

La fiesta del Niño Florero: una mirada socioambiental entre fronteras

The Feast of the Flower Child: A Socio-Environmental Perspective Traversing Borders

María Luisa Ballinas Aquino

 <https://orcid.org/0000-0002-7381-2363>

Becaria del Programa de Becas Posdoctorales del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Universidad Nacional Autónoma de México
mballinas@colmex.mx

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar las implicaciones sociales, religiosas y ambientales de la festividad del Niño Florero que se lleva a cabo en el municipio de Acala, Chiapas, mediante dinámicas en las que surgen los procesos de significación de los territorios que dan sentido a la festividad, a través de una investigación que integra la comprensión dialógica de las fronteras físicas y simbólicas presentes en la religiosidad vivida. El estudio se realizó mediante un proceso de triangulación considerando: la observación participante (2011-2014), las entrevistas a líderes (2011-2012) y material videográfico de la plataforma de YouTube en junio de 2021.

Palabras clave: religiosidad vivida, fronteras físicas, fronteras simbólicas, Acala

Abstract

This paper seeks to demonstrate the social, religious, and environmental implications of the feast of the Flower Child (festividad del Niño Florero) celebrated in the municipality of Acala, Chiapas State, using dynamics in which the signification processes of the territories emerge and make meaning of the feast. This is achieved through research that integrates a dialogic understanding of the physical and symbolic borders existing in living religiosity. The study was carried out through a triangulation process that considers: participant observation (2011-2014), interviews with leaders (2011-2012), and videographic material downloaded from the YouTube platform in June of 2021.

Key words: living religiosity, physical borders, symbolic borders, Acala

Recibido: 15/10/2021

Aceptado: 14/01/2022

Publicado: 18/05/2022



Introducción

En este artículo se presenta la festividad del Niño Florero que se celebra en Acala, Chiapas.¹ La observación se realiza desde el marco analítico de la religiosidad vivida entre fronteras, donde convergen prácticas religiosas compartidas que, con sus diferencias y proximidades, se expresan mediante rituales simbólicos en el tiempo y el espacio, lo que hace posible la transformación del sentido de la festividad para las nuevas generaciones en los procesos de construcción de identidades personales y comunitarias (Giménez, 2005:18). Dicha dinámica traspasa las fronteras entre regiones y culturas presentes en el estado de Chiapas, con la integración de significados que configuran una tradición viva. En este sentido, se entiende que:

Las tradiciones, costumbres, ritos y mitos son cosmovisiones que los viejos heredan a los más jóvenes, nexos simbólicos fundamentales de la reproducción humana que participan en la reproducción de la sociedad, de sus culturas, de la continuidad y cambio en las identidades profundas (Valenzuela, 2011: 207).

La fiesta del Niño Florero ofrece la posibilidad de comprender el territorio marcado por la memoria histórica expresada en ritualidades,² las cuales a su vez permiten distinguir las fronteras de la religiosidad vivida en una comunidad³ cuya manifestación festiva constituye un espacio de reelaboración simbólica vinculada a relaciones socioeconómicas y políticas que viven los grupos participantes (Gámez, 2019: 184), así como a las interacciones de las comunidades con el medio ambiente. En esta investigación se recuperan experiencias de algunos líderes de la tradición con la intención de escuchar las voces de cada uno de los entrevistados y el aporte de su experiencia personal a la construcción significativa de la práctica religiosa, por lo que se pone énfasis en el concepto de religiosidad

¹ El estudio se realizó en el municipio de Acala, localizado en la depresión central del estado de Chiapas. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), cuenta con 21 187 habitantes; 78.92% de su población es católica. Mientras que el porcentaje nacional referido a esa filiación religiosa es de 78.7%, el estatal es de 53.86%.

² “Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales. Son lugares de refugio donde se reivindica el papel fundamental del culto” (Palacios, 2017b: 97).

³ Cuando se hace referencia a una comunidad, indudablemente se considera el tema de fronteras, puesto que puede observarse como un proceso de inclusión/exclusión visto de forma dicotómica, o como una distinción en las formas de “ser y estar” en la comunidad, que permite la observación de la complejidad presente en las conformaciones comunitarias.

vivida como “una mirada que quita el foco de las perspectivas o lógicas propias de las instituciones religiosas y lo ubica en las personas” (Da Costa, Pereira y Brusoni, 2019: 62).

Por otra parte, la interacción de actores y actantes propuesta por Latour (2008) en su teoría del actor red representa un eje para la comprensión de la fiesta del Niño Florero, puesto que propone que “si nos mantenemos en nuestra decisión de partir de nuestras controversias sobre actores y agencias, entonces cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de las cosas es un actor o, si no tiene una figuración aún, un actante” (Latour, 2008: 106). Los elementos de la naturaleza que influyen en el curso de acción de la fiesta se consideran como actantes, ya que van transformando las relaciones entre los actores sociales y sus agencias, e inciden en los procesos de adaptación a los cambios ambientales (que implica la resignificación) en la experiencia de religiosidad vivida, en donde:

Existen ámbitos, territorios, mundos en los que lo social opera, dice cosas, muestra agencias que actúan e interactúan provocando efectos, modificando hechos, generando mundos imprevistos, inéditos y también mostrando los propios límites de lo social y la presencia y necesidad de contactos con otros mundos de vida, con otros seres con quienes mantienen, entre otras cosas relaciones de coexistencia, de cogeneración y que, analizándolos, nos permiten una visión más comprensiva de este mundo y de los otros [...] (Lezama, 2008: 56).

En estas relaciones de coexistencia se percibe con claridad que los cambios ambientales y socioculturales presentes en las fiestas religiosas trastocan la comprensión del territorio y de sus fronteras. En el dinamismo observado en torno a las fronteras físicas se identifica que, ante el incremento de la tala de árboles, actualmente los floreros⁴ tienen que recorrer más kilómetros para conseguir las *niluyarilo* (*Tillandsia guatemalensis*), que crecen en las copas de los árboles en la zona de los Altos. Las fronteras simbólicas también se reconfiguran “a medida que los actores de la comunicación confrontan las formas de representar e interpretar la realidad” (Guerrero y Rosero, 2019: 199); por ejemplo, la acción de varear⁵ a los jóvenes que asisten por primera vez al corte de la flor ha cambiado de

⁴ Hombres que van a recolectar las flores para la fiesta.

⁵ Es el acto de golpear con una vara. Se hace presente una transformación en cuanto a “la urdimbre de significados que dan sentido” a las prácticas que emergen en las fronteras simbólicas interculturales e intergeneracionales (cfr. Rizo y Romeau, 2006: 38).

significado, puesto que al reconocer una frontera simbólica⁶ en el respeto al otro, dicha práctica ha sido eliminada. Las fronteras físicas y simbólicas se comprenden a partir de la relación entre el mundo humano y el no humano en la festividad del Niño Florero en Acala.⁷

Las fronteras territoriales están presentes en la reflexión realizada por Lee (2001: 162) en torno al nacimiento de la tradición, al mencionar que la distribución geográfica de los lugares en los que se vive esta fiesta coincide con el espacio que ocuparon los pueblos prehispánicos chiapanecas; aunque también reconoce que “entre los aspectos de la devoción florera que parecen antiguos, [...] la costumbre de llevar a los santos afuera de la iglesia en procesiones era completamente natural y necesaria de los divinos oficios (Ricard, 1947)” (Lee, 2001: 170-171). Finalmente, se señala que “los floreros entraron [a la tierra fría] en forma pacífica, bajo un arreglo formal, a cambio de algo por parte de los chiapanecas” (Lee, 2001: 172); como el trueque de productos entre los pobladores de tierra fría y quienes vivían en tierra caliente. Esta idea prevalece entre los comisionados⁸ cuando hablan de los orígenes de la tradición vinculada a la introducción de la flor de *niluyarilo*, especie de bromelia conocida coloquialmente como “flor de pata de gallo” “pluma” o “flor del niño”,⁹ la cual resiste los cambios de las condiciones climáticas entre los sitios de extracción, en los Altos, y los sitios de uso, en pueblos de la depresión central de Chiapas (Coutiño y Medina, 2019: 2).

