

El atole y los totopos son para todos y todas: la eficacia de las ofrendas rituales en la fiesta de las Vírgenes de la Asunción en la comunidad nahua de Atliaca, Guerrero

Atole and Totopos are for everyone: The Effectiveness of Ritual Offerings in the Feast of the Virgins of the Assumption in the Nahua Community of Atliaca, Guerrero

O atole e os totopos são para todos: a eficácia das oferendas ritualísticas na festa das Virgens da Assunção na comunidade nahua de Atliaca, Guerrero

DOI: <https://doi.org/10.70051/mangt.v5i2.67897>

Tonatiuh Delgado Rendón | tonatiuhdelgado@yahoo.com.mx
<https://orcid.org/0009-0000-0500-2361>

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Recebimento do artigo: 11-abril-2025
Aceite: 26-agosto-2025

RENDÓN, T. D. El atole y los totopos son para todos y todas: la eficacia de las ofrendas rituales en la fiesta de las Vírgenes de la Asunción en la comunidad nahua de Atliaca, Guerrero. **Revista Mangút: Conexões Gastronômicas**. ISSN 2763-9029. Rio de Janeiro, v. 5, n.2, p. 41-56, out. 2025.

RESUMEN

Este artículo es resultado de una investigación más extensa desarrollada en el pueblo nahua de Atliaca, Guerrero, cuyo propósito es analizar las prácticas agrícolas y el proceso de cambio religioso en la comunidad. En el presente escrito, mi objetivo general es explicar cómo las ofrendas de la fiesta de las Vírgenes de la Asunción se convierten en dispositivos simbólicos referidos al mantenimiento de las lluvias. Por ello, la aportación principal del artículo está en el análisis de las comidas rituales en una etapa posterior a la ejecución de ceremonias peticionarias de la lluvia. Con base en mi trabajo de campo en Atliaca y en entrevistas a profundidad a especialistas rituales y creyentes construyo el apartado etnográfico; asimismo, me apoyo en las nociones de eficacia ritual y ofrenda para articular la interpretación del objeto de estudio en cuestión.

Palabras claves: Gastronomía; Ofrendas; Fiesta; Nahua; Guerrero.

ABSTRACT

This article is the result of a broader investigation conducted in the Nahua town of Atliaca, Guerrero, aiming to analyze agricultural practices and the process of religious change within the community. In this writing, my general objective is to explain how the offerings during the Feast of the Virgins of the Assumption become symbolic devices related to the maintenance of rain. Therefore, the main contribution of this article lies in the analysis of ritual foods in a later stage following the performance of rain-requesting ceremonies. Based on my fieldwork in Atliaca and in-depth interviews with ritual specialists and believers, I construct the ethnographic section; I also draw on notions of ritual effectiveness and offerings to articulate the interpretation of the subject matter in question.

Keywords: Gastronomy; Offerings; Feast; Nahua; Guerrero.

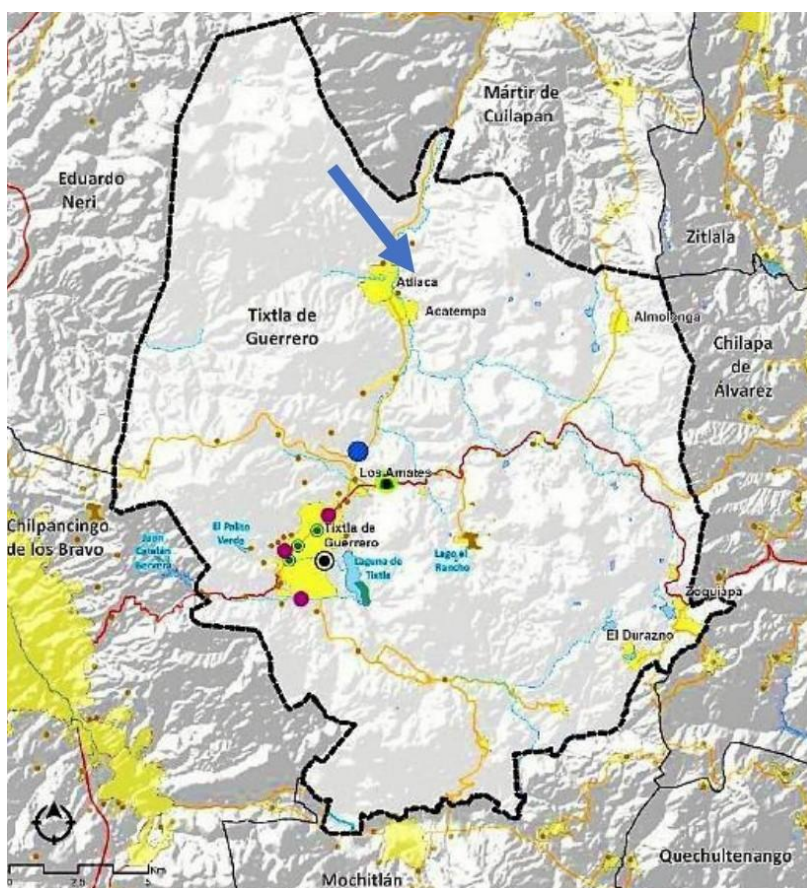
RESUMO

Este artigo é resultado de uma pesquisa mais extensa desenvolvida no povo nahua de Atliaca, Guerrero, cujo propósito é analisar as práticas agrícolas e o processo de mudança religiosa na comunidade. No presente escrito, meu objetivo geral é explicar como as oferendas da festa das Virgens da Assunção se tornam dispositivos simbólicos referentes à manutenção das chuvas. Por isso, a principal contribuição do artigo está na análise das comidas ritualísticas em uma etapa posterior à execução de cerimônias de pedido de chuva. Com base no meu trabalho de campo em Atliaca e em entrevistas aprofundadas com especialistas ritualísticos e crentes, construo a seção etnográfica; assim, apoio-me nas noções de eficácia ritual e oferta para articular a interpretação do objeto de estudo em questão.

Palavras-chaves: Gastronomia; Oferendas; Festa; Nahua; Guerrero.

INTRODUCCIÓN

La comunidad nahua de Atliaca se localiza en el municipio de Tixtla de Guerrero, ubicado en la región Centro del estado de Guerrero. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del año 2020, contaba con 6,321 habitantes. El náhuatl es la lengua madre, utilizada, en mayor medida, por las personas adultas y adultas mayores. Muchas familias se dedican a la agricultura de temporal, que depende de la época anual de lluvias para sembrar y obtener el sustento alimenticio (maíz, frijol, calabaza, chile, entre otros).



Fuente: Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Tixtla de Guerrero, Guerrero, 2023.

