

Labrando la roca. El petrograbado de Letra Do (Santa María del Monte, Estado de México) y su poder de acción

SILVINA VIGLIANI

El petrograbado de Letra Do se ubica en una empinada ladera sobre la vertiente noroccidental del Nevado de Toluca, en las cercanías de la comunidad de Santa María del Monte, Estado de México. Se trata de una figura femenina de aproximadamente dos metros de alto grabada sobre una gran roca, que presenta tocado y las piernas abiertas, y corresponde a una imagen de Tlaloc con atributos de Tlazolteotl/Tlaltecuhltli. En este artículo abundaremos en la capacidad anímica o agencial de la roca-figura en el contexto de la petición de lluvias.

El sitio Letra Do se ubica en una empinada ladera sobre la vertiente noroccidental del Nevado de Toluca, en las cercanías de la comunidad de Santa María del Monte (figuras 1 y 2), y consiste en una imagen de dos metros de alto grabada en una gran roca (figura 3). El lugar está rodeado de bosque de pino, por lo que la visibilidad a la redonda es bastante reducida. La roca, de tres por tres metros y con un ancho de un metro, presenta una forma

bastante regular en sus caras norte y sur, siendo esta última donde se ubica la figura. La parte superior de la cara sur fue rebajada para que quedara emparejada con la parte inferior, la que, a su vez, es posible que haya estado originalmente bajo tierra antes de ser desenterrada para ser grabada, esto tanto por la diferente coloración como por su textura más lisa. Sobre esta superficie fue realizada la figura en bajorrelieve.

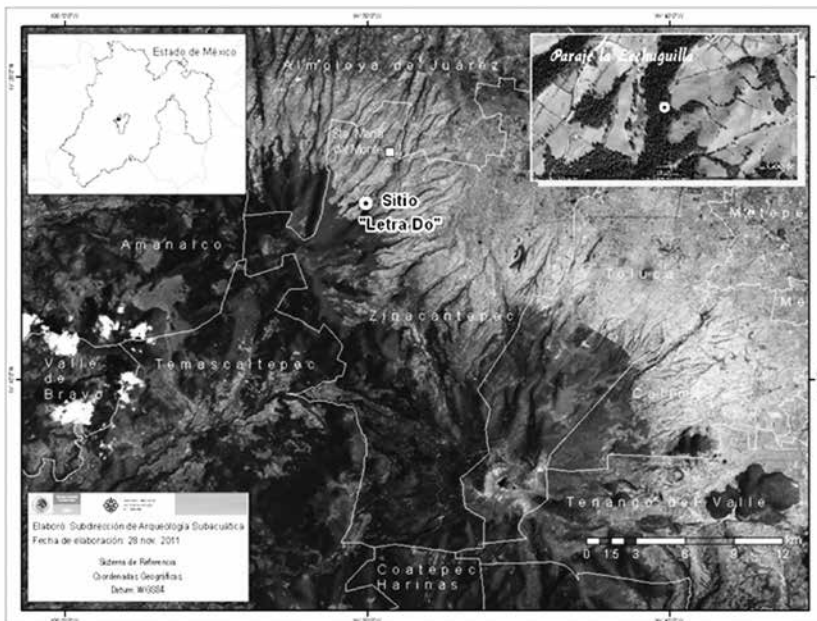


Figura 1. Ubicación del sitio Letra Do, sobre la ladera nor-noroeste del volcán Nevado de Toluca.



Figura 2. Vista trasera de la gran roca del petrograbado.
Nótese lo empinado de la ladera.



Figura 3. Petrograbado de Letra Do.

Por la posición de la roca, la imagen mira hacia la misma cota de la ladera, es decir, no hacia abajo ni hacia arriba sino al costado. Frente a la roca (y a la imagen) hay otra pequeña roca que pudo haber servido de mesa-altar o lugar para depositar los objetos utilizados durante algún ritual o ceremonia. Frente a ésta se extiende un pequeño espacio medianamente horizontal (considerando lo inclinado de la ladera) en el cual no cabrían más de 10 o 15 personas. Es posible que

este espacio haya sido trabajado o emparejado para su uso ritual.