Ante la falta de evidencias históricas que ubiquen los orígenes de la tradición en las costumbres prehispánicas, se toman en consideración los relatos fundacionales que se transmiten de forma oral, los cuales integran elementos para la

⁶ “La frontera simbólica como categoría de análisis es conceptualizada como una herramienta teórico-metodológica para comprender las construcciones subjetivas que legitiman las particularidades que adquiere el encuentro entre colectivos (grupos étnicos, identidades nacionales, etc.), ya sea en términos de negociación o —sobre todo— ratificando límites en función de la diferencia” (Firpo, 2019: 49).

⁷ Cabe mencionar que la fiesta del Niño Florero más reconocida ha sido la que se realiza en Chiapa de Corzo, municipio que la ha promovido como patrimonio intangible de la humanidad, con el nombre de “Camino sagrado de los floreros o Topada de la flor”, con la clave AM3-CHIS-1-13. En la ficha de propuesta se afirma que el origen de esta tradición no fue religioso cristiano, “sino que era parte de costumbres prehispánicas de los chiapanecos, en las que los jóvenes de entre 13 y 14 años, fortalecían el cuerpo y el espíritu para llegar a la edad adulta” (Conaculta, 2013: s/n).

⁸ Líderes de la fiesta del Niño Florero de Acala.

⁹ En Chiapa de Corzo, Palacios presenta el relato de M. Gómez sobre el origen de este nombre de la flor: “cuenta la historia de los padres que huyeron con su hijo salvándolo de una persecución. Pero en la laguna de Navenchauc lo dejaron escondido, colgándolo de la rama de un árbol. Porque ellos se ahogaron en la laguna y el papá se convirtió en sol y la mamá en luna. El niño encarna en el árbol y da vida a la flor de *niluyarilo*, que significa eso: flor del niño” (Palacios, 2017a: 15).

comprensión de los significados que tiene esta fiesta desde la perspectiva de quienes mantienen el liderazgo formal.

En este marco interpretativo se reconoce la agencia de los sujetos, así como la constante negociación y recreación de lo sagrado, por lo que la tradición del Niño Florero se observa como expresión de una religiosidad dinámica, en la que se mezclan lo cotidiano y lo insólito de los días de fiesta con las narrativas en torno a su realización y significación. Por lo tanto, parece pertinente plantear dos preguntas guías: 1) ¿cómo entender el espacio (y las fronteras) en la fiesta? y 2) ¿cómo interactúan en esta celebración los seres humanos y los objetos (no humanos) que inciden en la reconfiguración de fronteras físicas y simbólicas?

A partir de la premisa de que existen sistemas de significación en movimiento producidos en las culturas, se presentan las transformaciones vividas por los líderes religiosos de la tradición dada su capacidad de agencia de los cambios sociales y ambientales en la fiesta;¹⁰ sin embargo, también se incluyen algunas experiencias de participantes con la finalidad de ampliar la comprensión del conflicto en determinados momentos.

Cabe aquí resaltar que la descripción realizada en Chiapa de Corzo por Lee (2001) informa que los jóvenes y los adultos llegaban con meses de anticipación a la casa del patrón¹¹ para anotarse en la lista de participantes en la peregrinación del Niño Florero, con la finalidad de recibir instrucciones sobre la duración del trayecto, el comportamiento esperado, las actividades a realizar, el pago de contribuciones y los requerimientos para llevar a cabo el trueque con las comunidades tsotsiles de los Altos y tener acceso a la flor. Recientemente, Palacios (2017a; 2017b) ha actualizado las observaciones sobre esta fiesta en Chiapa de Corzo.

A diferencia de los trabajos anteriores, en Acala se observa una mayor relación entre los comisionados y los sacerdotes de la parroquia de San Pablo Apóstol, lo cual ha influido en la promoción de la formación catequística entre los floreros durante las últimas décadas (con cierto nivel de obligatoriedad), como una forma de prepararse para la peregrinación anual, lo cual ha propiciado conflictos comunitarios en diversos momentos. En este contexto, se observa una interacción diferenciada entre los agentes eclesiales y los extraeclesiales, quienes “actúan poniendo en práctica el *habitus* católico adquirido vía transmisión oral y vía la cir-

¹⁰ Cabe señalar que ante las transformaciones vividas es necesario distinguir las temporalidades en las que ocurren, así como los niveles y la profundidad de los cambios (Oehmichen-Bazán, 2019: 201).

¹¹ Mientras que en Chiapa de Corzo a los líderes de la fiesta se les denomina “patrones”, en Acala se les llama “comisionados”.

culación de imágenes” (De la Torre y Victoria, 2020: 223) con distintos niveles de aceptación y de resistencia. En Acala se pone de manifiesto el reconocimiento de poderes entre los comisionados y los sacerdotes; cada uno establece sus propios criterios en la sacralización de la imagen del Niño Florero y del territorio, para coincidir en prácticas religiosas compartidas con una gama de matices.

En el reconocimiento de las fronteras se propone la identificación de elementos tangibles que ocupan el espacio para brindarle una significación, puesto que la vida social está vinculada a la producción de materialidad; asimismo, cuando se observa la materialidad, se asiste a la producción de lo social (Law y Mol, 1995: 274). Entre los elementos tangibles/intangibles, para fines de este estudio se han considerado relevantes: 1) la imagen del Niño Florero; 2) las flores de *niluyarilo*; 3) los floreros; y 4) la fiesta con su música, baile y alimentos. En lo tangible se expresa la experiencia de lo común y lo compartido, la comprensión de la religiosidad a partir de la interlocución de diversos actores sociales que requieren la mutua legitimación para la realización de las prácticas religiosas. En este sentido, se pretende identificar los cambios en el umbral de las fronteras simbólicas expresadas a través de los liderazgos presentes en la celebración de la fiesta y sus lógicas de transformación para “renovar en la continuidad” (De la Torre, 2012: 509).

La imagen del Niño Florero

Las imágenes religiosas se entienden como “símbolos que conectan contenidos metafísicos con experiencias físicas reales ocurridas en el cotidiano de las personas” (Guerrero y Rosero, 2019: 203). En este estudio se centra la atención en la figura del Niño Florero, en torno a la cual se realiza la fiesta en la que se congregan el pueblo, vecinos de otros pueblos cercanos y turistas, de diversas edades y condiciones económicas y sociales.

Hace más de 50 años, el grupo de floreros consiguió su propio niño, recientemente restaurado (véase imagen 1). En esta tradición no fue la vinculación a un objeto específico lo que dio origen a la práctica religiosa, puesto que desde el principio una figura de un Niño Dios (diferente cada año) acompañaba a los hombres en el trayecto hacia la montaña, hasta que el grupo consiguió su propia figura: el Niño Florerito (con el diminutivo que, en la región, denota cariño).

Imagen 1. El Niño Florerito



Foto: María Luisa Ballinas.