Frente a esta circunstancia, los/las campesinas se enfrentan a una realidad incierta, franqueada por los cambios climáticos, la carencia de sistemas de riego o cuerpos de agua cercanos, las características de los suelos y la geografía accidentada en la que habitan. Por estas razones, la oportuna y eficaz ejecución de rituales propiciatorios de lluvia es un elemento primordial del sistema religioso de Atliaca y otros pueblos con características similares. Simplemente, sin la caída de agua no hay maíz; sin éste, no hay tortilla para comer.

En Guerrero, las ceremonias agrícolas de la lluvia han sido extensamente analizadas¹. Los/las estudiosas han destacado su papel como eje de la reproducción y resistencia cultural frente a los procesos de cambio social. Las ceremonias se desarrollan en montañas, cuevas, manantiales y/o parajes donde se cree moran las entidades bienhechoras y a quienes se invoca

¹ Como ejemplo está el libro compilado por Marcos Matías Alonso (1994) llamado *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)*.

para que provean la lluvia y cuiden la siembra. Según lo expresado por Samuel Villela (2009), en los pueblos indígenas de Guerrero: "Ante la presencia predominante de agricultura de temporal en la mayoría de las comunidades, estos rituales han existido como un recurso necesario para allegarse un recurso vital, en el que la eficacia simbólica del rito produce el efecto deseado" (p. 491). En el marco de esta visión del mundo se espera que las entidades sagradas, mediante un intercambio de dones representados en las ofrendas, aseguren el cambio de la temporada seca a la húmeda. Sin embargo, también tienen relevancia las celebraciones post-peticionarias. Si el inicio de la lluvia es indispensable para comenzar las labores agrícolas, lo es en igual medida su persistencia en los meses siguientes para asegurar la cosecha. Como aduce Áline Hémond: "es importante destacar que el fundamento de estas ceremonias es obtener alimentos para el año venidero y que, para ello, las peticiones de agua son tan solo el primer paso" (2014, s/p). En Atliaca, uno de los "pasos siguientes" es la fiesta de las Vírgenes de la Asunción, en cuyo caso la presentación adecuada de las ofrendas y su reparto integral son dos aspectos centrales de su eficacia.

En Atliaca, el *Atlatzizilistli* (traducido generalmente como petición de la lluvia y celebrado los primeros días de mayo en el cerro de Oztotempan) y todas las fiestas del calendario anual involucran una compleja organización social, económica y religiosa comandada por los/las mayordomas y especialistas rituales. Un punto central de las celebraciones es el culto a los santos, a quienes se les asocia con las labores del campo gracias a la apropiación cultural de la que son objeto, de suerte que, para el caso de Atliaca, el Cristo de San Salvador, las Vírgenes de la Asunción, San Marcos, San Lucas, San Francisco, entre otros, tienen atributos especializados en el ciclo agrícola. La devoción a las imágenes religiosas fue parte del proceso de evangelización, pero su re-simbolización desde las visiones del mundo de los pueblos originarios incluyó ámbitos de la vida ritual. Como señala Serge Gruzinski (2016): la trasplatación de los modelos ibéricos devocionales en territorios indígenas no se hizo en el vacío y rompió, en diversos grados y formas, las mediaciones eclesiásticas.

El propósito que persigo en este artículo es analizar la dimensión de la eficacia de las ofrendas rituales en la fiesta de las Vírgenes de la Asunción. Divido el artículo en cinco apartados. En el primero expongo los referentes teóricos; parto de las nociones de eficacia ritual y ofrenda como conceptos claves para aproximarme al objeto de estudio; el segundo refiere a la metodología usada para la investigación; en el tercero hago una síntesis de la fiesta de las Vírgenes; en el cuarto analizo la importancia de las ofrendas en el contexto ritual y dos de sus condicionantes para ser eficaces; por último, en las conclusiones subrayo cómo las ofrendas están insertas en un entramado social y sagrado.

EFICACIA Y RITUAL

Si lo que se pretende con un ritual de la lluvia es que ésta caiga oportunamente (en tiempo y cantidad), es pertinente preguntarnos cómo se alcanza este resultado. De manera que el interés es examinar de qué formas un ritual funciona; para ello existen distintas perspectivas. Barry Stephenson (2015) plantea cuatro. La primera aduce que existe un acuerdo social de que, con el ritual, se hace algo. Esta cuestión es paralela a la destacada por Lévi-Strauss (1995) cuando analiza la magia del hechicero como "fenómeno de consenso". La segunda supone que la acción ritual y sus efectos reconducen las categorías intelectuales en conjunto con los procesos de intelección en niveles neurológicos profundos. La tercera señala que las acciones rituales están dispuestas por una diversidad de elementos que al amalgamarse componen una

estructura compleja de significado. En el marco de esta perspectiva es preciso esclarecer qué razones impulsan las celebraciones rituales y qué fines buscan. La cuarta perspectiva destaca las etapas dramáticas y performativas de los rituales y cómo las transiciones entre las fases simbolizan escenarios de crisis y resolución.

Estas aproximaciones nos permiten pensar los fallos rituales. Frente a esta temática, Ute Hüsken (2007) nos dice que los diversos modos de eficacia aluden a las distintas maneras en que un ritual puede fracasar. En muchos casos, la eficacia del ritual se demuestra al señalar que determinados fenómenos son el resultado de una actuación ritual o una serie de secuencias rituales.

En cada ritual se configura un marco de condicionantes de su eficacia que los propios ejecutores y participantes asumen, que puede ser parte de una tradición en la que se planteen las formas correctas de hacer las cosas. Precisamente, la idea del ritual como un medio activo, cuyos efectos comprende las maneras en que funciona o trabaja (Stephenson, 2015), nos arroja luz sobre los procedimientos hechos para que alcance sus objetivos. En el planteamiento de Martine Segalen (2005) el ritual se ubica “en el acto de creer en su efecto, a través de prácticas de simbolización” (p. 25). De seguir esta línea, los especialistas rituales de Atliaca (*huehueyotl*² y/o cantores³) y los mayordomos y mayordomas realizan una serie de prácticas (ayunar, ofrendar, peregrinar, por nombrar algunas) con las cuales esperan el beneplácito de las entidades sagradas (dar la lluvia).

Por otro lado, Victor Turner (1980) destaca que los símbolos instrumentales son factores para la concreción de los fines del ritual. Para el antropólogo, “cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines” (p. 35). Los símbolos instrumentales pueden estar representados en actos, objetos, gestos u algún tipo de relación a la que se le ha asignado el papel de medio. Para el caso de la fiesta de las Vírgenes de la Asunción, una vía para asegurar que la lluvia se mantenga es la presentación completa de las ofrendas y el reparto integral de atole y totopos preparados para la ocasión.

