

# La fiesta xita: patrimonio biocultural mazahua de San Pedro el Alto, México

## *The xita celebration: a mazahua biocultural heritage of San Pedro el Alto, Mexico*

Alicia Y. Vásquez González  
Universidad Autónoma del  
Estado de México  
(yaly2003a@hotmail.com)

María C. Chávez Mejía  
Universidad Autónoma del  
Estado de México  
(cchavezm@uaemex.mx)

Francisco Herrera Tapia  
Universidad Autónoma del  
Estado de México  
(fherrerat@uaemex.mx)

Fermín Carreño Meléndez  
Universidad Autónoma del  
Estado de México  
(fermin\_carreno@yahoo.com.mx)

**Resumen:** Ante la crisis ambiental y de la modernidad, se propone conservar la riqueza cultural y biológica de la humanidad como patrimonio. Así, se valora y revaloriza el patrimonio vivo, como es la relación entre culturas y biodiversidad, que se manifiestan en paisajes y territorios de los pueblos originarios. Se propone la fiesta xita (viejos) como patrimonio biocultural de la milpa mazahua. El estudio etnográfico se realizó en San Pedro el Alto, México. La fiesta xita es parte del patrimonio biocultural mazahua, mediante la cual se entretienen agrobiodiversidad y cultura, lo que permite que los mazahuas mantengan y desarrollen sus actividades sociales y culturales que han sido heredadas de generación en generación.

**Palabras clave:** campesinos, milpa, patrimonio biocultural, cultura tangible, cultura intangible.

**Abstract:** The analysis of environmental and modernity crisis has resulted in the proposal of conserving worldwide cultural diversity by valuing it as cultural heritage. Thus, the close relationship between culture and biodiversity is seen as a living heritage, which is reflected on landscapes and territories of traditional peoples. This article focuses on the *xita fiesta* as the *milpa* biocultural heritage. It was an ethnographic study carried out in San Pedro el Alto, Mexico. The *xita fiesta* is part of the *mazahua* biocultural heritage, in which agrobiodiversity and culture are interwoven. The *xita fiesta* is a space for social and cultural reproduction of *mazahuas*.

**Keywords:** farmers, maize field, biocultural heritage, tangible culture, untangible culture.

Fecha de recepción: 7 de abril de 2015 / Fecha de aceptación: 24 de noviembre de 2015



*Culturales*

Época II - Vol. IV - Núm. 1 / enero-junio de 2016  
ISSN 1870-1191

### **Alicia Yaneth Vásquez González**

Mexicana. Actualmente cursa el doctorado en ciencias agropecuarias y recursos naturales en el Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en agroindustria rural, desarrollo territorial y turismo agroalimentario, y licenciada en turismo por la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus áreas de investigación se encuentran temas de patrimonio, desarrollo local y turismo. Como producción académica destaca la tesis de maestría “La producción artesanal de pan en San Miguel Tecomatlán como un recurso para proponer un proyecto de agroturismo”.

### **María Cristina Chávez Mejía**

Mexicana. Doctora en estudios para el desarrollo por la Universidad de East Anglia, Inglaterra; maestra en agricultura, medioambiente y desarrollo, e ingeniera agrónoma fitotecnista por la Universidad Autónoma del Estado de México. Es profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales, y de la Universidad Autónoma del Estado de México, e integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Temas de investigación: etnobotánica, agrobiodiversidad y paisajes y territorios campesinos. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: Caracterización campesina del manejo y uso de la diversidad de maíces en San Felipe del Progreso, Estado de México, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10(1) (2013); y Flora medicinal en San Nicolás, municipio de Malinalco, Estado de México, *Polibotánica*, 35 (2013).

### **Francisco Herrera Tapia**

Mexicano. Doctor en ciencias agropecuarias y recursos naturales por la Universidad Autónoma del Estado de México, maestro en ciencias sociales con especialidad en desarrollo municipal por El Colegio Mexiquense, A.C., y licenciado en ciencias políticas y administración pública por la Universidad Autónoma del Estado de México. Es profesor-investigador del Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: desarrollo rural, análisis de políticas públicas y sus procesos de gestión territorial. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su publicación más reciente es: Enfoques y políticas de desarrollo rural en México: Una revisión de su construcción institucional, *Gestión y Política Pública*, 22(1) (2013).

**Fermín Carreño Meléndez**

Mexicano. Maestro y doctor en urbanismo por la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México, y licenciado en economía por la Facultad de Economía de la misma casa de estudios. Profesor de la Facultad de Planeación Urbana y Regional, y fundador y coordinador del Centro de Estudios e Investigación en Desarrollo Sustentable (Cedes) de la Universidad Autónoma del Estado de México (Uaemex). Áreas de investigación: planeación urbana y regional, sustentabilidad urbana, territorio, ambiente y globalización. Su publicación más reciente es, en coordinación con David Iglesias Piña, *Sustentabilidad urbana: visiones y contradicciones*, México: Uaemex-Cedes (2014).

## Introducción\*

Ante la crisis ambiental y de la modernidad,<sup>1</sup> se proponen regiones bioculturales prioritarias para la conservación y el desarrollo, como los territorios de los pueblos campesinos indígenas,<sup>2</sup> que coinciden con los centros de origen y diversificación de la biodiversidad (Toledo y Barrera-Bassols, 2009). A esta relación entre cultura y diversidad biológica se le llama *patrimonio biocultural*, debido a que, a través del tiempo, se crea y recrea la relación ambiente-culturas tradicionales

<sup>1</sup> La modernidad, entendida como el desarrollo de la ciencia y aplicación de la tecnología basados en la racionalidad que separa al sujeto del objeto, opera bajo una visión secularizada, objetiva y científica de la realidad para satisfacer las necesidades de la especie humana; pero en este devenir, en una fe en el progreso, el desarrollo y en un futuro mejor, el ser humano ha dejado de lado otros entendimientos del mundo y de ser en él, de manera que para salir de esta crisis de la modernidad, se propone reconocer la realidad como compleja y que el ser humano pertenece a la naturaleza, así como aprender otras maneras de comprender y ser en el mundo, como son los pueblos indígenas (ver Toledo, 2012).

<sup>2</sup> Se considera como campesino a aquella persona que se dedica al cultivo de la tierra, y que como grupo forma parte de una sociedad más amplia. Su objetivo principal es hacerse de alimentos para la familia y no obtener ganancias económicas, pero que también vende parte de su cosecha para conseguir un ingreso y adquirir otros bienes en el mercado. Puede ser dueño de la tierra, pero también puede, por otro medio, como la renta, hacerse de ella para cultivarla; generalmente siembra pequeñas extensiones (en México, los campesinos tienen en promedio 0.5 ha de tierra). En cuanto a la mano de obra, es familiar principalmente; respecto a la tecnología, es tradicional, pero incorpora tecnología moderna, y sus conocimientos son tradicionales, que, por lo general, le permiten cultivar la tierra de una manera sustentable. Además de la actividad agrícola, cría animales domésticos y se dedica a otras actividades como la caza, pesca, recolección y artesanía, y se incorpora a otras actividades no agropecuarias (Krantz [s/a]; Toledo [1992]; Wolf [1971]). Ante fenómenos como la migración, la familia campesina ya no es del todo unidad de producción y consumo, ni la tierra se cultiva con mano de obra familiar principalmente, sino que hay cambios en la manera de sembrar la tierra y las especies que se cultivan, así como su propósito, la tecnología utilizada, cómo se accede a la tierra, etcétera (ver, por ejemplo, De Appendini y Torres-Mazuera [2008], y Arias [2013]). No obstante esta situación cambiante en el medio rural en la que la agricultura es una de tantas actividades y no la más importante, en México, comunidades campesinas siembran 14.3% del territorio nacional (Boege, 2008) con cultivos principalmente nativos, entre ellos, por su puesto, está el maíz, con sus 61 razas (Sagarpa, 2008) que campesinos y campesinas siembran ciclo tras ciclo agrícola. Se considera campesino indígena porque además de las características mencionadas, campesinos y campesinas se consideran como indígenas; tienen una continuidad histórica, tienen un vínculo fuerte con su territorio; tienen sus propios sistemas sociales, económicos y políticos; y tienen su propia lengua, cultura y creencias (para mayor detalle, ver Warman [2003] y Toledo y Barrera-Bassols [2009]). La *Declaración de las Naciones sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007 establece los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas: derecho a la cultura, la identidad, el idioma, el empleo, la salud y la educación. Se subraya el derecho de los pueblos indígenas a mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones, y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades. También se prohíbe discriminarlos, y se promueve su participación plena y efectiva en relación con los asuntos que les conciernen, incluido su derecho a seguir siendo distintos y a perseguir su propia idea de desarrollo económico y social.

