

Imaginario cultural e identidad devocional en el Santuario de Otatitlán

José Velasco Toro

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo tratamos de explicar los motivos y las circunstancias que dieron origen al santuario católico de Otatitlán, cabecera del municipio veracruzano del mismo nombre. Asimismo, pretendemos explicar por qué fue electo ese lugar durante el periodo colonial, cuya advocación elegida fue la del culto a la devoción de Cristo Crucificado, conocido popularmente como “El Señor de Otatitlán”, el “Señor Santuario” y un poco menos, en el imaginario colectivo, como “El Cristo Negro de Otatitlán”. De igual forma, narraremos cómo se perciben los acontecimientos en relación con el arquetipo fundacional que transformó a Otatitlán en santuario. Este antecedente es necesario para comprender el radio de influencia regional de la devoción, la articulación con su ámbito, el perfil multiétnico que lo caracteriza y, sobre todo, para acercarse a la exploración y comprensión de los rasgos multiculturales. Del mismo modo, es importante para colegir la dialéctica identidad-alteridad que se observa entre los habitantes de Otatitlán, de cara a los peregrinos indígenas que cada 3 de mayo llegan a rendirle culto a esa entidad.

CONTEXTO HISTÓRICO

San Andrés Otatitlán se localiza al sur de Veracruz, en la región de la cuenca baja del río Papaloapan. Colinda con los municipios veracruzanos de Tres Valles y Tlacojalpan, así como con el municipio de Tuxtepec que pertenece a la vecina entidad de Oaxaca. La población registrada en el censo de población del año 2000, fue de 5 236 habitantes, cuya actividad económica gira en torno a la agricultura, la

ganadería y la pesca, ocupaciones que caracterizan a toda la región (Gobierno del Estado de Veracruz, 2002:443).

El origen prehispánico de Otatitlán aún no ha sido desentrañado. Los datos con que se cuenta en la actualidad apuntan hacia la hipótesis de que los pobladores más antiguos fueron hablantes de popoluca, al menos el periodo Preclásico. Entre los años 800 y 1200 d. n. e. –Clásico Tardío y Posclásico–, la región fue ocupada por nahuas de origen tolteca (Aguirre Beltrán, 1992:160-161; García Hernández, 1989:29). *Circa* 1452, se dio la expansión mexicana hacia la región de la cuenca del Papaloapan; así, Otatitlán pasó a ser sujeto de la provincia de Tuchtepec (Barlow, 1990). Desde aquí los comerciantes tlaltelolcas partían hacia el puerto comercial de Xicalango, que era punto de encuentro para el comercio procedente de Yucatán y Centro América (Acosta Saignes, 1975:71; Peniche Rivero, 1990:120-143).

Cuando se dio la colonización hispana, Otatitlán quedó bajo la jurisdicción civil del corregimiento de Cosamaloapan, que fue creado en 1530. En lo religioso pasó a depender de la parroquia secular que se fundó en Guaspaltepec en 1543, que luego fue trasladada a San Juan Bautista Chacaltianguis, en 1600. De manera que toda el área localizada en la ribera derecha del río Papaloapan y hacia el Istmo de Tehuantepec, quedó bajo el cuidado espiritual del obispado de Antequera, el cual se constituyó en 1535 (Gerhard, 1986:88-89).

A pesar de la brutal mortandad que hubo a lo largo del siglo XVI y que diezmó la población del bajo Papaloapan, San Andrés de Otatitlán se conservó como núcleo de convergencia de las rutas mercantiles que comunicaban hacia diversas regiones. Tan es así que llegó a ser conocido como parte de la tradición mercante que se extendía más allá de la Mixteca y del valle de Oaxaca, del Istmo y de la región de Orizaba. Esta ventaja comparativa se fortaleció al inicio del siglo XVII, cuando se congregó en ese lugar a los mazatecos supervivientes del pueblo de Puctlanzingo (Velasco Toro, 2000: 91.92).

La llegada de los mazatecos a Otatitlán, está marcada por el arquetipo primigenio del mito fundacional que dio sentido a la emergencia del santuario. El relato cuenta que un 3 de mayo, hacia fines del siglo XVI, la escultura de Cristo Crucificado fue encontrada por un matrimonio indio al pie de un árbol de *xuchitl*, en las inmediaciones del pueblo de Puctlanzingo, convirtiéndose en objeto de culto por parte de los pueblos mazatecos de la región. Tiempo después y a consecuencia de la peste que había asolado al pueblo, los sobrevivientes decidieron

emigrar para buscar un mejor lugar en dónde vivir. Construyeron una balsa en la que colocaron la efigie de Cristo y navegaron, río abajo, por el Papaloapan. Repentinamente el cielo se abrió y la luz del sol iluminó la precaria embarcación que al mismo tiempo fue lanzada por un remolino hacia la orilla derecha del río. Ésta se detuvo frente a un árbol de tamarindo –para los mazatecos fueron unos otates, de ahí el nombre de Otatitlán–, hecho que se interpretó como una manifestación sagrada: el Señor había seleccionado ese lugar y quería quedarse en él. Un 14 de septiembre la efigie de Cristo fue desembarcada en Otatitlán.

El suceso histórico de la congregación de Puctlanzingo adquirió el carácter de arquetipo cuando el mito fundacional se convirtió en imagen. Al ser teñido el suceso con la hierofanía de Cristo, el *tempus* primordial marcó el lugar sacro donde habría de emerger el *templum* espacial del santuario. En ese momento el monopolio que sobre la efigie habían tenido sus antiguos poseedores, se desplazó hacia un plano de apropiación colectiva al transustanciarse en el imaginario de los pueblos indios que pertenecían a los obispados de Oaxaca, Puebla, Yucatán y Chiapas. Para 1746, como lo consigna Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano*, Otatitlán ya era famoso por la confluencia de gran cantidad de devotos que durante los tres primeros días del mes de mayo peregrinaban para celebrar y adorar a Cristo. Esta influencia lo transformó en un sitio “rico en principales y obvenciones”, lo que condujo al obispo de Oaxaca, José Gregorio Alonso de Ortigoza, a elevarlo a la calidad de curato. El 5 de febrero de 1778, Otatitlán se transformó en curato con el reconocimiento otorgado por la devoción popular de “Santuario del Santísimo Cristo de Otatitlán”, título que se conserva con vigor hasta la actualidad.¹

LA REGIÓN DEVOCIONAL

Es un hecho que al concluir el siglo XVIII, Otatitlán ya se había consolidado como un importante centro de conjunción espiritual con marcada naturaleza multiétnica, rasgo que caracteriza a muchos otros santuarios de México. Desde entonces

1. México, AGN, ramo Subdelegados, vol. 50, exp. 60, “División del curato de Chacaltianguis y erección del de el Santísimo Christo de Otatitlán hecha por el ilustrísimo Sr. Dr. Don José Gregorio Alonso de Ortigoza, dignísimo Obispo de Oaxaca el año de 1778”.

la devoción al Señor de Otatitlán es la fuerza que a lo largo de todo el año atrae a diversidad de peregrinos, especialmente cada 3 de mayo.