OFRENDAS: LA COMIDA RITUAL PARA LAS VÍRGENES

Las ofrendas son un elemento infaltable en las celebraciones rituales de Atliaca. En náhuatl, la palabra *huentli* significa ofrenda. Existen varias formas de ofrendar: alimentos (por ejemplo tamales, caldo de pollo, frutas, mole), bebidas (mezcal, refresco y atole), recurso monetario, en forma de actos (danzar, peregrinar, ayunar) o en su modalidad de servicios (asumir un cargo religioso, ayudar a la mayordomía).

En estudios como los de Alice Balsanelli (2024), se hace hincapié en que las ofrendas “son el pago ceremonial entregado a los dioses a cambio de lluvias, buenas cosechas y protección ante las calamidades naturales y las enfermedades” (p. 97). En Atliaca, uno de los sentidos más importantes de las ofrendas supone que es algo que “se entrega” para que otra cosa sea “devuelta”. En este dar-recibir se concreta un trabajo colectivo asentado en saberes-haceres transmitidos por generaciones y cuyo fin es propiciar a las entidades sagradas para que

² Se le llama así al hombre que prepara las ofrendas en la petición de lluvias.

³ Cantor o cantora es el hombre o la mujer que encabeza un rosario en alguna celebración concreta. En cada caso invita a un grupo de mujeres, las cantoras, para rezar durante el acto ritual.

den la lluvia. Asimismo, en esta visión del mundo relacional, los seres humanos y entidades benefactoras comparten gustos similares, de aquí que ambos disfruten de la comida, las danzas y los cantos (Flores, 1990). De modo que las Vírgenes, así como las otras imágenes religiosas, poseen atributos de una persona: huelen, comen, observan, trabajan y se enojan. A pesar de que los santos son más poderosos, requieren también de la atención humana. Las ofrendas constituyen una de los referentes cardinales de dicho cuidado.

Roger Caillois (1984) sostiene que, a través de la ofrenda, los seres humanos dan algo a lo sagrado. El punto central es la desposesión de un don y su colocación en dicha esfera. La eficacia de lo sagrado sería la concreción de beneficios para los humanos; algo a lo que accedieron a través de lo que dieron. Bajo esta lógica, la ofrenda es un “medio de significar una relación” (Duvignaud, 1997, p. 135). Estas relaciones involucran diferentes seres, humanos y no humanos, espacios y la naturaleza. Catherine Good (2013) observa, para el caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero, que “las ofrendas forman parte de relaciones de intercambio entre la comunidad humana viva, la tierra y otros elementos del mundo natural y otros entes poderosos como los santos, los difuntos, y los aires que permiten que rinda el trabajo humano” (p. 237).

Otras estudiosas, como María Cristina Hernández (2016), señala: “Los alimentos, dentro de la vida ritual de los grupos indígenas, se pueden relacionar con las concepciones respecto a lo sagrado para propiciar el bienestar individual y grupal” (p. 66). El alimento ritual como ofrenda, acota, es la base del intercambio y reciprocidad entre los seres humanos y las divinidades. La autora propone tres aspectos sobre este planteamiento. El primero es el alimento como recurso simbólico donde aquél tiene un significado y una finalidad. Su preparación y presentación como ofrenda encarna una estrategia de acción y cohesión que urde dinámicas que favorecen la producción y reproducción de saberes acerca de lo sagrado. El segundo aspecto es que el alimento forma parte de la memoria colectiva sobre los recursos alimenticios presentes en el territorio habitado y que están integrados en la cultura culinaria. El tercero implica al alimento como ofrenda en el ciclo agrícola. Bajo esta perspectiva, promueve mecanismos de solidaridad entre los participantes y/o acompañantes en el ritual.

Al retomar estas ideas, podemos señalar que los aspectos simbólico, social y sagrado hacen de la comida un eje que articula distintos actos y arroja importantes indicios de la vida ritual de Atliaca. Las ofrendas son dispositivos eficaces para mantener contentas a las Vírgenes y no detengan la lluvia. En razón de esto, es indispensable cumplir con determinados criterios para lograr su eficacia.

METODOLOGÍA

Este artículo está sustentado en la metodología etnográfica, es decir, “el conjunto de actividades que suele designarse como ‘trabajo de campo’, y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (Guber, 2015, p. 19).

He realizado trabajo de campo en Atliaca desde el año 2011. La duración de las estancias ha sido según las circunstancias y proyectos académicos. Del 2011 al 2013 y del 2016 al 2017 me acerqué al análisis de algunas celebraciones rituales, muchas de ellas relacionadas con el ciclo agrícola; entre las principales están: la fiesta patronal (Semana Santa), la fiesta de San Marcos (abril), la petición por la lluvia (mayo), el cambio de cendal de San Salvador (julio) la fiesta de las Vírgenes de la Asunción (agosto) y el *Xilocruz* (septiembre).

Un interés fundamental del trabajo de campo etnográfico es la aproximación a las prácticas y los significados que tienen para las/los sujetos. De este modo, la etnografía “supone una estrategia de investigación que busca una comprensión densa y contextual de un escenario concreto, desde lo cual se pueden establecer conexiones y conceptualizaciones con otras realidades” (Restrepo, 2022, p. 40). En concordancia con lo anterior, para este artículo he intentado comprender qué sentidos tienen las comidas rituales para los participantes y responsables de la fiesta de las Vírgenes de la Asunción.

El método etnográfico se caracteriza por su fluidez en cuanto a las herramientas de investigación utilizadas en campo para la recopilación, análisis y sistematización de los datos. Para el caso que me ocupa, realicé observación participante sistemática y entrevistas a profundidad a diferentes actores rituales. La primera de estas herramientas consiste en que el etnógrafo/a observa y registra las prácticas o “el hacer” que los sujetos despliegan en los entornos en que suceden. Para el presente artículo, baso el estudio de la fiesta de las Vírgenes en mi observación participante de los años 2013 y 2017; los escenarios principales de observación fueron: la iglesia de San Salvador (recinto donde moran las Vírgenes), la casa de los mayordomos en turno y las calles por donde transitó la procesión de la iglesia a la casa y viceversa.

En complemento, he realizado entrevistas a profundidad a especialistas rituales y participantes de la fiesta para conocer “las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (Tylor y Bogdan, 1987, 194-195).

En cada estancia de campo me he guiado por principios éticos del respeto a las expresiones culturales (por ejemplo, acatar la prohibición del registro visual de las fiestas rituales, incluida la celebración de las Vírgenes de la Asunción) y el consentimiento y autorización de mi presencia en diferentes procesos rituales por parte de los grupos e individuos, a quienes oportunamente he tratado de explicar los objetivos de la investigación.