\* Se agradece al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México por el apoyo brindado para la realización de esta investigación, por medio del proyecto Cambio de uso de suelo y sus implicaciones para la conservación de la milpa mazahua en el Estado de México (CB-2009-130012-s).

en contextos ambientales, sociales, culturales y económicos específicos (Toledo y Barrera-Bassols, 2009). Bajo esta consideración, se propone que la transmisión de generación en generación de entender, usar y manejar la diversidad biológica en particular, y del territorio en general, conforma el patrimonio de los pueblos originarios, campesinos y campesinos indígenas.<sup>3</sup>

En la relación sociedad-ambiente existen elementos tangibles e intangibles cuyo estudio permite entender cómo se conforma el patrimonio de los pueblos. Al respecto, cabe señalar que la UNESCO (2002) otorga igual importancia a lo tangible o material (por ejemplo, monumentos y sitios arqueológicos) como a lo intangible o inmaterial (como creencias, cantos y rituales) del patrimonio cultural.<sup>4</sup>

De igual manera, se reconoce al patrimonio cultural como algo vivo, en constante construcción. La UNESCO define el patrimonio oral e inmaterial como el conjunto de creaciones basadas en la tradición de una comunidad cultural expresada por un grupo o por individuos, y que reconocidamente responden a las expectativas de una comunidad en la medida en que reflejan su identidad cultural y social. Por ejemplo, la lengua, literatura, música y danza, juegos y deportes, tradiciones culinarias, los rituales y mitologías, conocimientos y usos relacionados con el universo, los conocimientos técnicos relacionados con la artesanía y los espacios culturales.

México, como país megadiverso que es, cuenta con 10% de la biodiversidad del planeta (Portales, Eivin, Benítez, Cruz-Angón y Fernández, 2009), y por su

<sup>3</sup> El entendimiento del concepto *pueblos originarios* está en función de cuestiones históricas, como la conquista de grupos étnicos por naciones europeas, y en función de los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido, se entiende por pueblos originarios a aquellos grupos humanos que han habitado cierto territorio desde hace cientos o miles de años y tienen su propia lengua y sistemas económicos, sociales y políticos propios, pero que después de ser conquistados pasaron a formar parte minoritaria de una sociedad más amplia. Debido a que el término *indígena*, en algunos casos, tiene una connotación discriminatoria, se prefiere referirse como pueblos originarios a los pueblos indígenas, pero algunos pueblos aceptan el término y se reconocen como indígenas, sólo que el concepto de pueblos originarios tiene relación con el reclamo de su derecho de territorio, incluyendo tierra, agua, flora, fauna, etcétera, es decir, sus recursos naturales (para más detalle, ver el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, en <http://www.pgjdf.gob.mx/temas/4-6-1/fuentes/7-A-4.pdf>). Las actividades de los pueblos originarios son principalmente recolección, caza, pesca, artesanía, cría de animales y agricultura.

<sup>4</sup> De acuerdo con la UNESCO, son patrimonio cultural los siguientes: una obra maestra del genio creativo humano; valores humanos a lo largo de un periodo o dentro de un área cultural del mundo, en el desarrollo de la arquitectura o tecnología, artes monumentales, urbanismo o diseño paisajístico; tradición cultural o de una civilización existente o ya desaparecida; edificio o conjunto arquitectónico o tecnológico o paisaje que ilustre una etapa significativa de la historia humana; ser un ejemplo eminente de una tradición de asentamiento humano, en la utilización del mar o de la tierra, que sea representativa de una cultura (o culturas), o de la interacción humana con el medio ambiente, especialmente cuando éste se vuelva vulnerable frente al impacto de cambios irreversibles; y estar directa o tangiblemente asociado con eventos o tradiciones vivas, ideas o creencias, o con trabajos artísticos y literarios de destacada significación universal.

diversidad cultural, con sus 64 grupos étnicos, es privilegiado tanto en patrimonio biológico como cultural (Boege, 2010). El patrimonio biocultural fundamental de los pueblos campesinos son los cultivos y sus respectivos sistemas agrícolas. Claro ejemplo es la milpa, sistema de cultivo mesoamericano, cuyo inicio data de hace 7 000 a 8 000 años aproximadamente, el cual se conforma principalmente por maíz, frijol y calabaza (Toledo y Barrera-Bassols, 2009).

A partir de la consideración de la milpa como patrimonio biocultural, el presente artículo aborda a la fiesta xita, en el municipio de Temascalcingo, Estado de México, como manifestación de la creencia de la intervención de Dios, santos y el cosmos para el buen crecimiento y desarrollo de la milpa. El estudio de la fiesta xita contribuye a contestar las preguntas: ¿Cómo se construye el patrimonio biocultural? y ¿Cómo la cultura y la biodiversidad se sostienen una a otra?, con lo que se aporta al entendimiento del contexto de la relación sociedad-biodiversidad.

Este trabajo se estructura de la siguiente manera: En primer lugar, se aborda el patrimonio cultural tangible e intangible. En seguida, se aborda la propuesta del patrimonio biocultural, seguido de las fiestas agrícolas. Después, el patrimonio biocultural mazahua: un contexto general sobre Temascalcingo y San Pedro el Alto, origen de la fiesta xita, la fiesta xita en San Pedro el Alto y en la cabecera municipal, y el vestuario de los xitas como patrimonio biocultural. Al final se anotan las conclusiones. Este estudio etnográfico sobre la fiesta xita formó parte de una investigación doctoral en la Universidad Autónoma del Estado de México.

## El patrimonio cultural tangible e intangible

El interés internacional por revalorar y conservar la diversidad cultural lleva a nuevas propuestas sobre cómo considerarla como patrimonio tangible e intangible, tomando en cuenta que está en constante recreación, por lo que se le refiere como cultura viva, que de acuerdo con la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, “se manifiesta en las tradiciones y expresiones orales, en los rituales y en los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, elementos culturales que se conjugan en los lugares sagrados” (Barabas, 2002, p. 169).

Así, en un contexto de diversidad de los pueblos, de transmitir de generación en generación lo que ellos valoran, habrá que acercarse a cultura desde una perspectiva simbólico-cognitiva. En este sentido, desde la antropología simbólica, tenemos la propuesta de Clifford Geertz (1973, p. 20), de que la cultura es un sistema de

símbolos y significados compartidos por un grupo humano, y para su interpretación habrá que echar mano de la descripción densa.

Pero ¿de dónde, por qué y cómo surgen los símbolos? Del avance del estudio de la relación sociedad-ambiente y el reconocimiento que las características del uno y otro tienen que ver en tal relación, surgen propuestas para rebasar la dicotomía cultura-naturaleza, como la ecología simbólica (Descola, 2001). En el plano del patrimonio biocultural, Toledo y Barrera-Bassols (2009) proponen como memoria biocultural a la historia de la relación pueblos indígenas-ambiente por su conexión directa y emotiva con la naturaleza, por sus conocimientos localizados o territorializados. De esta manera, en sus sabidurías se articulan las creencias (cosmos), los conocimientos (corpus) y las prácticas (praxis) que un pueblo desarrolla en su proceso de apropiación del mundo natural. En esta tríada se basa la propuesta de la etnoecología como parte de la antropología ambiental, que se enfoca a comprender las relaciones que se establecen entre las conceptualizaciones y percepciones del entorno y la estructura social y cultural (Durand, 2002).

Aparentemente, el patrimonio cultural podría ser fácil de identificar y definir, pero cuando se especifica que es tanto tangible como intangible, no es tan sencillo. Dormaels (2012) comenta que patrimonio proviene del latín *pater* o *patris*, el padre, la familia, y de *monere*, recordar, soñar, por lo que significa lo que nos recuerda a los ancestros. De igual forma, el término patrimonio, del latín *patrimonium*, significa la herencia del padre y de la madre. De esta manera, el patrimonio es una herencia que se transmite de generación en generación (Mosco, 2010).

En el siglo XX se conceptualizó al patrimonio cultural de diferentes maneras, destacando que después de 1950 se valoraron y revaloraron otras maneras de entender el mundo y de actuar en él, ello como parte del derecho a la diversidad cultural. Años más tarde, en 1972, se prestó atención a los modos de vida tradicionales, principalmente a los símbolos (Nivón, 2010), en la vida diaria de la gente. De esta manera, la UNESCO (2002), en la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* en 2001, señala que el patrimonio cultural es tanto tangible como intangible. Lo intangible refiere a lo espiritual y da significado de un objeto; y lo tangible refiere a los objetos mismos, a los que se les da el significado (Amescua, 2010).

