

La construcción simbólica del territorio a partir de la religiosidad. El caso de las fiestas patronales de la Chontalpa, Tabasco, México

The symbolic construction of territory starting from religiosity. The case of the festivities of La Chontalpa, Tabasco, Mexico

Aurora Govea Ek¹

Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México.
aurora.govea@ujat.mx.

Recibido: febrero 01 de 2016

Aceptado: octubre 30 de 2016

Resumen

El territorio es la expresión más amplia del espacio habitado por la especie humana. En estudios contemporáneos, se le concibe como un espacio multirrelacional, estructurado y, por ende, es valorado de múltiples maneras: fuente de abastecimiento, demarcación política, o símbolo de identidad socioterritorial, por mencionar algunas. En particular, la religiosidad es una de esas expresiones culturales con la que algunos grupos signan el espacio geográfico mediante una serie de prácticas rituales históricas. A través de ellas, dicho espacio se institucionaliza simbólicamente como territorio, cobrando así sentido para quienes lo habitan y aun para quienes no lo habitan. Este artículo presenta, desde una perspectiva cronotópica, una revisión de la manera en que ocurren las fiestas religiosas en la Chontalpa, un territorio localizado en Tabasco, un estado del sureste de México. Se observa que dichas prácticas religiosas preservan todavía antiguas fórmulas heredadas de las etnias prehispánicas que habitaron el territorio, por lo que su recreación favorece la continuidad de rasgos ancestrales de la cultura chontal, así como la cohesión comunitaria en torno a un saber hacer compartido. Con base en esos hallazgos, las conclusiones defienden que la religiosidad es un referente importante de la institucionalización del territorio chontal.

Palabras clave: territorio, religión, fiestas patronales.

Abstract

The territory is the broadest expression used for the space when humans inhabit it. In contemporary studies, it is conceived a space in which relationships of many kinds occur and therefore it is valued in many ways: sourcing, political subdivision, or a symbol of socio-territorial identity to name a few. Religiosity is, particularly, one of those cultural expressions: one with which some human groups mark the geographical space through a series of historical-ritual practices. So, thanks to them, the space is institutionalized as a

¹ Doctora en Arquitectura en Arquitectura por la Universidad de Guanajuato. Maestra en Arquitectura por la Universidad Autónoma de Yucatán. Profesora Investigadora adscrita a la División Académica de Ingeniería y Arquitectura de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México. E-mail: aurora.govea@ujat.mx.

symbolic territory. The space thus becomes meaningful for those who live in it, and also, for those who do not. This paper presents, from a chronotopic perspective, a revision of the way religious holidays occur in “La Chontalpa”, a territory located in Tabasco, a southeastern state of Mexico. It is noted that those religious practices, despite adjustments and restructuring at present over time, are still preserving ancient legacy of pre-Hispanic ethnicities formulas that inhabited the territory. Based on these findings, conclusions argue that religion is an important benchmark for socio territorial identity population settled there since its practice favors the continuity of ancestral traits of the Chontal culture and, simultaneously, community cohesion around a knowledge to share, that feeds and fosters the sense of belonging to the territory

Key words: territory, religion, patronal parties.

Introducción

El territorio chontal de Tabasco se ubica en el sureste mexicano, ocupa una cálida planicie, bañada por ríos y lagunas, generosa en paisajes y recursos naturales. Algunos investigadores (Vargas Pacheco, 1992; Izquierdo, 2003) sugieren que hasta antes de la llegada de los españoles en 1519, este territorio, conocido también como la Chontalpa, se extendía por varias partes de los actuales estados de Tabasco, Campeche y Chiapas. Posiblemente abarcaba también parte del vecino país de Honduras.

Con el correr del tiempo, esas fronteras no han permanecido fijas, por lo que en términos geográficos es difícil definir con precisión el territorio chontal. Sin embargo, se puede afirmar con base en fuentes históricas (Alfaro 1579), que persisten en las demarcaciones de los municipios tabasqueños de: Jalpa de Méndez, Cunduacán, Comalcalco y Nacajuca, veintitrés asentamientos identificados como chontales, desde antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI. En la actualidad, las poblaciones que ahí residen comparten rasgos comunes de origen indígena: lengua, gastronomía, música, danza y religión, lo cual conduce a percibir el conjunto de esos asentamientos como un territorio definido por una cultura común. Por esta razón, es justamente el espacio ocupado por esos asentamientos el que acota la zona de estudio (Tabla 1) de este trabajo, cuyo objetivo es argumentar sobre la institucionalización del territorio, tomando como principal referente la práctica religiosa, ya que se ha observado que en ella convergen y se recrean varios de los rasgos culturales antes mencionados.

La argumentación arranca de un análisis cronotópico, que pone en perspectiva los procesos que en el tiempo han hecho del espacio geográfico de la Chontalpa un lugar con universo simbólico propio. Este abordaje recurrido en el estudio de diversos fenómenos sociales (Cerrillo, 2012; Monge 2005) considera el tiempo como un fluido, es decir, como un cambio constante que delimita las actividades, tanto de la vida cotidiana como de los momentos especiales, que ocurren en cualquier espacio. El tiempo entendido de esta manera es entonces el que pauta los espacios, configurando así una idea del lugar. En este trabajo, a través del eje cronoespacial se intenta una lectura e interpretación del territorio chontal en función de sus prácticas religiosas que se han afianzado como parte inherente de él.

Con frecuencia se hace alusión a la historia de Tabasco, ya que las dinámicas que han moldeado la vida religiosa de la Chontalpa están fuertemente ligadas a los acontecimientos de este estado. Posteriormente se particulariza el análisis en el caso de las fiestas patronales, ocasión en la que alcanza su máxima expresión, la religiosidad chontal.

Los resultados demuestran que esos festejos, pese a los embates que han enfrentado a lo largo del tiempo, hoy día continúan favoreciendo la continuidad de rasgos ancestrales de la cultura indígena chontal, a la vez que propician la integración comunitaria en torno a sus creencias religiosas, pero también en función de una historia y un saber hacer compartido por diferentes generaciones en un mismo espacio geográfico. Dados esos resultados, las conclusiones sostienen que la religiosidad popular en la Chontalpa es un referente importante en su institucionalización.

La base teórica de estas reflexiones se sustenta en las nociones contemporáneas del concepto de territorio, que se irá dirimiendo en el desarrollo de este documento, pero que se anticipa desde la perspectiva de Vargas Ulate (2012) y Martínez Valle (2012) como la expresión más amplia del espacio habitable. Un espacio abstracto de cooperación entre diferentes actores, con un anclaje geográfico e histórico.

El período prehispánico y la cosmovisión chontal

Si se asume con Pecqueur (citado por Martínez Valle, 2012) que el territorio es la constitución de un espacio abstracto de cooperación entre diferentes actores, con un anclaje geográfico para engendrar recursos particulares y soluciones inéditas, se puede afirmar que desde los albores del período prehispánico, se tienen antecedentes de la configuración de un territorio en la Chontalpa. De acuerdo con Lowe (2002), el legado arqueológico de los olmecas, la primera civilización que habitó Tabasco, da cuenta de ello, mostrando un desarrollo importante de conocimientos acerca de la agricultura, el calendario y el medio acuoso en que vivían las etnias aborígenes. Se asentaron cerca de las riberas de los ríos y en las lomas cercanas a zona de inundación, lo cual era favorable para sus actividades agrícolas y de pesca. Sus rituales, esculturas y construcciones asociados a estos conocimientos, y a ese medio, denotan así tanto su grado de civilización como el desarrollo de una cosmovisión naturalista.