Con base en la etnografía, ofrezco una lectura contextualizada en un tiempo y espacio concreto, cuya base principal es el uso y significados de la comida en un entorno ritual.

LA FIESTA

Se realiza para una Virgen Madre y otra Virgen Hija, de menor tamaño que la primera. La celebración está a cargo de los primeros mayordomos de la iglesia de San Salvador⁴. Las fiestas en Atliaca inician con un novenario. Para la fiesta del 2017, comenzó el día 7 de agosto y culminó el 15 del mismo mes.

⁴ La organización religiosa tradicional contempla el sistema de cargos en las mayordomías; son dos las principales: la mayordomía de San Salvador (del barrio del Centro y donde se ubica la iglesia principal del pueblo, recinto del Cristo de San Salvador, patrono del pueblo, y las Vírgenes de la Asunción) y la mayordomía de San Francisco (del barrio del mismo nombre). Ambas se dividen en primeros y segundos mayordomos. Los primeros son responsables de las fiestas “mayores” y los segundos de las “menores”. A las mayordomías los acompañan los padrinos y las madrinas, quienes ayudan en todas las celebraciones. Entre mayordomos/as y padrinos/madrinas se establecen lazos de compadrazgo, una forma de parentesco ritual debida a las alianzas y compromisos festivos.

La apertura de la fiesta estuvo en manos de los primeros mayordomos, quienes acudieron a la iglesia desde la mañana con el objetivo de hacer el aseo y colocar flores a las imágenes religiosas. En seguida, se realizó la bajada de las Vírgenes, acto en el que el mayordomo y sus acompañantes movieron las imágenes de su lugar habitual para colocarlas frente al altar principal de San Salvador. Debido a la sacralidad de las Vírgenes, los hombres fueron cuidadosos de no tocarlas directamente, para ello las envolvieron en una tela blanca; a la par, la primera y la segunda mayordoma las sahumaban continuamente con objeto de mantener consagrado el espacio religioso.

Otra labor importante fue la preparación y puesta de los tendidos, ornamentos elaborados con plástico de nylon que se cuelgan en los sitios por los que atravesará la procesión de las Vírgenes, el 13 de agosto, hasta arribar a la casa de los primeros mayordomos. Según la época del año y la celebración, los tendidos son de un color específico. Para la temporada de lluvias son verdes, debido al verdor de los campos. Los tendidos fueron confeccionados por algunos hombres en la iglesia de San Salvador; unos recortaban el nylon y otros los cosían en un hilo de rafia o mecate. Finalizada la faena, varios tendidos se colgaron en el techo y en la entrada de la iglesia; otros se colocaron en la casa de los padrinos; el resto se llevó a la casa de los primeros mayordomos.

Por la mañana del 13 de agosto, en la iglesia de San Salvador, se fabricó el *moxtli* (nube), un adorno ensamblado con varas flexibles de carrizo para hacer arcos. Una vez ajustado se envolvió con papel blanco y azul claro. El *moxtli* simboliza las nubes bajas que presagian las lluvias. Paralelamente, en casa de los mayordomos, se elaboraba la tarima y el cielo. La tarima es una base de madera a la que se le coloca un mantel blanco donde serán puestas las Vírgenes durante la velada y hasta su retorno a la iglesia. El cielo es un petate instalado encima de las imágenes, en el techo de la casa. A su alrededor se pusieron tendidos azules, listones verdes, blancos y rojos y esferas que representan las estrellas. En el *moxtli*, los tendidos y el cielo predominan los colores azul y verde, símbolos de la lluvia y las labores en los campos, respectivamente.

Por la tarde del mismo día, previo a la procesión, una muchacha⁵, con ayuda de otras más jóvenes, se encargó de ataviar a las Vírgenes. La muchacha quitó las servilletas⁶ que la Virgen más pequeña sostiene entre sus brazos, le colocó aretes, collares, pulseras y una corona que sujetó con un listón amarillo; en su cuello puso dos cadenas de flor de cempoalxóchitl⁷ entrelazadas con piezas de pan, depositó nuevas servilletas y encima de éstas acomodó una pieza grande de pan cubierta por una servilleta. Esta técnica la repitió con la otra Virgen. Simultáneamente, un grupo de hombres alistaba dos andas de madera donde las Vírgenes serían cargadas hasta casa de los mayordomos. Como en el caso de la bajada, los responsables trataron a toda costa de no tocar las imágenes y utilizaron una tela. Puestas en los muebles, fueron amarradas con reatas.

Arregladas las Vírgenes, los floreros y los candeleros, comenzó la procesión nocturna, un recorrido lento escoltado por los músicos de la iglesia de San Salvador. Con velas encendidas y flores entre los brazos, muchas mujeres caminaron junto a las Vírgenes, cargadas por mujeres

⁵ Con base en los testimonios de algunos mayordomos, la muchacha no está casada, sino que conserva el estatus de señorita; ella es la única persona que puede manipular a las Vírgenes con libertad.

⁶ Las servilletas, bordadas a mano, simbolizan donaciones de las jóvenes como señal de algún compromiso con las Vírgenes.

⁷ Flor anaranjada utilizada, entre otras cosas, en el adorno de altares. Su nombre proviene del náhuatl cempoal (veinte) y xóchitl (flor).

jóvenes. En algunas fiestas, como la del 2017, un grupo de niñas y adolescentes cubiertas con un velo blanco y usando un bastón, conocidas como Las Pastoras⁸, escoltó a las Vírgenes en la procesión de la iglesia a la casa de los mayordomos, las acompañó durante la velada y la procesión de regreso.

Una vez en la casa de los mayordomos, las Vírgenes fueron puestas frente a la puerta; en el piso se tendió un petate, donde mayordomos y padrinos se coronaron con collares de cempoalxóchitl. Al término, los mayordomos ingresaron a su casa y desde el interior esparcieron confeti a las Vírgenes. Posteriormente se introdujeron con cuidado y se colocaron en la tarima, bajo el cielo. Delante de las imágenes se acomodó una mesa con un mantel blanco. En los cuatro lados de la mesa se ajustaron cadenas de flores de cempoalxóchitl para adecuar la *xochimesa*, un tipo de ofrenda preparada en el *Atzatzilistli* y la fiesta de las Vírgenes. La palabra deriva de *xóchitlamanalli* ("parar la ofrenda sobre las flores"), que puede enunciarse también como *xochitlahuentli* (ofrendar sobre las flores) (Flores, 1990). Un especialista la preparó⁹, conocedor del orden de los alimentos y bebidas. Con ayuda de las mujeres, colocó, para ambas Vírgenes, botellas de vino "Tres Coronas" y cajetillas de cigarros, luego platos de comida: dos con una gallina entera hervida y caldo, jarritos de chocolate y una pieza de pan encima, platos de menor tamaño con caldo de pollo y los totopos con el atole; también se pusieron manzanas, plátanos y naranjas. Una vez terminada la *xochimesa*, se inició otro acto ritual: la velada, es decir, la jornada de rezos durante la noche y madrugada. Son tres rosarios a cargo del cantor y el grupo de cantoras. Los tres rosarios se acompañaron de música durante la madrugada del 14 de agosto. Al término de cada uno se bebió mezcal, y finalizado el último, alrededor de las 5:00 a.m., los mayordomos ofrecieron caldo de pollo y tamales; después se repartió el atole champurrado con los totopos.