Para Bonfil (1993), el patrimonio cultural son los elementos culturales tangibles e intangibles de cierta comunidad, que a través del tiempo considera suyos; también considera al patrimonio como valores. De igual forma, el patrimonio cultural que existe en las comunidades es considerado como un bien (Florescano, 1993; Linck, 2011). El bien, para Argandoña (2011), es bienestar no sólo personal, sino grupal; en tanto que el bien común es el bienestar para los individuos de toda

la comunidad. Pero existen bienes particulares y comunes. Los bienes que tienen un fin común son parte de la gente y se considera su patrimonio cultural. Por ejemplo, la ejecución de rituales indígenas involucra la ayuda mutua para un fin común (Valdovinos, 2009). De esta manera, las formas inmateriales de la cultura son importantes para el patrimonio porque por medio de ellas las personas transmiten sus ideas, deseos e intereses a las nuevas generaciones, para que su cultura y su identidad prevalezcan (Arizpe, 2009). Así, el patrimonio puede verse “como el soporte transmisible de la historia y la identidad en la experiencia colectiva” (Dormaels, 2012, p. 12).

Con base en lo anterior, el patrimonio de un pueblo tiene como características: que se transmite de generación en generación, está en constante recreación, tiene valor y significado, y como bien, tiene que ser bienestar para la colectividad, de manera que sea una experiencia colectiva, lo que resulta en que la cultura e identidad de un pueblo prevalezcan.

### Patrimonio biocultural

El estudio del patrimonio biocultural propone que éste surge de la inseparable relación entre la gente y su ambiente en general, y con la biodiversidad<sup>5</sup> en particular, relacionando las diversas interpretaciones, conocimientos y usos de la biodiversidad. Por ello, la UNESCO, en la *Declaración Universal de la Diversidad Cultural*, reconoce el vínculo entre diversidad cultural y diversidad biológica. Lo biocultural, dicho por B. Nietschmann, es la asociación entre la diversidad biológica y la diversidad cultural, que se entrelazan en un territorio determinado y que son compartidos por un largo periodo por pueblos originarios (Conacyt, 2012). De esta manera, la relación en el tiempo entre los pueblos y sus hábitats es la memoria biocultural de los pueblos tradicionales (Toledo y Barrera-Bassols, 2009), que resulta en un ecosistema domesticado, un patrimonio biocultural que “es una mezcla de conocimientos y de conceptos: sobre territorio, ecosistemas, biodiversidad, relación hombre-naturaleza, formas de uso y aprovechamiento; es considerar también los elementos cosmogónicos y simbólicos que establece el ser humano en su hábitat” (Sánchez, 2012, p. 83).

<sup>5</sup> El Convenio Internacional sobre la Diversidad Biológica propone la conservación de la diversidad de especies desde un enfoque ecosistémico, porque no sólo es importante conservar las especies, sino que es necesario conservar su entorno, su medio ambiente —en el que interactúan con más especies—, de manera que se conserva un ecosistema completo. En el caso de la conservación de las culturas y su biodiversidad, se requiere que sus modos de vida continúen, que incluye el desarrollo de sus actividades en su territorio.



Al considerar lo anterior, la milpa es una de las fuentes de conexión entre las culturas y su ambiente, por lo que

La milpa no es sólo diversidad de cultivos, también incluye aspectos ambientales, sociales, culturales, económicos: además de grano básico para la alimentación, el maíz ha sido un eje asociado a otros cultivos, la economía, creencias, ciclos rituales, distintos formas de organización en la vida cotidiana y el trabajo. A este conjunto de elementos que conforman un agroecosistema basado en el policultivo se le conoce en México con la denominación de *milpa* (González, 2011, p. 82).

### Las fiestas agrícolas

Las fiestas son manifestaciones culturales de creencias, las cuales son fundamentales para la realización de la fiesta. Las creencias, por su parte, son la disposición determinada por hechos tal como son aprehendidos por un sujeto; es así que las personas, a través de generaciones, escuchan y ven lo que sus familiares y en su comunidad realizan y lo asimilan; en este sentido, una creencia es una cualidad mental sui géneris, es un sentimiento especial, indefinible, que nos permite distinguir en nuestro interior lo que asentimos de lo que sólo imaginamos, dudamos o negamos (Villoro, 2008). Así, la persona aprende, asimila creencias en el contexto de su comunidad, de sus modos de vida. De esta manera, la creencia, como “es un estado mental, susceptible de ser verdadero o falso, y [...] es causalmente relevante o eficaz respecto de los deseos, las acciones y otras creencias” (Defez, 2005, p. 200). De igual modo, una creencia es verdadera cuando una persona está inmersa en una situación particular para actuar acorde; por ejemplo, en el caso de las peticiones de lluvia de pueblos mesoamericanos, la gente cree que se debe pedir a Dios y a los santos por las lluvias, lo cual realizan por medio de rituales. En España (2008), en cambio, las creencias son afirmaciones que se dan por ciertas sin ningún tipo de duda; esto es, que son compartidas y no hay necesidad de cuestionarlas y ni de expresarlas claramente. Sin embargo, si se considera que hay cambios en la sociedad, como globalización y cambios en el ambiente, y se toma en cuenta que tanto los seres humanos y su medio ambiente se influyen mutuamente (Gerber, 1997), hay espacio para la duda y el creer en algo diferente a lo ya establecido; debido a ello, por ejemplo, en el mundo hay diferentes religiones y manera de practicarlas, y diversas formas de entender y actuar en el mundo.

Las creencias manifestadas en las fiestas llevan a hacer las cosas de una manera específica, de modo que se celebran con solemnidad (Pérez, 1998), por lo que en lo festivo hay seriedad, codificación rigurosa del empleo del tiempo, rigidez obliga-

toria en la conducta general, relaciones sociales, roles rígidamente preestablecidos y, en general, una artificialidad ritual en la conducta tanto individual como social (Broda y Báez, 2001).

Por lo anterior, en las fiestas se ejecutan rituales para que la ésta se lleve a cabo propiamente. El rito es una acción simbólica, un acto colectivo en el que participan sujetos sociales vinculados a distintas instituciones y estructuras de la sociedad (Eller, 2009). El rito expresa de manera empírica y observable la cosmovisión; postula una visión estructurada y coherente del mundo natural y de la sociedad y de la interrelación entre ambos (Broda y Báez, 2001); y tiene la particularidad de que se constituye entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción (Maurice Bloch, en Broda y Báez, 2001, p. 17).

En México, en las fiestas confluyen la cosmovisión indígena y del cristianismo, como las creencias mágico-religiosas, que sustentan rituales de solicitud, súplica y agradecimiento (Mariaca, 2003), como en el caso del ciclo agrícola ritual, donde las festividades observadas a lo largo del crecimiento del cultivo son principalmente de petición a seres sobrenaturales como Dios y los santos, para obtener una buena cosecha. En los rituales del ciclo agrícola están presentes elementos terrenales y supranaturales que son expresión de creencias en torno al cultivo de la tierra, e implican el dar y el recibir a lo largo del ciclo del cultivo (ver Good, 2004).

El entendimiento del dar y recibir, presente en Mesoamérica, refleja el vínculo entre la práctica de la agricultura y las creencias para el buen crecimiento y desarrollo de los cultivos (Vásquez, 2001). Por ejemplo, la comunidad maya de San Diego, Campeche, llevan a cabo rituales para obtener una buena cosecha, preservar la salud de los animales domésticos y evitar enfermedades (García, 2009). Por su parte, en la fiesta huichol de la siembra están presentes la diosa del maíz y de la lluvia como parte de la ceremonia de inicio de un nuevo ciclo para el cultivo de la tierra (Neurath, 2001). Estos rituales de petición siguen presentes en los pueblos mesoamericanos, como en Perú (García, 2011); en el sureste de México (Mariaca, 2003); entre los mayas (Navarrete, 2011); entre los coras (Valdovinos, 2009); en Ixtlahuaca, Estado de México, sobre la petición de lluvias en la fiesta del Señor del Cerrito (CDI, 2006), y en la cuenca del río Balsas, en Guerrero, en el dar y recibir entre vivos y muertos para el cultivo de maíz (Good, 2004).

Las creencias son parte del cosmos, de la cosmovisión, la cual refiere a los sistemas de creencias, mitos y ritos relacionados con el mundo. Bajo esta consideración, el cosmos se relaciona con un sistema de conocimientos (corpus) para llevar a cabo actividades cotidianas (praxis) (Reyes-García y Martí, 2007); de este modo, estas tríada de la etnoecología se propone como base para abordar el patrimonio

biocultural (Da Cruz, 2007) de la fiesta, para observar cómo es que en las fiestas, en torno al ciclo agrícola ritual, se manifiestan el cosmos, corpus y praxis en la forma de cultivar la tierra, lo que se siembra, y su uso y manejo en el contexto de modos de vida específicos, elementos que tanto la UNESCO como la propuesta de Toledo y Barrera-Bassols (2009) toman en cuenta para comprender y reconocer qué es el patrimonio de un pueblo y cómo se construye el patrimonio de un pueblo.