La organización social y política, así como la cosmovisión de los olmecas, alcanzaron una complejidad sin paralelo que marcaría la pauta cultural de posteriores civilizaciones prehispánicas (Vela, 2010). Su legado cultural fue asimilado por los posteriores ocupantes de este territorio: los mayas chontales, grupo de excelentes navegantes marítimos que dominaron el comercio costero alrededor de la península de Yucatán, entre los años 300 d.C. y 900 d.C. (Martínez Assad, 2006).

Uno de los vestigios más importantes de los mayas chontales es el sitio arqueológico de Comalcalco —también es el más próximo a la zona de estudio de este trabajo—, donde se sigue el patrón de asentamiento de los olmecas antes descrito. En sus principales edificaciones, que corresponden a sus centros ceremoniales, hay indicios de una religión

cuyas deidades representaban los elementos de la naturaleza: el agua, el cielo, la tierra (Gómez, 2003; Armijo, 2003). Esas evidencias reiteran la relevancia del espacio geográfico más allá de simple proveedor y contenedor de la vida social de la Chontalpa, pues es claro que existía sobre ella una construcción de estructuras y relaciones espaciales, donde los elementos de la naturaleza se socializaron en sentido utilitario y simbólico. Hechos que desde la perspectiva de Salazar (2011) y Vargas Ulate (2012) son inherentes a la concepción de territorio.

El orden impuesto al territorio por las primeras civilizaciones empezó a presentar alteraciones desde el período prehispánico. De Vos (1993) comenta que alrededor del año 650 de nuestra era, cuando Teotihuacán, ubicado en el altiplano central de México, empezó a perder su hegemonía sobre la mayor parte de Mesoamérica, el territorio chontal fue invadido por diversos grupos que se desplazaron hacia el sur, lo cual provocó que los grupos nativos de la Chontalpa se dispersaran hacia Cozumel, Yucatán y otros puntos.

Con el correr del tiempo, los chontales y los grupos inmigrantes encontraron una nueva forma de organizarse, de habitar y de afianzar su pertenencia a esta tierra. De esto dan cuenta los hechos relatados en 1519, sobre el arribo de los españoles a lo que es hoy el municipio de Centla. Bernal Díaz del Castillo narra, admirado, la presencia en el territorio chontal de varios asentamientos con una estructura sociocultural bien definida: se apoyaban mutuamente, estaban “juntos para tratar guerras o paces”, tenían cierta organización militar, una autoridad reconocida y casas oratorios con grandes salas donde se encontraban los ídolos (Díaz, [1568] 2011: 61-64).

Toda esa estructura sociocultural se vería afectada posteriormente con el descubrimiento y conquista del territorio por parte de los españoles. En particular la práctica religiosa fue uno de los principales rasgos culturales alterados por los procesos de conquista y colonización del nuevo continente.

El período colonial y la introducción del cristianismo (Siglos XVI - XVIII)

La etapa de conquista y colonización significa para este análisis una ventana abierta a la observación del ejercicio de la “territorialidad” sobre el espacio geográfico de la Chontalpa, si se entiende esta como el grado de dominio que tienen los sujetos sobre el espacio y que se manifiesta en una serie de prácticas materiales y simbólicas que garantizan la permanencia en el territorio (Salazar, 2011). En especial la demarcación oficial de límites fue un acto de territorialidad, empleado como táctica tanto civil como religiosa, que les permitió a los españoles afianzar su dominio sobre el territorio de Tabasco. Proceso que no estuvo exento de conflictos.

Diversas fuentes (De Vos, 1993; Ruz, 2001) documentan las disputas que tuvieron los conquistadores por el control del territorio, a merced de las cuales se movieron las fronteras de Tabasco durante los primeros años de la Colonia. Se sabe también que la administración religiosa del territorio osciló entre la administración de los obispados de Chiapas y de Yucatán, así como entre órdenes religiosas de dominicos y franciscanos según

exponen los trabajos de Ledesma (1992) y Rico (1990). En medio de esas discordancias, tanto civiles como religiosas, resulta natural que la evangelización no rindiera mayores frutos, ni en la conversión de almas ni en la edificación religiosa.

La Corona también hizo lo suyo para asegurar la posesión del territorio en todos los ámbitos: político, religioso, económico. La encomienda, al igual que en toda la Nueva España, fue la táctica seguida. Con la finalidad de llevar un mayor control de los tributos que cobraban los encomenderos, se le encargó a Alfaro (1579) escribir las *Relaciones Histórico Geográficas de la Provincia de Tabasco*. Ahí se describe a la Chontalpa como una tierra: muy anegadiza, difícil de andar, accidentada, calurosa y abundante en mosquitos, pueblos con muy poco concierto de calles, de casas pajizas y de muy poca población, pero también como una tierra con muchos recursos naturales, dentro de los que destacan los cultivos de cacao.

Al parecer para estas fechas, la Chontalpa que antaño fuera tenida por una tierra rica y codiciada entre las civilizaciones prehispánicas, pasó a ocupar el lugar de las tierras pobres durante la Colonia. La percepción del hombre europeo era opuesta a la percepción de los nativos, para quienes la pródiga naturaleza representaba el orden de lo cotidiano, lo sagrado, lo mítico y lo profano.

El mestizaje y el movimiento de las poblaciones sobre el territorio se hicieron más complejos durante todo el siglo XVII y XVIII, cuando los piratas ingleses y holandeses asolaron la región para robar las cosechas de cacao y raptar indígenas a fin de venderlos como esclavos. Por esta razón, la población española y mestiza de la Chontalpa emigró hacia diversos puntos del estado y fundaron nuevos pueblos, al mismo tiempo que otros desaparecieron (Uribe y May, 2000).

La mezcla racial, la dispersión tanto de la población nativa como mestiza, no se puede desdeñar al analizar la configuración del territorio cultural de la Chontalpa, pues ello significó cambios importantes en la vida de dichas poblaciones, dejando claro que, como afirma Rapoport (2008), la construcción de lugares en el territorio tiene una componente ecológica de herencia intergeneracional, a través de la cual los organismos transforman a través del territorio su propia descendencia biológica y social.

Como hechos concretos puede señalarse que: en la época colonial, los nativos fueron obligados a vivir en familias pequeñas y muchos se emplearon como trabajadores en las fincas de los españoles, se destruyeron ídolos y oratorios, se les prohibió hacer ofrendas a sus dioses, se suprimieron prácticas rituales cotidianas, se dio muerte a muchos curanderos, yerbateros y rezadores. Como consecuencia, tardó mucho en resurgir la religión de los indígenas chontales y cuando lo hizo, apareció bajo formas de prácticas cristianas. A fines del siglo XVII, sostienen Uribe y May (2000), ya se rendía culto al señor de Tila y al señor de Cunduacán.

La independencia política y religiosa (S. XIX y la primera mitad del S. XX)

Menciona Gurría (1985) que hacia 1811, en los albores de la guerra de independencia de México, el diputado de la provincia y Pbro. José Eduardo de Cárdenas expone ante las Cortes de Cádiz la situación de pobreza y abandono en que vivía la provincia de Tabasco y su consecuente rezago en todos los ámbitos, como secuela de los procesos de colonización: no había escuelas, ni servicios de salud, ni edificaciones religiosas importantes; paradójicamente, la provincia contaba aún con una gran abundancia de recursos naturales.

De esta manera, señala López (1985), al iniciarse el movimiento por la independencia, el pueblo indígena, ignorantes, degradados por siglos de miseria y explotación, se mostraba indiferente a estos acontecimientos en tanto que algunos fieles realistas celebraban las bajas y fusilamiento de los rebeldes como Allende, Hidalgo o Morelos, hoy reconocidos como los principales héroes de la independencia de México. A pesar de estas perspectivas encontradas, la provincia de Tabasco se integra al México independiente con la creación del estado del mismo nombre en 1824. Así, el territorio chontal entró en las dinámicas de un gobierno local, cuyas decisiones se volcaron eventualmente en modificaciones al ecosistema y alteraciones en su estructura sociocultural y material.