El grabado

Se trata de una imagen femenina de aproximadamente dos metros de alto, que cubre prácticamente toda la cara sur de la roca (figura 3). Presenta el rostro característico de Tlaloc y las piernas abiertas

que remiten a un Tlaloc-Tlaltecuhlti. Rivas¹ observa que la técnica de elaboración más profunda de la cabeza difiere respecto al resto del cuerpo, el cual aparece con un trazo menos marcado. Esto lo hace pensar que la cabeza de Tlaloc (que además se asocia al estilo teotihuacano) es más temprana que el cuerpo, correspondiendo cabeza y cuerpo al Clásico y Posclásico respectivamente. Sin embargo, otra explicación al diverso tratamiento de la imagen es, como fue dicho, que la parte superior de la roca fuese rebajada para generar una única superficie de trabajo con la parte inferior, la que probablemente fue desenterrada. Esto hizo que la cara superior fuera mucho más rugosa que la inferior, lo que habría obligado a realizar un grabado más profundo de la figura.

Más allá de su temporalidad, puede decirse que, en conjunto, el petrograbado representa a Tlaloc con atributos de Tlazolteotl/Tlaltecuhlti. Su cuerpo, en actitud de dar a luz, alude muy probablemente al nacimiento del maíz tierno, que puede estar representado por la figura esquemática que sale de su vagina. Para Rivas, si bien el rostro y tocado de Tlaloc comparten elementos simbólicos de estilo teotihuacano, el cuerpo alude ya a los conceptos tierra (Tlaltecuhlti) y fertilidad (Tlazolteotl) propios del Posclásico. Es interesante destacar la presencia de dos símbolos ubicados al lado del pie derecho, que tienen forma de “U” invertida con tres pequeños elementos rectangulares que parecen caer del centro de este emblema. Ambos adoptan la forma redonda de los cerros tal como se representaron en el *Códice Matritense del Real Palacio* o *Primeros Memoriales de Sahagún*.²

El paisaje

El paisaje que rodea al sitio es bastante boscoso, por lo que la visibilidad se reduce al entorno inmediato (figura 2). De igual modo, no es posible ver al Nevado de Toluca desde allí; para ello sería necesario ascender hasta un sector elevado que supere la ladera del petrograbado, y ya fuera del bosque.

Es de destacar que la zona es rica en manantiales, lo que pudo haber sido significativo para su elección como lugar para venerar a las deidades del agua. Ahora bien, la cercanía del volcán y la abundancia de manantiales no son los únicos elementos centrales que pudieran estar asociados a la gran roca del petrograbado.

Aproximadamente a unos dos km y medio del petrograbado había una cueva de la que salía abundante agua proveniente de ríos subterráneos. Lamentablemente hace un par de años la cueva fue destruida —al parecer con dinamita— con el fin de entubar y canalizar el agua hacia un poblado vecino. A pesar de ello, es posible escuchar la fuerte corriente de agua que corría por debajo de la tierra y luego a través del entubado, lo que confirma no sólo la presencia del vital líquido sino también la importancia simbólica que habría tenido ese lugar en el paisaje. De acuerdo con Rivas, la conjugación de los elementos agua, bosque, montaña y cueva habría sido central para la elección del lugar como un punto alusivo a las deidades del agua y la fertilidad en la época prehispánica, marcando con ello la sacralidad del sitio.³

En este trabajo me centraré en la relación roca-petrograbado-lugar como el factor central en esta historia. En otras palabras, no se trata de pensar sólo en la roca como un soporte pasivo en donde se plasma una imagen cuya función debemos develar, ni de ver al paisaje como el justificante estático para la elección del lugar, sino de pensar en esta red de entidades relacionadas (roca, petrograbado, bosque, montaña, agua, cueva, milpa, etc.) como un elemento activo en el mensaje o efecto deseado.

Es bien sabido que en la cosmovisión mesoamericana las montañas y las rocas eran concebidas como entidades vivas, petrificaciones de seres ancestrales o míticos y, por lo tanto, influyentes en la vida de las comunidades, lo que hace lógico pensar que una roca con un petrograbado no sea sólo una roca. Antes de profundizar en esto, presentaré brevemente la situación actual en Santa María del Monte en torno a la petición de lluvias y buenas cosechas.