### Patrimonio biocultural mazahua

La investigación de campo tanto en el pueblo de San Pedro el Alto como en la cabecera municipal de Temascalcingo, se llevó a cabo en los años 2013 y 2014 para observar el cultivo de la milpa, su ciclo agrícola ritual y, en especial, la fiesta patronal y la fiesta xita. Se observó la preparación y el desarrollo de la fiesta de los xitas y se platicó con los participantes tanto integrantes del pueblo como los vestidos de xitas, representantes de comparsas de xitas, delegados, ex delegados del pueblo de San Pedro el Alto e informantes clave como autoridades municipales, campesinos reconocidos como buenos agricultores y esposas de campesinos vestidos de xitas y el artesano, el señor que elabora máscaras, sombreros y otros elementos del vestuario xita.

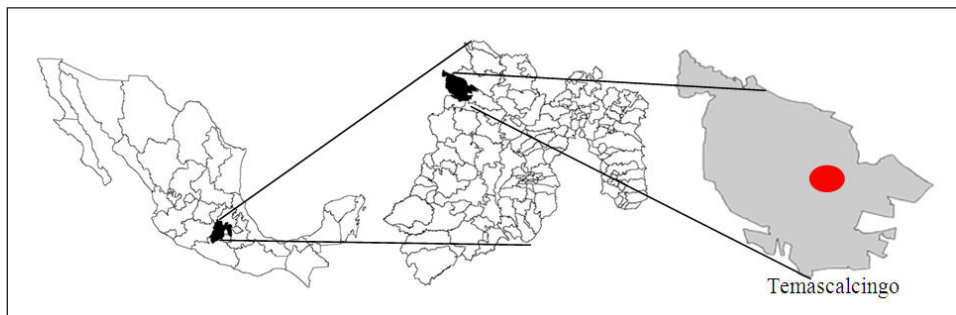
Para el seguimiento cercano del estudio de la milpa y su relación con la fiesta de los xitas se entrevistó a diez familias campesinas durante el ciclo del cultivo de la milpa, observando el trabajo de la tierra, qué se pide a Dios y a los santos para el crecimiento de la milpa, y qué se obtiene de la milpa y se utiliza para la celebración de la fiesta de los xitas. Se tomaron fotografías como respaldo de la información y se realizaron anotaciones en el diario de campo sobre la fiesta de los xitas y el cultivo de la milpa.

### San Pedro el Alto

San Pedro el Alto pertenece al municipio de Temascalcingo de José María Velasco, tiene una superficie de 351.02 km<sup>2</sup>, de la cual 57.56% es agrícola. El municipio se localiza en el extremo noroeste del Estado de México; limita al norte con el municipio de Acambay, al sur con los municipios del Oro y Atlacomulco, y al oeste, con los estados de Querétaro y Michoacán. Temascalcingo tiene una población total de 62 695 habitantes, de los cuales 10 477 son indígenas (INEGI, 2010) (ver figura 1).

San Pedro se encuentra localizado a una latitud 19° 54' 38", y una longitud 99° 57' 49", y a una altitud de 2 640 msnm. Colinda al norte con terrenos comunales

Figura 1. Localización del San Pedro el Alto, Temascalcingo, Estado de México.



Fuente: Elaboración propia.

de Santa María Tixmadeje, La Magdalena y Aguacatitlán; al sur, con los ejidos Pueblo Nuevo y San Pedro de la Loma; al este, con terrenos comunales y ejidales de San Mateo El Viejo, y al oeste, con los terrenos comunales de Temascalcingo.

El clima es templado subhúmedo con invierno seco y lluvias monzónicas en verano, con poca oscilación. La temperatura media es de 15.4 °C; la precipitación media anual es de 874.6 mm, y un promedio de 72.4 días con heladas al año (INEGI, 2010).

San Pedro el Alto cuenta con una población total de 2 095 habitantes, de los cuales 1 015 son hombres y 1 080 son mujeres (INEGI, 2010). El pueblo se considera de alto grado de marginación según indicadores del Consejo Nacional de Población (Conapo), como falta de acceso a la educación y condiciones de las viviendas<sup>6</sup> (Sedesol y Coneval, 2014).

Las familias de San Pedro el Alto se dedican al cultivo de la tierra, a la crianza de animales domésticos y a actividades no agropecuarias. Las mujeres alimentan a las aves de traspatio; también realizan las labores del hogar (preparan alimentos, cuidan niños, etcétera), ayudan a cultivar la tierra, y algunas elaboran tortillas para su venta en la comunidad. Los hombres se dedican al cuidado de la tierra, de los caballos, de vacas y de burros; también salen a trabajar a las ciudades y retornan al pueblo los fines de semana para ayudar en las actividades del campo. Los niños ayudan a las labores tanto del hogar como de la milpa y en el cuidado de los animales. Los adultos mayores también participan en el cultivo de la tierra. Por sus

<sup>6</sup> De sus 2 095 habitantes, 36% no completaron su educación básica, 33.5% no es derechohabiente de servicios médicos, 5.3% habitan en viviendas con piso de tierra, 6% no disponen de excusado, 2% no tienen agua entubada de la red pública, 16% no cuentan con drenaje, y 0.76% carecen de energía eléctrica (Sedesol y Coneval, 2014).

actividades, se consideran campesinos porque “trabajan la tierra y cultivan maíz para comer”.

Las milpas se componen de varios tipos de maíz de la raza cónica (negro, azul, blanco, amarillo, rosado y pinto) y cacahuacintle (blanco), así como de otros cultivos como haba, calabaza, trigo y avena. Generalmente, siembran tres cuartas partes del terreno con maíz y el resto con otros cultivos asociados con maíz y avena o trigo, o bien siembran un cuarto del terreno en monocultivo de haba. También siembran algunas calabazas y chilacayotes a la orilla de la milpa. En los límites de las milpas hay magueyes, arbustos locales y árboles introducidos y locales. Las milpas se siembran en bienes comunales, bienes ejidales y en la pequeña propiedad, situación que refleja la importancia de la milpa.

La herencia cultural de San Pedro se mantiene en sus fiestas relacionadas con el cultivo de la tierra. El 2 de febrero se bendicen las semillas para sembrar en marzo. El 15 de mayo se festeja a San Isidro Labrador y se pide por las lluvias para tener buenas cosechas. La fiesta xita o de los viejos de corpus se realiza el mismo día en que se festeja el jueves de Corpus Christi. El Corpus Christi, según datos obtenidos en la comunidad, es cuando se celebra el cuerpo y la sangre de Cristo. En junio, del 28 al 30, es la fiesta de San Pedro y San Pablo, los patronos del pueblo. El 15 de agosto se festeja la Asunción de la Virgen María, y, al mismo tiempo, es una fiesta donde adornan la milpa con flores, dan gracias por los alimentos obtenidos de la tierra, bendicen las cañas y piden permiso para comerlas. El 8 de septiembre se festeja a la Virgen de Guadalupe y también se adorna la milpa con flores, se bendicen los elotes y se pide permiso para comerlos. Finalmente, el 12 de diciembre se festeja nuevamente a la Virgen de Guadalupe y se da gracias a Dios y a la Virgen por las cosechas obtenidas, hayan sido buenas o no, y piden por un mejor año agrícola.

### Origen de la fiesta xita

Los mazahuas de San Pedro relacionan el cultivo de la milpa con la creencia de que la fertilidad de la tierra y la abundancia de la lluvia se logran a través de la ejecución de la fiesta xita, durante la cual también festejan el cuerpo y la sangre de Cristo.

Respecto a la fiesta xita, se desconoce cuándo inició; la gente del pueblo sólo recuerda que desde sus abuelos ya la celebraban. Don Gabino, habitante de San Pedro el Alto, de 70 años de edad, fue delegado del pueblo; actualmente es cantor en la iglesia y reza en cada una de las fiestas del pueblo. El señor Gabino tiene un escrito que él mismo redactó, de cual cuenta con varias copias para regalar a la

gente. La extensión de este texto es de dos cuartillas, divididas en tres apartados: el primero es sobre la importancia del Corpus Christi; este apartado tiene pasajes de la *Biblia* que él consideró relevantes para explicar el significado de la celebración del Corpus Christi. En el segundo explica el porqué del día de las mulas. Y en el tercer apartado narra cómo surgió la tradición de los viejos de corpus o xitas en su pueblo.

En este escrito, el señor Gabino indica que en 1913 inicia la fiesta de los viejos de corpus o xitas, como iniciativa de la gente ante una enfermedad que padecieron tanto personas como animales domésticos a principios del siglo XX. En ese entonces, hubo un temblor y después ocurrió una enfermedad.<sup>7</sup> La enfermedad ocasionó muerte de personas y animales; la situación se agravó con el padecimiento del hambre. Ante esto, un grupo de personas decidió organizarse y pedir a Dios por su comunidad, y con ayuda del párroco José Ma. García, iniciaron la fiesta xita.