Por la tarde del 14 de agosto, las Vírgenes regresaron a la iglesia de San Salvador. Una vez dispuestas las imágenes con las ofrendas, se llevó a cabo el baile del *huentli*¹⁰ en las unidades domésticas de los padrinos y los mayordomos.

HACER BIEN LA FIESTA: LA EFICACIA DE LAS OFRENDAS A LAS VÍRGENES

Con la petición se abre el ciclo de lluvias (mayo) para dar inicio a la siembra; con la celebración de las Vírgenes se procura mantenerlas (agosto). De este modo, apertura y continuación se expresan en ambas ceremonias rituales.

Por las fechas de su celebración, la fiesta es una forma de hacer frente a una realidad incierta. Las sequías padecidas en el pasado y la cosecha escasa acarrearán zozobra en los y las campesinas. Saben que las lluvias pueden interrumpirse súbitamente. En el marco del sistema

⁸ Jaime Regan (2000) señala, en su estudio sobre el culto al agua en pueblos chirinos y pimpincos de Cajamarca, Perú, que la figura de la pastora está relacionada con los mitos de aparición de la Virgen.

⁹ Puede ser el mismo hombre que elabora la *xochimesa* de Oztotempan.

¹⁰ Consiste en bailar cargando la ofrenda. De la iglesia o la capilla cada acompañante de la mayordomía agarra un jarro de chocolate, un canasto con tamales, las botellas de mezcal, algún plato con el pollo, etcétera, y la transporta hasta casa de los padrinos y/o mayordomos, según sea la etapa ritual. En la unidad doméstica la ofrenda se coloca en el altar familiar y se le sahúma. Luego, se hace un rezo; al finalizar cada quien toma lo que trajo y, al ritmo de piezas musicales alegres, baila.

de creencias, tal circunstancia tiene su razón de ser en los designios de las entidades benefactoras. Esto es lo que convierte *delicada*¹¹ a la fiesta.

Al igual que sucede en la petición de la lluvia, en la celebración de las Vírgenes las ofrendas son primordiales. Las comidas, las bebidas, los adornos, las frutas son cuantiosas. La prodigalidad de ofrendas puede ser vista como una metáfora de la lluvia abundante que se pide para obtener cosechas. En tal aspecto, la comida ritual es una vía de acceso de primer orden al universo simbólico de grupos y sociedades.

Las ofrendas poseen el sentido de intercambio que puede referirse a aspectos como la salud, el trabajo, la multiplicación material, la protección, etcétera. En el caso de la agricultura, un campesino, durante una entrevista, me compartió:

Si voy a cosechar calabazas, tengo que ofrendar antes de que yo coma. Cada inicio de producción tienes que ofrendar como agradecimiento. Lo que más maneja la gente es eso; se le tiene que ofrendar, dar algo a los dioses, a los ángeles, para que les den lo que ellos quieren (Comunicación personal, 28 de julio de 2017).

Las primicias de las cosechas y las ofrendas primero las consumen los dioses. Tienen la prerrogativa porque son quienes multiplican el alimento en la temporada húmeda. Consumen las ofrendas mediante el aroma de las comidas; *levantan el olor*. Las personas no ven cómo lo hacen pero se percatan de ello mediante el sabor de la comida. La ofrenda *se levanta* (una forma de decir que es apta para el consumo humano) una vez que acaba su *presentación*, esto es, los rezos de consagración; es cuando se reparte y se come. Un *huehueyotl* me explicó al respecto lo siguiente: “Es el costumbre que tenemos, toda la ofrenda se le reparte a la gente, pero ya representada; y siempre se le quita el sabor” (Comunicación personal, 3 de octubre de 2017).

En el mes de agosto los cultivos están en riesgo si no hay suficiente lluvia. En algunos terrenos, el maíz comienza a *xilotear*, lo que significa que dan los primeros retoños de mazorca, y para que *cargue* completamente es necesario que se mantenga la lluvia. Sobre este punto, Eliana Acosta (2007) señala que la fiesta de la Virgen de la Asunción “corresponde a la estación de las lluvias, al tiempo femenino -desde la perspectiva mesoamericana- en una fecha en que se da el apogeo de lluvias y el crecimiento de maíz” (p. 138). Por este hecho, en Atliaca los días de agosto son considerados un tiempo de incertidumbre. Los mayordomos en turno deben asegurar, mediante una correcta celebración, la continuidad de las lluvias. Si es así, se considera que hicieron bien la fiesta; por el contrario, si la lluvia se ausenta, significa que en algo fallaron.

Una característica particular de la fiesta de las Vírgenes es la comida preparada para la ocasión: los totopos y el atole champurrado. Los totopos son un tipo de tortillas, moderadamente gruesas, hechas de maíz y cuya forma es irregular. Su preparación está a cargo de las mujeres que tienen experiencia en su elaboración. Algunas de ellas muelen el piloncillo, en tanto que otras moldean la forma del totopo en un metate; otras más lo reciben para llevarlo con otro grupo de mujeres encargadas de cocerlos a fuego lento. Cuando están preparados, los totopos son blandos, pero una vez fríos obtienen una consistencia más rígida. Estas tortillas se acompañan con el champurrado, un atole hecho de maíz tostado y molido, endulzado también con piloncillo, cuya apariencia es café y espesa.

La preparación de la comida para las Vírgenes configura un espacio de interacción entre mujeres, en el que se funden el conocimiento ritual y la convivencia; escenario donde se

¹¹ Las palabras o expresiones que aparecen en cursivas en este apartado son utilizadas así por los especialistas rituales o participantes en las celebraciones.

comparten consejos, puntos de vista sobre lo que ocurre en el pueblo y problemáticas familiares (relación con los esposos, dificultades con los hijos/as o conflictos entre familias). Durante la elaboración de totopos y atole las encargadas toman una copita de mezcal entre pláticas, trabajo y risas. Hacer totopos y atole se realiza con buen ánimo para que salgan bien. Una participante de estas faenas, además, me señaló que lo correcto es ayunar días antes. Esta etapa festiva representa un encuentro intergeneracional, de transmisión de saberes de las mujeres mayores a las más jóvenes y de reproducción de jerarquías, pues hay especialistas en la preparación de determinadas comidas que protegen con celo su posición. El espacio culinario ritual es, pues, una arena de relaciones múltiples; se construyen vínculos entre iguales, lo que no implica la desarticulación de las funciones y lugares rituales.