A mediados del siglo XIX, la economía se había diversificado con la explotación de maderas y al final de la centuria con la aparición de dos nuevas actividades, el cultivo de plátano y la extracción del petróleo (Ortíz, 2010). Por este tiempo, la religión católica había logrado penetrar dentro de la cultura chontal, expresándose en una serie de rituales y festejos, de evidente sincretismo indígena-católico. Para entonces, los rituales tenían como escenario el templo y sus alrededores. Al parecer el clero no tenía total control de ellos, ni estaba de acuerdo con el proceder de los nativos respecto a las festividades religiosas, pues según apunta el padre Gil y Sáenz (citado por Gonzáles y González, *et al.*), estas solo eran pretextos para comilonas y embriagueces, para los indígenas, quienes danzaban comían y bebían al interior de los templos, animados por música de tambores.

Es posible que el orden observado en estos rituales, un tanto apartados de los principios cristianos como señala el presbítero, se debió a que por estas fechas la institución religiosa no terminaba de organizar su administración, ya que Tabasco siguió dependiendo del Obispado de Yucatán casi todo el siglo y la actuación de los pocos clérigos radicados en el estado dejaba mucho que desear.

Así, puede pensarse también que la falta de una sólida estructura eclesiástica, que tomara las riendas de la evangelización y la carencia de otros medios para resolver los problemas cotidianos, favoreció que la cosmovisión de los indígenas perviviera en una serie de creencias y prácticas de origen prehispánico. Narra el mismo Gil y Sáenz que los indígenas pensaban que las enfermedades eran producidas por hechizos y que se curaban con ritos mágicos, yerbas y sangrías en las que empleaban cuchillos con forma de pejelagarto, un pez que abunda en lagunas y ríos de Tabasco. También estaban convencidos de que al morir, las almas humanas podían trasmigrar a animales.

Esta situación empezaría a cambiar a fines del siglo XIX, cuando se creó el Obispado de Tabasco (Martínez Assad, 2006). Sin embargo, la actuación de este nuevo organismo a favor del adoctrinamiento cristiano se vería pronto afectada por nuevos acontecimientos ajenos a la estructura religiosa, pero con fuertes repercusiones sobre ella, como se podrá apreciar a continuación.

Durante el periodo conocido en la historia nacional como el porfiriato (1877-1910), el estado de Tabasco vivió un relativo auge económico y cultural. Filigrana (2013) menciona que el gobierno local tuvo un desempeño pacífico e interesado en impulsar la educación de los tabasqueños; Tostado (1985), por su parte, apunta que si bien había cierta bonanza en la economía del Estado, la realidad era que la riqueza estaba en posesión de unos cuantos empresarios españoles y norteamericanos que concentraban en su poder grandes extensiones de tierra, los medios de producción y la sobreexplotación del trabajo agrícola para extraer recursos naturales con fines de exportación.

En esas condiciones, el siglo XIX y los inicios del XX representan para Tabasco un profundo estancamiento en el progreso y desarrollo de la sociedad en general. Esto llevaría a una fracción de la clase dominante de Tabasco a sumarse al movimiento revolucionario, que a principios del siglo XX ya se había gestado en el contexto nacional. Ortiz (1991), quien estudió el fenómeno a nivel local señala que en Tabasco, el proyecto revolucionario se concibió como un proceso de transformación social. El “Ejército constitucionalista de la Chontalpa de Tabasco” luchó por la emancipación de las clases trabajadoras y sentó las bases ideológicas de la nueva Constitución en abril de 1919.

En ese contexto, en 1919 asume el poder como gobernador interino de Tabasco Tomás Garrido Canabal, pero al efectuarse las elecciones en 1920 resulta nuevamente electo. Su gestión se prolongaría hasta 1935. En diversas obras (Espinoza, 2013; Filigrana, 2009; Romero, 2013) que abordan este periodo de la historia local se expone que, dándoles continuidad a los ideales revolucionarios, el gobierno garridista se propuso sacar a Tabasco del estancamiento en que se encontraba y para ello emprendió diversas acciones: organizó a los trabajadores y legisló sobre sus derechos, formó cooperativas de productores, otorgó derechos a las mujeres trabajadoras y promovió la educación pública de la infancia tabasqueña. Ante esos hechos no se puede negar el progreso que alcanzó Tabasco en este periodo, pero tampoco que para lograrlo, la política gubernamental de Garrido caló muy hondo en la identidad cultural de la población, porque a la par de las acciones mencionadas, sostienen los mismos autores, se emprendieron otras radicales. Se llegó al extremo de prohibir a los indígenas que hablaran su lengua autóctona y usaran su ropa tradicional. Las fiestas patronales, rituales y danzas se reprimieron, ya que estas se llevaban a cabo con motivos religiosos, y ello desde la perspectiva de Garrido constituía un freno para el progreso.

Los recuerdos de esos eventos están todavía muy latentes en la memoria colectiva de la población chontal, ya que significó una verdadera profanación a su religiosidad, y un duro golpe a la identidad cultural. Narran los ancianos de la Chontalpa que la persecución religiosa de Garrido obligó a la población a internarse en lo más profundo de las sabanas. Con la convicción de que debían salvaguardar sus imágenes, cargaron con ellas y las ocultaron sin abandonar del todo los rituales de veneración que les eran reprimidos por el gobierno. Señala

Martínez Assad (2006) que después de que Garrido fuera expulsado de Tabasco en 1935, además de los hechos ya mencionados, se le imputaron a su persona denuncias de violaciones, asesinatos, explotación laboral, entre otras. La destitución del gobernador no significó de manera inmediata un alivio a las presiones que sufrían los indígenas, porque el aparato militar y burocrático seguía siendo el mismo, y por un tiempo la inercia del gobierno de Garrido continuó.

Sin embargo, pese a los procesos vividos durante el garridismo, algunas prácticas culturales desarrolladas en los siglos anteriores sobre las bases del pasado prehispánico y colonial pervivieron, dejando claro que “la manera de percibir el espacio, los lugares, tienen carácter progresivo en el tiempo” (De las Rivas, 1992). Como ejemplo se puede mencionar que los templos fueron inmediatamente recuperados tras la destitución de Garrido, y la población se organizó para limpiarlos, colocar nuevamente las imágenes, y años más tarde se recuperaron con nuevos bríos las festividades que desde tiempos remotos han signado los asentamientos y el territorio, mediante prácticas rituales comunes.

Territorio, cosmovisión y religión chontal de mediados del siglo XX a la actualidad

Al terminar el periodo garridista, el territorio chontal ya no era el mismo. Puentes, caminos, potreros, trapiches, la deforestación de la selva configuraban un nuevo paisaje que a la postre introdujo también cambios en las formas de vida de los nativos. Así con los sedimentos de la cultura indígena, la asimilación de la cultura europea y los efectos de las disposiciones del gobierno federal y estatal para insertar el territorio tabasqueño en las dinámicas de la vida nacional, la Chontalpa arriba a la quinta década del siglo XX. Serían entonces otros los eventos que darían nuevas pinceladas al lienzo cultural de la Chontalpa.

La investigación de Tudela (1993) muestra cómo la estructura sociocultural y el entorno natural de Tabasco se transformaron debido a grandes proyectos emprendidos por agentes externos al Estado. Menciona el autor que Tabasco se predestinó desde el “Plan Chontalpa” para ser el “granero” de México. Fue un proyecto agrícola experimental promovido por el Banco Interamericano de Desarrollo y el Gobierno de México. Tenía como objetivo transformar en pocos años un área que había permanecido afectada por el exceso de agua, en un ejemplar polo de desarrollo agropecuario. Los grandes obstáculos para ello eran: las inundaciones, los problemas de tenencia de la tierra, la carencia de comunicaciones y la cobertura selvática.