Santa María del Monte hoy: la danza y el agua

En la actualidad Santa María del Monte tiene una población de aproximadamente 26,500 habitantes, y es de los pocos lugares donde aún se habla otomí, especialmente entre los adultos mayores que viven en el barrio de México. A pesar de ser éste el barrio más arraigado a su herencia indígena, existe una gran indiferencia hacia ese pasado y sus tradiciones. Es así que la actividad agrícola está pasando a un segundo plano dentro de las prioridades de la comunidad. Lo mismo ocurre con la tradición oral y su relación con el paisaje. No obstante, hay gente que se esfuerza por mantener vivas sus tradiciones; entre ellos los danzantes de Santa María del Monte conocidos como *concheros*.⁴

Desde el año 2002 los danzantes se reúnen en el “Valle del Denxi” (*denxi* del otomí: “cebolla”) para realizar ofrendas y rendir homenaje a diferentes deidades y santos a través de cantos, alabanzas y danzas, y pedir una buena temporada de lluvia y buenas cosechas (figura 4).⁵ El agua ocupa un lugar trascendental en estas actividades, para lo cual es recogida de los diferentes manantiales que hay en los barrios. Como se mencionó más arriba, se trata de una zona rica en manantiales y arroyos, cuyos escurrimientos convergen en parajes que forman pequeñas cisternas. De estos lugares, el *tlacualero*⁶ recoge el agua que será utilizada en la velación para el buen temporal. El agua es llevada en un recipiente hecho de guaje, al que denominan *bul*, hasta el altar de la virgen, ubicado en el valle del Denxi. Al inicio de la ceremonia el agua es presentada a los cuatro vientos, es velada toda la noche y luego es usada para la realización de una bebida que se dará a los danzantes y asistentes al término de la velación, como señal de sanación y purificación.

Con esta misma agua luego se bendice a los niños, y al final de la ceremonia para oficiar una misa católica. En esta misa, el padre utiliza la misma agua para bendecir a la gente; la restante la ofrece al altar y la esparce alrededor del llano donde está la Virgen, en señal de agradecimiento

por haber escuchado los cantos y la devoción a las ánimas y guardianes de este lugar.⁷



Figura 4. Valle del Denxi.

Este espacio, conocido hoy como valle del Denxi, fue donado por un terrateniente del lugar luego de haber sido elegido por integrantes de las mesas de danzantes. En esa ocasión se erigió la escultura en piedra de la Virgen María junto a tres cruces ubicadas a su izquierda en representación de la Santísima Trinidad, y se llevó a cabo un ritual de iniciación en el lugar. Éste consistió en “trasladar la esencia” desde el lugar en donde anteriormente los danzantes realizaban sus ceremonias, hacia el Denxi.⁸ Dicho lugar era la gran roca con la imagen de Tlaloc con Tlazolteotl/Tlaltecuhtli, es decir, el sitio Letra Do.⁹

De acuerdo a Coyote y Rodríguez, la roca labrada fue considerada durante muchos años por los habitantes del pueblo como un lugar maldito,

ya que se le relacionaba, por influencia de la Iglesia católica, con asuntos del demonio. Esto hizo que el sitio fuera prohibido y, por lo tanto, poco visitado por la gente. No obstante, fue allí donde se realizaron las primeras ceremonias de petición de lluvia por parte de un pequeño grupo de danzantes. En tal sentido, la imagen labrada en la roca era y sigue siendo considerada por los danzantes como una deidad relacionada con el agua y la purificación de los pecados.

Aquí también el agua que se utilizaba para la petición del buen temporal era recogida por el *tlacuadero* de los arroyos del pueblo para luego ser utilizada en la velación. En la actualidad se siguen llevando ofrendas a la roca grabada, tales como flores, alimentos y cirios, que, por otra parte, son del mismo tipo que las ofrendas entregadas a la Virgen del Denxi. En tal sentido, dicen los autores, existe una conexión entre la roca del petrograbado y la Virgen, pues a las dos se acude para el mismo propósito: pedir por un buen temporal y buenas cosechas.

Las razones por las cuales los danzantes decidieron cambiar de lugar para la realización de sus ceremonias respondían, de acuerdo a Coyote y Rodríguez, a la intención de incluir en los asuntos de la danza a las demás personas del pueblo; en este sentido, era necesario un espacio más amplio. Otro motivo fueron los conflictos territoriales, ya que el lugar pertenece a un pueblo vecino llamado San Francisco Tlalcilcalpan, cuyos ejidatarios querían dinero para dejar a los danzantes hacer uso del lugar. Lo cierto es que para ello debieron trasladar la esencia del lugar/roca/figura hacia su nuevo espacio, y es a la necesidad de este acto a lo que nos vamos a abocar.