El reparto más significativo de los totopos y el champurrado son los días 13 y 14 de agosto, pero también lo reciben las personas que donan, días antes de la fiesta, productos para la ofrenda (maíz, frijol, hoja de maíz, gallinas, mezcal, refrescos, sal, entre otros). De igual forma, se aceptan aportaciones monetarias o la colaboración en algunas actividades, lo que configura un modelo de sostén de los gastos rituales y festivos bajo tres formas: productos, dinero y/o trabajo. En atención a las donaciones, la mayordoma y mayordomo en turno agradecen mediante el totopo y el champurrado.

En su calidad de comida ritual, el champurrado y los totopos adquieren una connotación de eficacia para el mantenimiento de las lluvias. Prevalece la idea de que se tiene que dar de comer a los dioses para que puedan retribuir, pero el acto de alimentar a las entidades bienhechoras (en este caso las Vírgenes) representa una práctica compleja, puesto que debe hacerse sin ningún faltante y ser repartida a todos los presentes. El testimonio de un participante deja ver claramente este punto:

No se hizo bien como debe de ser. Cuando a las Vírgenes no les completan como debe ser la ofrenda del atole o el mayordomo no reparte bien el atole a la gente que está fuera en la calle o no les da a todos los que vienen, no llueve (Comunicación personal, 9 de julio de 2017).

Empecemos por la completud de las ofrendas. En otro artículo (Delgado, 2021) he sostenido que una ofrenda incompleta, en la lógica ritual, obstaculiza la eficacia. Esto se traduce en la falta de un plato, una servilleta u otro componente. De este modo, la ofrenda incompleta (fundamentalmente representada en la xochimesa de las Vírgenes) se considera un fallo. Leamos las palabras de un acompañante de la mayordomía de San Salvador para ampliar esta idea: “A veces unos sueñan que a las virgencitas les faltó algo, entonces le buscan a ver dónde. Si no cumplen los mayordomos con la ofrenda, si algo no le pusieron, no más con eso [deja de llover]” (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017). Una ofrenda incompleta trasluce una ruptura con el modelo de intercambio eficaz (al no dar completamente, no se recibe como se debe). La ausencia de algún producto en la comida trae a colación la molestia de las Vírgenes. A ellas *no las vas a engañar; ven todo*. Las palabras expresadas por otro participante permiten aclarar este punto:

Quando no cumplen las ofrendas, ahí se para. Si no cumplieron, se busca otro mayordomo. Si no cumple bien un mayordomo con ellas [las Vírgenes] la agüita se para. Ahorita está cayendo bien la agüita porque a la mejor a ellas les gusta que van a venir aquí [a la casa de los mayordomos]. Está lloviendo porque les gusta cómo están haciendo sus tortillas [los totopos] (Comunicación personal, 11 de agosto de 2017).

La agüita se para. Para muchos campesinos/as, el incumplimiento del mayordomo tiene consecuencias sociales. Los mayordomos en turno deben mostrar una actitud hospitalaria y cordial. Esta tarea supone la observancia de ciertas normatividades (ayuno, abstinencia sexual, presencia en todas las fases de las celebraciones). En buena medida están expuestos a una valoración social sobre su desempeño y, en determinadas circunstancias, pueden ser señalados como culpables de no hacer bien las cosas. Cuando esto sucede, como lo dejan apreciar las palabras anteriores, se busca a otro para repetir la fiesta. La repetición es una forma de reparar un fallo, lo que implica una nueva fiesta con todo el gasto y dedicación que supone. Del mismo modo, un emborrachamiento excesivo de los encargados no es bien visto, ya que rompe con el orden esperado que asegura la llegada de las lluvias. Los pleitos entre mayordomos o entre pareja son interpretados, también, como factores negativos que ponen en riesgo los favores de las entidades benefactoras.

El otro aspecto es el reparto de la comida. No hacerlo para todas y todos significa que al mayordomo en turno *le pesa la mano*. La lectura que subyace a este comentario puede plantearse de la siguiente manera: la distribución íntegra de la comida ritual es una de las maneras en cómo deben *hacerse bien las cosas*. Dar comida a todos es uno de los compromisos ineludibles de los mayordomos para evitar que las Vírgenes se enojen y la falta de lluvia impacte a la comunidad. A decir de un acompañante: “Si no se repartió el atole con todos los que están, es motivo de que no pueda llover. ¿Por qué? Porque la Virgen está molesta de que no les dieron atole a todos” (Comunicación personal, 28 de julio de 2017). El punto fundamental radica en la reciprocidad, ya que, si la lluvia otorgada por las Vírgenes es un bien para todos los y las atliaquenses (incluso se comenta que es para el mundo entero) el atole y el champurrado debe ser igualmente distribuido para todos y todas. En razón de esto, los/las participantes subrayan que las Vírgenes ven cómo actúan los/las responsables de la celebración. Acoto esta idea con las palabras de un acompañante de la mayordomía de San Salvador:

Porque a la persona que no le dieron, entonces ahí empieza el problema. Las Vírgenes están viendo cómo se hace; o la persona, el casero, u otra persona le pesa, es cuando no les gusta. A las virgencitas les gusta que le repartan a toda la gente; todos son sus hijos. Esas virgencitas, si usted no hace con voluntad la fiesta, si eres el mero mayordomo, a las virgencitas no les gusta cómo has pensado, cómo te has portado... les duele, es ahí cuando para el agua y ya no llueve; les pesó la mano para que diera como debe de ser; entonces es cuando deja de llover (Comunicación personal, 30 de julio de 2017).

Las Vírgenes son concebidas como entidades capaces de actuar en el mundo humano. Son agentes a través de quienes se puede pensar cómo y por qué ocurren los sucesos en el entorno en el que actúan (Gell, 2016); se disgustan con lo que notan y, como consecuencia, tienen el poder de detener la caída de lluvias.

