

DIVERSAS EXPRESIONES DE LAS FIESTAS PATRONALES, RELIGIOSIDAD POPULAR E IDENTIDAD EN MÉXICO

Irene Sánchez Franco
Antonio Gómez Hernández (coordinadores)



Universidad Autónoma de Chiapas
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Diversas expresiones de las fiestas patronales, religiosidad popular e identidad en México / Coordinadores Irene Sánchez Franco, Antonio Gómez Hernández. -- 1a. ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas : Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2023. 254 páginas.

Primera edición: mayo de 2023

ISBN UNACH: 978-607-561-163-1

ISBN UNICACH: 978-607-543-183-3

D.R. © Universidad Autónoma de Chiapas
B. Belisario Domínguez, Kilómetro 1081,
sin número, Terán, C.P. 29050
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Instituto de Estudios Indígenas
Boulevard Lic. Javier López Moreno,
sin número
Barrio de Fátima, C.P. 29264
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
<https://www.iei.unach.mx/>

D.R. © Universidad de Ciencias y Artes
de Chiapas
1a Av. Sur Poniente 1460, C.P. 29000
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
<http://unicach.mx>

La obra ha sido dictaminada, revisada y discutida por pares ciegos en apego a los procesos de aseguramiento de la calidad editorial del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas y de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Diseño de portada: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Corrección de estilo: Dirección Editorial UNACH.

Formación editorial: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores.

ÍNDICE

Prólogo	5
Presentación	9
Destellos de fiesta, reflejos de religiosidad Mario Humberto Ruz	
Capítulo I Religiosidad, identidad y fiestas	
Religiosidad, identidad y estatus: La fiesta de Santo Santiago en San Juan de Ocotán	33
Anabel Castellón Quintero	
Las fiestas patronales en Yucatán. Una visión diacrónica.....	47
Luis A. Vázquez Pasos	
Fiesta de la Muxatena y San Juan, una ceremonia entre santos y deidades del pueblo Náayeri	63
Rocío Guadalupe Pérez Rodríguez	
Santiago y el diablo en la fiesta patronal de Sahuayo, Michoacán: La compleja identificación con Tlahuele, el iracundo.....	85
Alejandro Martínez de la Rosa	
“Juré para ser mayordomo”: masculinidad y prestigio en los mayordomos de la fiesta patronal de San Matías Cuijingo	109
Anabel Flores Ortega	
Capítulo II Fiesta, identidad y religiosidad popular	
La romería tojolabal como espacio de construcción de identidades étnicas y expresión de religiosidad popular en Las Margaritas, Chiapas.....	129
Irene Sánchez Franco Antonio Gómez Hernández	
La fiesta religiosa patronal como referente de cambio barrial y su desdoblamiento espacial.....	151
Jorge Paniagua Mijangos	

La Virgen del Carmen en la Isla del Carmen, Campeche, como símbolo de identidad cultural. Un camino desde Israel hasta México175
Dinorah Enríquez Ramírez

Capítulo III Iglesia, tradición y fiestas

Religión y religiosidad en Chiapas. El caso de la Virgen de la Encarnación197
Rosana Santiago García
Gabriela Grajales García

La Semana Santa en Cuajimalpa: pervivencia y cambios demográfico-sociales221
David Rico Rocha

Flores y guajolotes en la ritualidad festiva de San Andrés Zautla: un estudio hermenéutico de la religiosidad de un pueblo zapoteco, desde el pensamiento mesoamericano237
María de la Luz Maldonado Ramírez

PRÓLOGO



El libro que ahora tiene en sus manos, sin duda no hubiera sido posible sin el apoyo de una serie de instituciones y personas que contribuyeron para que llegara a su fin.

La Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) surgió en 1998 “cuando un pequeño grupo de investigadores de instituciones académicas de la ciudad de Guadalajara, interesados en el estudio de la religión, tuvieron la idea de reunir a los colegas de los estados del centro occidente de México que investigaran la misma temática, por lo que convocaron a lo que llamaron Primer Encuentro Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México” (RIFREM, 2019).

