberto Suarez Ballinas.
103 Cosme Rabí Molina Nangulari.
104 Jeronimo Damian " "
105 Rosel Horacio Flores Hernandez. N.
106 Luis Eduardo perez Reyes.

107 Jesus Diaz Lopez.
108 Jose de Jesus Diaz Vidal.
109 Oscar Florencio Gomez Madrigal
110 Jorge de Jesus Velasquez Sedas
111 Arbey Camacho Jimenez.
112 Oswaldo Gomez Camacho.
113 Victor Manuel Gomez Camacho.
114 Mario leonardo Gomez sanchez
115 Marlon Escobar Cuesta. N.
116 Carlos Mario Alegria Cuesta. N.
117 José eduardo Mundo Lopez N.
118 Felix Correa Zamora.
119 Gustavo Angello perez Diaz.
120 Mario Gomez Cuesta.
121 Guillermo Ramirez Torrez
122 Pablo Santiago Nigenda.
123 Roger Alejandro Diaz Vasquez.
124 Julio Cesar Romero Ruiz.
125 Alexis Javani Perez Lopez N.
126 Miguel Angel Hernandez Morales.
127 José Ramon Hernadez Calvo.
128 Mario Enrrique Torrez Perez. N
129 Carlos Ivan Mena
130 Jhosmar Jhoret Hernandez
131 OMAR ALI LOPEZ MOLINA
132 Marcelo Inocente Meneses Yuca.
133 Christopher Alexis Sánchez Molina. N
134 Herman de Jesus perez Diaz.
135 Moises alejandro perez Hernandez
136 Gabriel Coutiño Mendoza.
137 Hector Ivan Coutiño Ruiz.
138 Luis Fernando Diaz Pérez N
139 Jorge de Jesus Garcia Hernández N
140 Hector Arturo Sánchez Agueta N
141 Josias Ramirez González N.
142 Ernesto Gomez Flores

143 Paulo Ernestos Gómez Castro
144 Reynol Uriel Vázquez Martínez
145 Zajid Uriel Vazquez Garcia
146 Rolando Agustín Blanco Hernández
147 Jose Francisco Sánchez Rojas
148 Fernando Anilcar Vazquez Alfaro
149 Sarzin Cuesta Hernández
150 Aldair de Jesus Gómez Cordova
151 Josue Concepción Gómez Cordova
152 Cesar Edilberto Santiago Pérez
153 Robicel Pérez Cruz
154 Mario Werclain Hernández Rodriguez N
155 Angel de Jesus Moreno Escobar
156 Victor Hugo Hernández Rodriguez
157 Tomas de Jesus Gónzalez Jimenez
158 Anselmo Alonso Rodriguez Perez
159 Cristian Alin Perez Hernandez
160 Mauricio Morales Gutu
161 Adrian Alexander Rodrigue Perez.
162 Gilberto Diaz Pérez
163 Manuel Ignacio Suárez Escobar
164 Adrian Alonso Suarez Escobar.
165 Luis Enrique Jimenez Peres N.
166 Giriliem Martinez G.
167 Juan Carlos Hernandez G.
168 Jose Antonio Penagos Jiménez
169 Moises Didier Lopez Espinosa
170 Gustavo Gomez Hernandez.
171 Dario Alberto Nigenda Molina.
172 Jose Enrique Nigenda Santos / N.
173 Aldo Guillermo Cuesy Hernandez.
174 Jesus Alberto Torrez Coutiño.
175 Juan Carlos Gomez Perez.
176 Rene Gomez Perez.
177 Miguel Angel Perez Gomez.
178 Jesus Alexander Torrez Lopez.

179 Francisco Daniel Hernandez Machorro
180 Alexander exequiel Hernandez Diaz.
181 Guillermo de Jesus Perez Vicente. ✓ ✓
182 Rafael de Jesus Gomez Ruiz. ✓
183 Jos Guy Gomez Perez ✓ ✓
184 Miguel Hernandez Moreno ✓
185 Victor Eduardo Hernandez Ruiz. ✓
186 Jorge Alberto sanchez sanchez ✓
187 Diego Anselmo sanchez Perez ✓
188 Héctor Emilio Ruiz de la torre ✓
189 Fernando alexey Dominguez Gomez N. ✓ ✓
190 Rodolfo fabian perez perez. N.
191 Jose Daniel Perez perez ✓ N.
192 Edi Enrique Estrada Ramirez.
193 José Gonzalo Gonzales Callo.
194 Juan Carlos Ramirez Perez.
195 José Alberto Ramirez perez.
196 Jesus Guadalope Munzu Gomez.
197 Sein Perez espinoza N.
198 Valentin Guerrero Resales.
199 Wilian Rodolfo Flores Velasquez.
200 Juan Pablo Melchor Gutierrez. ✓
201 Carlos Alberto sanchez Nuricumbo. ✓
202 Agustin Arin Nuriulo Blanco ✓
203 Rene Ivan flores Velasquez.
204 Alexander Ulises Gutierrez perez.
205 ismael de Jesus Vasquez Chacon. ✓
206 Ricardo Dario Rios Rincon. ✓
207 Alexander perez escobar. ✓
208 Santiago Espinoza infante. ✓ ✓
209 Alberto de Jesus Moreno rios. N. ✓
210 Hector Ivan Moreno Rios. ✓ ✓
211 Wilber alexis Sanchez Perez N ✓
212 Uvelmar Elizabeth Palacios Tetumo N.
213 Tonatiu Leyva argueta. ✓ N ✓
214 Sergio de Jesus Gomez Hernandez N. ✓ ✓