Aunque no existe un relato oficial sobre el origen de esta tradición en la ciudad de Acala, se reconocen dos que pertenecen a la transmisión oral:

Dicen que la tradición comenzó con unos comerciantes viajeros que llevaban fruta de tierra caliente a tierra fría, y a ellos se les ocurrió la idea de traer flores para la Navidad. Otros relatan que, en un sueño, una persona se vio peleando con un león y en el sueño apareció el niño con la flor de *niluyarilo*, y vareó al león, el cual salió corriendo; a partir de ese sueño, las personas se organizaron para cortar las flores y traerlas a la iglesia (A. S. Guillén, comunicación personal, 10 de diciembre de 2011).

El Niño Florero está relacionado con la protección ante las adversidades de la vida y se considera una figura que acompaña a la comunidad para mantenerla cerca de la divinidad. Esta figura es itinerante, puesto que guía a los floreros en el trayecto de la peregrinación. Durante la fiesta permanece en la casa del padrino de ese año, y posteriormente es resguardada por un comisionado que mantiene un altar con flores de la región para el Niño Florero durante todo el año: la imagen pertenece al pueblo, que está representado por los comisionados.

Las flores

En cuanto a las flores de *niluyarilo*, en esta tradición se integran diversas prácticas asociadas con el corte, la limpieza y la conformación de *tercias*,¹² las cuales son cargadas por los floreros que regresan al pueblo para el cumplimiento de la manda¹³ de construir dos casitas con ellas: una el 25 de diciembre para el Niño Florerito y otra para el Niño Dios que se introduce en el templo el 24 de diciembre por la tarde, en una procesión festiva acompañada por la banda de música.

Por lo tanto, la finalidad comunitaria de la recolección de las flores es el cumplimiento de la manda mencionada, aunque cada persona también hace sus propios compromisos, dependiendo de su comprensión de la fe vivida. Además, se presenta la interpretación teológica de la flor de color rojo que representa al amor, cuya base verde es observada como si fuese la manita del Niño Dios que sostiene la flor para darla a los floreros, y al mismo tiempo, es la mano que los guía para recoger las mejores flores (Palacios, 2017a: 21).

Los floreros

La fiesta del Niño Florero es vivida en diversas comunidades de la zona central del estado de Chiapas, y a decir de los acaltecos, en Acala se conformó el primer grupo de floreros, y aunque no se conoce la fecha exacta de su inicio, los comisionados en dicho lugar consideran que la tradición se remonta a más de 100 años. Al parecer, después de los floreros de Acala se conformaron grupos en Buena Vista (Acala), Chiapa de Corzo, Chiapilla, San Lucas, Totolapa, Nicolás Ruiz, 20 de Noviembre y Guerrero, entre otras comunidades.

Así como las poblaciones van creciendo, también aumenta el número de hombres que participan en la topada de la flor.¹⁴ Esto ha sido observado por Lee (2001) para el caso de Chiapa de Corzo, cuando menciona que “en 1969 hubo entre 40 y 70 floreros [...] y en el año 2000 más de 300”, [...] también en Acala, 20 de Noviembre y Totolapa, entre otros pueblos activos en la fiesta, se ha incrementado el número de floreros que participan (Lee, 2001: 163). La concurrencia

¹² Se denominan *tercias* porque corresponderían a una de las tres cargas que se colocan al burro (una carga a cada lado y una en el lomo). De ahí que se haga referencia al montón de flores que se cargan en un mecapan como *tercia* (M. Ballinas Jiménez, comunicación personal, 15 de junio de 2021).

¹³ La manda es una promesa que se hace a Dios y la cual se cumple de forma obligatoria (imperativo moral) por el valor que tiene la palabra empeñada.

¹⁴ Recorrido por las montañas de los Altos de Chiapas en busca de las flores para la fiesta.

de jóvenes en la romería es relevante en razón de que se acerca a un rito de paso¹⁵ para los hombres que dejan la infancia al ser capaces de enfrentar la adversidad climática y los trabajos relacionados con la peregrinación hacia tierra fría. El corte de la flor con un garabato¹⁶ y una vara larga se enseña a las nuevas generaciones para conseguir las flores más bonitas e íntegras.

Cabe resaltar las bondades atribuidas a la flor de *niluyarilo* como instrumento utilizado por el Niño Dios para la defensa de las personas, así como su valoración estética y ética, relacionada con el respeto y la dignidad que se le confiere al ser humano, a quien Dios defiende y cuida ante los embates de aquello que pueda dañarle. De forma semejante a lo reportado por Palacios (2017a) para la tradición en Chiapa de Corzo, en Acala los devotos del Niño Florero piden protección y favores para la salud de los hijos y de sí mismos, el embarazo de las mujeres y la obtención de un trabajo, entre otros.

Finalmente, en la música, a través de canciones que circulan en YouTube, se escuchan frases que indican algunos rasgos de los hombres que participan en la peregrinación: “floreros por devoción, es servirle al niño Dios, recibir su bendición con fervor y mucho amor” (autor: Vicente Tovilla Molina; canción: *El Niño Florerito*).¹⁷ Aquí se vislumbra la importancia de la relación entre el Niño Florerito y quienes participan en la peregrinación a las montañas.

La fiesta del Niño Florero en Acala

El ambiente festivo en Acala comienza desde el 15 de diciembre, con la despedida de los floreros que salen del pueblo para ir a la montaña, donde recolectarán la flor acompañados por el canto: “Vámonos floreros con grande alegría, a traer las flores a la tierra fría” (Cantoral de los floreros, dominio público). A su regreso, el 22 de diciembre, se dirigen primero a la ermita de San Pedro, donde se hace una verbena popular. En las “vivas” del 23 de diciembre, los floreros y todo el pueblo van a la casa de cada prioste con la banda de música para “tocar una diana”, con cohetes, comida y bebida, como una expresión de gratitud por

¹⁵ Palacios (2017a: 5) comenta, con respecto a la fiesta en Chiapa de Corzo, que los jóvenes pasan por una especie de iniciación durante el viaje a la tierra fría en busca de flores; que les toca danzar al ritmo de tambores y flautas. En otro contexto tribal, en el Congo, Windengren habla del rito de iniciación como procedimiento para “probar de modo satisfactorio el valor y la resistencia del joven guerrero” (2000: 177).

¹⁶ “Una vara de madera que tiene en un extremo la forma de un gancho que permite abrirse camino en el medio del bosque para el corte de la flor” (Palacios, 2017a: 21).

¹⁷ Video disponible en: <https://youtu.be/Vwgeyj3ZS7E>

los alimentos que los sacerdotes les brindaron a los floreros durante la travesía de regreso con las *tercias* de flores. El 24 por la mañana continúa la fiesta, la comida y la música afuera de la casa del padrino en turno (véase imagen 2). Entre la música para las peregrinaciones se incluyen los alabados especiales para el Niño Florero, así como canciones con banda y melodías compuestas especialmente para la fiesta, con ritmos de salsa, balada y rock, las cuales se escuchan y se bailan mientras se construyen las casitas. Algunas de estas canciones están incluidas en los videos que se comparten en YouTube.

Imagen 2. Fiesta afuera de la casa del padrino
(elaboración de casita de flores para el Niño)



Foto: Mirna Ballinas.

Una forma de mantener viva la experiencia religiosa en torno al Niño Florero durante todo el año son los rezos que se realizan en la casa del comisionado asignado para tener al niño. Dichos rezos son organizados por las *tarderas*,¹⁸ el día 25 de cada mes. Esta es una forma de mantener un ambiente de encuentro permanente con el Niño Florero, aunque la población que acude a estos rezos mensuales es mucho menor al número de personas que se involucran en la tradición durante los días de fiesta en diciembre.