En ese primer encuentro se formó un grupo de investigadores del fenómeno religioso, desapareciendo a nivel local en el 2004, para tomar su carácter nacional que se le denominó RIFREM. A partir de entonces, año con año se reúnen académicos y estudiantes de diferentes estados y ciudades del país para compartir sus experiencias investigativas, resultado de estudios en proceso o concluidas.

A lo largo de este tiempo varios de nosotros hemos compartido en este foro nuestros hallazgos de investigación, muchos desde que fuimos estudiantes, lo cual logramos con el apoyo de los colegas con mayor experiencia, es decir, éste ha sido también un espacio de formación de investigadores, quienes con el paso del tiempo hemos mejorado nuestro quehacer investigativo.

Si bien ha sido la temática la que nos ha vinculado, entre quienes hemos participado se ha generado una amplia red de colaboración que año con año se afianza producto de las relaciones humanas que se han ido tejiendo. La amistad, el cariño, se construyen socialmente y este ha sido resultado de la convivencia alrededor de la coincidencia de los intereses personales y académicos. En este grupo de investigadores se ha conjuntado amistad, interés, compromiso y gusto por el estudio del fenómeno religioso, lo cual nos ha permitido construir de manera permanente.

Hace más de un lustro que yo participo en esta Red, siendo estudiante hice mis primeras participaciones, recuerdo que el temor me invadía al hacer mis presentaciones, porque consideraba que podían ser duramente criticadas. Sin embargo, la retroalimentación, ha sido parte esencial de los encuentros; siempre ha sido altamente útil y con la única pretensión de mejorar los trabajos. La construcción colectiva ha sido el eje rector de este organismo y ha posibilitado el logro de significativos aprendizajes. La participación de colegas con distintos tipos y niveles de formación académica, además



de la diversidad de posturas teóricas, metodológicas y epistemológicas, sin duda han sido pieza fundamental del éxito de la Red.

Hasta el año 2019 el Encuentro fue llevado a cabo de manera consecutiva y presencial, no obstante, en el año 2020 fue suspendido debido a la contingencia pandémica de COVID 19 en el mundo. En el 2021, continuando el mundo en contingencia sanitaria, el Encuentro se realizó bajo la modalidad virtual, siendo la anfitriona la Universidad de Guadalajara. En este XXIII Encuentro, presenté junto con Antonio Gómez una mesa a la que denominamos “Fiestas patronales, religiosidad popular e identidad”. Afortunadamente recibimos muchas participaciones, de las cuales, después de una evaluación rigurosa, nos quedaron 18 ponencias aprobadas, en principio pensamos que eran muchas para un día de trabajo, no obstante, lo consultamos con los organizadores y se nos dijo que si lográbamos organizar la presentación en un día, no importaba el número, así que esto nos animó y comenzamos con los preparativos de la mesa.

Antes del Encuentro, una buena mañana, Antonio y yo pensamos que si todos habíamos hecho un esfuerzo valioso para realizar la ponencia, sería importante escalarlo a otro producto, esto es, que como parte del producto del Encuentro era posible publicar un libro e invitar a los participantes a trabajar en la construcción del mismo. La idea la propusimos a todos los participantes de la mesa, quienes al unísono aceptaron.

Ante la sorprendente respuesta inmediata, decidimos hablar con Genaro Zalpa para comunicarle nuestro propósito, solicitándole su opinión, quien con gusto nos respondió que la idea era maravillosa y que la tradujéramos en algo real, aunque aclarando gentilmente que ellos como RIFREM no contaban con recursos económicos para publicación, ni con ISBN, motivo por el que acudimos a nuestra casa de estudios, la Universidad Autónoma de Chiapas, para que nos diera su sello editorial.