215 Eduardo de Jesus Munza palacios.
216 Javier Eduardo perez Hernandez.
217 Wilmer orlando penagos Lopez.
218 Sergio Alejandro Ruiz flores.
219 Diego Munza Palacios.
220 Victor Manuel Nigenda Gomez.
221 Juan Esteban Corzo lizaola.
222 José Eduardo Camas Regalado.
223 Miguel de Jesus Pascacio Diaz.
224 Alejandro Gomes Ruiz
225 omar de Jesus Estrada Rios.
226 Edwing omar Estrada Gomez
227 José de Jesus Gonzalez Diaz.
228 octavio ayar Diaz.
229 Ricardo Enrique Roque Mundo.
230 Octavio Leyva Perez.
231 Jhonatan Rene Leyva Capito N.
232 Jose Carlos Gómez Valencia N.
233 Erwin Ricardo Pérez Pérez
234 Carlos Alberto Sánchez Diaz
235 Ivan de Jesus Hernández Pérez
236 Roberto Jenaro Hernández Perez
237 Osmar Osvaldo Hernández Hernández.
238 Jesus Alfredo Diaz Martinez
239 Victor Edwin Diaz Martinez
240 Edwin Escobar Gregalez
241 Osmar Silicio Gusman
242 Gustavo Osuna Solano
243 Humberto Camacho
244 Carmelo C.
245 Joaquin Aurelio Gomes Flores.
246 Erick Joaquin Gomes Martinez.
247 José Ismael betancurd Cuesta.
248 Jorge alberto Camacho Gomez
249 Juan Daniel Perez Gomez.
250 David de Jesus Ikbano alcantara.

251 Hipolito Villalobos de la Cruz N
252 Iwan Alexander Gomez Sanchez. N
253 Manuel Villalobos de la Cruz.
254 Wilian de Jesus Gomez Sanchez. X
255 Carlos Alonso Albores Perez.
256 Carlos Alonso Albores Vargas.
257 Rubisel Perez Perez.
258 Jesus Ulises Hernandez Penagos.
259 Jesus Alberto Gonzales Jimenez N
260 José Florentino Jimenez Gomez.
261 Julio Orlando Hernandez P.
262 Efraim Alejandro Bautista N.
263 Victor Acevedo H.
264 Romeo Fabian Castillejos
265 Antonio Grajales
266 Virgilio Grajales Gutierrez.
267 Wilber Arturo Nuñez Camas.
268 Pablo Adon Gomez Cardenas.
269 Francisco Asunción Hernandez Alfaro.
270 Ronay Alexander Lopez Nigendo.
271 Jovani de Jesus Arce Hernandez. N.
272 Edgar Ignacio Gomez Perez.
273 Rene Torrez Nigenda.
274 Jesus Alberto Espinoza Jimenez N
275 Ariosto Jimenez Narbao.
276 Cristian de Jesus Jimenez Hernandez.
277 David Ismael Nuñez Sanchez.
278 Asuncion Geovani Navarro Perez.
279 Manuel de Jesus Espinoza Hernandez.
280 Carlos Escobar Perez.
281 Cristopher Gerardo Santiago Hernandez. N
282 Manuel de Jesus Espinoza Hernandez.
283 Rolando Alexander Chacon Perez.
284 Rusbel Alexis Chacon Perez.
285 Sebastian de Jesus Escobar ~~Her~~ orantes.
286 Carlos Iwan Escobar orantes.

287 Juan ~~Manuel~~ Noel Escobar orantes.
288 Oswaldo Rodrigo Escobar orantes.
289 Saul Centeno Hernandez.
290 Sergio Ivan Hernandez Hernandez.
291 Victor hugo Gonzales Hernandez.
292 Victor Alfonzo Lopez sanchez.
293 Angel Javier Muela perez.
294 Rodrigo Javier Gomez Gallegos
295 Luis Fernando Barrientos Gomez.
296 Roger de Jesus nangullasmu Flores.
297 Mauricio esau Nangullasmu Flores.
298 Luis Adrian Cruz Alfaro.
299 Jorge luis Espinoza Blanco.
300 Alexis Alonso Flores Hernandez.
301 Delmar Yosel Hernandez sanchez.
302 Juan Antonio de Jesus Cameras perez.
303 Fredy alberto Alvarado Gonzalez. N
304 Jesus alfredo sanchez perez.
305 Alejandro perez Diaz.
306 Adan de Jesus Flores Gonzales.
307 Carlos Espinoza Aguilar.
308 Edi alan Espinoza de la cruz.
309 Cruz Enrrigue perez pola.
310 Orlando de Jesus nuñez Gonzalez.
311 Jesus Ivan Grapp Hernandez.
312 Adolfo chacha avendaño
313 Esteban Velazco Martinez.
314 Geovani de Jesus perez perez.
315 José Macias perez.
316 Fabian Torrez Hernandez.
317 Juan Antonio Ruiz Dominguez.
318 Marco Antonio Dominguez Rosas.
319 Juan Carlos Dominguez Rosas.
320 Gabino Tacias Garcia.
321 Ricardo Jimenez Aguilar N
322 Raul Molina Jimenez.

323 Luis Antonio Barrientos Jimenez.
324 Alexander Jimenez Sanchez.
325 Jorge luis Ramirez Gomez.
326 Juan pablo Gomez Ramirez.
327 Jorge Alberto Mendiola Hernandez. ✓
328 Carmen Mendiola Hernandez. ✓
329 Leyber Francisco Aguilar N ✓
330 Alejandro Perez Grajales. ✓
331 Aldo Fonseca nuricumbo. ✓
332 edgar Roldan Mendez Garcia.
333 Mario Hernandez Gomez. ✓
334 leonardo Antonio Castelan Urbano.
335 Jose luis Morales Ramos. ✓
336 Jesus Estrada Sanchez. ✓ ✓
337 Alan Sanchez Rodiguez. ✓
338 osmar alejandro Perez Gomez N ✓
339 Ivan de Jesus Perez Hernandez N. ✓ ✓
340 Gerardo de Jesus Perez perez. ✓
341 Melesio Alejandro Nuñez Lopez. ✓ ✓
342 Eli alejandro Perez perez. ✓
343 Carlos Enrrique Perez Perez. ✓
344 Cesar Alonzo Cruz nuñez. ✓
345 Arbey de Jesus perez perez. ✓ ✓
346 Rusbel Guadalupe perez Hernandez. ✓
347 Fernando Hernandez Jimenez. ✓ ✓
348 Octavio Munza Espinoza. ✓ ✓
349 octavio Jimenez Chacon. ✓ ✓
350 David Espinoza perez. ✓ ✓
351 Luis felipe de Jesus Sanchez Torres. ✓ N.
352 EDSON EDINIY TETUMO MOEL ✓ N
353 Marco Antonio Sanchez Nuricumbo. ✓
354 Jorge Alberto Mazariegos Nuricumbo. ✓ ✓
355 Andres Clemente Coutiño Lopez. ✓
356 Guillermo de Jesus " " ✓ ✓
357 Marco Antonio Perez Marroquin. ✓ ✓
358 Geovani Alberto Hernandez Melchor. ✓