¹⁸ Las *tarderas* se encargan de los rezos generalmente por las tardes (de ahí su nombre). Ellas financian todo lo que se ofrecerá gratuitamente a las personas que llegan al rezo: tamales, café y pan.

La territorialidad en la fiesta del Niño Florero

El territorio simbólico¹⁹ es lugar de reproducción de significados, desde donde se ve, se vive y se siente una religiosidad que convoca, reúne y brinda elementos identitarios a la comunidad, que, en medio de rezos, música, cantos, bailes y comidas, comparte prácticas religiosas que dan sentido ontológico a los acaltecoc y que en muchos aspectos consigue consensos para trascender las fronteras físicas y configurar las fronteras simbólicas.

Para los fines de esta investigación, el espacio físico se comprende a partir de tres distinciones: 1) tierra caliente-tierra fría; 2) arriba-abajo; 3) parroquia-casas particulares.

En cuanto a la primera distinción, en la fiesta se hace alusión constante a la tierra caliente (Acala²⁰ se localiza a una altura de 497 msnm) y a la tierra fría (localidades a más de 2 000 msnm. Los floreros de Acala cortan la flor en parajes de San Cristóbal,²¹ y eventualmente hacia Teopisca) (véase la imagen 3). La flor de *niluyarilo* es importante en las prácticas religiosas y curativas en gran parte del territorio de los Altos de Chiapas, donde se encuentra su hábitat (Palacios, 2017a: 19).

Entre estas regiones existe un intercambio de bienes que ha permitido que la flor de *niluyarilo*, de tierra fría, sea utilizada con un carácter simbólico en las prácticas religiosas de tierra caliente. Esta relación que inicialmente pareciera dicotómica expresa su continuidad mediante la peregrinación de los hombres acaltecoc (floreros) que implica el tránsito por diversos parajes hasta llegar a los Altos, el hábitat natural de la flor, una bromelia²² que crece en las copas de los pinos y encinos. Durante este recorrido se incluyen parajes como Agua León, Rancho Nuevo, Soledad, San José, Bartolomé, El Puentequito (véase imagen 4), El Zapote y Nandayapa, entre otros. Los floreros se reúnen con sus familias en cada

¹⁹ "Tanto los territorios locales como los globales tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los usuarios, por lo general sagrados. Estos puntos de referencia se consideran emblemáticos y pueden identificarse como lugares: centros a partir de los cuales se trazan caminos (redes) y se establecen fronteras comunales, subregionales y étnicas" (Barabas, 2004: 24).

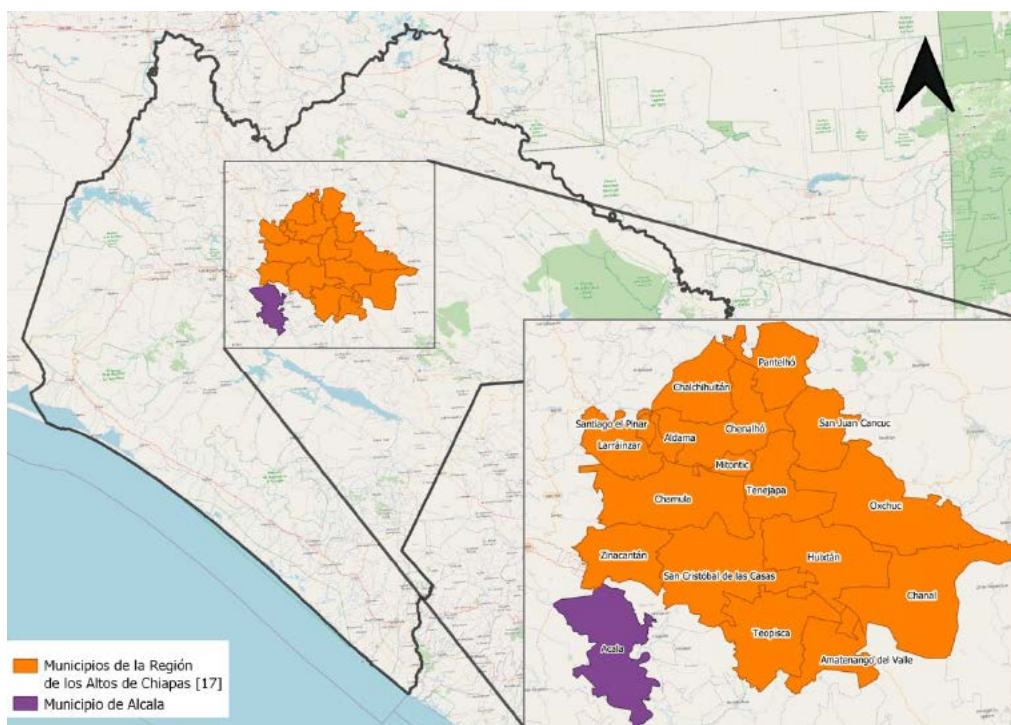
²⁰ Acala colinda al norte con los municipios de Zinacantán, San Lucas, Chiapa de Corzo; al noroeste con San Lucas y Chiapilla; al sureste con Venustiano Carranza y Totolapa y al oeste con Chiapa de Corzo.

²¹ Los floreros de Chiapa de Corzo llevan la flor de los municipios de Zinacantán (Lee, 2001: 172; Palacios, 2017a: 19) y Multajó en el municipio de Ixtapa (Palacios 2017a: 3).

²² Las bromeláceas acumulan agua y detritos entre sus hojas, los cuales son utilizados por diversos organismos para realizar sus funciones vitales (Palacios, 2017a: 18). *Niluyarilo* es una flor roja, considerada caliente y activa, por lo que además de la función decorativa y su significado ritual, también se asume que tiene propiedades curativas (Palacios, 2017a: 19).

uno de estos parajes; ahí las mujeres, los niños y los visitantes se integran a la celebración de la Eucaristía para luego compartir la comida que las mujeres han preparado para esa ocasión.

Imagen 3. Mapa de Chiapas con la ubicación de Acala y los municipios de los Altos donde se ubican los lugares de extracción de la flor



Mapa: José Rodrigo Escalante Arriaga (fuentes: INEGI y Google Maps).

En la llegada a cada paraje se observa a los floreros cargando su tercia de flores, en una sola fila (con un orden de precedencia preestablecido) que anuncia la fiesta con música y cohetes.

En cuanto a la segunda distinción (arriba-abajo) se hace referencia a la flor que se encuentra en la copa de los árboles (arriba) y al corte, que implica tirar la flor para que sea escogida en el suelo, en donde también se realizan las *tercias* colocadas en un mecapan²³ para la bajada del cerro.

La tercera distinción de las fronteras físicas corresponde al espacio de la institución católica y las casas-particulares. En lo tocante al primero vienen al caso

²³ Del náhuatl *mecapalli*, es un término que se utiliza en Centroamérica y el sur de México para referirse a una "faja con dos cuerdas en los extremos que sirve para llevar carga a cuestras, poniendo parte de la faja en la frente y las cuerdas sujetando la carga" (RAE, 2021).

la ermita de San Pedro y la parroquia de San Pablo Apóstol, con la distinción espacial del templo para fines de culto, mientras que el atrio se presenta como un lugar de transición de las expresiones de la fiesta del pueblo, pero al mismo tiempo la antesala para ingresar con una actitud reverente al recinto de culto, para entrar a dejar las flores (en el caso de la ermita de San Pedro se hace el día 22) o la casita del Niño Dios (en el caso de la parroquia de San Pablo, el 24 de diciembre) que dará marco a la celebración de la Navidad. En el domicilio del padrino²⁴ (se elige cada año a una familia diferente) se realiza la preparación de las casitas de flores de *niluyarilo*, una de las cuales se dejará con la imagen del Niño Florero en el hogar del padrino hasta que el comisionado (que lleva el liderazgo ese año) resguarde la imagen en su propia morada (después de la "sentada del niño").