El arquetipo con profunda raíz histórica, se proyectó, a decir de Ortiz-Osés (1995:25), bajo la condición de posibilidad para las sociedades futuras. En este sentido, la creatividad del imaginario fusionó el instante maravilloso de aquél 3 de mayo en que un matrimonio indio encontró a Cristo con el momento numinoso de su arribo a Otatitlán. Al convertirse ambos eventos sagrados en una metáfora, el horizonte cronológico y lineal desapareció y adquirió su carácter transhistórico y cíclico cargado de significados vividos por los antepasados, “por los abuelos”. El tiempo cíclico, como señala Sánchez Capdequí (1996:137), remite “a un principio de orden, a un *magma* de permanentes relaciones y remisiones –significativas– que, con sus fluctuaciones, vaivenes y transformaciones a-causales o mágicas, preexiste a toda ordenación institucional de la experiencia colectiva”. Es por ello que el momento inaugural representa el núcleo regenerador y reproductor de la vivencia colectiva, de esa percepción numinosa que se proyecta en el espacio para religar la trascendencia del lugar –del santuario– con los diversos conjuntos sociales que participan de la experiencia religiosa.

La constelación de localidades de donde actualmente peregrinan los devotos, se extiende, a partir de Otatitlán, hacia los cuatro rumbos: del sur llega población chinanteca, cuicateca, mixe, zapoteca y mestiza del estado de Oaxaca; del norte se moviliza población mestiza de la costa central de Veracruz; del oriente arriban nahuas, zoque-popolucas, zapotecos y mestizos de los ámbitos que comprenden el Istmo veracruzano, la Sierra de Santa Martha y Los Tuxtlas; y del poniente peregrinan mazatecos, cuicatecos, mixtecos y mestizos de Oaxaca, mixtecos y mestizos de la región poblana de Tehuacan, y nahuas de Maltrata, Ixhuatlancillo y Orizaba, Veracruz.

El mito de la cristofanía mantiene su vigencia en la religiosidad del imaginario popular; mientras que la propia historia de los pueblos, anclada a la memoria heredada de los “ancestros”, de los “abuelos”, se reproduce la devoción que integra la creencia y el compromiso con la tradición y con la promesa del peregrinar año con año, así como con la necesidad de conservar y reproducir simbólicamente la interrelación de los propios territorios espirituales con el lugar central. El proceso co-implica un complejo espiritual que involucra a los individuos, a los colectivos y a las comunidades. Todos cuentan, narran, engrandecen y transmiten las experiencias religiosas que vivieron al entrar o al estar en contacto con lo trascendente que consideran sagrado. Al darse la transmisión de la percepción afectiva entre los sujetos, se exaltan el asom-

bro y la admiración por lo divino, hecho que se interpreta como un portento, un milagro. La atracción, el acercamiento y la esperanza, implican el misterio que al ser re-significado simbólicamente en el imaginario colectivo, propicia la trascendencia de la creencia en el Señor de Otatitlán, permitiendo conservar y compartir marcos conceptuales cuyo núcleo radica en el arquetipo de la cualidad numinosa del Santuario.

Esta coparticipación permite la integración simbólica del espacio y del tiempo, como bien lo demuestra Ingrid Geist (1997:124-130) para el caso de los cuicatecos de Oaxaca. Entre ellos existe una configuración expansiva de los territorios espirituales comunitarios que engarzan, mediante el ciclo ritual de las fiestas cristianas locales, un territorio ritual que implica un vínculo entre lo humano y la naturaleza, así como entre los seres humanos, mediado por la relación con lo divino. Esta mediación tiene su concreción en el trabajo ritual y en la relación de los radios rituales que se expanden en forma circular hasta encontrarse en Otatitlán que en la visión cósmica y espiritual de los creyentes representa el centro, la culminación y el reinicio del ciclo ritual.

Tal proceso también se da en otros contextos étnicos relacionados con el Santuario. Territorios espirituales locales articulados por el trabajo ritual festivo, organización liminar de la peregrinación anual o del peregrinar imprevisto para realizar una petición, son constantes que se observan en zapotecos, nahuas, zoquepopolucas, mixes, chinantecos, mazatecos y mixtecos. Y esa configuración de actividades rituales en la que convergen voluntades individuales y colectivas, se apuntala con la dinámica “auto-evangelizadora” del imaginario cultural que, como corriente continua, reproduce los contenidos y las formas de la tradición cultural, a la vez que hace extensiva a sujetos y colectividades, la creencia en la fuerza superior, creando un sentimiento de adhesión, confianza y entrega.

En términos generales, podemos decir que la influencia cultural se mantiene muy presente hacia el núcleo espiritual que emergió durante la Colonia, ámbito articulado por el cíclico peregrinar que constituye el eslabón o, mejor dicho, los eslabones que vinculan a los devotos con el Santuario del Señor de Otatitlán. Estos componentes reflejan la existencia de una región devocional cuyo fundamento radica en la cualidad del ser, dada por la inmanencia numinosa del Santuario.

EL ESCENARIO RITUAL

A partir del 29 de abril y hasta el 3 de mayo, el pueblo de Otatitlán se transforma. La quietud de sus calles y el silencio nocturno desaparece de golpe. En su lugar, las anchas calles del centro se saturan de puestos, fondas y carpas de diversión configurando el espacio profano. Frente a este espectáculo, peregrinos y visitantes, cual río humano, entran y salen constantemente de la iglesia. Tras las metódicas limpias, cantos, rezos y alabanzas, llenan las bóvedas del templo cuyas grandes puertas permanecen abiertas facilitando la circulación del candente aire tropical.

En esos cinco días de agitado fervor, Otatitlán se convierte en una gran posada. Los peregrinos, especialmente los que llegan en grupos organizados, se instalan en patios y corredores de las casas de los habitantes de Otatitlán; otros ocupan lugares en el atrio de la iglesia, o buscan acomodo en las calles o terrenos aledaños, o simplemente transforman en dormitorios los vehículos que utilizaron para transportarse. Por su parte, los habitantes de Otatitlán les venden algunos servicios, como alimentos preparados, bebidas y acceso a baños; las autoridades municipales cumplen con su función y despliegan un operativo para garantizar la seguridad pública y la necesaria atención a la salud.