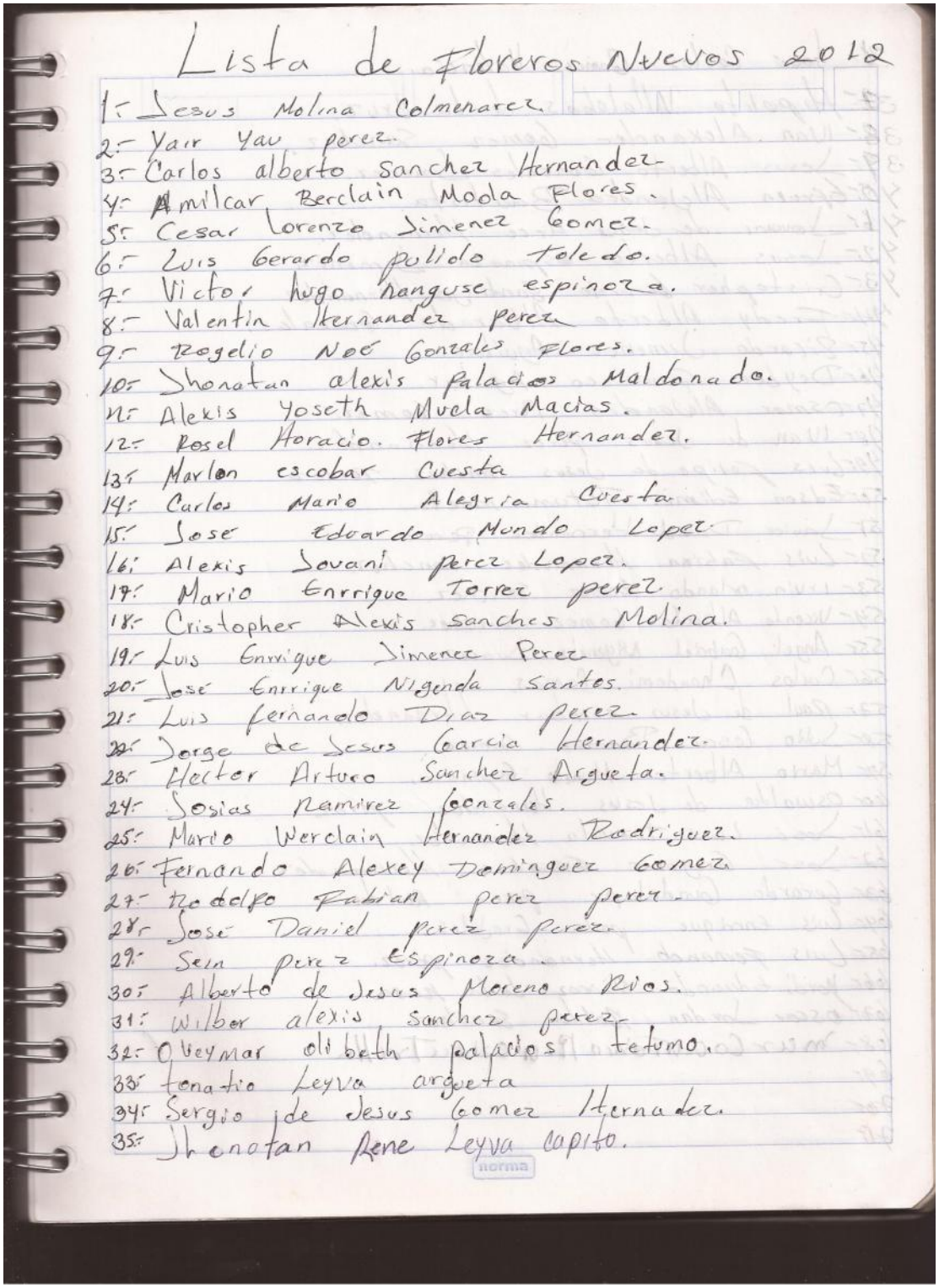
359 Hector bautista Hernandez. ✓
360 Javier Alejandro Nandayapa de la Rosa. ✓
361 Jorge Pérez Nuñez
362 Luis Enrique Roldz Sánchez
363 Miguel Angel Mendez Molina
364 Jose Eduardo Pérez Noricumbo
365 Miguel Angel Vazquez Abadia ✓
366 Ulises de Jesus Jimenez Dominguez ✓
367 Kevin David Sánchez Hdez ✓
368 Santiago Tetumo Santos ✓
369 Jose Alejandro Hernández Peraza ✓ ✓
370 Luis Diego Guerrero Rosalez ✓
371 Wilber Penagos Clemente ✓
372 Fabian Agustin López Espinosa ✓
373 Alberto Vázquez Espinosa ✓
374 Hector Alonzo Pérez Pérez
375 Javier David Hernández Pérez N ✓ ✓
376 Mario Agustin Alfaro Blanco ✓ ✓
377 Luis Fabian Hernández Sánchez N ✓ ✓
378 Yair Omar Hernández Hidalgo ✓
379 Jose Antonio de Jesus Hernández González ✓
380 Celso Domínguez Díaz ✓
381 Roberto Pérez Hernández ✓
382 Limber Antonio Hernández Cruz ✓
383 Javier Hernández Ramirez ✓
384 Sergio Ariosto González Pérez ✓
385 Diego de Jesus Pérez Montoya ✓
386 Oswaldo de Jesus González Trinidad ✓ ✓
387 Felipe de Jesus Hernández Pérez ✓
388 Carlos Eduardo Gómez Hernández ✓ ✓
389 Rosel de Carpio Bartolomo ✓ ✓
390 Rodrigo Alejandro Pérez Bautista ✓
391 Ivan de Jesus Moreno Gómez
392 Jordan Sánchez Díaz ✓
393 Pedro Eduardo Pérez Pérez ✓
394 Gabriel Daniel Sánchez Jimenez