En el mismo escrito, el señor Gabino narra que el día del Corpus Christi de ese año, un grupo de seis xitas (no se especifica si fueron mujeres y hombres, o sólo hombres, o sólo mujeres) oraron en la iglesia para el alivio de la comunidad. Como los xitas pensaban que al pedir a Dios por su gente no eran dignos de mirarlo directamente a la cara, cubrieron su rostro con máscaras de viejos. Oraron durante toda la noche de Corpus Christi, y al día siguiente, salieron a las calles con una imagen del Sagrado Corazón de Jesús, que adornaron con flores de *shoto*<sup>8</sup> y plantas verdes de maíz.

En el documento también se narra el recorrido que hicieron los xitas en el pueblo para pedir el alivio de la enfermedad y por buenas lluvias, y de esta forma tener buena cosecha de maíz y no padecer más hambre. Asimismo, en el documento se especifica que el 5 de julio de 1913, el grupo de seis personas que se reunieron inicialmente para orar y recorrer las calles del pueblo, también iniciaron la danza en la que se personificaba a viejos y viejas, como símbolo de experiencia y sabiduría para el cultivo de la tierra. Desde entonces, cuenta el señor Gabino, se hace la fiesta xita, como agradecimiento y obligación del pueblo para con Dios de que los salvó a ellos y a sus animales de la enfermedad y del hambre, gracias al uso de plantas medicinales que crecen en la comunidad y a la presencia de lluvias para el cultivo de maíz.

<sup>7</sup> En el año de 1913 hubo un terremoto en la zona. Sin embargo, se desconoce a qué enfermedad se refieren, y no se encontraron referencias escritas al respecto. Esta información se encuentra en la monografía e historia de Temascalcingo, 2013-2015. El sitio web fue elaborado por Ángel Bautista: <http://www.temascalcingo.gob.mx/monografia.php>.

<sup>8</sup> El nombre científico es *Simsia amplexicaulis* (Cav.) Pers.; también se le conoce localmente como acahualillo; es una planta que crece en el cultivo de maíz.

Finalmente, en el escrito menciona que los xitas vestían ropa de manta y cargaban costales de ixtle y ayates como símbolo de su actividad como campesinos. Algo notorio de los xitas es que representan la familia; es decir, un xita vestido de hombre, otro de mujer y otro de un niño. Esto nos muestra la importancia de la participación de la familia para el cultivo de la tierra; de que en San Pedro todavía todos los integrantes de la familia participan de algún modo en el cultivo de la milpa; aun los que migran a las ciudades como México, Toluca o Atlacomulco, hacen su parte para obtener maíz y otros productos de la tierra. Además, llevan un toro pequeño (hecho de madera y cuero) que simboliza el mal y la enfermedad, pero también la fuerza para trabajar la tierra. Asimismo, en ocasiones cargan una lechuga muerta que significa sacrificado o vencido por Dios, es decir, que el mal ha sido vencido. De igual forma, los xitas ejecutan una danza, en la cual, al final, mamá e hijo matan al papá xita, lo que simboliza su creencia de que Dios está con ellos, que tendrán lluvia y el pan, y que Dios no los abandonará.

Sobre la fiesta a nivel municipio, según Ruiz (2011, p. 38), es de origen prehispánico. Ya fray Diego Durán observó cómo la gente danzaba alegremente con máscara de viejos, en tanto que fray Bernardino de Sahagún, en *Historia general de las cosas de Nueva España*, documenta que los dioses viejos Huehuetéotl y Temazcaltoci eran representados con una barba teñida y larga. En este sentido, los viejos representan seres sobrenaturales que vienen de lejos y siempre van de un lado a otro, por eso llegan cansados a algún lugar y piden comida, pero a cambio, tienen que danzar para pedir a Dios por las lluvias.

Ruiz también nos dice que la fiesta xita tiene lugar el día de Corpus Christi porque el dueño de la hacienda de Solís —la más importante en Temascalcingo—, como acto de solidaridad cristiana, daba libre ese día a su servidumbre para disfrutar la fiesta de Corpus Christi, y para la celebración, les regalaba un torito para que lo prepararan y comieran.

## La fiesta xita en San Pedro el Alto

De acuerdo con la etnografía realizada sobre la fiesta xita, ésta inicia el lunes de la semana de Corpus Christi. El desarrollo de la fiesta es responsabilidad de los cargueros,<sup>9</sup> quienes permanecen en funciones dos años y son los responsables de

<sup>9</sup> El término *sistema de cargos* o *cargueros* refiere a formas particulares de organización por medio de la cual los pueblos indígenas de Mesoamérica eligen a sus autoridades locales, que pueden ser civiles y religiosas, o sólo civiles y religiosas (Sánchez, 2010). Es la organización social indígena de mayor relevancia sociocultural en Mesoamérica, y funciona como eje de la organización comunitaria.



organizar a los participantes vestidos de xitas para la realización de la festividad. La fiesta tiene una duración de cuatro días. Debido a que la fiesta xita debe coincidir con el jueves de Corpus Christi, sus preparativos inician en lunes. Ese día lunes, los cargueros se ponen de acuerdo en qué casa se van a vestir como xitas. Se visten en la casa elegida y comen ahí; después llegan a la iglesia, se presentan ante Dios y los santos, salen de la iglesia y escenifican la danza de los xitas. Cada familia de viejos y el toro danzan al ritmo de tambora y violín; bailan en círculo, y cada uno toma turno para danzar al centro del círculo; al último pasa el padre de familia, quien cae muerto, pero después se levanta para seguir el ritmo de la música.

El segundo día, los cargueros y xitas se reúnen a las siete de la mañana en el atrio de la iglesia para desayunar y posteriormente dar el primer recorrido por el pueblo. En el recorrido danzan y tocan música con tambor y violín. Durante el recorrido, pasan a cada hogar y piden algo de comer; la gente les da maíz, agua, fruta, dulces, pulque, tortillas, entre otros alimentos y bebidas.<sup>10</sup> Cada hogar elige qué dar de acuerdo con sus posibilidades. En cada casa, los xitas bailan con las personas que se encuentren para agradecer su hospitalidad. Así recorren y danzan durante todo el día, desde las ocho de la mañana hasta las ocho de la noche; visitan los hogares del pueblo para pedir por las lluvias y que la milpa crezca bien. Después de esta dura jornada, los cargueros regresan a la iglesia a despedirse de Dios y de los santos, finalizando ese día con la danza de los xitas.

El tercer día se repiten las actividades del segundo día y sólo cambian de ruta, para que todos los hogares de San Pedro sean visitados y para reunir víveres para repartir entre los xitas.

El cuarto día, los cargueros y otros habitantes del pueblo —vestidos ambos grupos de xitas— se reúnen en el atrio de San Pedro para desayunar atole de maíz, café, té, tamales y pan, y posteriormente caminan hacia la cabecera municipal para hacer presencia en la fiesta xita multicomunitaria. Salen de la iglesia a las ocho de la mañana y llegan a la cabecera municipal a las nueve treinta; entran al atrio, y llevan la imagen de San Pedro a la iglesia para que visite a los demás santos.

---

Su principal objetivo es ordenar la vida social, cultural y religiosa (Sandoval, 2005). Además, es una institución que conglomerada a los individuos dentro de un pacto social y cultural, que funciona como elemento cohesionador, circunscrito a nivel comunidad (Korskaeb, 1996).

<sup>10</sup> En cuanto a los alimentos que la gente de San Pedro regala a los xitas están: maíz, fruta, pulque, tortillas, carne de pollo y de guajolote, refrescos y agua. Estos alimentos son locales, y algunas personas regalan dulces y bebidas alcohólicas que son compradas en la cabecera municipal (industrializados). También dan de comer en casas, y los alimentos son tanto locales como comprados.



## La fiesta xita multicomunitaria: petición y agradecimiento

Los cargueros de San Pedro llegan a la cabecera municipal y, ya en la iglesia, eligen a los xitas que van a representar al pueblo de San Pedro el Alto en el concurso municipal de xitas.<sup>11</sup> Los xitas elegidos para representar al pueblo son aquellos que de acuerdo con los cargueros, llevan el mejor vestuario de xita, esto es, lo más parecido al que usaban sus abuelos y bisabuelos; por ejemplo, que incluya elementos de la milpa, como el maíz, además de ollas de pulque, ropa de ixtle y plantas curativas como pirul y carricillo.