La personificación de las cosas y el paisaje

Ciertamente, en la cosmovisión mesoamericana no es extraño que las montañas, las rocas, los árboles y otros elementos del paisaje sean considerados como entidades vivas relacionadas con los tiempos ancestrales y, por lo tanto, “portadores”

de cierta esencia o subjetividad con poder generativo. En términos generales, el mito de origen relata que hubo dioses creadores que desde el momento de la primera salida del Sol quedaron permanentemente solidificados como rocas, las cuales testimoniaban la existencia previa a la creación. Las tradiciones locales de la Sierra Madre coinciden en considerar a las piedras como los ancestros metamorfosados.¹⁰ Los megalitos, dice Galinier, son los vestigios de uno de los ciclos anteriores al diluvio o a la humanidad que existía en aquella época. Durante la etapa antediluviana, período de oscuridad, los gigantes construyeron los cerros, las pirámides y los santuarios. Luego vino el nacimiento del Sol, que marca el fin del ciclo anterior y la metamorfosis de los gigantes.¹¹

Hoy se sigue pensando en los dioses creadores petrificados en el paisaje como fuentes perennes de existencia, protectores y fortalecedores de los seres mundanos. El carácter pétreo devela en los montes su calidad sagrada de seres premundanos.¹² Tal como lo señala Galinier, “los arquitectos de ese ciclo ya cumplido permanecieron impregnados de una energía cósmica de la que es necesario protegerse. Son ‘viejos’ y por lo mismo fuente de fertilidad”.¹³ Es por ello que las grandes rocas o peñascos identificados por los otomíes con los dioses ancestrales, los gigantes *wema*, son fuente de sacralidad. Ciertas piedras que encuentran en sus sembrados son concebidas como los huesos de los *wema*, y se cree que están cargadas de fuerzas generativas que pueden incidir en las cosechas o en la salud. Estas piedras, llamadas *cangandonis* o antedioses y correspondientes a las piezas arqueológicas de jade, son enterradas en la esquina de la milpa para que se den mejor las cosechas. Lo mismo ocurre con los fósiles y los objetos que presentan un aspecto antropomorfo, a los cuales, al igual que a los tepalcates o figurillas encontrados en los campos de cultivo, se les atribuyen virtudes terapéuticas, y son conservados en el altar doméstico.¹⁴

Se trata pues de personificaciones de los elementos que conforman el paisaje, tales como las grandes rocas, las pequeñas piedras encontradas en las milpas antes mencionadas, los cerros, los ma-

nantiales, las cuevas y los árboles, con los cuales se mantiene una relación esencial y anímica desde el momento de la creación. Si tales elementos/lugares tienen poder es debido a que son manifestaciones físicas de los dioses creadores, recordatorios perennes de los tiempos míticos.

Ahora bien, fuera de la explicación que nos da la teoría nativa, la pregunta que surge sería, ya en el marco de la teoría antropológica, cómo se da “el misterio de la animación de los ídolos, su genuina y peculiar personidad”.¹⁵ En otras palabras, cómo es que hay entidades no humanas (objetos, imágenes o formas del paisaje) que en su interacción con los humanos manifiestan intencionalidad y agencia.

La agencia de las cosas

En ontologías relacionales¹⁶ propias de las sociedades tradicionales no modernas ocurre que seres no humanos pueden expresar agencia o ser agentes sociales de algún tipo. Este aspecto, largamente subestimado por la antropología, ha comenzado a ser estudiado a partir de una revisión y revitalización del concepto de animismo. Este nuevo alcance estuvo asociado a una reformulación de sus parámetros básicos, en donde el foco original, antes sustentado en el aspecto religioso (tal como lo definiera Tylor en 1871), se fue moviendo hacia el aspecto relacional con el mundo no humano. Ahora bien, el interés acerca de si los objetos tienen agencia o son una fuente para la agencia ha ido más allá de las teorías nativas de sociedades premodernas para instalarse en nuestra sociedad actual, lo que ha provocado un considerable debate, especialmente desde la publicación de los trabajos de Bruno Latour¹⁷ y de Alfred Gell.¹⁸ Ambos enfoques, si bien diferentes, coinciden en la relacionalidad como un factor primordial de la agencia.