395 Irvin Orlando Gómez Sánchez N
396 Vicente Alberto Gómez Sánchez N
397 Sergio Molina Martínez
398 Jorge de Jesus Juarez Molina
399 Angel Gabriel Nigenda Juarez N ✓
400 Carlos Chandomi Camas N
401 Enrique Romero Hernández ✓
402 Alberto Zarazoa Coelino ✓
403 Sebastian Hernández Ruiz ✓
404 Omar Alexis Perez Davila ✓
405 Mario Alberto Tahoz Gómez ✓
406 Raul de Jesus Escobar Hernández N ✓
407 Julio Cesar Borraz Gómez N ✓
408 Mario Alberto Mundo Espinosa N ✓
409 Melecio Beltran Pérez N ✓
410 Roger Beltran Villanueva ✓
411 Roger Beltran Pérez ✓
412 Manuel de Jesus Reyes Espinosa
413 Irbin Alberto Sánchez Diaz ✓
414 Roldan Alejandro González Villanueva ✓
415 Hugo Dagoberto Abarca Chacon ✓
416 Erwin Alejandro Hernández Gutierrez ✓
417 Carlos Daniel Espinosa González ✓ ✓
418 Alejandro Santiago Espinosa ✓
419 Rudi Froylan Cortez Espinosa ✓
420 Paulo Cesar Montecinos Fuentes ✓
421 Edi Fernando Hernández Molina ✓ ✓
422 Usbaldo de Jesus Hernández Pérez N ✓ ✓
423 Santiago Alfaro González ✓
424 Fidel de Jesus Pérez Montero
425 Rafael Abel Camas Gómez ✓
426 Juan de Dios Camas Gomez ✓
427 Carlos Cesar Murillo Zenteno ✓
428 Raquel López Hernández ✓
429 Cristian Ulises Pérez Davila ✓
430 Jose Luis Davila Hernandez N

431 Jose Gregorio Escobar Hernández N ✓
432 Jerardo Guadalupe Pérez Balda N
433 Ever Espinosa Capito
434 Alfonzo Flores Hernández ✓
435 Jorge Alberto Gómez González. ✓
436 Bernardo Gómez Ramírez ✓
437 Roberto Nuñez de Leon ✓
438 Ivan de Jesus Pérez Hernández
439 Jesus David Chacon Rincon ✓ ✓
440 Erick Bautizgo Rincon Abadia ✓ ✓
441 Jorge Luis Gómez Pérez
442 Victor Hugo Mendez Pérez
443 Gerardo de Jesus Perez Perez. ✓ ✓
444 Luis Enrrique Pola Grajales, N. ✓
445 Luis Fernando Hernandez P. ✓ h
446 Jose Alexis Gomez Hernandez ✓
447 Luis Fernando Rodriguez Sanchez ✓
448 Luis enrique Hernandez Hernandez
449 Luis Fernando Hernandez Perez ✓
450 Ulises de Jesus Hernandez Hernandez ✓
451 Osmar Amadeo Núñez Pérez.
452- Jesus Adan Santiago Tovilla. ✓
453- Omar Rosales Valencia. ✓
454- Yordi Eduardo Quiroz Rosas. N
455- Wilber Bladimir " " ✓
456- Ernesto Valentin Torrez Perez. ✓ ✓
457- Darío de Jesus Perez Perez. ✓ ✓
458- Gabriel de Jesus Sanchez Gomez. ✓
459- Oscar Jordan Balda sanchez N ✓
460- Héctor Enrique Mora Hernandez ✓
461- eleyder Ivan Jimenez Dominguez ✓
462- CARLOS ALBERTO SOLIS CAMAS. ✓
463- VLADIMIR GARCIA TOVILLA. ✓
464- Adrian Antonio Santiago Tovilla ✓ ✓
465- Jorge Omar Hernández Núñez ✓
466- Eriberto Gómez Toudopo ✓

467 Guadalupe Josimar López Martínez
468 Rodrigo Alejandro Gómez Perez
469 Francisco Javier Hernández Gómez
470 Edgar Alexis Moreno Pascacio
471 Roseember Pérez Nuñez
472 Pablo Enrique Clemente Alegría
473 Víctor Hugo Clemente Escobar
474 Luis Gerardo Silva Espinosa
475 Adolfo Mendida Ramirez
476 Ramon Nangose Leiva
477 Rodolfo Alexandez Sánchez
478 Hiber Fabian Cortez López
479 Antonio Avigail Diaz Gusman
480 Juan Jesus Diaz Domínguez
481 Favian de Jesus Zuñiga Gomez
482 Jose Wilian Cruz Acuña
483 Victor Manuel Perez Villanueva
484 Luis Angel Cortez Brindiz
485 José Francisco Diaz Hernandez
486 Alberto Díaz Adez

5. Relación de Floreros nuevos en 2012.



Lista de Floreros Nuevos 2012

1.- Jesus Molina Colmenarez.
2.- Yair Yau perez.
3.- Carlos alberto Sanchez Hernandez
4.- Amilcar Berclain Moda Flores.
5.- Cesar Lorenzo Jimenez Gomez.
6.- Luis Gerardo pulido Toledo.
7.- Victor hugo Nanguse espinoza.
8.- Valentin Hernandez perez
9.- Rogelio Noé Gonzales Flores.
10.- Jhonatan alexis Palacios Maldonado.
11.- Alexis Yoseth Muela Macias.
12.- Rosel Horacio. Flores Hernandez.
13.- Marlon escobar Cuesta
14.- Carlos Mario Alegria Cuesta
15.- José Edoardo Mundo Lopez
16.- Alexis Jovani perez Lopez.
17.- Mario Enrrique Torrez perez
18.- Cristopher Alexis sanches Molina.
19.- Luis Enrrique Jimenez Perez
20.- José Enrrique Nigenda Santos.
21.- Luis fernando Diaz perez
22.- Jorge de Jesus Garcia Hernandez.
23.- Hector Arturo Sanchez Argueta.
24.- Josias Ramirez Gonzales.
25.- Mario Werclain Hernandez Rodriguez.
26.- Fernando Alexey Dominguez Gomez
27.- Rodolfo Fabian perez perez.
28.- José Daniel perez perez.
29.- Sein perez Espinoza.
30.- Alberto de Jesus Moreno Rios.
31.- Wilber alexis Sanchez perez
32.- Oveymar olibeth palacios tefumo.
33.- Jonatio Leyva argueta
34.- Sergio de Jesus Gomez Hernadez.
35.- Jhonatan Rene Leyva capito.