En complemento con lo anterior, la perspectiva de Serge Gruzinski (2016) sobre el uso de las imágenes religiosas en las poblaciones indígenas ayuda a situar un ejercicio de resignificación, que el autor llama “receptividad”, “arte de reutilización” y “estrategia de apropiación”, en un contexto determinado. Esto supone que pueblos como Atliaca poseen experiencias y acervos culturales sobre sus propios objetos y formas de culto que se reactualizó con la presencia de las imágenes cristianas. Los pueblos, desde su “arte de reutilización”, vieron cómo éstas eran eficaces y respondían a sus esperas en el marco de su complejo cultural (Gruzinski, 2016); fue en éste donde adquirieron una función simbólica con repercusiones sociales acorde al calendario agrícola, cuyas fechas de celebración litúrgica les concedieron un

dominio sobre las diversas actividades agrícolas (Rubial, 2019). En Atliaca, al menos para un sector de la comunidad, los fenómenos climáticos se interpretan con base en la intervención de los santos y las Vírgenes. Esto comprende, como hemos visto, la vigilancia sobre las ofrendas.

La fiesta, además de ser un acontecimiento para afianzar las relaciones sociales y de reciprocidad entre humanos, y entre éstos y las Vírgenes, comprende una estrategia de construcción de un sistema de conducta sobre la labor de los mayordomos en turno. Este sistema resume lo que se considera *hacer bien el trabajo*: el reparto íntegro de los totopos y el atole, que no falte nada en la ofrenda, que no haya discordias entre primeros y segundos mayordomos y entre esposo y esposa y que los mayordomos atiendan con respeto a todas las personas que los ayudan y acompañan.

Frente a esta estrategia de control de los fallos, los olvidos, accidentes y descuidos ponen de relieve el trabajo humano en las celebraciones de Atliaca, en particular lo referido a las ofrendas. Pero también, dentro de este panorama, sobresale el tema de la culpabilidad de los grupos religiosos minoritarios cuando se ausenta la lluvia, pues ya no cooperan ni participan en las fiestas tradicionales, lo que provoca, desde el punto de vista de quienes sí están involucrados, el disgusto de las entidades benefactoras. Danièle Dehouve (2016) apunta que las sociedades construyen sus mecanismos de identificación de las crisis, así como los medios para contrarrestarla. En Atliaca, esta situación se advierte en la falta de lluvia. En mis estancias de trabajo de campo he registrado testimonios que advierten la culpabilidad de los/las conversas: *la lluvia no cae por culpa de los hermanos separados*. Algunos defensores de las prácticas rituales agrícolas me decían que la presencia de diferentes religiones no le agradaba a San Salvador o a las Vírgenes, razón por la cual los castigaba con sequía. La responsabilidad imputada a los *hermanos separados* es una forma de ejercer un poder simbólico. Al ser ellos los que no ofrendan, se perciben como amenaza. De este modo, desde la perspectiva de mayordomos y especialistas rituales, la escasez de lluvia se convierte en un problema de los otros religiosos y no de los propios actores rituales (los responsables de ejecutar las acciones). Las palabras de un presbiteriano reflejan con detalle esta dimensión:

Ellos ven que no ofrendamos, que no damos a la iglesia de los católicos. No cooperamos y por eso no quiere llover. Dicen que no cooperamos y también queremos el agua. Nada más estamos esperando que caiga el agua. Ellos piensan que nosotros tenemos la culpa cuando no llueve porque no damos (Comunicación personal, 30 de enero de 2022).

Al ya no ofrendar, a los presbiterianos se les atribuye la responsabilidad de la ineficacia de los rituales y/o el desagrado de los santos. Pero las/los presbiterianos (convertos o de nacimiento) no han dejado de ser campesinos y campesinas. Siembran y cuidan sus terrenos. El cambio sustancial es que en su sistema de creencias las ofrendas ya no representan ese vínculo de intercambio con los santos y las Vírgenes que fundamenta la obtención de alimentos. Creen, por el contrario, en la soberanía de Dios; solo por fe creen que Dios manda la lluvia; no aceptan que necesite una ofrenda, y que, si ésta está incompleta, deja llover, dado que Dios ya tiene preestablecido cuándo llueve y cuándo no.

En las maneras de concebir los alimentos también se refleja la diversidad religiosa. Los grupos religiosos asumen códigos distintos sobre las comidas. Como anticipé, en los actos rituales agrícolas primero se ofrece a las entidades benefactoras; en cambio, entre algunas familias presbiterianas se ora antes de consumir los alimentos. Se basan en el relato bíblico en el que Jesús tomó cinco panes y dos peces y con ello comió la multitud reunida. En este orden

de ideas, para muchas/os miembros los cultos son *alimento espiritual*. Mientras el cuerpo físico se mantiene con la tortilla; el espíritu se nutre con la Palabra de Dios.

La agricultura no deja de ser importante para los/las presbiterianas, sin embargo, su sentido se desplaza de la acción de los santos y las vírgenes a la acción de Dios como el único artífice de la cosecha cuantiosa, es decir, la abundancia de maíz, frijol y calabaza no ha perdido su halo sagrado, sino que se ha reconfigurado con base en nuevas creencias.

Finalmente, a diferencia de otras comunidades indígenas de Guerrero donde igualmente se ejecutan rituales de lluvia, en Atliaca no se castiga a las imágenes religiosas. “Nosotros somos los culpables, no tanto el santo” (Comunicación personal, 28 de julio de 2017), me decía un ayudante de la mayordomía de la iglesia de San Salvador. Este testimonio permite centrarnos en la estructura de la acción ritual, en cómo, qué, quién y por qué realiza determinada acción y la forma en que es sancionada por el grupo. Gracias a la emergencia de estas responsabilidades, las imágenes religiosas no pierden su estatuto de potencia benefactora, todo lo contrario: aumentan su capital sagrado en la medida en que se debe encontrar el fallo que las disgustó. La respuesta inesperada de la potencia sagrada sucumbe esta estructura de acción y hace que los hombres y las mujeres, quienes conocen los objetos, los tiempos, las palabras, las formas y los gestos que pueden garantizar la eficacia de sus acciones rituales, constantemente examinen su sistema de comportamiento ritual y sea un importante medio donde se encuentran las razones del silencio de las entidades benefactoras.

CONCLUSIONES

La comida irradia múltiples ámbitos de nuestras vidas. En los sabores, aromas, texturas y colores de los platillos se vive la dimensión cultural y biológica de los seres humanos. Cada época, cultura y sociedad ha regulado y clasificado los usos y significados de los alimentos. En este sentido, el artículo es una contribución a los estudios sobre la comida y lo sagrado desde Atliaca, considerando las particularidades de su contexto religioso y sociohistórico. En la línea que apunta a la atención de este campo, la comida “es un amplio espacio de significados amarrados a nuestra historia social, el cual es un excelente terreno para hablar de diversidad cultural y de contemporaneidad” (Delgado Salazar, 2001, p. 83).