Para controlar las inundaciones en la década de los cincuenta del siglo XX, entre otras acciones, se construyó la presa hidroeléctrica Netzahualcóyotl en el alto Grijalva, lo cual cambió por completo el régimen hidrológico del Grijalva aguas abajo. Se vieron alterados los ciclos de siembra y cosechas que la tradición chontal había establecido vinculados a los períodos de lluvia y estío, así como por las crecientes naturales de los ríos, que dejaban el suelo fertilizado con diversos sedimentos, necesarios para levantar dos cosechas al año de maíz, calabaza, chile y otros productos. El saber ancestral de los chontales para las actividades de agricultura dejó entonces de ser útil, puesto que las crecientes empezaron a depender de la regulación de las presas y no de la naturaleza.

La construcción de carreteras se pensó que sería una medida adecuada para sacar del aislamiento a Tabasco, pero sus trazados derivaron en un problema ecológico, porque una vez construidas, dichas vías de comunicación se convirtieron en diques que bloqueaban el curso natural de los escurrimientos del agua.

El gobierno federal, como parte de su Reforma Agraria, promovió la creación de ejidos para regular la tenencia de la tierra, lo cual alteró los usos y costumbres seguidos en el cultivo de la tierra. La Chontalpa estaba escasamente poblada, debido a ello no resultaba ningún problema para los chontales practicar la agricultura de manera itinerante, es decir, sembrando en los terrenos que resultaban convenientes. Dicha movilidad espacial se vio mermada a cambio de la seguridad legal sobre la tierra que ofrecía el gobierno.

Los intereses ganaderos determinaron la suerte de la selva. Se requerían más pastizales para incentivar esta actividad, así que para tales fines la selva resultaba un estorbo. Como ya previamente habían sido extraídas las especies maderables preciosas, lo que quedaba de ella se taló y se quemó, sin la menor previsión de las consecuencias que eso trajo consigo: cambios climáticos, pérdida de nutrientes para el suelo, aumento potencial de las avenidas de agua, entre otras.

A los reveses sufridos en el sistema hidrológico y selvático ya expuestos, también empezaron a sumarse los efectos contaminantes de la industria petrolera. *La Historia sobre la explotación petrolera*, publicada por Ortíz (2010), narra que a partir de 1938, con la expropiación petrolera, promovida por el presidente de la República Lázaro Cárdenas, las actividades extractivas iniciadas algunos años atrás en Jalpa de Méndez se extendieron hacia otros municipios de la Chontalpa, en donde los procesos de exploración y perforación avanzaron durante la década de los 40, con base en asignaciones de terrenos petrolíferos al patrimonio de Pemex. De modo que entre los años de 50 y los 60, ya había más de 150 pozos petroleros dentro de la antigua Chontalpa.

Las alteraciones que las actividades mencionadas causaron al ecosistema chontal, derivaron a la postre en un impacto importante en la organización social de los nativos. Toledo (1993) y Flores (2006) al respecto mencionan que: entre la década de los 70 y 80 del siglo XX, a pesar de que la contaminación de la industria petrolera dejaba sentir sus efectos en los suelos de la Chontalpa, los campesinos siguieron sembrando y levantando una cosecha al año, lo cual resultaba insuficiente para solventar los gastos de la familia con la autonomía de antaño, por lo que la agricultura dejó de ser una actividad predominante para los chontales, que se vieron en la necesidad de diversificar sus actividades para obtener el sustento. Ocurrió así el abandono del campo y la inserción de la población chontal en otras actividades, relacionadas con la industria de la construcción, o del petróleo, en los niveles más bajos y en su mayoría mal pagadas, dada la nula preparación que tenían los chontales para trabajos calificados.

Flores (2006) sostiene que la búsqueda de trabajo fuera de los poblados ha tenido repercusiones en la organización familiar, la economía, las costumbres e incluso en las tradiciones más arraigadas de la Chontalpa: la inserción de las mujeres en actividades

remuneradas vulneró la autoridad del rol masculino dentro de la familia; la economía monetaria derivada de la percepción de un sueldo desplazó la economía de autoconsumo.

Comentan Uribe y May (2000) que el consumo de drogas, las cantinas y los prostíbulos clandestinos fueron el destino de los salarios de algunos indígenas que se emplearon como obreros en las actividades petroleras; otros optaron por invertir en la compra de tierra para la crianza de ganado. Señalan Gallegos y Armijo (2008) que la migración de la población masculina y la segregación de las mujeres en cuanto a la participación en las danzas, la elaboración de instrumentos musicales y la fabricación de máscaras de madera, han originado que cada vez sean menos los individuos que preservan la música y danza autóctona de la Chontalpa.

Pese a que la población chontal actualmente ya no se dedica exclusivamente a la agricultura, esta sigue siendo hoy la principal actividad económica del territorio, seguida por la pesca, la construcción y la cría de animales, según las fuentes oficiales (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI, 2010), pero es importante señalar que en el entorno comunitario es bien sabido que también hay profesionistas, ejerciendo en la administración pública municipal o estatal, en el sector educativo y en la misma industria petrolera. En esas condiciones, se puede decir que en la Chontalpa de hoy conviven las últimas generaciones que afianzaron su existencia en las bondades de la tierra y el agua, junto a las primeras que lo hacen la margen de ellas y lejos de sus poblados de origen.

Ello no quiere decir que la tierra como fuente de abastecimiento haya dejado de cumplir su función, pero el hecho de que no sea tan generosa como antaño, que ahora se encuentre contaminada, y que este proceso se haya precipitado en las últimas seis décadas, dan margen suficiente para que los adultos y ancianos de la Chontalpa recuerden con nostalgia el pasado y comparen con las realidades que actualmente viven. Así, la percepción del medioambiente ha dado lugar a nuevas interpretaciones dentro de la población.

Por ejemplo, para explicar las alteraciones al ecosistema y los cambios estructurales que se viven en la organización social, familiar y económica, la cosmogonía chontal ha introducido nuevos mitos y creencias. Un importante sector de la población cree que la infertilidad de la tierra y las enfermedades que padecen se originaron como un castigo por las faltas que se cometieron al olvidar a los dueños del aire, del agua y de los montes, cuando los españoles llegaron a difundir la religión cristiana. Para remediarlo, afirman Martínez Ruíz (s/d) y Maimone (2010), aparte de las ofrendas, rezos y limpiezas, los chontales recurren a los médicos tradicionales o curanderos. El deterioro del medioambiente, la alteración de los sistemas productivos y económicos y la explotación del petróleo se asocian también con las fuerzas negativas, las cuales invariablemente representan para los chontales el demonio.

Ante este panorama, parece ser que las transformaciones del entorno y sus consecuencias sobre la forma de vida de los pobladores estimulan, como sugiere Villamán (2002), la búsqueda de soluciones simbólicas, de adaptación, de resignación o resistencia que les permita vivir estos cambios con cierta “normalidad” y niveles de angustia razonables. En esa búsqueda de soluciones, el catolicismo juega ahora un papel importante. Se puede corroborar en el portal oficial de la Diócesis de Tabasco que, a diferencia de antaño, la

Chontalpa cuenta hoy con cuatro parroquias desde la que se administran las acciones evangelizadoras sobre el territorio. Como resultado de ese adoctrinamiento, los rituales de origen indígena que antes se celebraban en los templos, como banquetes comunales, danzas y música, se han desplazado a otros lugares, a petición de los clérigos. Según comentan varios de los entrevistados, esto empezó a ocurrir desde la década de los 70 del siglo pasado, cuando se construyeron anexos a los templos, los sagrarios, para dar asiento a la presencia de Jesús sacramentado.