Imagen 4. Llegada de los floreros al paraje El Puentequito



Foto: María Luisa Ballinas.

Mientras se elaboran las casitas en las que se entretrejen las flores de *niluyarilo*, se cierra la calle para hacer una verbena popular, con música, baile, máscaras, pelucas, figurones, y comida y bebida para todos por cuenta de la familia del padrino de ese año.

²⁴ Actualmente un requisito para ser padrino es estar casado por la Iglesia católica y llevar una vida "ordenada", puesto que implica un compromiso con la tradición, pero también con la divinidad representada en la imagen del Niño Florero.

En las tres distinciones propuestas se puede hacer alusión no solo a espacios en general, sino a territorio como espacio relacional concreto, con una estructura compleja y un dinamismo que forma parte de las interacciones en la sociedad (Haesbaert, 2017: 166). En la apropiación concreta o abstracta del espacio se produce el apego territorial que conlleva “un valor simbólico-expresivo y una carga emocional” (Giménez, 2000: 33). De esta forma, el terreno es marcado por teofanías que mantienen una referencia directa a espacios determinados, los cuales se consideran sagrados. La peregrinación de los floreros a las montañas representa un espacio sagrado, en el cual se establece un diálogo con la divinidad, ya sea a través de prácticas naturalistas o mediante oraciones católicas²⁵ que integran en la naturaleza la manifestación de Dios uno y trino.

Por otra parte, el territorio tiene significados que permanecen con pocas variaciones a lo largo del tiempo, aunque ante determinadas coyunturas se establecen resignificaciones, como sucede con el cambio de trayectorias, que no implica necesariamente la transformación del sentido profundo de la peregrinación, pero sí el cambio de las prácticas relacionadas con el territorio como el uso de vehículos para moverse de un lugar a otro, cuando antes todo el trayecto lo realizaban a pie. Se han identificado prácticas introducidas por la modernidad, sin que con ello se haya disminuido la importancia de la comprensión del territorio y sus significados, ni en los estudios culturales (en general) ni en la investigación de los fenómenos religiosos (en particular).

Para la comprensión del territorio es imprescindible considerar tres aspectos integrados: “la apropiación del espacio, el poder y la frontera” (Giménez, 2000: 22). El territorio se puede comprender en términos materiales, ya sea como área geopolítica, como paisaje o entorno ecológico; mientras que desde una perspectiva simbólica es expresión de poderes, de apegos afectivos, de memoria colectiva en la cual se expresa la religiosidad vivida como un conjunto de “relaciones extraordinariamente estrechas e íntimas, no sólo con el mundo de lo sobrenatural, sino también con los animales, plantas y otros aspectos de la naturaleza” (Beals y Hoijer, 2000: 29). En el territorio, la comprensión de lo sagrado moviliza la trama de relaciones rituales presentes en la comunidad que vive la fiesta y el culto. En el caso de la fiesta del Niño Florero se presentan rituales vinculados a la naturaleza, como pedir permiso al bosque para cortar las flores, la

²⁵ Las oraciones católicas han sido promovidas por la presencia del sacerdote que por varios años ha acompañado a la peregrinación de los floreros, recorriendo con ellos todo el trayecto y viviendo con ellos las experiencias en las montañas, donde los invita a la oración de gratitud por la naturaleza.

oración contemplativa delante de la naturaleza y los rituales católicos que giran en torno a los sacramentos (Penitencia y Eucaristía), entre otras. Dichas prácticas tienen un común denominador: ofrecer, agradecer y hacer peticiones al Niño Florero. En este sentido, se afirma que “la territorialidad simbólica puede ser leída a través de los diversos procesos rituales y festivos de las comunidades” (Gámez, 2019: 181). Como se puede escuchar en la música que, a ritmo de rock pausado, expresa una de las diversas formas de significar a la montaña:

Hasta allá hoy vamos [...] a donde está el abuelo sagrado, a la montaña donde está lloviendo [...] el único día sagrado, es de los que son cantores, a la autoridad del abuelo sagrado, adelante, adelante, vamos todos nosotros, cantando a la flor [...] a la autoridad de la montaña [...] hasta allá hoy vamos [...] a dónde está el abuelo único [...] (autor: Cicerón Aguilar).²⁶

El territorio es una realidad en la que convergen muchos significados, y es ahí donde se vive la fiesta, en estos espacios de encuentro con la divinidad y con la comunidad, lugares que expresan diversos matices de la sacralidad, puesto que,

Los lugares sagrados son espacios particulares cargados de significación, que se reflejan en una serie de creencias, mitos, multiplicidad de símbolos y actos rituales. Estos espacios pueden estar en el ámbito natural —cerros, montañas, lagos, cuevas, barrancas, manantiales etc.— o artificial; es decir, se trata de espacios construidos como pueden ser una iglesia, una capilla o una cruz (Gámez, 2019: 181).

En la experiencia de la sacralidad las fronteras simbólicas se establecen en la distinción (con fines analíticos) de lo popular y lo ortodoxo;²⁷ sin embargo, frecuentemente los límites se traspasan, dado que la espiritualidad presente en las expresiones populares es transversal a la institución, consiguiendo una legitimación más allá de ella.

En el caso del Niño Florero, la religiosidad popular se ve traspasada por la fiesta institucional del catolicismo: la Navidad. En Acala, la iglesia católica brinda una parte de la legitimidad de la fiesta, al mantener un acuerdo entre el párroco y los comisionados para implementar la catequesis como un requisito para participar

²⁶ Video disponible en: <https://youtu.be/IEgCkNar7KQ>

²⁷ Las dicotomías adquieren sentido en la realidad cuando se observan como una continuidad, o tal vez, “como sostiene Pablo Semán, se requiere de una visión cosmológica, holística y relacional del mundo, donde, sin dicotomías, se concibe a lo sagrado como un nivel más de la realidad y, por ende, lo sobrenatural no existe en sí mismo” (Garcés, 2020: 32).

en la peregrinación de los floreros, sin estar exentos de tensiones entre quienes están de acuerdo y quienes prefieren seguir participando en la fiesta, en cierto modo, al margen de la institución. Sin embargo, la legitimidad también está dada por las prácticas en sí mismas, establecidas en la vivencia de una tradición heredada.

Interacción entre lo humano y lo no humano: fronteras físicas y simbólicas

La geografía cultural centra su argumento en el territorio que es percibido y representado por las personas que lo habitan. La comprensión del territorio se articula con valores y creencias compartidas que van a generar un "sistema complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades, a partir de los cuales los actores sociales confieren sentido a su entorno y construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva" (Giménez, 2005: 16-17). En el complejo sistema que implica la comprensión del territorio, además de los elementos tangibles que dan significado, se consideran las construcciones realizadas en la interacción, en donde lo natural y lo social se entrelazan para que emerjan formas culturales específicas y distintivas. En la religiosidad vivida en torno al Niño Florero, el espacio y el tiempo marcan el territorio a partir de la experiencia de interacción entre lo humano y lo no humano, como se comprende en la peregrinación a la montaña y en las acciones que hacen referencia a la pertenencia a un pueblo y a su tradición. En el encuentro entre lo humano y lo no humano se delinean las fronteras físicas y simbólicas que se observan en dinámicas socioreligiosas y socioambientales, como se describe a continuación.