De acuerdo a Latour, objetos y sujetos —redefinidos en el concepto de “actantes”— tienen la misma incidencia en la constitución de la sociedad y en la producción de la agencia, por lo

que no deben ser considerados por separado en el estudio de lo social. Para el autor, las agencias son aquellas que *hacen* algo, es decir, que inciden de alguna manera en un estado de cosas. En este sentido, si hay agencia debe haber una acción. La acción no es, para Latour, simplemente algo que *hace alguien*, sino “un nodo, un nudo y un conglomerado de muchos conjuntos sorprendentes de agencias”,¹⁹ lo que implica que en la acción entran en juego, no necesariamente un actor sino muchas entidades. “El actor, [entonces,] no es la fuente de la acción sino el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él”.²⁰

Lo que realiza la acción —el actante— puede ser tanto ideomorfo, tecnomorfo, biomorfo o la encarnación misma en un individuo. En este sentido, si los actores no son solamente humanos, entonces “*cualquier cosa* que modifica con su incidencia un estado de cosas es [...] un actante”,²¹ y puede ser tan real como social y discursivo a la vez —un martillo que “golpea” el clavo, un cuchillo que “corta” la carne, una baranda que “evita” las caídas, etc. ¿Acaso esos verbos no designan acciones?—.²²

De este modo, Latour cuestiona que la agencia esté restringida sólo a los humanos con intenciones. De hecho no les atribuye intencionalidad a los objetos aunque reconoce que “podrían existir muchos matices metafísicos entre la plena causalidad y la mera inexistencia”, y sostiene que “además de ‘determinar’ y servir como ‘telón de fondo de la acción humana’, las cosas pueden autorizar, permitir, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etcétera”.²³

Para Alfred Gell, por su parte, no sólo las personas humanas pueden ser agentes potenciales, sino también los objetos que al estar insertos en una red de relaciones sociales pueden, en situaciones específicas, presentarse como agentes sociales. De este modo, Gell concibe a la agencia como relacional y dependiente del contexto y no como un término clasificatorio e independiente. No analizará a los objetos como tales sino como *índices*. El índice refiere a cualquier entidad a partir de la cual el observador puede hacer una inferencia causal de algún

tipo. En este sentido, el índice permite una operación cognitiva particular que Gell identifica como *la abducción de la agencia*. Así, determinado índice puede motivar al observador a hacer determinada inferencia abductiva. De este modo, la categoría de índices más relevantes será aquella que permita abducir agencia. El índice, entonces, es visto como el *resultado y/o el instrumento de la agencia social*.²⁴

De acuerdo a Gell, el agente es quien “hace que las cosas pasen” a su alrededor. Así, cualquier evento que, se cree, ocurre debido a una “intención” alojada en una persona o cosa y que inicia una secuencia causal es una agencia.²⁵ Sin embargo, a diferencia de Latour, para quien los actantes —cosas, palabras, ideas— tienen agencia, Gell considera que la agencia del objeto siempre se deriva del sujeto humano. Si bien se le suele atribuir intenciones a los animales y objetos materiales, dice Gell, éstas siempre son humanas, ya que los objetos no son agentes autosuficientes, sino sólo agentes secundarios en asociación con agentes (humanos) específicos. Los artefactos adquieren un tipo de agencia de segunda clase una vez que están inmersos en una red de relaciones sociales, aunque aclara que ser agente secundario no significa que no sea agente.²⁶ Gell resuelve esta distinción entre agente primario y agente secundario al introducir el concepto de “personidad distribuida”.