La asombrosa vida que cobra Otatitlán durante el festejo de mayo, su explosión de colorido multicultural, poco a poco disminuye después del 3 de mayo, hasta recobrar la quietud y el pausado movimiento de los días y las horas habituales, aunque durante todo el mes de mayo y a lo largo del año, el Santuario recibe a peregrinos y fervientes visitantes que llegan en busca de protección y salud.

Para el observador poco atento, la fiesta de mayo le podría parecer un acontecimiento religioso en el que se da una gran comunión de etnias: la confluencia incesante de individuos, familias y colectivos que arriban para rendirle culto al Señor, la diversidad cultural y lingüística, el comportamiento ritual en el que las semejanzas de la forma ocultan las diferencias de la intención del ruego, la conducta de la multitud que sabe cómo y en qué momento separar la actividad religiosa de la profana, la actitud atenta y hospitalaria de los habitantes de Otatitlán y la coordinación entre autoridad eclesiástica y municipal, reflejan lo que pareciera una aceptación de la diferencia en el respeto y la reciprocidad. Sin embargo, la realidad es otra. Los otlatitlecos, como antaño en la Colonia, se consideran dueños de la imagen y predestinados a compartir una devoción que en la práctica les reditúa buenas ganancias económicas y de prestigio religioso; empero, consideran la fiesta de mayo

como una celebración que los otros hacen al Señor. Detrás de esa actitud de los de Otatitlán, hay una marcada separación étnica, incluso discriminatoria, con respecto al peregrino de origen indígena. Es decir, pese a que hay una *separatidad* cultural, ello no implica ruptura social, toda vez que se mantiene un vínculo mediador que permite la benéfica coexistencia temporal para todas las partes.

ESPACIO DE CULTO E IDENTIDAD CULTURAL

Esa *separatidad* se manifiesta cuando los habitantes de Otatitlán se retiran del espacio de la iglesia y se abstienen de participar en el culto de mayo. Los de Otatitlán –nosotros– consideran que esa fecha corresponde a la celebración de los indios –de ellos–, y acentúan la separación tras la matizada expresión: “nosotros tenemos al Señor durante todo el año, ellos sólo estos días”. Veamos, sin intención de profundizar, cómo se manifiesta la *separatidad* y cómo dentro de ella la tolerancia a lo ajeno conserva una relación de equilibrio basada en la mediación de la devoción, siempre y cuando ésta se mantenga dentro de los límites del festejo religioso y del espacio cultural.

Sabemos que la cultura tiene la capacidad de internalizar las representaciones sociales propias de los grupos de pertenencia o de referencia que, desde luego, están íntimamente ligadas a los espacios y a los eventos que en ellos se desarrollan. El espacio nos remite a una existencia que puede ramificarse o reunificarse de acuerdo con la cualidad y el sentido que le imprimen los portadores de la cultura. Así, un lugar se puede bifurcar o ser punto de unión de otros espacios cuando existe una relación compartida de la representación social. Para el caso que nos ocupa, el arquetipo fundacional generó múltiples conexiones espaciales en las que el imaginario cultural comparte el culto a las imágenes sagradas de Cristo y la Cruz. Sin embargo, ese “núcleo duro” no implica unicidad espacial, cultural y mucho menos ritual. Por el contrario, si bien existe una región devocional que está integrada por la interrelación de los múltiples territorios espirituales que confluyen cual círculos concéntricos en Otatitlán, éstos conservan sus propios ámbitos y tiempos rituales, teniendo una paradójica autonomía cuyo movimiento aparentemente similar, está regido por la función y la acción religiosa que corresponde al tiempo cíclico y al territorio ritual de cada uno, así como a la acción ceremonial correspondiente y a la relación simbólica respectiva. Por otra parte, en la mentalidad y en el imaginario, la unidad con el Señor de Otatitlán es múltiple, asimismo, toda vez que múltiples son los espacios espirituales interconecta-

dos, los orígenes de los devotos y las aflicciones de la vida humana. En este sentido, no existe una unidad de pensamiento, lo que existe es una multiplicidad de acciones rituales sacralizadas por el arquetipo del mito fundacional.

Ahora bien, así como en la periferia hay tiempos y prácticas rituales inherentes al sistema religioso, cultural y económico de cada sociedad, el portento de la hierofanía también creó, en Otatitlán, la posibilidad de ser parte en la diferencia y a la vez que señalar los propios tiempos rituales en la celebración del Señor. Las tensiones opuestas se armonizan gracias a la contemporización de las diversas expresiones del culto que se cumplen en distintos momentos de ciclo ceremonial católico. Por tal razón, hay tres momentos significativos para el habitante de Otatitlán, dos de los cuales poseen mayor intimidad:

- El primero es la fiesta del 14 de septiembre, día que se conmemora la exaltación de la Cruz Gloriosa. En esta fecha también se rememora el misterio del arribo de la balsa que triunfalmente condujo a Cristo hasta la orilla de Otatitlán. En su organización interviene la autoridad eclesiástica, habitantes del municipio y peregrinos nahuas procedentes de Ixhuatlancillo, Veracruz. El 13 de septiembre, Cristo es bajado de su Cruz y trasladado en romería hasta los límites con el estado de Oaxaca. En el pueblo de Papaloapan, a orillas del río del mismo nombre, se le hace un gran recibimiento y se le embarca en una balsa para luego descender navegando hasta Otatitlán. El 14 tiene lugar la misa concelebrada bajo la presidencia del Obispo de la Diócesis.
- El segundo corresponde a la Semana Santa, celebración que está directamente ligada al sentimiento propio del pueblo y en la que no hay concurrencia de población indígena, aunque sí de visitantes mestizos de las regiones de Los Tuxtlas y Huatusco-Coscomatepec. Durante esta celebración se realizan procesiones cuyas acciones rituales reafirman los límites del pueblo.
- El tercer momento lo constituye la fiesta de mayo. Para el otatileco esta conmemoración corresponde a los otros, a los indígenas que llegan de fuera procedentes de las sierras de Oaxaca, Veracruz y Puebla. A ellos sólo les compete recibirlos sin participar de la festividad religiosa,

aunque viven con intensidad la fiesta profana que se desenvuelve en torno a la feria hasta su culminación el 4 de mayo.

En los dos primeros eventos se exalta un sentimiento de pertenencia e intimidad en los habitantes de Otatitlán, a la vez que se reafirma su unión con el espacio del Señor. El tercero representa la gran celebración de todos los pueblos de la región devocional. Es la festividad más importante y significativa desde la perspectiva de la participación espiritual de miles de creyentes. Y será desde el ángulo de esta fiesta que intentaremos explicar cómo se establecen las diferencias de identidad entre los peregrinos indígenas y el habitante de Otatitlán.