Esa situación, lejos de erradicar las prácticas indígenas asimiladas en las prácticas cristianas, las afianza como parte inherente del territorio, ya que en el afán de darles continuidad a sus rituales indígenas, los chontales signan diversos puntos de los asentamientos mediante su ejecución. “Podría decirse que las personas llevan los marcadores territoriales a cuestras y que se trata de territorios extensibles que crecen a medida que sus respectivas adhesiones se expanden” (Segato, 2008: 44).

Los hechos reseñados conducen a percibir que la religiosidad popular es un elemento clave que provee de estructura y significado al espacio geográfico de la Chontalpa, instituyéndolo así como territorio. El medio idóneo para apuntalar con hechos concretos este argumento es el caso de las fiestas patronales que se aborda a continuación, ya que en ese contexto la religiosidad chontal alcanza su máxima expresión.

Las fiestas patronales

En la tesis doctoral de Zapata (s/d) se sostiene que, desde que Europa irrumpe en el territorio americano, los pueblos indígenas han defendido sus territorios ancestrales a través de la ley de origen, en la cual el territorio es parte de una geografía sagrada innegociable, donde el orden del universo se preserva gracias a una serie operativa de rituales. En efecto, los rituales que se celebran en la Chontalpa con motivo de las fiestas patronales parecen dar sustento a esa argumentación. De hecho, es posible identificar el origen de algunas prácticas que ahora se siguen en los rituales de las fiestas patronales, en la evidencia arqueológica de la época prehispánica. Así, su arraigo en el territorio habla de la persistencia de una cosmovisión que signa los espacios con las prácticas rituales que de ella se derivan.

Prueba de ello es que en varias piezas de barro encontradas en el sitio arqueológico de Comalcalco y otros yacimientos arqueológicos próximos a los poblados de la antigua Chontalpa, se pueden observar representaciones de la parafernalia ritual, que utilizan actualmente los danzantes y músicos en las fiestas patronales (Gallegos, 2003). Abanicos, flautas de carrizo, máscaras y sonajas son algunos de los objetos que representaron en esas figuras los chontales prehispánicos. Los mismos objetos que, en hoy día, forman parte de la simbología con que danzan los chontales para honrar a sus santos patronos del culto católico (Figura 1).

En ese estado de cosas, resulta difícil establecer con precisión el origen de las fiestas patronales en la Chontalpa. Aunque pudiera suponerse que llegaron al territorio junto con la religión católica, los antecedentes mencionados sugieren que las formas seguidas en esos

festejos tienen una data previa, lo cual conduce a discurrir que la antigua concepción del medio cósmico, relevante para las antiguas civilizaciones prehispánicas, ha imperado sobre dinámicas que han sustentado a lo largo del tiempo la religión de los chontales.

Por esta razón se considera necesario entender que las fiestas patronales de la Chontalpa forman parte de un sistema de procesos continuos a lo largo del tiempo, unidos por el pensamiento ancestral, cuya existencia es insoslayable para explicar la construcción simbólica del territorio, ligada a un saber histórico. Si bien las evidencias arqueológicas acusan algunas continuidades de la tradición indígena en los modos de celebrar a los santos patronos, el modo en que hoy se viven estos rituales festivos habla también de los ajustes por los que estos han pasado para subsistir dentro de la religión cristiana.

En síntesis, se puede precisar a ese respecto que, el orden sociocultural y religioso de la Chontalpa sufrió cambios estructurales durante los tres siglos que duró la Colonia, en medio de los cuales los rituales indígenas se fueron asimilando en los del culto cristiano, de modo que para el siglo XVII ya se observaban prácticas indígenas en los modos de celebrar a los santos católicos. A mediados del siglo XIX, las fiestas patronales ya habían adquirido varios de los rasgos que tienen en la actualidad: danzas, música, gastronomía, enramas y peregrinaciones eran parte de esas celebraciones realizadas, tanto en los templos como en diversos puntos del territorio y de los asentamientos. A causa de la persecución religiosa del siglo pasado, las fiestas patronales se suprimieron por cerca de quince años, después de los cuales se recuperaron obedeciendo por un lado a antiguas fórmulas y, por otro, a los acontecimientos propios de su tiempo y de su entorno, como se pudo observar en el año 2014, con motivo del trabajo de campo que da sustento a la investigación de la cual deriva este artículo.

Dicha investigación, realizada con motivo de una tesis doctoral en Arquitectura, abarcó un contexto más amplio, centrado en la apropiación y transformaciones del territorio sagrado de los chontales, tomando como principal referente la práctica religiosa católica, en la cual se resguardan hoy día las principales expresiones culturales que dan identidad a la Chontalpa. Ello implicó analizar los tres niveles del espacio habitable —arquitectura, asentamientos y territorio— en los que se manifiesta la religión chontal. Este documento solo expone lo concerniente al territorio y las fiestas patronales, ya que estas presentan la ocasión en la cual la religiosidad que lo institucionaliza alcanza su máxima expresión. Siendo este el punto medular que aquí se aborda.

Puestos ya en el asunto central del cual se ocupa este trabajo, las fiestas patronales, no puede dejar de reconocer que la Chontalpa actual es un lugar de fiestas continuas, donde siempre hay algo que conmemorar, agradecer, pedir o venerar; sea en el templo, en las casas, o en cualquier espacio público. Sin embargo, para este estudio se prefirieron las fiestas patronales por ser las más relevantes en la vida comunitaria de la Chontalpa: son las de mayor arraigo histórico, las que congregan a la mayor cantidad de fieles, las de mayor duración y en las que convergen muchas de las tradiciones culturales que identifican a la Chontalpa.

La zona de estudio involucra cuatro parroquias: la Virgen de la Asunción en Cupilco; San Lorenzo, en Mazateupa; San Marcos Evangelista, en Guatacalca, y la Virgen de la

Natividad, en Cunduacán, las cuales en conjunto tienen a su cargo más de noventa templos incluyendo las sedes parroquiales, según información proporcionada por los párrocos y coordinadores de ermitas. Ello quiere decir que tan solo las ermitas congregadas a esas parroquias celebran en conjunto esa misma cantidad de fiestas patronales en el año.

Respecto de la distribución de estas fiestas en el calendario, una fuente escrita (Hernández, 2010) refiere que la mayoría de estas celebraciones, hasta antes de la persecución cristera (1920), se celebraban al culminar el período de cuaresma. Probablemente esto también obedecía a que el período de estío en Tabasco ocurre en los meses de abril y mayo.

En la actualidad, dada la cantidad de templos e imágenes veneradas, se pueden observar festejos patronales a lo largo de todo el año, los cuales siguen fórmulas comunes. Invariablemente, en una fiesta de este tipo se celebran los siguientes rituales: misas, rosarios, celebración de la palabra, peregrinaciones y “enramas”. Estas últimas dos, acompañadas de música autóctona o de viento, pirotecnia, intercambios de estandartes, “chorotadas”, elevación de globos aerostáticos de papel y —en algunos casos— danzas rituales de origen indígena.