La persona “distribuida” implica que no todas las partes de la persona están físicamente adheridas al cuerpo, sino distribuidas en el entorno, “como las capas de gasa desechadas de la cigarra [...] las cuales son tanto imagen como partes de la criatura viva”.²⁷ Las partes no “representan” a la cigarra, las partes “son” el cuerpo de la cigarra. De igual modo, un ídolo no representa al dios, es el cuerpo del dios en forma de artefacto. En palabras del autor, no es metáfora, es metonimia. La persona no está sólo donde su cuerpo está, sino en muchos lugares y tiempos simultáneamente.²⁸

Al hablar de los artefactos como agentes secundarios, Gell refiere al hecho de que el origen y la manifestación de la agencia tienen lugar en un medio consistente de artefactos (*casual milieu*), en

donde los agentes “son”, y no nada más “usan”, los artefactos que los conectan con el mundo social. De acuerdo al autor, “la objetivación en la forma de artefactos es la manera en que la agencia se manifiesta y se realiza a sí misma vía la proliferación de fragmentos de agentes intencionales ‘primarios’ y sus formas artefactuales ‘secundarias’”. En tal sentido, las cosas (artefactos, figuras o ídolos) no son agentes primarios que inician voluntariamente un suceso del cual son moralmente responsables, sino encarnaciones objetivas del *poder* o la *capacidad de su deseo de uso*.²⁹

El poder de actuar o la revancha del animismo

En Mesoamérica, la roca es parte de un paisaje ancestral, forma parte de la manifestación física de los seres que crearon el mundo y, por lo tanto, conserva un poder generativo que es actualizado por la gente a través de la actividad ritual. Sin embargo, desde las propuestas que acabamos de analizar, ni la roca ni la imagen grabada en ella son entidades sustantivas, es decir, no tienen una identidad intrínseca que posea un poder generativo.

Según la teoría del Actor-Red (TAR) de Latour, la roca no es sólo una roca, sino una roca con petrograbado inmersa en una red de relaciones en la que participan entidades tales como manantiales, cuevas, árboles, montañas, milpas, deidades, lluvias y campesinos, los cuales convergen en el petrograbado de Letra Do. En este caso, entonces, la roca con el petrograbado no es la fuente de la acción (generar fertilidad) sino el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia ella. Tales entidades no sólo influyen en el efecto deseado, sino que sugieren la elección del lugar para el ritual y la manifestación de la deidad en la roca.

Ahora bien, esta teoría ha sido cuestionada en algunos aspectos, en especial por tratarse de una teoría plana y deshumanizada. Al rechazar la distinción entre humano y no humano para explicar la agencia, deja de lado cualidades como la intencionalidad y la acción significativa. Esta ausencia

de subjetividad podría parecer un problema, al menos para el antropólogo que busca reconocer la agencia que los indígenas le atribuyen a las entidades del cosmos y que, definitivamente, no es igual para todos. Es decir, si los grupos indígenas le atribuyen intencionalidad o conciencia a las cosas, entonces deberíamos, al menos, considerar la posibilidad de que en esas cosas existe una condición de “personidad”.

Para la arqueología, sin embargo, esta teoría puede ser útil si planteamos tal simetría —el fin de la distinción entre sujeto y objeto— como punto de arranque y trasfondo teórico. En otras palabras, al partir del principio de simetría, el concepto de actante nos permite ubicar a las personas, los lugares y las cosas al mismo nivel y compartiendo la misma ontología, lo que nos dará la posibilidad de hablar de agencia sin necesidad de distinguir entre humanos y no humanos.

A diferencia de Latour, para Alfred Gell la intencionalidad será uno de los aspectos básicos en el desarrollo del concepto de agencia. En este caso, la roca-imagen es parte de una compleja red de relaciones sociales que emergen de una intencionalidad y que resultan en su capacidad de agencia. Así, mientras la piedra es la objetivación de la fertilidad en tanto poder generativo ancestral, la figura de la deidad grabada en ella es, en términos de Gell, el índice, que permite hacer una inferencia abductiva: esa imagen produce fertilidad. Esta agencia es actualizada cada vez mediante el ritual y la entrega de ofrendas.

Ahora bien, mientras en la teoría nativa Tlalo³⁰ es el principio básico de productividad, en la teoría antropológica de Gell el agente primario sería el tlacuilo o grabador, pero también el especialista ritual, quien creó el petrograbado, y quienes actualizan el vínculo en cada ocasión. La obra es parte de la persona que la creó en cuanto a que es la objetivación de su intencionalidad, pero también de quienes actualizan el vínculo cada año y, por tanto, la intencionalidad. En la misma línea entonces, la roca/imagen sería el agente secundario, es decir, la manifestación objetiva del deseo o intencionalidad de los agentes primarios.