Ahora bien, la bifurcación del uso del espacio, determinada por la temporalidad festiva, está muy relacionada con el instrumental combinatorio que marca la diferencia de identidad entre la población local y la foránea. Los otatitlecos mantienen viva la memoria de que Cristo eligió dicho lugar para permanecer en él y, por tanto, ellos son más que custodios de un santuario que es de todos. Pero a pesar de la inmanencia del mito, de ninguna manera se consideran descendientes de aquellos indios que con Él llegaron al lugar. En su imaginario trasladan su origen a un contexto “hispano”, a pesar del profundo mestizaje consecuencia del múltiple encuentro de indios, negros, mulatos, pardos y españoles que caracterizó a todo el ámbito del Papaloapan. La “hispanidad”, empero, no se contrapone diametralmente con la devoción que los otros sienten por el Señor de Otatitlán. El cruce entre los distintos contextos sociales y étnicos está mediado por el acto de compartir una creencia, pero sobre todo, por el sentimiento de que están predestinados para cumplir con la misión histórica y religiosa de ser custodios del Señor, estado que los obliga a recibir al peregrino que llega a rendirle adoración, independientemente de los beneficios económicos que obtienen, ligados a la fiesta mercantil y profana.

Por su parte, quienes llegan a Otatitlán en calidad de peregrinos, están conscientes de su identidad étnica y de que van al Santuario porque es ahí donde está el Señor y Él permite la interacción multicultural de todos los creyentes que son sus hijos. Saben que su finalidad no es llegar y posarse en el pueblo como tal, a pesar de que está en su meta. Su destino es el lugar sagrado, el templo donde se encuentra el Señor, que a su vez es el Santuario. No se trata sólo de la relación del espacio consagrado por la imagen. En el imaginario cultural es la efigie la que tiene toda la virtud, la fuerza y el poder extrahumano. Por ello, en la percepción popular, el Señor Santuario es el “Señor más poderoso de la región” y su devoción se caracteriza por

la práctica habitual de actos religiosos que con fervor se dedican a la divinidad, y no a la devoción substancial que es el acto de entrega voluntaria al servicio de dios. A simple vista este razonamiento categórico se presenta como un juicio contradictorio; sin embargo, en la concepción de miles de devotos, el espacio y la divinidad son una hipóstasis, es decir, el lugar existe porque el Ser existe en sí y por sí. Hay un espacio simbólico que se encuentra en un espacio físico concreto, pero a su vez ese espacio está relacionado con un acto social que deriva de un dominio religioso.

Al verse al Señor como el Santuario, como el centro espiritual por excelencia, el espacio fundamental trasciende y es reconocido por todos los creyentes. Su cualidad es el elemento que permite la existencia, reproducción y convergencia de una identidad espiritual que, a su vez, hunde la raíz nutricia en la profundidad de la devoción que emana de la historia propia del evento fundador. La remisión figurativa radica en la dimensión del culto que tiene un sustrato en la historia compartida por todos los miembros de las etnias, cuya pregnancia refiere al elemento articulador que gira en torno al simbolismo de la Cruz y de Cristo en su asociación con el Sol. La interrelación numinosa de ambos elementos integra el complejo fertilidad-reproducción, complejo simbólico que en el imaginario cultural remite a la creencia de una divinidad protectora y dadora de satisfactores y condiciones que permiten la vida, la salud y el bienestar.

Así, al Señor de Otatitlán se le pide por el logro de una buena cosecha, para que el pozo artesiano no se seque o los animales domésticos se reproduzcan; o bien, se le ruega el milagro de tener un hijo o la dicha de lograr el matrimonio deseado. Pero así como se le suplica recobrar la salud alterada, la protección contra la envidia y la expulsión del mal que aqueja, también se le solicita la gracia de tener un negocio próspero, de lograr concluir satisfactoriamente los estudios y, sobre todo en estos tiempos, de conseguir empleo. Las rogativas emanadas de la angustia individual o colectiva, descansan en la fe que proporciona la seguridad y la confianza subyacente derivada del portento del mito fundacional. Esta unidad amalgama un complejo escenario en el que los actores sociales se identifican con el Señor y lo ven como el centro de su existencia. Símbolos y ritos tradicionales les permiten lograr la comunicación y la comunión que requieren, solicitan, piden o exigen, a la vez que conforman un conjunto de elementos mediadores que evocan y actualizan los "varios pasados". De este modo, en el crisol de la memoria social, se exalta la imaginería que permite conservar y reproducir las redes simbólicas en las que coinciden los creyentes (Velasco Toro, 1997:9-31).

Sin embargo, el reconocerse como creyente no implica que exista una comunión plural entre los habitantes de Otatitlán y los miles de peregrinos; por el contrario, existe una constitución interna del habitante de Otatitlán que delimita su relación con ellos, es decir, con los peregrinos. Lo mismo sucede entre peregrinos y visitantes. Ellos mantienen la adscripción étnica y social que establece claros parámetros de diferenciación cultural e identificación locativa, lo que remite a la representación que los individuos y los grupos tienen de su posición en el espacio social y de su relación con los otros (Giménez, 2000:70; Beriain, 1996:13-43). Los límites étnicos marcan la diferencia y proyectan los rasgos de la identidad cultural fácilmente distinguible por la filiación lingüística, la procedencia regional y la adscripción comunitaria, las formas y el manejo de rituales que se corresponden con la cultura íntima y de relaciones sociales de los portadores, la percepción cultural y social que se tiene de nosotros y de ellos, así como de los tiempos de permanencia, ocupación y uso del espacio en Otatitlán.

Pero a pesar de la diversidad que refleja el maremágnum de peregrinos y visitantes, es posible observar un código cultural que permite la relación entre el *nosotros* y el *ellos* en el ámbito de lo sagrado, código que remite a la pregnancia simbólica compartida en torno al evento cultural, aunque las diferencias salten a la vista de un ojo observador. Todos los actores realizan rituales combinados de ingreso, de purificación, de comunión y de preservación que, además, son reconocidos por los habitantes de Otatitlán:

- El común denominador es la purificación del peregrino antes de ingresar al pueblo y a la iglesia, ablución inicial y repetitiva mediante la cual se despoja de la contaminación adquirida a lo largo del camino y le asegura la pureza cultural. La mayoría recurre a la “rameada” –limpia simple que se hace con hierbas para eliminar lo impuro– que se practica en diversos lugares considerados sagrados –capillas localizadas en los accesos al pueblo y en la Cruz del atrio– y para lo cual se utiliza ramas frescas, especialmente de arrayán, albahaca o laurel; otros se purifican sahumándose con copal.
- El ingreso al templo cumple con las normas aprehendidas en la tradición católica popular: caminar pausado y en actitud de humildad, mirada reverencial y suplicante, cantar himnos de alabanza –en cuya letra se remarca el origen y la adscripción– o repetir oraciones

mediante las cuales se inicia la comunicación, y algunos –aunque no es el común denominador como sucede en los santuarios de Guadalupe o Chalma– martirizando físicamente su cuerpo: ingreso de rodillas o quema de los pies con la cera ardiente de las velas. Cumplido el saludo ritual mediante el cual la persona trasmite el mensaje de su presencia, se inicia el ritual de petición. Para ello, el peregrino se dirige al camarín.