Dinámicas socioreligiosas

En el 2011 participaron aproximadamente 600 hombres en la peregrinación del Niño Florero, con un incremento gradual de participantes hasta de 800 personas en 2017 (Coutiño y Medina, 2019: 2), mientras que en 2020 la fiesta fue suspendida por primera vez, debido a la pandemia por COVID-19. En el 2021 se realizó nuevamente la fiesta en Acala.

Entre los actores sociales que participan en la peregrinación se encuentra el *carga-niño*, que es un hombre relativamente joven para poder llevar a cuestas durante todo el trayecto la imagen del Niño Florero que se coloca en una cajita

de madera. La mayoría de los floreros han sido originarios de Acala; sin embargo, con la construcción de la presa de la Angostura empezaron a participar personas venidas de otras partes del país que conocieron la tradición y se integraron en ella.

En la década de 1980 acompañó al grupo de floreros, un curandero llamado Don Paco, quien hacía rituales en su casa, curaba con medicina de patente y había sido defendido por el pueblo ante la insistencia de algunos médicos por correrlo (C. Victoria, comunicación personal, 10 de diciembre de 2021).

Recientemente se han sumado al grupo de floreros algunos sacerdotes católicos²⁸ que acompañan al grupo durante todo el trayecto, hasta la entrada al pueblo. Otros actores importantes en la tradición son los priostes, personas encargadas de dar de comer al grupo de floreros en los parajes donde se hacen descansos intermedios. Entre estos priostes figuran los padrinos de la casita y del divino niño.

Los actores sociales que han desaparecido de la práctica actual son los «caporales» y los «cuidarredes». Dichos grupos estaban conformados por los hombres más jóvenes que se iban integrando al grupo, siendo los caporales encargados de los cuidarredes, los cuales tenían como trabajo el acarreo del agua y de la leña para el fuego. A partir de 1985 ya no se establecen estas funciones debido a que, cuando están en la montaña, todos los integrantes tienen que organizarse para hacer la comida y traer la leña para el fuego.

Otros aspectos relevantes para la comprensión de las dinámicas de la tradición en el tiempo son: los diversos liderazgos, las normas de conducta, la participación diferenciada por género y la movilidad inherente a la práctica tradicional para la recolección de las flores.

En general, los líderes tienen la función de cuidar, pero también de controlar a los hombres que forman parte de su grupo, siendo esta una actitud que se ha mantenido a lo largo del tiempo; sin embargo, la forma de ejercer tales funciones ha cambiado; por ejemplo, antes (hace más de 40 años) los comisionados podían ejercer su autoridad con correcciones que incluían la posibilidad de vear a quienes “se portaran mal”. La corrección resultaba necesaria cuando se presentaban pleitos entre los integrantes del grupo. Pero ese tipo de prácticas ha desaparecido. Ahora se aplican sanciones como que la persona en falta retroceda en

²⁸ Los sacerdotes no participan todos los años; sin embargo, han incidido en las prácticas realizadas durante los años de su participación en la peregrinación a las montañas.

el orden de precedencia en la fila de floreros. Se consideran motivos de castigo la mentira, el robo, el consumo de bebidas alcohólicas en exceso y los pleitos. En casos extremos o de reincidencia la persona puede llegar a ser expulsada del grupo de floreros.

La razón que determina la participación exclusiva de los hombres en el ascenso a la montaña para la recolección de las flores se relaciona con estabilidad y con las dificultades para mantener el control en un grupo mixto, y no porque se considere que las mujeres tengan algún impedimento físico para sumarse al trayecto.

En cuanto a la movilidad, existen cambios notorios en las prácticas tradicionales, puesto que antes (hace más de 50 años) todo el trayecto se hacía caminando, y ellos necesitaban llevar frutos de la región (caña, limas y limones) para darle a los caseros de los parajes. La interacción con las personas que vivían en las montañas no era fácil, puesto que las comunidades de los Altos casi no tenían contacto con personas procedentes de otro lugar. Sin embargo, en la actualidad las vías de comunicación y el transporte han hecho que muchos de aquellos lugares sean de fácil acceso:

Lo que se ha transformado es porque ya hay medios de transporte, vías de comunicación, comercio, mercadotecnia. Con dinero ya se come lo que se quiera, antes no se escuchaba música en esos momentos, ahora todos llevan su teléfono, escuchan música" (A. S. Guillén, comunicación personal, 10 de diciembre de 2011).

Antes las personas llevaban provisiones de tasajo, pescado seco y tostadas, ya que no existían muchas posibilidades para comprar comida en las comunidades de la montaña. En aquel tiempo, cuando se iban los floreros, se generaba un ambiente de enigma y secreto, porque el grupo permanecía incomunicado durante una semana. Ahora existen varios parajes durante el trayecto en los que se reúnen e interactúan con sus familias, amigos y aún con personas que llegan de otras partes del estado de Chiapas, del país o del extranjero.

En dichos parajes se celebra la Eucaristía, con la presencia del arzobispo de Tuxtla, del obispo auxiliar o de algún sacerdote; en ciertos lugares se realiza una concelebración, por la asistencia de varios sacerdotes (véase imagen 5). Más de la mitad de los floreros se acercan a comulgar, puesto que antes de la salida se realiza una celebración penitencial en la parroquia.

Imagen 5. Celebración Eucarística en el paraje El Carrizal, San Cristóbal de Las Casas



Foto: María Luisa Ballinas.

Un elemento que se vincula con las normas de conducta establecidas para el grupo de floreros, y que se menciona en el reglamento actual, es el conjunto de requisitos que deben llenar los hombres que quieran integrarse en el grupo: haber cumplido con los sacramentos de iniciación (bautizo, primera comunión y confirmación). Durante la semana previa a la fiesta muchos hombres asisten a las pláticas que se dan en la parroquia como preparativo para la reconciliación y la Eucaristía. Sin embargo, ha existido conflicto ante dichas normas religiosas institucionales impuestas:

En aquellos tiempos hubo un sacerdote que nos dividió porque quería que todos tuvieran la primera comunión y fueran casados por la iglesia, si no, no los dejaban ir, y se enojaron y no estuvieron de acuerdo con la forma de hacer a la fuerza (C. Victoria, comunicación personal, 10 de diciembre de 2021).

En el conflicto antes mencionado, el grupo de floreros se dividió en dos: uno con liderazgo independiente de la autoridad eclesial y otro dependiente. Luego de algunos años se fue flexibilizando la postura institucional que exigía sacra-

mentos como requisito indispensable para participar en la peregrinación, con lo cual fue posible volver a celebrar la tradición, como un solo grupo de floreros, aunque hay diferentes opiniones con respecto a la exigencia de sacramentos.

En el reconocimiento de las experiencias en torno a la fiesta del Niño Florero se presenta la perspectiva de la religiosidad vivida, en la cual “se asume que las prácticas religiosas cotidianas de personas corrientes no están limitadas por mandatos institucionales” (Morello et al., 2021: 2). En este marco, los comisionados afirman que entre quienes forman el grupo de floreros hay personas que no le dan un sentido religioso a estas prácticas tradicionales, en contraste a lo mencionado por el sacerdote Aarón Muñoz (quien los ha acompañado durante todo el trayecto en las décadas del 2000 y 2010), quien sostiene que la mayoría de los hombres que se integran al grupo lo hacen en busca de un encuentro con Dios²⁹ por medio de la naturaleza, mediante la oración, la participación activa en la Eucaristía, la convivencia comunitaria, las actitudes de solidaridad y de apoyo mutuo, la contemplación y respeto por la naturaleza:

Me nació de ir de que decían ellos que allá era muy bonito, pero no hay como que uno mismo vea la realidad. Allá es todo lo contrario, según como uno vaya dispuesto, para mí es una gracia de Dios porque ahí se ve uno en medio de la madre naturaleza, se puede uno reflexionar, como es la madre naturaleza que nos ofrece tantas cosas bonitas, pero el hombre lo destruye. Para mí siempre fue la intención de ir para ofrecer algo bueno al Señor. Hay personas que hacen promesas, pero ¿quiénes somos nosotros para poner condición a Dios? más bien rogarle, Señor que se haga tu voluntad, pero no la mía (S. L. Ruiz, comunicación personal, 11 de diciembre de 2011).