Esas actividades fueron observadas en las fiestas patronales de Tucta, Ayapa, Cupilco, Tecoluta y Huimango, en el año 2014. Las formalidades de tales celebraciones son, con algunas pequeñas variantes, las mismas que a mediados del siglo XIX narrara Manuel Sánchez Mármol (citado por Arias *et al.*: 15-149), al observar las fiestas en su natal Cunduacán. Él menciona la costumbre que tenían los diferentes barrios de visitarse con motivo de las fiestas patronales y llevar en peregrinación, como ofrendas, flores, frutos y animales colgando de unas varas que eran cargadas a hombros por sus extremos y a la cual los lugareños llamaban “enramas” (Figura 2). Estas enramas eran recibidas por el mayordomo del barrio anfitrión, con su estandarte, la cruz y caravanas, ante el estruendo de cámaras y el repicar de campanas. El ritual se repetía en cada fiesta patronal de cada barrio, pues los vecinos debían corresponder con estos tributos de amistosa cortesía a ocasión de la celebración de sus respectivos santos patronos. De acuerdo con la tradición oral, las enramas más allá de ser una atención de los visitantes hacia los anfitriones, es una ofrenda que se hace al Santo Patrón con los mejores frutos de la tierra y tiene como intención agradecerle por las bendiciones recibidas.

De tal modo ocurre en la actualidad, y son precisamente las peregrinaciones y las enramas, con su acompañamiento de danzas, banquetes, cohetones y música, los eventos más relevantes tanto para la comunidad que está de fiesta como para las poblaciones vecinas que se suman a los festejos. Como ninguna otra actividad, las fiestas patronales propician la integración social intracomunitaria y extracomunitaria, alcanzando de esa manera dimensiones territoriales.

Por lo anterior, se puede afirmar que en el territorio chontal de hoy, las fiestas patronales son una manifestación pública de la religiosidad y de la cultura, que expresa al mismo tiempo el poder de la devoción a los santos del culto cristiano junto al poder de la persistencia del pensamiento indígena, ligados sólidamente al asentamiento en lo particular

y al territorio en lo general. Ello conduce a percibir el territorio y los asentamientos como lugares instituidos por la religión. Es decir, como espacios con una identidad construida a partir de los rituales y de las tradiciones derivadas de la religiosidad popular. Vargas Ulate (2013: 319), en quien se apoya este argumento dice que:

Institucionalizar un lugar quiere decir conferirle un significado colectivo, fundarlo por medio de un ritual, festejarlo mediante repeticiones cada año, crearle una historia o leyenda, dotarlo de una memoria, racionalizarlo para su administración y aprovechamiento, distribuir cargos dentro de la jerarquía, diseñar iconos, componer cantos comunes, sistematizar el lenguaje, cocinar platillos con ingredientes locales (...).

Las interacciones sociales que en función de las fiestas patronales se despliegan, también vienen a reforzar esa idea. Por ejemplo, la organización de esas actividades requiere, en algunos casos hasta tres meses de anticipación, y se hace siguiendo antiguos modos de organización social. Valga aclarar que en esta la tradición indígena reconocía como la autoridad del poblado a un líder natural, al que llamaban patrón o mayordomo, el cual era elegido por los nativos, respaldado por un consejo de ancianos. Las decisiones concernientes a la comunidad, fueran de índole político, civil o religioso, debían ser consensadas con la población mediante asambleas.

Dicho modo de organización persiste solo en algunos poblados, y en otros ha sido suplantado por la autoridad civil o religiosa, es decir, por el delegado municipal, o bien el sacerdote o coordinador del templo. Sin embargo, con motivo de las fiestas patronales, en todos los poblados se reivindica con ese motivo el papel central de los líderes naturales —patrones, mayordomos y fiscales— en la organización de los festejos; sobre todo en los poblados en donde se conservan muchas de las tradiciones indígenas asociadas a estas fiestas, la cuales por su relevancia deben realizarse en ese contexto. Ello demanda una cantidad importante de colaboradores para asegurar que los rituales ocurran de acuerdo a lo prescrito por la tradición indígena. Así se observó que ocurre en varios poblados de Nacajuca: Tucta, Tecolula, Mazatepa y Tapotzingo.

Además de los modos de organización, esos festejos recrean también otros rasgos de la antigua estructura social. El carácter generoso y solidario, que ha caracterizado a estas poblaciones y que describiera Díaz ([1568] 2011: 61-64) en el siglo XVI y el presbítero José Eduardo de Cárdenas a principios del siglo XIX (citado por Gurría, 1985: 73), se expresa con acciones concretas durante las fiestas patronales. Las enramas son un buen ejemplo de ello, y de igual modo las *chorotadas* —bebida de maíz con cacao acompañada de dulces regionales— que se preparan para recibir a los visitantes.

Otro ejemplo de ese carácter generoso es el hecho de que en todos los poblados los lugareños preparen en sus hogares cantidades abundantes de comida para compartir con sus conocidos, o personas de otros poblados que los visitan con motivo de las fiestas. Mención especial merecen los “promeseros”, aquellos que esperan la fiesta patronal para pagar los favores recibidos a cambio de una promesa hecha al Santo Patrón. Ellos además de pagar lo pactado, también preparan generosos platillos para compartir con todos los que tengan a bien acompañarlos al templo a saldar sus deudas, así mismo financian la música, la danza y los cohetones con que se celebra el pago de la promesa.

Esas formalidades pueden presentar algunas variaciones, dependiendo del asentamiento de que se trate, de la cantidad de población congregada en la ermita, de la antigüedad de la celebración en el poblado y de la relación de la población con la institución católica. No obstante, el sentido de la fiesta como referente de identidad del territorio se reitera cada vez que esta se celebra, pues tiene el poder de congregar a la población en torno a sus creencias religiosas y a una historia compartida.

De hecho, puede decirse que el poder de convocatoria de una fiesta patronal en la Chontalpa está ligado, precisamente, a la antigüedad de la fiesta ya que, aun cuando existen poblados nuevos con sus propios templos y fiestas, todos participan de la fiesta del Santo Patrón del poblado antiguo más próximo. Tal es el caso de la fiesta de San Miguel Arcángel, la de mayor antigüedad en Ayapa, cuya organización y realización congrega a la población de otras seis ermitas del poblado, fundadas en la década de los ochenta del siglo pasado.

En ese mismo sentido también la fiesta patronal de Cupilco es un buen ejemplo, dado que el templo tiene estatus de santuario y resguarda una imagen de la Virgen de la Asunción a la que se le atribuyen muchos milagros, recibe peregrinaciones con enramas no solamente de las comunidades cercanas, sino también de todos los municipios tabasqueños y algunos estados vecinos, lo cual favorece que su fiesta sea una de las celebraciones religiosas más importantes de Tabasco.

Ocurre también que, a causa de esas interacciones sociales entre pobladores de antiguos y nuevos asentamientos, se propicia una influencia mutua en los modos de celebrar a los santos patrones en los poblados nuevos. Quienes ahí residen siguen, en sus respectivos festejos, las mismas formalidades que los poblados antiguos, aunque con la modestia que les permiten sus posibilidades, ya que lo reducido de las poblaciones significa menor cantidad de aportaciones económicas para realizarlos. Por tanto, puede afirmarse que, independientemente de la magnitud de la fiesta patronal, mediante la reelaboración de los mitos y representaciones simbólicas que en ella se anidan, los pobladores favorecen —tal vez sin proponérselo— la continuidad cultural de su territorio.

Los eventos y rituales más importantes de los festejos patronales se realizan en la víspera y el día del santo celebrado, de acuerdo con la tradición indígena. Esas fechas son de mucha importancia para la población católica, tanto, que los nativos de la Chontalpa que residen en otros lugares retornan a sus hogares de origen para participar de los rituales. Son fechas en las que suspenden todo compromiso quienes trabajan o estudian fuera de la comunidad, para darse cita en los festejos según declararon pobladores de Cupilco, Ayapa y Tuca. Así, mediante los rituales, el reconocimiento de un lugar originario se vincula al lugar sagrado para la comunidad. Es decir, como ocurre en otras culturas estudiadas por otro autor (Bentué, 2003: 236), se reitera simbólicamente un centro; un *axis mundi* desde el cual la vida de la comunidad se fue desarrollando a partir de un acto fundante propio.