- Continuando por lo que se conoce como el Camino del Edén –corredor perimetral que por el sur del templo conduce al camarín–, el devoto se dirige al camarín situado detrás del altar mayor. Ahí establece la comunión espiritual y contacto físico con la efigie de Cristo crucificado. En este sitio realiza diversos rituales de preservación: entrega ofrendas, votos y exvotos mediante los cuales el oferente agradece o solicita un bien; tiene contacto físico con la efigie tocándolo con manos, hierbas u objetos que después se pasan por la cabeza, el cuello y el cuerpo de la persona, acción comunicativa y simpática dirigida a encontrar y recibir la gracia divina, o bien, se establecen relaciones de padrinzago y compadrazgo mediante la imposición de escapularios o rosarios entre peregrinos.
- Del camarín, el devoto retorna al interior del templo. Antes de salir se dirige al altar para volver a reverenciar al Señor. Muchos se dirigen a la urna que contiene la “cabeza original” o a la llamada “cruz original”.² En ambos lugares ejecuta rituales de curación.

El templo es un espacio sagrado, y como tal, un espacio compartido por la comunidad de fieles devotos. En su interior es posible el encuentro de la multiet-

2. En 1931, un grupo anticlerical robó la escultura en madera de Cristo y la trasladó al norte de la población. Ahí le cortaron la cabeza e intentaron quemar el cuerpo. La cabeza se la llevaron a la ciudad de Xalapa, donde por algunos días fue exhibida. El cuerpo, que no se logró quemar, fue rescatado y restaurado. Años después, la cabeza fue devuelta y colocada en una urna en la nave central, sitio en el que se le rinde culto. Por cuanto hace a la cruz de madera llamada original, se cree que ésta era en la que estaba el Cristo cuando fue robado; sin embargo, dicha cruz era la antigua cruz del atrio que fue sustituida por una de granito en 1928 (Velasco Toro, 2000:99-101).

nicidad y de la diversidad cultural, cruce mediado por la omnipresencia de El Señor que simbólicamente hace iguales a todos ante Él. Paradójicamente, la multiplicidad étnica y cultural se expresa de manera libre, individual o colectiva, habiendo ritos que son aceptados y compartidos por todos -por *nosotros* y por *ellos*-, y que se corresponden con la cultura íntima y de relaciones sociales del portador. Situación de tolerancia que guarda el equilibrio social porque cada actor, cada devoto, está concentrado en su pensamiento con relación a El Señor, sin importarle el comportamiento ritual de ellos. Esto evita el conflicto y conserva el umbral de los límites étnicos. Límites, sin embargo, que no están exentos de la observación de prácticas rituales o contenidos ideológicos de ellos, lo que en el proceso del intercambio cultural permite la apropiación de elementos culturales e ideológicos que son reinterpretados e integrados en un sentido de pregnancia simbólica, es decir, son apropiados, transformados y representados a partir del contenido del imaginario de la propia cultura. Por ejemplo, el conflicto político e ideológico entre clericales y anticlericales veracruzanos que desembocó en la decapitación de la efigie de Cristo, fue reinterpretado por los mazatecos y chinantecos como un “mandato divino”. Al resimbolizar el hecho nos dicen que:

Al Señor le cortaron la cabeza porque lo ordenó a sus enemigos; ellos no supieron que lo hacían por mandato. Y se la cortaron porque sus hijos si lo veían de lado se quedaban torcidos del cuello, porque Él tenía su cabeza torcida hacia un lado. Había que verlo de frente, por eso mandó que se la cortaran, para no hacer daño a sus hijos, pero su cuerpo no se quemó porque eso no quería (Velasco Toro, 2000: 102).

En el sentido de lo anterior, hay un contexto dual: en el plano espiritual del sentimiento religioso se da como posible la intersubjetividad y la comunicación; pero en el nivel de las relaciones sociales se distingue y se establece la diferencia cultural y étnica. En la primera relación hay un proceso de apropiación e interiorización del complejo simbólico, gracias a que existe un común denominador: la fuerte carga mágica que le brinda al sujeto una vía de encuentro participativo con lo divino y crea la ilusión de pertenecer a una comunidad porque participa de las potencias sobrenaturales que actúan en conjunto. Hay, en otras palabras, un acto comunicativo interno que permite la convergencia de la identidad devocional en el escenario multiétnico. En la segunda relación, la dimensión espiritual compartida por los creyentes, de ninguna manera constituye un común sentimiento de perte-

nencia social y cultural. La separación étnica se mantiene en sus límites mediada por la función de la presencia de la imagen.

ESPACIO URBANO, *NOSOTROS Y ELLOS*

Fuera del templo y en el área urbana, la realidad observada es otra. Existe en el habitante de Ocotlán una clara identidad locativa que marca la diferencia entre el *nosotros* y el *ellos*, oposición que está tamizada por la identidad integrativa cuyo núcleo se encuentra en el sentido de continuidad histórica marcado por el principio del mito fundador. Esa correspondencia ha permitido que las relaciones con los peregrinos y visitantes se den en un ambiente de tolerancia y equilibrio, delimitando el ámbito de las interacciones sociales que se dan en el tiempo ritual y en el espacio profano. Desde luego, esto no significa que exista una aceptación igualitaria de ellos; simplemente, hay una actitud subjetiva de consideración a su presencia, toda vez que ésta remite a una temporalidad considerada sagrada y que cíclicamente es pasajera. Sin embargo, cuando entran en juego las diferencias de clase y las oposiciones étnicas, aun compartiendo creencias y gestos culturales, es el momento en que se reafirma la actitud de singularización de la sociedad ocotlense con respecto a los miembros de las diversas etnias, y se marcan límites precisos que resaltan los rasgos particulares que excluyen a los que no son comunes a la propia colectividad.

A continuación dos situaciones que ilustran lo dicho. La primera refiere a los peregrinos procedentes de la región de Los Tuxtlas, de la sierra de Santa Martha y los del istmo veracruzano. Entre ellos hay mestizos, nahuas y zoque-popolucas que se han organizado en una congregación denominada Peregrinación General. Ellos arriban a pie y a caballo a mediodía del 29 de abril y se retiran del Santuario en la mañana del 4 de mayo. Llegan e ingresan al pueblo por el oriente y son recibidos en la Cruz del Perdón, situada en los límites del área urbana, conjuntamente por el presidente municipal y el cura adscrito a la parroquia (Vargas Montero, 1997:263-355). Con este recibimiento, simbólicamente se admite a los peregrinos y se marca el inicio de la festividad. Pero ese salir al encuentro sólo se da con aquellos que pertenecen al territorio veracruzano. No sucede lo mismo con los miles de chinantecos, mazatecos, cuicatecos y mixtecos que ingresan al pueblo por el sur y llegan en forma individual, en conjunto familiar o, en algunas ocasiones, como grupo comunitario. Entre el *nosotros*, el *ellos* y los *otros*, se resalta la actitud de diferenciación que marca la relación de alteridad.