El grupo seleccionado de xitas se prepara para el concurso de danza a nivel municipal que se lleva a cabo desde 1990, el cual es organizado por el Centro Regional de Cultura, en colaboración con el Ayuntamiento Municipal de Temascalcingo. Los encargados del Centro Cultural de Temascalcingo y la coordinadora de eventos y talleres narran que los viejos de corpus son los precursores de energía cósmica que generan las lluvias y calman la sed de la tierra, y que, por lo tanto, la danza de los xitas debe conservarse, pues representa parte de la vida de la gente del municipio, que es trabajar la tierra y cultivar la milpa.

Cada pueblo participa con un grupo de personas llamadas comparsas, las cuales están vestidas de xita, que en promedio suman 50 por pueblo. Por su parte, el número de comparsas que participa varía cada año, pero generalmente son entre 18 y 25. En este sentido, el número de personas vestidas de xitas varía entre 900 y 1 250 por año. El grupo ganador recibe un premio económico, el cual debe ser utilizado para mantenimiento de la iglesia de su pueblo. Posterior al concurso, las comparsas de xitas vuelven a danzar frente a la iglesia municipal, y posteriormente descansan en el atrio de la iglesia, y ya con sus familiares y acompañantes, comen juntos; comparten alimentos que las esposas de los xitas preparan, como mole rojo o verde, con pollo o guajolote, frijoles y tortillas blancas, azules o rosas. También, cabe mencionar que cada una de las comparsas lleva a sus santos patronos a la iglesia del municipio. Así, después de cuatro días de fiesta, regresan a sus respectivas comunidades.

En el caso de San Pedro, llegan a las cuatro de la tarde a su comunidad para, en caso de que no hayan visitado todos los hogares los días anteriores a la fiesta municipal, recorrer las calles faltantes. Terminan el recorrido en la iglesia para dar

<sup>11</sup> Se encuentra en prensa un capítulo de libro sobre el concurso de la danza de los xitas: Ritual agrícola mazahua en el escenario del patrimonio biocultural. En: *Patrimonio biocultural y sustentabilidad: experiencias integradoras*. Universidad Autónoma del Estado de México.

gracias por un buen regreso y danzan, y finalmente reparten entre los participantes lo obtenido en el recorrido en la cabecera municipal.

La festividad de los viejos de corpus se realiza con la finalidad de suplicar a Dios y a los santos por las lluvias y pedir por buenas cosechas. Las viejas xitas representan la tierra y la fertilidad; los viejos xitas la experiencia para el cultivo de la milpa, y el torito mantiene el orden, además de que cuida que los xitas descarriados no se salgan de la formación y rompan el orden durante la ejecución de la danza. Por su parte, los bienes espirituales son los significados que las comunidades le dan a los adornos que utilizan en la fiesta de los xitas, como el maíz, que simboliza el alimento que piden a Dios y al cosmos. Adicionalmente, la danza, música, cantos, gritos y reverencias<sup>12</sup> representan un bien espiritual por medio del cual la gente hace sus peticiones a Dios, a sus santos, a la tierra, a la luna, y a todo el cosmos, para su bienestar y el buen crecimiento de la milpa (ver figuras 2 y 3). Las peticiones y los agradecimientos significan la unión entre el ser humano y la naturaleza, Dios, santos y vírgenes, simbolizados por medio de los elementos de la vestimenta de los xitas.

La fiesta xita refleja el sincretismo de la cosmovisión indígena y el cristianismo heredado de la época de la Colonia española, que se manifiesta en lo tangible e intangible de las creencias en el contexto de dicha fiesta con danzas, recorridos, música, cantos, comida, reverencias, adornos y vestimenta que presenta cada comparsa.

Además de la importancia cultural y social de la fiesta xita para los pueblos del municipio de Temascalcingo, trae beneficios económicos para la gente local por la venta de alimentos (antojitos mexicanos, barbacoa de borrego criollo, carnitas de puerco, etcétera), bebidas (refrescos, bebidas alcohólicas, aguas frescas y pulque que se elabora localmente) y xitas en miniatura (ver figuras 4, 5 y 6). Gente de Temascalcingo y de municipios cercanos asisten a la fiesta, incluso extranjeros.<sup>13</sup> Habrá que hacer un estudio y de otros pueblos de la derrama económica para el municipio, que se traduce en bienestar para la gente de las comunidades anfitrionas.

## El vestuario xita

Los xitas elaboran sus propios vestuarios: máscara, sombrero, pantalón y camisa; no obstante, otros, por falta de tiempo, pagan para que les hagan su vestimenta.

<sup>12</sup> Los cantos y los gritos son en mazahua, y las reverencias son para pedir permiso al cosmos, a Dios y a los santos, y lo hacen en forma de cruz hacia cada punto cardinal.

<sup>13</sup> Sería pertinente realizar un estudio sobre el impacto económico del concurso de la danza de xitas a partir de 1990, año desde el cual el ayuntamiento de Temascalcingo y el Centro Regional de Cultura lo han promocionado.

Figuras 2 y 3. Fiesta de los viejos de Corpus Christi



Fuente: Cristina Chávez (trabajo de campo).

Entre las personas que elaboran las máscaras y los sombreros para la fiesta xita se encuentra don Basilio Bejarano, artesano de la comunidad, quien se dedica a este oficio desde hace diez años. El trabajo de don Basilio requiere de paciencia, pues la elaboración de una máscara, por ejemplo, toma un año desde que deja secar el tronco de maguey hasta que lo esculpe y lo adorna. La máscara es de fibras de maguey (ixtle) y el sombrero de perilla; las facciones que se le dan a la máscara de xitas se moldean con el estiércol de vacas y toros.

El material que se utiliza en la elaboración de las máscaras y del sombrero se encuentra en las milpas de los campesinos; el maguey se puede ver alrededor de las parcelas, del cual se obtiene el talo. El arbusto llamado perilla se encuentra en las orillas de las milpas, pero con mayor frecuencia en parcelas de bienes comunales y bienes ejidales, y en las milpas de la pequeña propiedad. Las plantas cultivadas en la milpa son importantes para la vestimenta de los viejos de corpus, porque representan lo material y espiritual del cultivo de la milpa. Los xitas se visten de

Figuras 4, 5 y 6. Xitas en miniatura para venta en la cabecera municipal de Temascalcingo.



Fuente: Cristina Chávez (trabajo de campo).

plantas de maíz, cultivo que año tras año les proporciona alimento en la comida cotidiana y festiva, como tortillas, tamales, atole, gorditas de elote, etcétera, todos estos alimentos del maíz; pero también en la milpa hay quelites o plantas comestibles que están disponibles desde mayo hasta octubre, de modo que son un recurso alimenticio importante para variar la dieta de las familias campesinas.

El vestuario que se utiliza en la fiesta xita se propone como un bien común o un patrimonio común porque todos pueden utilizarlo y porque personas del municipio son poseedoras del saber para hacer máscaras, ayates, sombreros, etcétera, y en ese saber se conjuntan las creencias sobre el cultivo de la tierra y elementos de la milpa para la fiesta xita, que es comunitaria. Así, en el vestuario de los xitas se conjugan bienes espirituales o intangibles como cultura viva. De igual forma, la vestimenta xita simboliza la sabiduría de viejos y viejas xita acumulada a través de años de cultivar la tierra, lo que se obtiene de la milpa. A continuación se presenta una descripción del vestuario que se utiliza en la fiesta xita, para ver su relación con los bienes materiales de la milpa:

1. La cabellera se elabora con el ixtle de maguey (*Agave spp.*). Esta planta forma parte de la milpa y se encuentra alrededor de ésta para delimitar el terreno de cultivo, retener el suelo y obtener el pulque, que todavía se consume de manera importante. De hecho, la importancia local del pulque se refleja en la vestimenta de los xitas, como se observa en las figuras 7 y 8, en las que se aprecia a los xitas cargando enormes ollas de pulque, derramando la bebida, que debe de ser abundante para satisfacer la sed de los xitas y de quienes los acompañan. La cabellera también puede ser de carricillo (*Equisetum arvenses*) o pirul (*Schinus molle*), plantas medicinales importantes en la historia del pueblo y que aún se usan en la medicina tradicional.
2. Sus vestidos y delantal son de tela de manta. En cuanto a los rebozos de las xitas, son de distintos colores. Esta parte de la vestimenta de los xitas se compra en la cabecera municipal. También usan huaraches similares a los que utilizan sus padres y abuelos. Los huaraches son comprados en la cabecera municipal, los cuales son de palma y de cuero. Cabe señalar que, en general, la vestimenta que utilizan en la fiesta xita es la que portaban sus antepasados.
3. La máscara se elabora con el tallo del maguey y con estiércol de toros y vacas. Los artesanos esculpen el rostro de viejas y viejos en el tronco de maguey o con el estiércol le dan forma y después los cubren con una capa de estiércol que es de color café, que representa la piel morena de la gente del pueblo, de los indígenas.

Figuras 7 y 8. Vestuario de los xitas.



Fuente: Cristina Chávez (trabajo de campo).