36.- José Carlos Gomez Valencia.
37.- Hipolito Villalobos de la Cruz.
38.- Ivan Alexander Gomez Sanchez.
39.- Jesus Alberto Gonzales Jimenez.
40.- Efrain Alejandro Bautista.
41.- Jovani de Jesus Arce Hernandez.
42.- Jesus Alberto Espinoza Jimenez.
43.- Cristopher Gerardo Santiago Hernandez.
44.- Fredy Alberto Alvarado Gonzales.
45.- Ricardo Jimenez Aguilar.
46.- Deyber Francisco Aguilar.
47.- Osmar Alejandro Perez Gomez.
48.- Ivan de Jesus Perez Hernandez.
49.- Luis Felipe de Jesus Sanches Torrez
50.- Edson Edimir Tetumo moela.
51.- Javier David Hernandez Perez.
52.- Luis Fabian Hernandez Sanchez.
53.- Irvin orlando Gomez Sanchez.
54.- Vicente Alberto Gomez Sanchez.
55.- Angel Gabriel Nigenda Juarez
56.- Carlos Chandomi Camos.
57.- Raul de Jesus escobar Hernandez.
58.- Julio Cesar Barraz Gomez
59.- Mario Alberto Mundo Espinoza.
60.- Oswaldo de Jesus Hernandez perez
61.- José Luis Davila Hernandez.
62.- Jose Gregorio Escobar Hernandez.
63.- Gerardo Guadalupe perez Reyda.
64.- Luis Enrrique pola Grajales.
65.- Luis Fernando Hernandez perez.
66.- Jordi Eduardo Quiroz de la rosa.
67.- Oscar Jordan Rolda Sanchez.
68.- Marco Antonio Pinacho Trilla ✓
69.-
70.-
71.-

6. **En *Los arrieros del agua*, Carlos Navarrete novela algunos acontecimientos del ritual de los Floreros.**

—Te conviene hacer penitencia antes de jefaturar familia —me dijo—, yo te aconsejo que te vayás con los Floreros, quién quite así le des cierre a todo esto. Como las cosas se veían prietas decidí hacerle caso, y fui a ver al patrón para que me instruccionara.

—Conseguite una red —me indicó—, en ella meté las cobijas y tu bastimento y cuanto querrás cambalachear con los indios. Llevá tus velas y preparáte a sufrir un poco, que en eso está la gracia. Aprendete el rezo que te voy a dar y procurá paz para que nos ayudés a guardar orden.

El 14de diciembre me apersoné en el Calvario. Desde temprano esperaban cerca de 100 romeros; unos cargaban cebollas, otros plátano, y más de alguno llevaba iguana de las que todavía se asoleaban en las vegas. De que éramos caminantes se notaba por los pumpos de agua.

Al rato llegó el patrón Espinosa, a quien le deben de colgar más de 40 años de hacer esas caminatas. Llegó rodeado del mujeraje, con el Niño Florero entre los brazos. Después de rezar, salimos ordenados con el pito y el tambor; el patrón adelante, mostrando el tiernoncito a las gentes que salían de sus casas.

Catalina y mi cuñado me acompañaron hasta la vega de *Nandayasemí,* donde comienza la caminata y las mujeres retornan a la novena. Por dos días se trepa cuesta arriba, primero por el camino de *Acala* y luego por el viejo entronque, a la altura de *Mortajoc*. No hay desorden: primero los músicos, luego el patrón que carga la red con el Niño, y el resto de acuerdo con los años que tienen de Floreros (...)

Con la potreada se acuesta uno nomás cae el sol, levantándose con la escarcha. En toda parada se cantan alabados y el patrón descarga la disciplina a quien lo solicite. Latigueada que se da por docena, y hasta por mano de docenas, asegún la purga.

Ahora todo se dice en castilla, pero en otro tiempo no se usaba de nuestra letra sino de la que ya no se conoce. A quien se le escapaba palabra nueva se le sangraba a chicotazos, pero de a poco todo se empezó a confundir y ya no se entendían unos con otros cuando se llamaban. Primero fueron las preguntas grandes las que se quedaron vacías, luego las del diario, y pedir algo era quedarse mudo porque la idioma se acabó.

Por la sierra se oye la letanía que grita el patrón cuando la columna se acerca a algún paraje: "Flor... flor... flor de *indiluyarilo*...", que repiten del primero al último sin aminorar la marcha.

En *Navenchauc* llevamos al Niño a la iglesia y dispusimos nuestras cosas en el atrio. En seguida arribaron los indios a truecar bastimento, sin promediar dinero para no manchar la penitencia.

Al día siguiente subimos al cerro de enfrente, donde la flor se da en los pinos. Galana, con su crestón de picos y el cuerno rojo como granada, de tan carnosa parece viva. Con lazos y varas las cortábamos y el eco repetía: ¡Libre, libre florecita...! al salvarle el golpe barranco abajo. No es grato decir majaderías cuando se recogen, ni pelear, y de trago únicamente cuando el cansancio acude.

[...]— ¡Viva la flor de *indiyularilo*...! gritó finalmente el patrón.

— ¡Viva!— contestamos, agitando un ramo de juncia al ritmo del pito, muy olvidado del cansancio.