Otro aspecto importante que denota la diferenciación que se hace del que llega con respecto a su origen, es el hecho de que los peregrinos veracruzanos encuentran hospedaje en patios y espacios abiertos de las casas de los otatitlecos. Esa situación generalmente no sucede con los procedentes de Oaxaca que buscan acomodo en el atrio, jardín y patio posterior del templo, o bien en la casa del curato. En este nivel se marcan gradientes en las diferencias étnicas y de clase. Hay mayor acercamiento subjetivo con el peregrino originario de Veracruz -entre los que se incluyen los de la región de Maltrata-Orizaba- que con aquéllos cuyo lugar de origen es Oaxaca y Puebla. Éstos se quedan a dormir en espacios públicos, mientras que aquéllos lo hacen en el interior de las propiedades aunque, debe resaltarse, sólo en las ubicadas en el barrio de abajo. Pero, ¿por qué?

La traza urbana de Otatitlán está configurada por la zona central y cuatro barrios. En el espacio del centro se encuentra el templo hacia el lado este y hacia el sur el palacio municipal, así como viviendas del tradicional grupo hegemónico del pueblo y algunos negocios. Los barrios corresponden al de arriba que se localiza al sur -río arriba-, el de abajo al norte -río abajo-, la Ribera a lo largo de la margen derecha del río Papaloapan y al este se extiende el barrio del Rincón. Tanto el barrio de arriba como el de abajo tienen un origen colonial, mientras que los otros dos son más recientes. Tradicionalmente, los propios habitantes de Otatitlán identifican al centro y al barrio de arriba como espacios en los que siempre han habitado las familias con mayor estatus social y económico, las que a su vez se consideran con vínculos de origen "hispano"; mientras que en el barrio de abajo el imaginario lo identifica con lo que fue el barrio de indios y en el que habitan familias con un estatus social menor. La Ribera y el Rincón desempeñan un papel secundario en el plano tradicional de los roles espaciales que históricamente han jugado los otros (Iwaniszewski, 1997:205-260).

La posición social y la mentalidad de clase han constituido una identidad y delimitación interna entre el habitante de Otatitlán. Una histórica frontera que contrasta los límites entre los habitantes del barrio de arriba con respecto a los de abajo. En el de arriba viven parte de los miembros de la sociedad dominante que tradicionalmente ha sido identificada como la ostentadora del control económico y político del municipio. Ellos han configurado su identidad al asumir el rol preponderante, especialmente cultural, de considerarse como la comunidad que posee el saber y el derecho a conservar la memoria histórica del santuario, juego simbólico que también funciona como espejo para legitimar su posición y soberanía en la conciencia colectiva. Pero detrás de esa postura mediante la que proyectan, sim-

bólicamente, una imagen de conocimiento y comprensión del fenómeno religioso que se vive en mayo, existe una clara diferenciación entre el nosotros y el ellos que refiere a los indígenas; es decir, se autoidentifican conscientemente como de origen “hispano” y de manera concluyente afirman su diferencia con respecto a los peregrinos indígenas, incluso ese proceso de autoidentificación va más allá de una simple clasificación e implica códigos sociales que explícitamente reflejan una clara actitud racista, como la expresión: “La fiesta del 3 de mayo es fiesta de indios”.

Distinta es la actitud de los habitantes del barrio de abajo. Al ocuparse la mayoría en actividades agrícolas, ejidatarios, pequeños propietarios, trabajadores agrícolas o comerciantes al menudeo han podido establecer con los peregrinos que son campesinos, obreros, comerciantes o empleados –sin excluir a algunos rancheiros principalmente de Los Tuxtlas–, una relación de mayor horizontalidad en un contexto de clase. La correspondencia y la interacción simbólica se han facilitado, también, gracias a la intersubjetividad lingüística, toda vez que los peregrinos son mestizos o bilingües. La discontinuidad étnica, en cambio, se mantiene y es clara, aunque alejada del conflicto interétnico. De ahí que sea en el barrio de abajo donde los peregrinos procedentes del sur veracruzano, han encontrado la posibilidad de alojamiento dentro de los espacios en los que reside la familia anfitriona. La tradición de retornar al Santuario año con año, no sólo ha afianzado la comunicación entre el anfitrión y el visitante, sino también ha permitido el que se tejan vínculos sociales mediante el sistema de compadrazgo, y en ocasiones, incluso, de tipo familiar al establecerse lazos matrimoniales. Estas relaciones garantizan el retorno al mismo lugar para establecer los campamentos temporales.

Aquí se observa que el reconocimiento de la identidad de ellos se da en un contexto de clase, relación que hace posible la interacción y la comunicación entre los habitantes del barrio de abajo y el peregrino indígena o mestizo. Esa actitud, empero, conserva límites establecidos por las representaciones sociales y étnicas, disposición consciente de ambas partes que asegura el equilibrio y la aceptación tácita del retorno. Mas este vínculo no es garantía de que el pacto pueda conservarse o de que no se produzca una disrupción en el reconocimiento social. No olvidemos que las entidades colectivas están sometidas al cambio social y, en ese proceso, se puede romper la comunicación o dejar de compartir creencias y valores, situación que inevitablemente puede generar una fractura en la continuidad de la memoria y en la pérdida de la relación que garantiza el reconocimiento (Salmerón, 1998:70).

Diversos factores pueden influir en la fractura, como ya sucedió en los años de 1951 y 1953. En esos lapsos murieron los líderes espirituales que encabezaban a los peregrinos de Sayula y de Santiago Tuxtla, respectivamente. De acuerdo con la tradición, cuando muere el líder se deja de peregrinar por algún tiempo en señal de luto. Algunos lo hacen por tres años, pero en el caso que nos ocupa, la interrupción fue mayor: los de Sayula suspendieron su peregrinar colectivo por 44 años y lo reiniciaron en 1995; mientras que los de Santiago Tuxtla dejaron de ir 33 años, volviendo a reiniciar el ciclo peregrino en 1986. Como consecuencia, ambos pueblos interrumpieron la comunicación al dejar de ir y andar en forma congregada al Santuario. Cuando nuevamente decidieron retomar la tradición de peregrinar corporativamente y sumarse a la Peregrinación General que encabezaba el pueblo de Comoapa, ubicado en la región de Los Tuxtlas, se vieron en la necesidad de comenzar nuevamente el proceso de reconocimiento y de negociación con los habitantes de Otatitlán para encontrar espacios dónde establecer sus campamentos (Vargas, 1997:229-312). La tarea no fue sencilla, pero la búsqueda de una interacción mediada por la relación de clase y la devoción al Señor de Otatitlán, obtuvo sus frutos y lograron la recuperación de la memoria y de la interacción social.