Como alimento ritual, los totopos y el atole desencadenan una experiencia sensorial de lo sagrado, revelan conexiones entre comida y mundo inmaterial (espiritual), condensan relaciones sociales y son nodos de intercambio al desempeñar una función fundamental para especialistas rituales y creyentes de una visión del mundo basada en el vínculo de reciprocidad entre seres humanos y no humanos. Se da comida a las entidades benefactoras para recibir el sustento anual (maíz, frijol, calabaza, etcétera), que es, a su vez, comida para las personas. En este dar-recibir, destaqué dos aspectos centrales para hacer efectivo dicho intercambio: la ofrenda completa y el reparto integral. Ambos elementos dan cuenta de un orden simbólico que debe cuidarse. Desde lo práctico, es un ejemplo del tránsito de una visión del mundo a una serie de criterios de ejecución que funcionan como una guía de los procedimientos convenientes y como esquema de interpretación de un eventual fallo ritual. Dentro de este enfoque, las Vírgenes ven y vigilan lo que realizan los/las responsables de las fiestas y cómo hacen, disponen y reparten las ofrendas.

Aunado a este ámbito, las ofrendas poseen un importante sustrato de interacción, ya que su preparación configura un espacio de reunión y transmisión de modos de elaboración,

ingredientes, cantidades, tiempos de cocción, etcétera. En esta línea, las mujeres son poseedoras de un conocimiento primordial, de “saberes culinarios” para seguir a Érika María Méndez (2024), que nadie más tiene, integrado en prácticas socio rituales.

No menos importante resulta la construcción cultural de la culpabilidad ante la falta de lluvias. A los descuidos y/o fallos en las ofrendas y conductas de los mayordomos y mayordomas, se suma la diversidad religiosa como “fuente” de ineficacia ritual. El cambio de religión, desde la perspectiva de quienes sostienen las fiestas y rituales agrícolas, enoja a San Salvador, a las Vírgenes de la Asunción y a todos los seres que les ayudan, de modo que castigan a la comunidad al no dar la lluvia. Las conversiones y conflictos religiosos, así, son fenómenos sociales que se tejen en el espacio simbólico de la agencia de las entidades benefactoras.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, E. La aparición de la Virgen de la Asunción en Milpa Alta: Una mirada a la configuración de la religiosidad indígena durante la Colonia. En P. Fournier, S. Millán y M. E. Olavarría (Eds.), **Antropología y simbolismo** (5). UAM/Promep/ENAH/INAH/CONACULTA. 2007. p. 129–14.

ALONSO, M. M. **Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI–XX)**. Ed.CIESAS. 1994.

BALSANELLI, A. Cocinar para dioses y hombres: Los tamales de los lacandones del norte. **Maya America**, 6. 2024. P.87–108. Recuperado de <https://digitalcommons.kennesaw.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1149&context=mayaamerica>.

CAILLOIS, R. **El hombre y lo sagrado**. Fondo de Cultura Económica. 1984.

DEHOUE, D. **Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas**. COLSAN. 2016.

DELGADO, T. Algo faltó en las ofrendas: La xochimesa y la falta de lluvias en Atliaca, Guerrero. **Diario de Campo**, 12. 2021. p. 35–54.

SALAZAR, R. D. Comida y cultura: Identidad y significado en el mundo contemporáneo. **Estudios de Asia y África**, 36(1). 2001. p. 83–107.

DUVIGNAUD, J. **El sacrificio inútil**. Fondo de Cultura Económica. 1997.

FLORES, F. **El mito y la realidad del Atzatzilistli en Oztotempan**. Centro de Acciones Comunitarias A.C./CONACULTA. 1990.

GELL, A. (2016). **Arte y agencia: Una teoría antropológica**. sb. 2016.

GOOD, C. Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero. En HÉMOND, A. y BARRIENTOS, L. T. Eds., *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 25. **De l’âtre à l’autel: Nourritures rituelles amérindiennes (Mexique, Guatemala)**. 2013. p. 233–245. Université Paris VIII. Recuperado de <https://journals.openedition.org/alhim/4455>

GRUZINSKI, S. **La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492–2019)**. Fondo de Cultura Económica. 2016.

- GUBER, R. (2015). **La etnografía: Método, campo y reflexividad**. Siglo XXI. 2015.
- HÉMOND, A. Cocinando el “vivir juntos”: Comida sacrificial indígena, procesos de autoctonización y alteridad en el suroeste de México. **Anthropology of Food**. 2014. Recuperado de <https://journals.openedition.org/aof/7595>.
- HERNÁNDEZ, M. C. Los alimentos en la vida ritual de los nahuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero: Un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural. **Dimensión Antropológica**, 66. 2016. p. 64–86.
- HÜSKEN, U. (2007). Ritual dynamics and ritual failure. En HÜSKEN, U. Ed., **When rituals go wrong: Mistakes, failure, and the dynamics of ritual**. 2007. p. 337–366.
- LÉVI-STRAUSS, C. El hechicero y su magia. En LÉVI-STRAUSS, C. **Antropología estructural**. Paidós. 1995. p. 195–210.
- MARTÍNEZ, E. M. M. Cocinas, milpa y recolección: Resistencias culinarias locales en la costa totonaca de Veracruz, México. **Naturaleza y Sociedad**. Desafíos Medioambientales, 8. 2024. p. 192–214. Recuperado de <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/nys/article/view/8726/9377>
- REGAN, J. La Virgen y el culto al agua en los pueblos de Chirinos y Pimpicos. **Investigaciones Sociales**, 5. 2000. p. 53–68.
- RESTREPO, E. **Etnografía: Alcances, técnicas y éticas**. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2022.
- RUBIAL, A. Introducción. El peligro de idolatrar: El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno. En WEBESER, G. V.; GARCÍA, C. A. y SOLORIO, J. L. M. Eds. **La función de las imágenes en el catolicismo novohispano**. 2019. p. 13–58. UNAM–Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.
- SEGALEN, M. **Ritos y rituales contemporáneos**. Alianza Editorial. 2005.
- STEPHENSON, B. **Ritual: A very short introduction**. Oxford University Press. 2015.
- TURNER, V. **La selva de los símbolos**. Siglo XXI. 1980.
- TYLOR, S. J. y BOGDAN, R. (1987). **Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados**. Paidós Básica. 1987.
- VILLELA, S. **Cosmovisión indígena**. En Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero. 2009. p. 465–507. PUIC–UNAM. Recuperado de [https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/diversidad_etnica/1%20DIVERSIDAD%20ETNICA%20Y%20LINGUISTICA/4%20COSMOVISION%20INDIGENA/Estado%20del%20desarrollo%20\(Cap%2013\).pdf](https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/diversidad_etnica/1%20DIVERSIDAD%20ETNICA%20Y%20LINGUISTICA/4%20COSMOVISION%20INDIGENA/Estado%20del%20desarrollo%20(Cap%2013).pdf)