En el relato anterior se nota una inflexión en la forma de interacción de las personas con la divinidad, lo cual podría vincularse a los procesos catequísticos parroquiales.

Dinámicas socioambientales

Dos situaciones que ocurren de forma paulatina han hecho que los desplazamientos para conseguir la flor (véase imagen 6) se realicen a lugares cada vez más lejanos: 1) las condiciones ambientales (deforestación y contingencias am-

²⁹ Este proceso de evangelización fue iniciado por el sacerdote Oscar Macías, quien favoreció el proceso del grupo durante la segunda mitad de la década de 1970, mientras que en la década de 1990 fue el sacerdote José de Jesús Cruz Chávez quien acompañó al grupo de floreros.

bientales); y 2) que la flor que se produce cerca de Acala es comercializada por las personas de los parajes, en San Cristóbal de Las Casas.

Imagen 6. Los floreros y la flor de niluyarilo



Foto: María Luisa Ballinas.

La producción de la flor se ha visto afectada por circunstancias como los procesos continuos del deterioro ambiental, además de algunos eventos con repercusiones negativas para la obtención de la flor de *niluyarilo* para la fiesta:

- En 1973 los comisionados refieren que una helada durante la madrugada quemó las flores cuando ya las tenían listas para bajar a Acala, lo cual motivó a algunos a ir más lejos a buscar flores, mientras que otros optaron por pintar las flores para que pudieran utilizarse.
- En 1982, con la erupción del volcán Chichonal, aunque la zona no se vio afectada por la lava, se presentaron afectaciones por las cenizas emitidas. En esa ocasión al no conseguir la flor en parajes cercanos, el grupo de floreros tuvo que trasladarse en carro hasta el municipio de Comitán.
- En 1994, año del levantamiento zapatista, disminuyó el número de personas que se sumaron al grupo de floreros, debido a que los padres de familia no dejaron ir a muchos de los jóvenes por el temor causado por la inseguridad que se percibía en los Altos de Chiapas, la llamada tierra fría.

- En 1999, el incrementó del caudal de la poza y el arroyo formado en el sitio donde desembocan las aguas negras de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas impedía el paso a las personas, por lo que tuvieron que buscar vías alternas y se retrasó su llegada al paraje donde descansarían.
- En el 2009 se presentó la lluvia durante el trayecto, por lo que los floreros tuvieron que caminar con la ropa mojada, entre el lodo, y tuvieron que hacer un esfuerzo mayor para concluir el trayecto.
- En el 2020, la pandemia de COVID-19 tuvo también sus repercusiones en la forma de vivir la tradición, ya que por primera vez fue suspendida la recolección de flores, y las casitas del Niño Dios de la Parroquia y del Niño Florero se tuvieron que adornar de manera diferente.

Desde otro enfoque es posible incluir tanto la influencia que tiene el medio ambiente en la dinámica de la religiosidad vivida como las repercusiones de esta en el entorno físico. En cuanto al impacto del medio sobre la tradición se pueden mencionar, además de las actividades antropogénicas, eventos naturales como la erupción del volcán Chichonal, las heladas y las lluvias, que afectan las condiciones del trayecto o provocan un declive en la producción de las flores que se utilizan en la tradición.

Como ya se mencionó, la deforestación es una de las causas antropogénicas que obligan a desplazamientos más largos para conseguir las flores. Ha surgido, por otro lado, un conflicto con SEMARNAT, dependencia gubernamental encargada de proteger el medio ambiente, pues acusa a los floreros de estar acabando con la flor y los líderes de la tradición afirman que ellos obtienen un máximo de cinco flores de cada árbol, y que dejan intactas las semillas en las copas de los árboles; mientras que la tala con fines comerciales (realizados por otros grupos sociales) para hacer carbón y para uso maderero (desde la perspectiva de los comisionados) tiene mayor impacto.

Sin embargo, preocupados por el recurso natural necesario para mantener su tradición, los floreros, según información del párroco de Acala, han invitado a Pronatura para que les imparta pláticas sobre el ciclo de vida de la flor y la forma de mejorar el manejo, tanto en el corte (con procesos previos de selección) como en el momento en que la flor se seca. Los comisionados se han comprometido a llevar la flor a tirar al bosque para regar la semilla. Tanto los floreros como los comisionados y los sacerdotes están conscientes de que si quieren mantener la tradición, tendrán que conservar la flor de *niluyarilo* (*Tillandsia guatemalen-*

sis). Otras especies extraídas que se requieren para el adorno de la casita son la mazorca (*Tillandsia imperialis*), la nulirosa (*Tillandsia eizzio*) y el heno navideño (*Tillandsia usneoides*). Sin embargo, Aranda, Ochoa y Naranjo (2012: 621) mencionan que mientras el grupo de floreros prepara sus *tercias*, varias decenas de lagartijas de la familia *Anguidae* son sacrificadas, en especial *Mesaspis moreletii* y *Abronia lythrochila*, así como salamandras del género *Bolitoglossa* (considerada por los lugareños como venenosas). Por lo tanto, resulta pertinente la indicación de las autoridades sobre la necesidad de cuidar la fauna asociada con dichas bromelias.

Ante ese panorama, algunos especialistas en temas ecológicos han recomendado al comisionado principal que cuando el grupo esté en la montaña les recuerde, especialmente a los más jóvenes, cuál es la finalidad que los llevó ahí y la importancia de cuidar el medio ambiente, incluyendo la fauna antes mencionada, con la aclaración de que las especies indicadas no son venenosas. Y para aliviar la presión sobre los recursos naturales se ha establecido en el reglamento interno que solo se aceptará a nuevos participantes cada cuatro años.

Los comisionados han sugerido recientemente a las autoridades que para mitigar el impacto ambiental negativo y para mantener la flor que les permita continuar con la tradición se requieren por lo menos 10 hectáreas de tierra, donde se puedan establecer viveros y dar un manejo adecuado al recurso natural.

Otra estrategia que los comisionados han adoptado es limitar el número de flores que corta cada persona, aunque no existe un control estricto. Pese a todo, y no obstante que en tiempos recientes se ha logrado disminuir la cantidad de flor que se desperdicia, la extracción reportada en 2017 fue de 36 000 flores, con un sobrante anual aproximado de 8 500 flores que se “acarrear al basurero municipal o se queman en la misma área por no haber alcanzado el color y tamaño ideal” (Coutiño y Medina, 2019: 6), puesto que solo se utilizan las mejores para hacer las casitas al Niño Dios. Los cambios en la interacción de los floreros y la flor durante la recolección ha sido parte de un proceso de reflexión incitado por el contacto de los floreros con agentes externos y por la observación directa de los cambios en el paisaje y la dificultad creciente para conseguir la flor tan apreciada para mantener la tradición.

Consideraciones finales

La religiosidad vivida se comprende en su dinamismo en el espacio y en el tiempo, ya que es una expresión de los pueblos que buscan reconocer su identidad y

dar sentido a su existencia mediante prácticas que integran elementos tangibles e intangibles, los cuales son el andamiaje para diversas construcciones de significados comunitarios y personales, en donde la fiesta incide de manera diferenciada en las distintas realidades vividas por los floreros y por las personas que se unen en determinados momentos para compartir la tradición.