En cambio, ¿qué sucede con los peregrinos que proceden del contexto étnico de Oaxaca? ¿Cómo se manifiesta la alteridad al interior de la comunidad simbólica del Santuario? El primer elemento que refleja la diferencia es la práctica del movimiento o viaje ritual. Los devotos originarios de las etnoregiones cuicateca, mazateca y chinanteca, viajan en forma individual, agrupados en núcleos familiares, o bien organizados en pequeños grupos comunitarios. Su peregrinar es parte de una actividad ritual compleja y no tiene el carácter general o corporativizado que involucra la conjunción de diversos pueblos, como es el caso de los peregrinos del oriente. De hecho, el ir a Otatitlán durante la fiesta de la Santa Cruz de mayo, representa la culminación de su propio ciclo ritual inmerso en el tiempo sacro que representa el fundamento del tiempo histórico. Otra peculiaridad es que generalmente empiezan a llegar a partir del día 1 de mayo, arribando el grueso durante la víspera del 3 de mayo para realizar la velación de El Señor. Ellos ingresan al espacio de Otatitlán por el poniente. En la actualidad transitan la carretera que corre a lo largo de la ribera derecha del Papaloapan, pero muchos peregrinos aún conservan la tradición de ingresar por la llamada vereda de Tuxtepec, antiguo camino que comunicaba a ambas poblaciones. En esta ruta se localiza la Cruz de la Raya —denominada así por localizarse en los límites de los municipios de Otatitlán y Tuxtepec—, sitio en el que,

al igual que los peregrinos procedentes de oriente, realizan el ritual de purificación antes de llegar al punto culminante de su destino. La Cruz de la Raya tiene una significación dual: a la vez que es un marcador territorial también simboliza el punto de ingreso al espacio sagrado. En el imaginario cuicateco se considera que fue en ese lugar donde Cristo padeció el martirio de la crucifixión. El evento sacralizó el lugar. Por ello, en él se realiza la práctica de la purificación, mediante rameada y limpia. Asimismo, en tanto hierofanía que es, la tierra del lugar se considera sagrada, razón por la cual la recogen para llevarla consigo e ingerirla en rituales asociados a la fertilidad, la salud y la protección (Geist, 1997:150-151).³ Un rasgo más, y que anteriormente mencionamos, es el hecho de que pernoctan en las calles, en la casa cural y en los jardines, atrio, patio trasero e interior de la iglesia. En este sentido, no se establece un contacto directo con los habitantes de Otatitlán, a lo que también contribuye la incomunicación lingüística, ya que un alto número de los miembros de las etnias mencionadas son monolingües.

¿SIMULTANEIDAD CULTURAL O PLURALIDAD?

Desde una perspectiva general, se aprecia que en Otatitlán se está frente a un contexto de simultaneidad multicultural en torno a un fenómeno religioso. Sin embargo, la convergencia y temporal coexistencia de diversas identidades distinguibles por unos y otros, no significa un encuentro de la pluralidad. El encuentro de identidades no implica que éstas se vinculen como grupo organizado; por el contrario, se conserva la diferencia y la exclusión aunque en un ambiente de aceptación tolerada. Esta tolerancia se manifiesta en la existencia de un orden, respetado y aprehendido, que corresponde con el desplazamiento cultural, la ocupación y el uso ritual del espacio, la secuencia de los eventos festivos y en la interacción mercantil; orden a su vez establecido por la tradición y adquirido a través del proceso de auto-evangelización dinámica, mediante la cual los individuos se apropian e interiorizan

3. Cabe señalar que la geofagia es una práctica que realizan todos los peregrinos de origen indígena. También extraen tierra del sitio llamado El Monumento, lugar donde la tradición indica que le fue cortada la cabeza a la efigie. Se dice que esa tierra es bendita porque ahí se derramó la sangre del Señor. No hay que olvidar que la tierra es dispensadora de vida y se asocia a María procreadora y lactante; además, es cálida y húmeda, cual útero protector del que nacieron los hombres. Este tema aún no ha sido estudiado.

de la conducta cultural observada. Pero no se aprecia que los actores sociales vayan más allá de los límites étnicos y busquen vincularse para constituir una organización colectiva o existencia identitaria como grupo organizado.

En el caso mencionado de la Peregrinación General, la coalescencia tiene como fin subyacente una acción táctica, mas no una estrategia que busque la constitución global de una identidad colectiva. Creemos que el punto central tiene una connotación política oculta, toda vez que, como señala Michel de Certeau (1996:43), “la táctica es un arte del débil”. Por ello, entre otros objetivos, los líderes espirituales se reúnen periódicamente a lo largo del año y toman diversos acuerdos que les permiten establecer puntos de encuentro y acciones comunes para ingresar al Santuario en forma conjunta, determinación que constantemente está sujeta a un proceso de negociación para equilibrar las diferencias de identidad.

En este sentido, la acción común está mediada por la devoción y la tradición, permitiendo la presencia masiva de los pueblos peregrinos encabezados por sus líderes espirituales. La organización representa una demostración de poder que es reconocida, aunque no necesariamente aceptada, por la autoridad municipal de Otatitlán y el párroco del Santuario. Sin embargo, hay un beneficio mutuo que permite la coexistencia, toda vez que existen normas de conducta observadas por todos y que son la base para la conservación del orden y la tranquilidad pública del lugar. Al concluir los festejos, los grupos de peregrinos de cada pueblo que juntos ingresaron al Santuario, retornan a su lugar de origen pero cada cual por su lado y en forma presurosa, dando la impresión de una desbandada. Ellos se volverán a encontrar cuando lleguen los tiempos de negociación para recrear el pasado y conservar la dialéctica identidad-alteridad. En este sentido, según Paolo Virno (2003:182), el acto del encuentro adquiere sentido porque en el marco de la singularidad se busca la conjunción en pos de la repetición que retorna a la acción primordial.