El veintiuno a media mañana llegamos a *Nandalumí*, donde se celebra la topada de la flor con los paisanos que vienen a recibirla. Como aquí se puede echar trago no falta la marimbota y las comideras, y el festejo después de orar en una ermita donde el Niño descansa.

Por la noche fui con mi mamá al fin de la novena, a la casa del prioste. Contento iba, así que la tamaleada la recibí "en ánima nueva" como dijo el patrón al brindar (2006: 120-125).

BIBLIOGRAFÍA

ANSCHUETZ, Kurt, *et al*

2001 "Una arqueología de los paisajes: perspectivas y tendencias", en *Journal of archaeological research*, vol. 9, No. 2, pp. 152-197.

BACHELARD, Gastón

1986 *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.

BARABAS, Alicia M. (Coordinadora)

2003 *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARRERA, Susana y Julieth Monroy Hernández (editoras)

2014 *Perspectivas sobre el paisaje*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Jardín Botánico José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, (Biblioteca abierta. Perspectivas ambientales)

BASTIDE, Roger

2005 "Memoria colectiva y sociología del bricolaje", en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. II, p.131-157, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ICOCULT.

BECERRA, Marcos E.

1986 *Por la ruta histórica de México, Centroamérica i las Antillas*, vol.2, comp. Marcos Becerra Vila, Gobierno del Estado de Tabasco, Instituto de Cultura, México.

1985 *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1937 "Los chiapanecas", en *Investigaciones Lingüísticas*, México, UNAM, tomo IV, núms. 3 y 4, pp. 214-253.

BERLÍN, Heinrich

1958 "El asiento de Chiapa" en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol.31, año 31, pp. 19-33.

BERQUE, Augustin

2014 "El nacimiento del paisaje en China" en Susana Barrera Lobatón y Julieth Monroy Hernández (editoras), *Perspectivas sobre el paisaje*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Jardín Botánico José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, (Biblioteca abierta. Perspectivas ambientales), pp. 119-133.

BEUTELSPACHER, Carlos R. y Óscar Farrera Sarmiento

2007 "Tradición *vs* conservación: La *Topada de la Flor*, en *Lacandonia*, Revista de Ciencias de la Unicach, año 1, vol.1, núm. 1, pp. 109-115.

BIANCIOTTI, Héctor y Jean-Paul Enthoven

1979 "Los últimos enigmas de Roger Caillois", en *Revista Letras Libres*, México, pp. 8-12.

BLOCH, Ernst

(2004-2007) *El principio esperanza,* Madrid, 3 tomos, Editorial Trotta.

BONFIL, Guillermo

(2008) (1987) *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial De Bolsillo.

1991 *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, CONACULTA, Seminario de Estudios de la Cultura, Col. Pensar la cultura.

BORGES, Jorge Luis

1993 *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca Borges.

BORTOLUZZI, Manfredi y Witold Jacorzynski (coordinadores)

2010 *El hombre es el fluir de un cuento: Antropología de las narrativas*, México, Ciesas, Publicaciones de la Casa Chata.

BOURDIEU, Pierre

2005 *¿Qué significa hablar?,* Madrid, Akal Ediciones.

BOUVERESSE, Jacques

2006 *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

BRODA, Johanna

1996 "Paisajes rituales del Altiplano Central" en *Revista Arqueología Mexicana*, vol. IV, num.20, julio-agosto, pp. 40-49.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica" en Broda Johanna, *et al* (editores), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.

---------- y Félix Báez-Jorge (Coordinadores)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, FCE.

---------- Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores)

2009 *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda reimpresión.

CAMPBELL, Lyle

1988 *The Linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation.

CARO BAROJA, Julio

1982 "La interpretación Histórico-Cultural del Paisaje" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XXXVII.

CASSIGOLI, Rossana

2011 *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Barcelona, Gedisa Editorial, UNAM, IIE, Prólogo de Humberto Giannini.

DAJANDRA, Leonardo

2012 *La mexicanidad: Fiesta y rito*, México, Editorial Almadía.

DESCOLA, Phillippe

2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.

DE VOS, Jan

1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, Ciesas.

1990 *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

1985 *La batalla del Sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534*, México, Editorial Katún.

1983 "Origen y significado del nombre de Chiapas", *Mesoamérica*, Publicación del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Antigua, Guatemala, t.5, pp. 1-6.

DÍAZ VIANA, Luis

2008 *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

DURKHEIM, Emile

1993 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia,* Madrid, Alianza Editorial.

ELIADE, Mircea

2001 *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Argentina, Emecé Editores.

1991 *Mito y realidad*, España, Editorial Labor.

1981 *Lo sagrado y lo profano*, España, Guadarrama/Punto Omega, traducc. Luis Gil.

1972 *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.

FERNÁNDEZ-CRHISTLIEB, Federico

2014 "El nacimiento del concepto de paisaje y su contraste en dos ámbitos culturales: el Viejo y el Nuevo Mundo" en Susana Barrera Lobatón y Julieth Monroy Hernández (editoras), *Perspectivas sobre el paisaje*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Jardín Botánico José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, (Biblioteca abierta. Perspectivas ambientales), pp. 55-80.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker

1993 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE.

GALINIER, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

2004 "La cultura extraviada en sus definiciones", en *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapa de la interculturalidad*, Barcelona, editorial Gedisa, pp. 29-43.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

1985 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimoa quinientos años de su historia*, México, Tomos I-II, colección Problemas de México, Ediciones Era.

GARCÍA ZAMBRANO, Ángel Julián

2009 "Frondas boscosas y parajes rocallosos: determinantes ambientales en los asentamientos indígenas de Mesoamérica colonial" en *Liminar*, Revista del Cesmeca-Unicach, Estudios Sociales y Humanísticos, año 7, vol.VII, num.1, junio, pp. 11-21.

GEERTZ, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*, traducción de Alberto Cardín, Barcelona, Paidós.

1966 "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 43-59.

1964 "La transición a la raza humana", en *Antropología: una nueva visión. Un compendio de lo que sabemos y de lo que nos falta por saber acerca de la naturaleza del hombre y de sus formas de conducta,* Editado por Sol Tax, Editorial Norma, pp.42-56.