En síntesis, la relación material entre de las cosas, humanas y no humanas, plantea una agencia potencial, tanto en términos de la TAR como desde la noción de persona distribuida. La primera desde un enfoque monista y deshumanizado, pero que permite entender la enorme diversidad de relaciones materiales que hay detrás de los actos, los cuales pueden incidir en el resultado de una acción, haya sido intencional o no. En la segunda, en cambio, prima la intencionalidad como motor para la acción, la cual, si bien es humana en términos de agencia primaria, extiende al mundo artefactual la realización de la acción en forma de persona distribuida. Así, mientras Latour busca a los no humanos debajo del nivel de la agencia humana, Gell mira a través de los objetos a la agencia humana que inferimos que ellos contienen.³¹

Finalmente, el traslado de la esencia del sitio Letra Do al Valle del Denxi implicó el traslado de una red de relaciones que sólo en su conjunto —y en su actualización— conservan la capacidad deseada. En otras palabras, dicha relacionalidad condensada en la esencia que ritualmente fue transportada de un lugar al otro, conserva las propiedades generativas del paisaje original y, por lo tanto, su capacidad de agencia.

Notas

¹ Rivas Castro, “El petrograbado de Santa María Magdalena del Monte, Estado de México”, p. 228.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ Coyote y Rodríguez, “La esencia, Santa María del Monte. Cultura, sincretismo y tradición”, pp. 49-61.

⁵ Estas ceremonias se realizan por lo general el último domingo del mes de marzo para la petición de lluvias y el fin de semana más próximo al 20 de noviembre para agradecer la buena temporada.

⁶ El *tlacualetero* es la persona encargada de realizar ciertas tareas, tales como recoger el agua de los diferentes arroyos y llevarla al ofrecimiento de la velación. *Ibid.*, p. 54.

⁷ *Ibid.*, pp. 49-61.

⁸ Literalmente, los autores dicen que la ceremonia consistió en “trasladar la esencia perteneciente a dicha imagen (la del petrograbado) e introducirla en la escultura de la Virgen”.

⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰ Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 544.

¹¹ *Ibid.*, p. 548.

¹² López Austin y López Luján, *Monte sagrado. Templo Mayor*, p. 77.

¹³ Galinier, *loc. cit.*, p. 548.

¹⁴ López Austin y López Luján, *loc. cit.*, p. 77; Galinier, *loc. cit.*, p. 549.

¹⁵ Gell, *Art and agency: an anthropological theory*, p. 99.

¹⁶ Una ontología relacional implica que las cosas (humanos, animales, objetos, lugares, etc.) se definen en función de sus relaciones. Aquí, lo *relacional* tiene una prioridad conceptual mucho mayor que la *integridad* del sujeto o cuerpo. De este modo, la tensión se centra no tanto en la gente y en los objetos como constituyentes del mundo, sino en las relaciones entre ellos. A diferencia de una ontología sustantivista o dualista en donde la cosa es en sí misma *a priori*.

¹⁷ Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*.

¹⁸ Gell, *loc. cit.*

¹⁹ Latour, *loc. cit.*, p. 70.

²⁰ *Ibid.*, p. 73.

²¹ *Ibid.*, p. 106.

²² *Id.*

²³ *Ibid.*, p. 107.

²⁴ Gell, *loc. cit.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, pp. 17-20.

²⁷ *Ibid.*, p. 106.

²⁸ *Id.*

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ Se trata de una simplificación de las entidades y sus atributos con el fin de facilitar el análisis.

³¹ Miller, *Materiality*, p. 13.

Bibliografía

- Coyote, José y Juliana Rodríguez, “La esencia, Santa María del Monte. Cultura, sincretismo y tradición”, en *Bajo el volcán. Vida y ritualidad en torno al Nevado de Toluca*, coordinado por S. Vigliani y R. Junco, México, SAS/INAH, 2013.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Gell, Alfred, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 (1991).
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado. Templo Mayor*, México, INAH/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- Miller, Daniel, *Materiality*, editado por Daniel Miller, Durham/London, Duke University Press, 2005.
- Rivas Castro, Francisco, “El petrograbado de Santa María Magdalena del Monte, Estado de México”, en *Bajo el volcán. Vida y ritualidad en torno al Nevado de Toluca*, coordinado por S. Vigliani y R. Junco, México, SAS/INAH, 2013.