Muy distinta es la dinámica que se aprecia entre cuicatecos, mazatecos y chinantecos. Ellos se desplazan hacia Otatitlán porque lo perciben como el centro significativo de su espacio sagrado y ritual. Si bien físicamente se trasladan en forma individual o familiar, en términos rituales lo que están realmente haciendo es peregrinar colectivamente porque el individuo es parte de la comunalidad. En este sentido, la comunalidad expresa la voluntad del ser colectivo y el individuo simbólicamente conlleva en sí al pueblo de procedencia al ritualizar su viaje dentro de un territorio que considera sagrado y propio. Esto se percibe en la expresión: “El Señor de Otatitlán es el Señor más poderoso de la región”, afirmación que refiere

a la constelación de lugares sagrados presididos por otras divinidades. Para el caso de los cuicatecos de San Andrés Teotlalpan, Oaxaca, por ejemplo, Ingrid Geist muestra en su obra los vínculos y la configuración del territorio ritual, a partir del ciclo festivo que se inicia en septiembre con la celebración de la Cruz Gloriosa y se cierra en mayo con la fiesta de la Santa Cruz, periodo durante el cual se peregrina al santuario de Otatitlán. En este contexto, el tiempo sacro representa el génesis, el inicio absoluto de cada cosa y el fundamento del tiempo histórico comunitario. De igual forma, el espacio sagrado se percibe como uno y a la vez diverso, y la articulación entre tiempo y espacio se da mediante el trabajo ritual cuyos actos relacionan a los seres humanos entre sí, con la naturaleza y con dios (Geist, 1997:123-152). Pero también hay otros eventos rituales que reflejan la comunalidad, tales son los de curación y los de intercesión. En los primeros participa el curandero del propio pueblo o de un lugar vecino; incluso, éste llega a viajar con el peregrino enfermo para realizar, *cum propositum*, la curación al pie de la efigie de Cristo o en la Cabeza Original. Pero si el estado de salud impide trasladar al enfermo, entonces el paciente permanece acostado al pie del altar de la casa del curandero o de la familia del afectado, cuidando que su colocación esté orientada hacia Otatitlán, sitio en el que se realizará el ritual de curación con las prendas que se llevan del enfermo, ritual mediante el cual se establece la conexión simpática entre Cristo y el individuo. El segundo consiste en las peticiones de perdón y descanso, que se hacen en forma escrita o verbal, a favor de los difuntos del pueblo, especialmente para aquéllos que murieron en fecha reciente al evento del peregrinar.

Es clara la diversidad cultural y cultural de la devoción que existe con relación a Otatitlán. Para unos es un centro de peregrinaje anual que implica la organización ritual implícita en la negociación táctica para equilibrar las diferencias y constituir un conjunto ordenado y general; para otros, es el centro espiritual del territorio ritual comunitario –aunque geográficamente distante– porque constituye parte de la estructura situacional y simbólica de los pueblos cuyo vínculo se renueva año con año. Pero el hecho es que todos van buscando consuelo a sus aflicciones, independientemente de su condición social y origen étnico, y todos confluyen en el mismo espacio donde el tiempo ritual es intersección diacrónica y sincrónica del arquetipo mítico y la fe.

CONCLUSIÓN

El santuario de Otatitlán es el centro espiritual, y a la vez frontera, de una región devocional que se caracteriza por su componente multiétnico. Como centro espiritual compartido, la concurrencia de individuos, grupos sociales y pueblos corresponde a un escenario multicultural, rasgo que además caracteriza a la gran mayoría de los santuarios mexicanos. En tanto frontera, la diversidad cultural y ritual está en relación directa con el imaginario cultural y la identidad étnica de cada uno de los actores. Horizontalmente no se entrecruzan ni entran en conflicto; por el contrario, suelen darse situaciones de confluencia, intercambio o de reinterpretación simbólica de rituales o creencias, a pesar de la oposición de la jerarquía eclesiástica de la iglesia católica que no tiene control sobre procesos “que son autónomos de ella”.

Pero la confluencia no necesariamente significa que se dé o exista un encuentro de la pluralidad. Lo que ocurre es un flujo concéntrico de multiplicidad de culturas en la que los individuos y los grupos sociales portadores, conocen y establecen conscientemente los límites de la diferencia. Y ese reconocer sólo queda en el nivel de la identificación del nosotros y del ellos, mas no de lo otro, toda vez que no hay una aceptación positiva de la diversidad; de ahí que no pueda hablarse de pluralidad. Esto es muy claro, especialmente, entre el habitante de Otatitlán. Éste, colocado en una posición exterior, observa la multiplicidad étnica y cultural. No la acepta pero la tolera, aunque la ve como un problema que no alcanza a explicar y lo reduce al calificativo racista de “fiesta de indios”. Esta situación límite se encuentra mediada por el simbolismo de la imagen de Cristo crucificado y la inmanencia del lugar, creando la ilusión de una comunidad devocional, cuando en realidad se está frente a un centro espiritual multicultural compartido desde hace más de 400 años.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta Saignes, Miguel

- 1975 “Los Pochteca. Ubicación de los mercaderes en la estructura social Tenochca”, en *El comercio en el México prehispánico*. México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1992 *Pobladores del Papaloapan: biografía de una hoya*. México, CIESAS.
- Barlow, Robert H.
1990 *Los mexicas y la triple alianza*. México, INAH.
- Beriain, Josetxo
1996 “La construcción de las identidades colectivas en las sociedades modernas”, en Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (comps.) *Identidades culturales*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Certeau, Michel de
1996 *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. México, UIB.
- García Hernández, Tomás
1989 *Tuxtepec ante su historia*. México, CONACULTA-Club Rotario.
- Geist, Ingrid
1997 *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-INAH-Fondo para las Culturas y las Artes.
- Gerhard, Peter
1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México, UNAM.
- Giménez, Gilberto
2000 “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*. México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdéz.
- Gobierno del Estado de Veracruz
2002 *Información básica municipal*. Xalapa.
- Iwaniszewski, Stanislaw
1997 “Cotidianidad y cosmología: la representación social del espacio en Otatitlán”, en José Velasco Toro (coord.) *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. México, Universidad Veracruzana.

- Ortiz-Osés, Andrés
 1995 *Visiones del mundo*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Peniche Rivero, Piedad
 1990 *Sacerdotes y comerciantes. El poder de los mayas e itzaes de Yucatán en el siglo VII a XVI*. México, FCE.
- Salmerón, Fernando
 1998 *Diversidad cultural y tolerancia*. México, PAIDOS-UNAM.
- Sánchez Capdequí, Celso
 1996 “Imaginario cultural e identidades colectivas”, en Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (comps) *Identidades culturales*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Vargas Montero, Guadalupe
 1997 “Venimos a cumplir con la promesa. Las peregrinaciones corporadas de oriente”, en José Velasco Toro (coordinador) *Santuario y Región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. México, Universidad Veracruzana.
- Velasco Toro, José
 1997 “Habitus religioso y plegarias en el santuario del Cristo Negro de Otatitlán, Veracruz”, en *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 2, verano. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- 2000 *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*. México, IVEC.
- Virno, Paolo
 2003 *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires, Paidós.