GIMÉNEZ, Gilberto

2005 *Teoría y análisis de la cultura,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ICOCULT.

GODELIER, Maurice

1998 *El enigma del Don*, Barcelona, Paidós.

GOSSEN, Gary H.

1979 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista.

GRINBERG, Jacobo

2007 "Mi encuentro con Carlos Castaneda", Ciclo Literario, México, Consulta: enero de 2013. http://www.cicloliterario.com/ciclojacobojunio2007/miencuenttro.html.

1989 *Los chamanes de México. La Voz del ver*, México, vol. VI, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.

1987 *Los chamanes de México. Psicología Autóctona Mexicana*, vol. I, México, Alpa Corral, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.

1987 *Los chamanes de México. Misticismo indígena, vol. II*, México, Alpa Corral, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.

1982 *Las manifestaciones del Ser. "Pachita",* México, Editores Asociados Mexicanos.

1981 *El espacio y la conciencia*, México, Editorial Trillas.

1976 *Más allá de los lenguajes*, México, Comentarios No. 5, Editorial Trillas.

GUITERAS, Calixta

1986 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

HALBWACHS, Maurice

2005 "Los marcos sociales de la memoria", en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. II, p.118-130, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ICOCULT.

HIERNAUX, Daniel y Alicia Lindón (coordinadores)

2006 *Tratado de geografía humana*, España, *Anthropos*-UAM.

HIRIART, Hugo

1992 "Quizá no haya un tema tan importante de reflexión como el de la percepción del otro", entrevistado por Raquel Pelguero, en *La Jornada*, suplemento cultural, México, 6 de marzo.

IWANISZEWSKI, Stanislaw y Silvina Vigliani (coordinadores)

2011 *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

IWANISZEWSKI, Stanislaw

2009 "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl" en *La Montaña en el paisaje ritual*, México,

Universidad Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

JACORZYNSKI, Witold

2010 *La maldición de Judas Iscariote: Aportación de Ludwig Wittgenstein a la Teología, la Filosofía y la Antropología de la Religión*, México, CIESAS, (publicaciones de la Casa Chata).

2004 *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, Miguel Ángel Porrúa.

JUNG, Carl Gustav

2002 *Recuerdos, sueños, pensamientos*, España, Seix Barral.

KEROUAC, Jack

1982 *Los vagabundos del Dharma*, España, traducc. Mariano Antolín Rato, Bruguera.

LARA, Jaime

1999 "Cristo-Helios americano: La inculturación del culto al sol en el arte y arquitectura de los virreinatos de la Nueva España y del Perú", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núms. 74-75, pp. 29-49.

LAUGHLIN, Robert M.

1962 "El símbolo de la flor en la religión de Zinacantán" en *Estudios de Cultura Maya*, No. II, pp. 123-139.

LAWRENCE, D.H.

1981 *Haciendo el amor con música*, México, Premia, 5ª edición.

LEE, Thomas

2003 "El niño florero: una tradición chiapaneca", en *Anuario 2001*, México, Cesmeca, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 161-179.

LEÓN PORTILLA, Miguel

2006 "Las flores en la poesía náhuatl" en *Revista Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 78, marzo-abril, pp. 42-47.

LINDÓN, Alicia

2007 "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales" en Revista Eure, agosto, vol. XXXIII, no. 99, Santiago de Chile, pp. 31-46.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1998 "Los ritos: un juego de definiciones" en *Revista Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre, vol. VI, número 34, pp. 4-17.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* México, UNAM, IIH, Tomo I.

LÓPEZ, Francisco Javier

1993 "Influencias de la Arquitectura y el espacio prehispánicos en el hábitat vernáculo actual" en *Vivienda*, Revista del Infonavit, vol.4, num.1, enero-abril, pp. 23-34.

LUPO, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INI.

MAUSS, Marcel

1970 *Lo sagrado y lo profano* (Obras I), Barcelona, Barral Editores.

MC CLUNG, Emily

1979 *Ecología y cultura en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MALINOWSKI, Bronislaw

1993 *Magia, ciencia y religión*, Argentina, Planeta Agostini.

MARINAS, José Miguel

2007 *La escucha en la historia oral. Palabra dada*, España, Editorial Síntesis.

MARKMAN, Sidney David

1993 *Arquitectura y Urbanización en el Chiapas Colonial,* México, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación, Serie Científica, Trad. Annabella Muñoa Rincón.

MATURANA, Humberto

2007 *Transformación en la convivencia*, Chile, Lom Ediciones.

1996 *La realidad: ¿Objetiva o construida?*, México, *Anthropos*, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

1996a *El sentido de lo humano*, Chile, Dolmen Ediciones.

---------- y Francisco Varela G.

2006 *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Chile, Editorial Universitaria, El mundo de las ciencias.

MEDINA, Andrés

2003 *En las cuatro esquinas, en el centro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MENDOZA, Carlos

1993 *La leyenda de las plantas. Mitos, tradiciones, creencias y teorías relativos a los vegetales*, Barcelona, edición facsímil, Editorial Alta Fulla, Biblioteca de la Ilustración Ibérica.

MIRANDA, Faustino

1952-1953 *La vegetación de Chiapas*, Chiapas, México, Ediciones del Gobierno del Estado, sección autográfica del departamento de prensa y turismo, 2 vols.

MORAN, Emilio F.

1993 *La ecología humana de los pueblos de La Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica.

MORÍN, Edgar

1973 *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología,* Barcelona, Editorial Kairós.

2000 *La mente bien ordenada. Repensar la reforma, reformar el pensamiento,* Barcelona, Seix Barral.

MORANTE, Rubén B.

2000 "El tiempo en la cosmovisión prehispánica" en *México en el Tiempo,* No. 36, mayo/junio.

MOSCOVICI, Serge

1972 *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI Editores.

NAVARRETE, Carlos

2007 *Las rimas del peregrino. Poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*, México, Universidad Nacional autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

2006 *Los arrieros del agua*, México, Biblioteca Popular de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

1991 "La religión de los antiguos chiapanecas", en *Lecturas chiapanecas 4*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, CEFIDIC, Editorial Porrúa.