4. Los sombreros o charros, como se conocen localmente, son de ramas de perilla (*Simphoricarpus microphyllus*), que es un arbusto, o, en su defecto, los hacen de cartón u otro material. Si bien esta planta crece en las áreas del pueblo, principalmente en el bosque, también se encuentra en algunas milpas, sobre todo las que están en las laderas de los montes. La perilla, al igual que el maguey, se usa para delimitar los terrenos agrícolas, de manera que forma parte de la milpa.

El vestuario se complementa con ramas del árbol de pirul (ver figura 9), que es considerado por la gente como curativo, porque en 1913, el pueblo padeció una enfermedad y se curaron con este árbol. La gente se curaba frotándose el cuerpo (se limpiaban del mal) con ramas de pirul, y ahora forma parte de la vestimenta de los xitas para recordar que es un árbol medicinal y que salvó al pueblo de la enfermedad. El pirul crece en pocas milpas, pero es suficiente para elaborar la vestimenta de los xitas; de hecho, la gente le pide a los dueños de los árboles unas ramas para completar su vestimenta de xita.

Los olotes (raquis de la mazorca de maíz) y hojas secas (*Totomoxtle*) (brácteas que envuelven a la mazorca) forman parte también del traje xita, lo que agrega dos



Figura 9. Cabelleras de xitas hechas de ixtle, pirul y carricillo.



Fuente: Cristina Chávez (trabajo de campo).

elementos más de la milpa al vestuario (ver figura 10).<sup>14</sup> Los olotes son importantes también como combustible para preparar alimentos, como tortillas, que en comunidades de Temascalcingo se utilizan para el almuerzo y la comida.

Para la fiesta, el toro está hecho de madera con cuernos naturales, piel y cola del toro (tamaño pequeño, que lo pueda cargar una persona adulta) (ver figuras 11 y 12). Algo sobresaliente acerca de la milpa es que, en su hocico, el torito lleva hojas verdes de maíz, con las cuales los campesinos alimentan a animales de tracción como toros, caballos, mulas y machos para labrar la tierra.

En cuanto al toro, como se mencionó anteriormente, simboliza el mal y la enfermedad; también mantiene el orden entre los viejos y viejas xitas descarriados, y debe cuidar que no se salgan de la formación durante la ejecución de la danza.

<sup>14</sup> Ruiz (2011) documenta cambios en el vestuario de xitas, pero el maíz, la planta entera y sus partes, continúan formando parte de sus trajes, aunque, como se observa en la figura 7, algunos xitas prefieren usar máscara de lucha libre, en lugar de la máscara de viejo elaborada de maguey.

Figura 10. Traje de xita con abundancia de olotes de maíz.



Fuente: Cristina Chávez (trabajo de campo).

También el toro simboliza la fuerza para labrar la tierra y representa fuente de abono para el crecimiento de la milpa, pues el estiércol animal es valorado localmente, pues ayuda a la fertilidad de la tierra. Al respecto, los campesinos dicen: “Con la lama, la tierra tiene jugo y crece bien el maíz”.

Son varios los elementos del territorio del ejido que se usan para la fiesta y para la vestimenta de los xitas, y que dentro del contexto del patrimonio biocultural son bienes materiales: de la milpa se usan las plantas del maíz, sus mazorcas, cañas y olotes; ixtle de maguey; pirul; varas de perlilla y carricillo o cola de caballo. El agave, pirul y perlilla se encuentran a las orillas de los terrenos de maíz, formando parte de la milpa, en tanto que el carricillo se encuentra en barrancas y arroyuelos en tierras comunales, de manera que la gente va a recolectarlo. También usan la planta de maíz, agave, pirul, perlilla y carricillo para adornar santos y vírgenes.

En la fiesta xita comunitaria y multicomunitaria se observa el uso de las plantas que se cultivan en la milpa, tanto en el vestuario como en la comida que se sirve durante la festividad y en las donaciones a los xitas por parte de la gente. Así, la comunidad ofrece su trabajo del cultivo de la tierra, la danza y la fiesta xita, a Dios

Figuras 11 y 12. Familia de xitas con el torito.



Fuente: Yaneth Vásquez (trabajo de campo).

y a los respectivos santos patronos de sus pueblos y al conjunto de ellos en la fiesta municipal. Adicionalmente, en la fiesta xita se manifiesta la creencia de los campesinos en el dar y recibir para con Dios y los santos, lo que demuestra la diversidad biológica y la cultura de la milpa (maíz de diferente color de grano, su mazorcas, olotes, totomoxtle, planta entera de maíz) y otros elementos del territorio (maguey, perilla, pirul y carricillo). Así se entreteje el patrimonio biocultural, de manera que por medio de la ejecución de la fiesta xita se mantiene en la práctica y en la memoria de la gente la relación entre el cultivo de la milpa y el pedir y recibir ante Dios y los santos.

La fiesta xita continúa celebrándose en San Pedro el Alto, lo que demuestra que ha seguido transmitiéndose de generación en generación, incluso a pesar de los cambios que se observan en el traje de xita, lo que resulta en su recreación, por lo que tiene valor y significado para los pobladores de San Pedro y para las otras comunidades. Así, la fiesta xita puede considerarse como un patrimonio para ellos y para las autoridades municipales, quienes relacionan la fiesta con el dar y recibir entre humanos y seres naturales para cultivar la tierra y que, además, refleja su identidad como campesinos.

En la fiesta xita se vive la experiencia colectiva de la gente, tanto en el pueblo de San Pedro como en la fiesta multicomunitaria. La familia, comparsas, cargueros,



músicos y el resto del pueblo participan, de manera que cada uno cumple con su rol. Asimismo, se observa solidaridad entre xitas cargueros y sus esposas para la realización de la fiesta. A su vez, las esposas de los cargueros reciben la ayuda de familiares, amigas y vecinas para elaborar el mole, tortillas y otros alimentos para la fiesta, de modo que la fiesta xita influye en la reproducción social de la comunidad.

## Conclusiones

La práctica de la agricultura en San Pedro el Alto se relaciona estrechamente con la fiesta xita, que es de gran importancia a nivel no sólo de comunidad, sino de municipio. Por medio de la fiesta xita se transmiten ideas, significados, deseos e intereses a las nuevas generaciones, de manera que la participación de la familia, cargueros, sus esposas y el pueblo en la fiesta, es la parte integral para el desarrollo y continuidad de esta celebración en San Pedro el Alto.

La fiesta de los xitas refleja el entendimiento campesino del dar y recibir entre lo terrenal y lo sobrenatural para el buen crecimiento de la milpa. Los elementos tangibles del patrimonio biocultural de la milpa son plantas de maíz, maguey, pirul, perilla, carricillo, etcétera, los cuales se utilizan para la vestimenta de los viejos xitas, para adornar las imágenes religiosas y para los alimentos que se consumen durante la fiesta. La parte intangible de las plantas cultivadas y las recolectadas para la fiesta es el significado que la gente les otorga en el momento de la fiesta, como símbolo de su identidad como campesinos, como su alimento diario y festivo en el caso de los maíces y otras especies, y como plantas medicinales que aliviaron a la gente y a sus animales de la enfermedad. El alimento diario y festivo se obtiene por medio de la praxis del conocimiento creado y recreado (corpus, en términos de la etnoecología) de campesinos para trabajar la tierra.

De esta manera, el patrimonio biocultural se construye en la práctica del cultivo de la tierra y el significado de las plantas en el contexto de los modos de vida de la comunidad campesina. Asimismo, lo intangible del patrimonio biocultural de la fiesta lo constituyen las peticiones y agradecimientos que se realizan en la danza de los viejos y las viejas xitas, como es pedir por la fertilidad de la tierra y por buenas cosechas, al mismo tiempo que agradecer por los favores obtenidos. De este modo, sus creencias sobre el cultivo de la milpa, en su cosmovisión sobre el dar y recibir, se manifiestan en la praxis de danzas, recorridos, en la organización social para la fiesta, ofrendas, adornos, en los alimentos para la fiesta y en el vestuario de los xitas.

La fiesta xita, como patrimonio biocultural, se construye tanto individual como colectivamente. En lo individual, es el cultivo de la tierra por cada familia para

obtener de la milpa sus alimentos diarios y festivos; y de manera colectiva, en la participación comunitaria y multicomunitaria en la fiesta xita y en el donar y compartir alimentos provenientes del cultivo de la tierra por campesinos. Asimismo, el patrimonio biocultural en relación con la fiesta xita se observa en el uso de recursos dentro del territorio de las comunidades, como lo son plantas de carricillo, pirul y perilla, de gran valor en la historia de San Pedro el Alto. El uso de plantas fuera de la milpa para la fiesta xita permite observar que el patrimonio biocultural de la fiesta trasciende los límites del terreno agrícola, de manera que la fiesta xita, como patrimonio biocultural, relaciona diferentes elementos de los territorios de las comunidades participantes en la celebración.