En este contexto, el territorio juega un papel fundamental debido a la conexión de dos regiones geopolíticas que ante esta festividad aparecen vinculadas, traspasando fronteras (internas y externas), como sucede con los lugares a donde los floreros tienen que ir a buscar la flor, dados los contextos de degradación ambiental y las eventualidades climáticas y socioambientales en espacios diversificados (Taracena, 2008: 203). Los cambios que vive la comunidad en su percepción de la naturaleza generan interacciones distintas con actores sociales externos, así como con los elementos concretos y tangibles que informan los procesos comprensivos del propio ser humano, de sus entornos y de su conciencia del daño ambiental.

En cuanto a los aspectos sociales, se considera que las normas de conducta establecidas se han ido transformando por la llegada de las tecnologías, que traspasan las ideas y las prácticas religiosas. Dentro de dichas tecnologías se encuentran el uso del teléfono celular, las vías de comunicación y el flujo de mercancías. Las tecnologías se han convertido en elementos tangibles imprescindibles en la discusión sobre las fronteras físicas y simbólicas. Los espacios físicos se transforman con el uso del vehículo particular y de las vías de transporte que permiten la afluencia de más personas de diversas latitudes para celebrar la fiesta, con lo cual sería pertinente considerar la conectividad del territorio que se integra en esta tradición para la construcción de regionalismos culturales y religiosos, como propone Taracena (2008: 191) "apoyándose en fuentes históricas, mitos, leyendas, tradiciones y dimensiones geográficas", con la finalidad de "buscar regenerar a la comunidad regional".

Para terminar, las fronteras simbólicas se resignifican en el diálogo intergeneracional, en espacios y tiempos en los que convergen personas que, estando más o menos cerca de la religiosidad institucional, se adscriben a procesos de legitimación para ser incluidos en una tradición de una forma personal, aunque con expresiones comunitarias que les imprimen un sentido de pertenencia a la comunidad acalteca, donde el florero se descubre consigo mismo y con la divinidad.

"Dichosos floreros les damos las gracias por haber traído las flores al Niño"
(*Cancionero de los floreros*)

Agradecimientos

Al programa de becas posdoctorales del subsistema de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Al Centro de Investigación y Promoción Cultural para la Integración Comunitaria, A.C. A la comunidad acalteca, especialmente a las personas que compartieron sus conocimientos, vivencias y sentires de su experiencia de esta fiesta.

Bibliografía citada

- Aranda Coello, J. M., L. M Ochoa Ochoa y E. J. Naranjo Piñera (2012). Evaluación de algunos efectos de la extracción tradicional de Bromelias sobre la herpetofauna de los bosques de Chanal, Chiapas. *Acta Zoológica Mexicana*, 28(3), pp. 621-624.
- Barabas, A. M. (2004). Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas, en A. M. Barbas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las artes (Conaculta)/ Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pp. 17-37.
- Beals, R. y H. Hoijer (2000). Religión, en F. Botero y L. Endara (comps.), *Mito, rito y símbolo: lecturas antropológicas*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.
- Conaculta (2013). Ficha de propuesta de patrimonio intangible de la humanidad. Secretaría de Educación Pública. Recuperado de: http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=179
- Coutiño Robles, A. y R. A. Medina Espinosa (2019). Propuesta de manejo de impactos ambientales negativos en Acala, Chiapas. *Revista Vinculando*. Disponible en: <https://vinculando.org/ecologia/propuesta-de-manejo-de-impactos-ambientales-negativos-en-acala-chiapas.html>
- Da Costa, N., V. Pereira Arena y C. Brusoni (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Revista Sociedad y Religión*, 51(29), pp. 61-92.
- Firpo Reggio, M. E. (2019). Fronteras simbólicas. Aproximación a las discusiones sobre los procesos regulados de construcción de la otredad. *Revista Uruguaya Antropología etnografía*, 4(1), pp. 47-57.
- Gámez Espinosa, A. (2019). Los santos que conglomeran y los santos que delimitan. Fiesta religiosa y territorio en San Pedro Cholula, Puebla. *Mirada Antropológica*, 15(18), pp. 176-202.
- Garcés Marrero, R. (2020). La religión popular y la "lived religion" como perspectivas metodológicas para el estudio de las religiones latinoamericanas. *Revista Internacional de Religión y Espiritualidad de la Sociedad*, 2(2), pp. 27-40.
- Giménez Montiel, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural, en R. Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*. México: UNAM/ Editorial Porrúa, pp. 19-72.

- Giménez Montiel, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 7(17), pp. 8-24.
- Guerrero Barros, M. P. y R. C. Rosero Ortega (2019). Comunicación y fronteras simbólicas. Religiosidad popular en el pueblo pesquero de Santa Rosa. *Universitas*, 31, pp. 197-214.
- Haesbaert, R. (2017). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad, en G. Giménez (coord.), *El retorno de las culturas populares en las Ciencias Sociales*. México: UNAM, pp. 159-220.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*. Argentina: Ediciones Manantial.
- Law, J. y A. Mol (1995). Notes on materiality and sociality. *Sociological Review*, 43, pp. 274-294. Recuperado de: <http://heterogeneities.net/publications/LawMol1995MaterialityandSociality.pdf>
- Lee Whiting, T. A. (2001). El niño florero: una tradición chiapaneca. *Anuario 2001*. CESMECA-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 161-179.
- Lezama, J. L. (2008). *La construcción humana y no humana del sentido del mundo*. México: El Colegio de México.
- Morello, G. (2017). Modernidad y Religiosidad en América Latina. *Razón y fe*, 276(1429), pp. 327-338.
- Oehmichen-Bazán, C. (2019). El cambio y la persistencia cultural: una discusión olvidada, en G. Giménez y N. Gutiérrez (comps.). *Las culturas hoy*. México: IIS-UNAM, pp. 195-220.
- Palacios, Y. (2017a). En busca de la flor de *niluyarilo*. Implicaciones antropológicas. *Cuadernos de Antropología*, 27(1), pp. 1-27.
- Palacios, Y. (2017b) La montaña de la flor (Namandí) en el paisaje ritual de los flores. *Espacio I+D Innovación más Desarrollo*, 6(14), pp. 87-108. doi: 10.31644/IMASD.14.2017.a05
- Real Academia Española (2021), *Diccionario de la lengua española*, Madrid [en línea], www.dle.rae.es
- Rizo García, M. y V. Romeau Aldaya. (2006). Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 7(24), pp. 35-54.
- Taracena Arriola, A. (2008). Propuesta de definición histórica para región. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 35, pp. 181-204.
- Torre, R. de la (2012). La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 12(3), pp. 506-521.
- Torre, R. de la y A. Victoria Salas (2020). Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), pp. 206-226. Recuperado de: doi: 10.29340/en.v3n5.141
- Valenzuela Arce, J. M. (2011). Religiosidad, mística y cultura popular, en A. Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen de lo institucional*. México: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma de Nuevo León.

Windengren, G. (2000). El rito. En F. Botero y L. Endara (comps.), *Mito, rito y símbolo: lecturas antropológicas* (pp. 171-217). Quito: Centro Cultural Ubya Yala del Ecuador-Instituto de Antropología Aplicada.

Cómo citar este artículo:

Ballinas Aquino, María Luisa (2022), «La fiesta del Niño Florero: una mirada socioambiental entre fronteras». *Revista Pueblos y fronteras digital*, 17, pp.1-27, doi: 10.22201/cimsur.18704115e.2022.v17.588.