En todas las fiestas observadas durante este estudio, la centralidad del templo como espacio sagrado se acentúa tomando un papel preponderante como escenario de los rituales; pero, a ocasión de estos festejos, este espacio también refleja la tensión entre los rituales del culto católico y los de la tradición indígena, pues estos últimos no son del todo aceptados por

la institución católica, y para su realización es necesario a veces prescindir del templo y ocupar otros puntos de los asentamientos (Figura 3).

En esas circunstancias, las casas de los promeseros, la principal del poblado, —al que suele llamársele patrón o mayordomo—, así como los diferentes predios en los que se recrean ahora las danzas, se reciben las enramas y se celebran otros rituales indígenas, se convierten —al igual que el templo— en centros temporales de la actividad ritual y de las tradiciones que se derivan de ellas. Para citar un ejemplo, las enramas anteriormente se llevaban hasta dentro del templo y ahí mismo se vendían, comenta uno de los entrevistados de Cupilco que ahora “el padre, le ha enseñado a la gente que la iglesia es un lugar de oración en donde vamos a mostrar respeto a Dios, a adorar a Dios, a venerar a la Virgen, es una casa para eso, no para venir a hacer mercadeo, aunque se sigue haciendo ahí afuerita”.

De esa manera, en la Chontalpa la religiosidad no se reproduce solamente en el interior de los espacios institucionales, como los templos; por el contrario, el conjunto de símbolos, prácticas y referentes que caracteriza el universo religioso de la Chontalpa atraviesa los límites de esos espacios formales, para impregnar del espíritu religioso diversos puntos de los asentamientos y el territorio. Olmos (2012), de quien se toma esta idea, dice que los creyentes construyen sus creencias más allá de esos espacios formales y lo hacen a partir del establecimiento de relaciones. Relaciones construidas por los antiguos pobladores y que siguen teniendo vigencia para las nuevas generaciones que residen en la Chontalpa, aun cuando estas contravengan los preceptos universales del catolicismo.

Un ejemplo concreto se observó en Tucta, Nacajuca. Ahí, la danza autóctona conocida como “el baila viejo” se ha realizado siempre al interior del templo, según lo recuerdan varios testigos. En el año 2014, y a sugerencia del párroco, se realizó por primera vez en un pequeño teatro al aire libre que se encuentra junto al templo. Esto causó el disgusto de los mismos danzantes y la expectación de la población. No obstante, los danzantes, encabezados por un mayordomo hicieron, previamente, dentro del templo como marca la tradición, el ofrecimiento de la danza frente a la imagen del Santo Patrón, para después tomar como escenario el lugar que les designó el patrón por instrucciones del párroco. Dicha danza es un ritual propiciatorio de origen ancestral que de acuerdo con una leyenda (Quiroz Malca, 2009), se originó a raíz de una gran escasez en la cosecha, la pesca y la cacería. Los ancianos clamaban a sus dioses que regresara la generosidad de la tierra y las aguas, pero sus peticiones no eran escuchadas. Fue entonces cuando apareció el Gran Viejo y les dijo que debían invitar a bailar a los jóvenes del pueblo, llevando máscaras de madera tallada con rasgos de ancianos, para que pudieran ser escuchados y, de esa manera, logran nuevamente ser bendecidos con pescas y cosechas abundantes.

Ese danza se ambientaba con tambores, flautas de carrizo y un instrumento llamado *tunkul*, el cual se ha discontinuado de uso porque no hay en el poblado quién sepa tocarlo, sin embargo, en Tucta se observó que, durante las fiestas patronales, el *tunkul* fue colocado frente al altar. Algo similar ocurre con el ritual del *hachón* en Tecoluta, el cual se celebra fuera del templo, en la casa de algún líder natural. Posteriormente el símbolo que lo encarna se traslada al templo y se coloca frente al altar, donde permanece los días que dure la fiesta. Este ritual se hace con la intención de clamar por la fertilidad de la tierra, y se simboliza con

un cirio que contiene en su interior granos de maíz, cacao y frijol. Menciona un habitante de Tecoluta que en su poblado no se sabe de cuándo data el ritual, y tampoco el cirio que lo representa, porque este ha pasado de generación en generación. Para preservarlo, le sujetan por encima una vela que es la que se enciende para honrar a la Virgen de la Asunción en su fiesta, porque se tiene la creencia de que el cirio original solamente deberá ser prendido en caso de que ocurra una gran escasez en las cosechas.

Barabas y Bartolomé (citado por Barabas, 2008) llaman la atención sobre este tipo de expresiones religiosas, afirmando que no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que la integran, pues en la medida en que han sido apropiadas por los actores sociales, constituyen nuevas unidades de sentido, especialmente en lo que se refiere a la representación del espacio y la construcción de la territorialidad.

Conclusiones

A través de sus prácticas religiosas, los pobladores de la Chontalpa han creado franjas de identidad comunes entre los diversos asentamientos, configurando así un territorio demarcado por la religiosidad. Como caso concreto se tienen las danzas, los banquetes comunales y las enramas que se celebran de igual manera en los diversos asentamientos del territorio con motivo de las fiestas patronales. A través de estos festejos rituales, el culto católico toma rasgos propios para un contexto particular: la Chontalpa.

Esas similitudes en la manera de celebrar hoy a los santos patronos, en los distintos asentamientos de la Chontalpa, se pudo constatar que son el resultado un largo proceso de ajustes y reestructuraciones a lo largo del tiempo. En ese sentido, la religiosidad popular en la Chontalpa se erige como un referente que expresa los diversos momentos y contextos socioculturales en los que se ha desarrollado la vida colectiva, en un mismo espacio geográfico.

En esas condiciones, se discurre que las fiestas patronales en la Chontalpa son más que un repertorio de discursos y costumbres arcaicas reproducidas de manera mecánica. Son un medio de reelaboración de un pasado propio apelado desde las condiciones del presente día. Dicho de otro modo, son el vehículo que legitima al territorio como un espacio con un pasado, un presente y un futuro propios.

Bibliografía

Alfaro, Melchor. 1579/1989. *Relaciones histórico geográficas de la provincia de Tabasco*. México: Gobierno del Estado de Tabasco (GET).

Arias, María; Ana Lau y Ximena Sepúlveda (comps.). 1985. *Tabasco Textos de su Historia, Volumen 2.*, México, IJMLM-GET.

Armijo, Ricardo, 2003. "Comalcalco: La antigua ciudad maya de ladrillos". *Arqueología Mexicana, los mayas de Tabasco* 11(61): 30-37.

Barabas, Alicia. 2008. "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca". *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* 7:119-139. Consultado el 15 de enero de 2013. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81411812007>

Bentué, Antonio. 2003. "Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas." *Teología y Vida* 44: 235-249. Consultado el 25 de octubre de 2014. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32214681014>

Cerrillo Garnica, Omar. 2012. "Las comunidades del rock en la ciudad de 'México: un estudio cronotópico'. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 7 (13): 33-60. Ciudad de México Distrito Federal, México: Universidad Iberoamericana. Consultado el 15 de mayo de 2015.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211028532002>

De las Rivas, Juan. 1992. *El espacio como lugar, sobre la naturaleza de la forma urbana*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

De Vos, Jan. 1993. *Las fronteras de la frontera sur*. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco (UJAT).

Díaz, Bernal. 1568/2011. *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Grupo Editorial Tomo.