La propuesta de que la cultura y la biodiversidad se sostienen pudo observarse en la fiesta xita. La siembra de diferentes maíces, que se usan durante la fiesta para la comida festiva y los productos de la milpa para el traje xita, permite la relación entre el cultivo de la tierra, la agrobiodiversidad cultivada y la celebración de la fiesta xita.

La fiesta xita se lleva a cabo cada año y se transmite de generación en generación con características específicas de la gente de San Pedro el Alto y de las poblaciones que pertenecen al municipio. El estudio de la fiesta xita contribuye a entender cómo se construye el patrimonio biocultural de la milpa y acercarnos a la compleja relación cultura y biodiversidad. También aporta al estudio ver cómo la cultura y la biodiversidad se sostienen.

## Referencias

- Amescua, C. (2010). *Cultura y migración. El patrimonio cultural inmaterial en las zonas de contacto: ¿una lucha por la autenticidad o una opción para la convivencia?* (Cuadernos de Migración Internacional, núm. 6). México: Universidad Iberoamericana.
- Arias, P. (2013, enero-abril). Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 28(1), 93-121.
- Arizpe, L. (2009). *El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.
- Argandoña, A. (2011). El bien común. *Documento de investigación de la Universidad de Navarra, Barcelona, Cátedra "la Caixa" de responsabilidad social de la empresa Gobierno Corporativo*, DI-937, 1-13.

- Barabas, A. (2002). Enoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca. *Scripta Ethnologica* 24(24), 9-19.
- Boege, E. (2010). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México, hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil, G. (1993). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En E. Florescano (Comp.), *El patrimonio cultural de México* (pp. 19-39). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). (2012). *Red de etnoecología y patrimonio biocultural*. México: Autor.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2006). Proyecto de comunicación por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <http://www.gob.mx/cdi>.
- Da Cruz, H. (2007). Etnoecología y desarrollo sostenible. En C. Espinar (Comp.), *Etnoecología y desarrollo sostenible* (pp. 5-20). Bogotá, Colombia: Asociación Ecodesarrollo y la Obra Social de la Caixa.
- De Appendini, K. A. y Torres-Mazuera, G. (Eds.). (2008). *¿Ruralidad sin agricultura? Perspectivas multidisciplinarias de una realidad fragmentada*. México: El Colegio de México.
- Defez, A. (2005). ¿Qué es una creencia? *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, 199-221.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturaleza. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- Dormael, M. (2012). Identidad, comunidades y patrimonio local: una nueva legitimidad social. *Alteridades*, 22(43), 9-19.
- Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*, 28(61), 169-184.
- Eller, D. (2009). *Cultural anthropology, Global forces, local lives*. EUA: Routledge.
- España, E. (2008). *Conocimiento, actitudes, creencias y valores en los argumentos sobre un tema socio-científico relacionado con los alimentos* (Tesis doctoral

- no publicada). España: Facultad de Ciencias de la Educación- Universidad de Málaga.
- Florescano, E. (1993). El patrimonio cultural y la política de la cultura (pp. 9-18). En E. Florescano (Comp.), *El patrimonio cultural de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes México/Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, A. (2003). El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 2, 39-53.
- García, D. de Á. (2009). Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre las fiestas de San Diego y el hanliko'ol en una comunidad maya de Campeche. *Centro Península*, 4(1), 75-92.
- García, J. J. (2011). Las fiestas agroganaderas y Santiago Apóstol. *Runa Yachachiy. Revista Electrónica Virtual*, 1-23. Recuperado de <http://www.alberdi.de/SantiAgJJ0303.pdf>.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gerber, J. (1997). Beyond dualism, the social construction of nature and the natural and social construction of human beings. *Progress in Human Geography*, 21(1), 1-17.
- González, A. (2011). Agroecosistemas mexicanos: pasado y presente. *UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México)*, 55-80.
- González, F. (2005, mayo-agosto). Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México. *Cuiculco*, 12(34), 11-28.
- Good, C. (2004). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz (151-176). En J. Broda y C. Good (Coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*. México: Instituto Nacional de Antropología-Conaculta/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). Panorama sociodemográfico de México y el Estado de México. *Censo de población y vivienda 2010*. México: Autor.
- Korskaeb, L. (1996). Introducción al sistema de cargos (pp. 131-145). En F. Sandoval y L. Topete (Eds.), *Cargos, fiestas comunidades*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Krantz, L. (s/a). *El campesino como concepto analítico*. Recuperado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/6/pr/pr4.pdf>.
- Linck, T. (2011). Del patrimonio a la patrimonialización (refundar el campo epistemológico de la economía) (pp. 93-115). En T. Linck, J. Moguel y A. Ramírez (Comps.), *Economía popular y procesos de patrimonialización*. México: Fundación México Social Siglo XXI/Editor Juan Pablos.

- Mariaca, R. (2003). Prácticas, decisiones y creencias agrícolas mágico-religiosas presentes en el sureste de México. *Etnobiología*, 3, 66-78.
- Mosco, A. (2010). Interpretación del patrimonio natural y cultural. *Curso-taller del Centro Mexicano para la Interpretación del Patrimonio Ambiental y Cultural (Cemipac)*, Universidad Autónoma de Yucatán, 1-9.
- Navarrete, C. (2011). Los mitos del maíz entre los mayas de las tierras altas. *Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual*, 2, 125-128.
- Neurath, J. (2001). Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tuapuritari. El ciclo agrícola ritual del Tukipa (pp. 485-515). En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nivón, E. (2010). Del patrimonio como producto. La interpretación del patrimonio como espacio de intervención (pp. 15-36). En E. Nivón y A. Rosas (Comps.), *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*. Ixtapalapa, México: Editorial Juan Pablos.
- Pérez, H. (1998). La fiesta en México (pp. 11-63). En H. Pérez (Ed.), *México en fiesta*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Plan de Desarrollo Municipal (2009). *Ayuntamiento de Temascalcingo. Plan de Desarrollo Municipal 2009-2012*. Temascalcingo, México: Ayuntamiento Temascalcingo.
- Portales, G., Eivin, J., Benítez, H., Cruz-Angón, A. y Fernández, R. (2009). La biodiversidad en el mundo y en México (pp.39-48). En G. Ceballos, R. List, G. Garduño, R. López Cano, M. J. Muñozcano, E. Collado y J. Eivin (Comps.), *La diversidad biológica del Estado de México. Estudio de estado*. México: Gobierno del Estado de México.
- Reyes-García, V. y Martí Sanz N. (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, 16(3), 46-55.
- Ruiz, M. (2011). Los Xita Corpus de Temascalcingo. *Artes de México*, 102, 34-41.
- Sánchez, M. M. (2010). Influencia de la migración masculina internacional en las relaciones de género en el sistema de cargos de La Laja, Tequisquiapan, Querétaro (Tesis de maestría). México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Sánchez, M. (2012). Patrimonio biocultural de los pueblos originarios de Chiapas: retos y perspectivas (pp. 83-98). En A. Ávila y L. D. Vázquez (Coords.), *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios*. Chiapas, México: Universidad Intercultural de Chiapas.

- Sandoval, A. (2005). *Cultura y organización social en los indígenas mexiquenses*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa). (2008). *México: El sector agropecuario ante del desafío del cambio climático*. Recuperado de <http://www.sagarpa.gob.mx/programas2/evaluacionesExternas/Lists/Otros%20Estudios/Attachments/37/Cambio%20Climatico.pdf>.
- Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval). (2014). Indicadores de rezago social en localidades. En *Informe Anual sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social*. Recuperado de [http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes\\_pobreza/2014/Municipios/Mexico/Mexico\\_085.pdf](http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Mexico/Mexico_085.pdf).
- Toledo, V. M. (1992). La racionalidad ecológica de la producción campesina. *Agroecología y Desarrollo*, 5/6. Recuperado de <http://www.clades.cl/revistas/5/rev5art3.htm>.
- Toledo, V. M. (2012). Diez tesis sobre la crisis de la modernidad. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(33), 283-290.
- Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2009). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, España: Editorial Icaria.
- UNESCO. (2002). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. Una visión, una plataforma conceptual, un semillero de ideas, un paradigma nuevo*. Johannesburgo, Sudáfrica: Autor.
- UNESCO. (2010). Patrimonio. Recuperado de <http://www.unesco.org>.
- Valdovinos, M. (2009). Acción ritual y reflexividad en el mitote cora (México). *Indiana*, 26, 61-78.
- Vásquez, S. (2001). Entre libros y comentarios. Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México (pp. 161-167). En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión ritual e identidades de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2008). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores.
- Warman, A. (2003): *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, E. (1971). *Los campesinos*. Barcelona, España: Nueva Colección Labor.