1990 *Documentos para la historia del culto a San Caralampio, Comitán de Domínguez*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura.

1972 "Los chiapanecas: su historia y su cultura"en*Memoria de la Primera Conferencia Regional de Geografía de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.

1966 *The chiapanec, history and culture*, Papers of the New World Archaeological Foundation, number twenty one, publication 16, Brigham Young University, Provo, Utah.

NIETZSCHE, Friedrich

2006 *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887*), Madrid, Biblioteca Nueva, traducc. Elena Nájera.

NISHIDA, Kitarô

2006 *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Ediciones Sígueme, Hermeneia, Colección dirigida por Miguel García Baró.

NOGUÉ, Joan (editor)

2007 *La construcción social del paisaje*, Madrid, Biblioteca Nueva.

OJEDA, César

2001 "Francisco Varela y las ciencias cognitivas" en *Revista Chilena de Psiquiatría*, vol. 39, num. 4, Santiago, octubre, pp. 286-295.

ONG, Walter J.

1987 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra, México*, traducción de Angélica Scherp, Fondo de Cultura Económica.

OTTO, Rudolf

1980 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* España, Editorial Alianza.

PALACIOS, Yolanda

2010 *El Santísimo como encanto. Vivencias religiosas en torno a un ritual en Suchiapa*, México, Col. Umbrales, Coneculta, Universidad Intercultural de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.

PALLASMA, Juhani

2006 *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S.L., Colección Arquitectura ConTextos.

PALERM, Ángel

1967 *Teoría etnológica*, México, Universidad Iberoamericana.

PETRICH, Perla

2007 "Espacios sagrados entre los mayas del Lago Atitlán (Guatemala)" en *Revista Estudios de Cultura Maya XXIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 141-153.

RACINE, Jean-Bernard y Olivier Walther

2006 "Geografía de las religiones" en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (coordinadores), *Tratado de Geografía Humana*, España, Anthropos-UAM, pp. 481-505.

RAPPAPORT, Roy A.

2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad***,** España, University of Cambridge.

RUZ, Mario Humberto

2006 *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

---------- y Claudia Margarita Báez

2003 *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos*, vol. Tres: lengua chiapaneca, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

SARAMAGO, José

1999 *Viaje a Portugal*, México, Editorial Millenium, Col. Las Cien Joyas del Milenio, Prólogo de Claudio Magris, traducc. Basilio Losada.

SARMIENTO, Jorge Hugo

2008 *Espacio construido e identidad urbana: Representaciones y prácticas espaciales en el barrio San Jacinto, Chiapa de Corzo, Chiapas*, Tesina de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH.

SCOTT, James C.

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia,* México, Editorial Era.

SIGNORINI, Italo

1979 *Los huaves de San Mateo del Mar,* México, Instituto Nacional Indigenista.

---------- y Alessandro Lupo

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla,* México, Universidad Veracruzana.

SKEWES, Juan Carlos, *et al*

2011 "¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria? Los enigmas de la sustentabilidad socioambiental en las geografías en disputa, en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, No. 23, junio, pp. 39-57.

http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/viewFile/20774/14454

TIBÓN, Gutierre

1981 *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.

TOLEDO, Víctor Manuel

1994 *La apropiación campesina de la naturaleza: un análisis etnoecológico* (Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias, Biología), México, UNAM, Facultad de Ciencias, División de Estudios de Posgrado.

1994ª "El mito del indígena ignorante y su aplicación al caso de Chiapas", en Revista *Ojarasca,* marzo, número 30.

TORT, Joan

2009 *El concepto de paisaje en Joan Maragall. Una lectura desde la Geografía*, España, Boletín del AGE, No. 51, pp. 153-173.

TRAVEN, B.

2009 *La creación del Sol y de la Luna*, México, Editores Tusquets, Colección Andanzas, Traducción del inglés por Aura Levy y Ella Gedovius.

TURNER, Víctor

1999 *La selva de los símbolos, México*, Siglo XXI.

URQUIJO, Pedro

2014 "El paisaje como concepto geográfico histórico y ambiental" en Susana Barrera Lobatóny Julieth Monroy Hernández, editoras, *Perspectivas sobre el paisaje*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Jardín Botánico José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, (Biblioteca abierta. Perspectivas ambientales), pp. 81-116.

2010 "El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México", en *GeoTrópico*, NS 2: 1-15, fecha de consulta: 5 de junio de 2013. http://www.geotropico.org/NS 2 Urquijo.pdf

VALVERDE, María del Carmen

1992 *Chiapa de Corzo. Epocas prehispánica y colonial,*México, Gobierno del Estado de Chiapas, Col. Chiapas Eterno.

VANSINA, Jan

1968 *La tradición oral,* Barcelona, Nueva Editorial Labor.

VARELA, Francisco y Jeremy Hayward

1999 *Un puente para dos miradas*, Chile, Ediciones Dolmen.

VEGA, Constanza

1991 "El curso del Sol según los glifos de la cerámica azteca tardía" en Johanna Broda, *et al*, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

VELASCO, Ana María L. y Debra Nagao

2006 "Mitología y simbolismo de las flores" en *Revista Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 78, marzo-abril, pp. 28-35.

VIQUEIRA, Juan Pedro y Mario Ruz

2004 *Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS.

VOGT, Evon Z

1993 *Ofrendas para los dioses,* México, Fondo de Cultura Económica.

VORÁGINE, Santiago de la

1996 *La leyenda dorada*, Madrid, Ed. Doctor Grasse, Alianza Editorial, vol. 1.

WATSUJI, Tetsuro

2006 *Antropología del paisaje. Clima, culturas y religiones*, España, Col. El peso de los días (53), traducción del japonés de Juan Masiá y Anselmo Mataix, Ediciones Sígueme.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1985 *Comentarios sobre* La rama dorada *de Frazer*, Javier Esquivel (trad), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

ZIMMER, J.

2008 "La dimensión ética de la estética del paisaje", en Nogué, J. (ed.): *El paisaje en la cultura contemporánea,* Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 27-44.