Diócesis de Tabasco. "Directorio de Parroquias y Decanatos de Tabasco". Consultado el 17 de mayo 2014.
http://www.diocesistabasco.org.mx/DIRECTORIO/PARROQUIAS/POR%20DECANATOS/STA_MA_GPE.htm

Espinoza de los Monteros. 2013. *Tomás Garrido Canabal. El paladín infatigable*. México. Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Estudios de la Revoluciones de México. Consultado el 13 de septiembre de 2014. Disponible en:
<http://www.inehrm.gob.mx/Portal/PtMain.php?pagina=exp-tomas-garrido-canabal-articulo>.

Filigrana, Jesús. 2009. *Seis miradas al Tabasco del Siglo XIX*. Compilado por Castellanos, Jesús. Villahermosa: UJAT.

Flores, José. 2006. *Chontales de Tabasco, Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Gallegos, Miriam. 2003. "Mujeres y hombres de barro. Figurillas de Comalcalco". *Arqueología Mexicana, los mayas de Tabasco*, 11(61): 30-37, 48-51.

Gallegos, Miriam y Ricardo Armijo. 2008. "Colores y ceremonias en los espacios rituales de la población Maya de Tabasco: Rasgos de su identidad". En Banca Paredes (ed.), *Memoria IV Anuario de Investigación sobre Conservación, Historia y Crítica del Patrimonio Arquitectónico y Urbano: Lecturas y Estrategias de la Conservación del Patrimonio Tangible e Intangible*. Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.

GET. 2008. *Programa Estatal de Desarrollo Urbano de Tabasco 2007-2012*. Villahermosa: GET-Secretaría de Asentamientos y Obras Públicas.

Gómez, Hernando. 2003. “Los olmecas en Tabasco”. *Arqueología Mexicana, los mayas de Tabasco* 11(61): 18-23.

González, Luis *et al.* 1985. “El subsuelo indígena”. En Eugenia Arias, Ana Lau y Ximena Sepúlveda (comps.), *Tabasco Textos de su Historia vol. 2* (pp. 213-219). México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora-GET.

Gurría, José. 1985. “La protesta de un Cunduacanense”. En Eugenia Arias, Ana Lau y Ximena Sepúlveda (comps.), *Tabasco, Textos de su Historia. Vol. 1* (pp. 70-106). México: IJMLM-GET.

Hernández, Pedro. 2010. *Tam-tam. ¿Quién es el cabo?* México: Instituto Estatal de Cultura de Tabasco.

INEGI. *Censo de población y vivienda 2010, Infraestructura y Características Socioeconómicas de las Localidades con menos de 5 mil habitantes del Estado de Tabasco*. [Recurso digital cortesía del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Delegación Tabasco].

Izquierdo, Ana. 2003. “Tabasco: parteaguas del descubrimiento y conquista de México”. *Arqueología Mexicana, los mayas de Tabasco* 11(61): 52-57.

Ledesma, Laura. 1992. *La vicaría de Oxolotán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

López, Diógenes. 1985. “Reflexiones sobre la independencia”. En Eugenia Arias, Ana Lau y Ximena Sepúlveda (comps.), *Tabasco, Textos de su Historia Vol. 1* (pp. 113-114). México: IJMLM-GET.

Lowe, Gareth. 2002. *Mesoamérica Olmeca: diez preguntas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)-INAH.

Maimone, Daniela. 2010. *Relatos y leyendas chontales de Tabasco*. México: Instituto Estatal de Cultura de Tabasco-GET.

Martínez Assad, Carlos. 2006. *Breve Historia de Tabasco*. México: Colegio de México.

Martínez Ruiz, José. s/f. “Pueblos indígenas de México y agua. Yokotanes de Tabasco”. *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. Instituto Mexicano de Tecnología del agua. Consultado el 14 de octubre de 2014. Disponible en:

http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/04_Chontales_de_Tabasco.pdf

Martínez Valle, Luciano. 2012. "Apuntes para pensar el territorio desde una dimensión social". *Ciências Sociais Unisinos* 48 (1): 12-18, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Monge Manso, Julio A. 2005. "Análisis cronotópico de la identidad cultural. Propuesta para una redefinición y recontextualización del estudio del patrimonio y de la construcción social de la realidad en comunidades locales: el caso de Santa Ana La Real (Huelva)". *Huelva en su historia* 12: 185-206, Huelva, Universidad de Huelva.

QUIROZ MALCA, Haydeé. 2009. *El Baila Viejos: expresión de la cultura Yokot'an*. México: Gobierno del Estado de Tabasco.

Olmos, Ana. 2012. "Catolicismo renovado en Argentina. El caso del padre Ignacio: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos". *Nómadas*. Número especial: 0-0. Consultado el 18 de febrero de 2014. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18126163023>.

Ortíz, Martín. 1991. *El pueblo de Tabasco en la Revolución (1910-1920)*. Villahermosa: UJAT.

Ortiz, Martín. 2010. *Historia de la explotación petrolera en Tabasco 1900-1960*. México: Petróleos Mexicanos-UJAT.

Rapoport, Amos. 2008. "Las relaciones entre la mente el territorio la sociedad desde una perspectiva medio ambiental". En *Arquitectonics Mind, Land & Society* (pp. 33-61). Barcelona.

Rico, Samuel. 1990. *Los predicamentos de la fe. La inquisición en Tabasco 1567/1811*. Villahermosa: Instituto de Cultura del GET.

Romero, Leticia. 2013. "El proyecto educativo de Tabasco durante la revolución". En Martín Ortíz (comp.), *Procesos y fenómenos históricos de Tabasco, de la Revolución Mexicana hasta el presente* (pp. 103-122). México: UJAT.

Ruz, Mario. 1991. *Los linderos del agua. Francisco de Montejo y los orígenes del Tabasco colonial*. Villahermosa: GET.

Uribe Iniesta, Rodolfo y Bartola May. 2000. *T'an i K'ajalin Yokot'an (Palabra y pensamiento Yokot'an)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Salazar, Guadalupe. 2011. "Hábitat, territorio y territorialidad". En Guadalupe Salazar González, Eugenia María Azevedo Salomao, Catherine R. Ettinger McEnulty, Blanca Paredes Guerrero y Luis Alberto Torres Garibay (comps.), *Lecturas de Espacio Habitable* (pp. 19-53). San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí-CONACYT.

Segato, Rita. 2008. “La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”. En Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp.41-81). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Tostado, Marcela. 1985. *El Tabasco Porfiriano*. Villahermosa: Instituto de Cultura de Tabasco.

Tudela, Fernando. 1993. “Recursos Naturales y Sociedad en el Trópico húmedo Tabasqueño.” En Eduardo Estañol, Manuel D’Argence y Rosa Giorgana (comps.), *Tabasco: realidad y perspectivas, Tomo II. Economía y desarrollo* (pp. 675-707) . México: GET – Porrúa.

Vargas Pacheco, Ernesto. 1992. “Arqueología e historia de los maya-chontales de Tabasco”. En Elizabeth Mejía Pérez (comp.), *Comalcalco* (pp. 273-296). México: INAH.

Vargas Ulate, Gilbert. 2012. Espacio y territorio en el análisis geográfico. *Reflexiones*, 91(1): 313-326, San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Vela, Enrique. 2010. “Culturas prehispánicas de México”. *Arqueología Mexicana*, edición especial (34): 22-28.

Villamán, Marcos. 2002. “La vuelta de lo sagrado: Religión y dinámica social”. *Ciencia y Sociedad*, 27 (4):504-548. Consultado el 4 de julio de 2014. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87027401>.

Zapata, Jair. s/f. *Espacio y territorio sagrado lógica del ordenamiento territorial indígena*. Síntesis conceptual de la tesis de grado, para optar el título de Magíster en Estudios Urbano-Regionales: Universidad Nacional de Colombia-Vicerrectoría de Investigación. Consultado el 10 de marzo de 2015. Disponible en: <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair.actu.02.06.07.pdf>.