Bajo la premisa de que los participantes de la mesa estaban de acuerdo en que sus trabajos que presentarían lo convertirían en capítulo de libro, llegó el día de la celebración del XXIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Modalidad Virtual, Puerto Vallarta, Jalisco, que se celebró del 24 al 26 de marzo de 2021, bajo el título de Creencias y prácticas religiosas en tiempos de Deshumanización y Desintegración Social. Fue la primera experiencia de la RIFREM en línea, hacer preparativos, calcular los tiempos de participación y apoyo para los participantes, fue lo que como coordinadores deberíamos dar a todos.

En la mesa, participaron 18 investigadores de distintos niveles, desde estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado, hasta investigadores consolidados, lo que hizo que la discusión de la mesa se tornara interesante. Nos hubiera gustado tener más tiempo para abordar con mayor profundidad las distintas problemáticas presentadas, sin embargo, fue una experiencia muy enriquecedora para todos los participantes. Nos hizo falta tiempo para



continuar nuestra discusión, a los que les tocó al final tuvieron que ser apresurados porque los tiempos de las máquinas, aunque los controla el hombre, no perdonan. En punto de las seis de la tarde cerramos la mesa para dar paso a una pequeña reunión para acordar las fechas de entrega de los trabajos. Nos despedimos de quienes participaron, varios de ellos en otros encuentros nos habíamos visto las caras como con Luis Vázquez Pasos, con quien en las versiones previas de éste hemos tenido el honor de contar con su participación.

Una vez terminado el encuentro nos dimos a la tarea de comenzar el proceso de búsqueda de otro sello editorial con el mismo prestigio que la UNACH, para la coedición del libro. Acudimos a la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), hablamos con el Coordinador de la Facultad de Humanidades Mtro. Braulio Calvo Domínguez, a quien le planteamos la publicación del libro en coedición con la UNACH; él gustoso aceptó y refirió que esto se realizaría con base en el convenio de colaboración que existe entre ambas instituciones. Acordamos que la UNICACH haría la dictaminación de cada uno de los capítulos (la cual fue realizada a doble ciego), y la UNACH, la edición del mismo. Ambas actividades representan sin duda jornadas arduas de trabajo.

Los congresos organizados por la RIFREM, han sido muy útiles para compartir hallazgos y avances de investigaciones sobre el tema religioso. La Red es un semillero de investigadores en ciernes que empiezan a perder el miedo a hablar en público y compartir las ideas, mientras que los investigadores con amplia experiencia apoyan y comentan para mejorar los trabajos presentados, brindando la oportunidad de comenzar, como lo ha hecho Genaro Zalpa, investigador experto en temas religiosos, quien seriamente escucha, opina y apoya. En mi experiencia, él ha sido uno de los grandes apoyos para la construcción de jóvenes investigadores.

Las fiestas patronales, la religiosidad popular y la identidad, sin duda son temas amplios y complejos que pueden ser abordados por separado, en este ejemplar presentamos una serie de capítulos que abordan esas temáticas.

Antonio y yo compartimos una amistad de por lo menos tres décadas. Desde muy jóvenes fuimos arriba abajo por las calles de la hermosa ciudad de San Cristóbal de Las Casas; no obstante, a pesar de compartir muchos espacios, la cuestión académica la habíamos dejado aparcada. Hasta hace tres años iniciamos el viaje para compartir un proyecto de investigación y comenzamos la aventura del trabajo colectivo con un proyecto que se denomina “Religión y frontera en Chiapas”. El trabajo compartido no es fácil, implica ser cómplices, la disponibilidad de trabajar de manera conjunta e individual, de apoyarnos mutuamente y volverse casi hermanos. No es un secreto que muchas amistades se han terminado a causa del trabajo en conjunto. Nosotros, por fortuna, hemos reafirmado nuestra amistad en el trabajo y afianzado la relación académica, sabemos que no es tarea fácil, pero aquí el resultado del esfuerzo colectivo y seguimos construyendo camino.

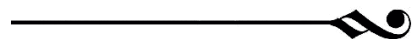
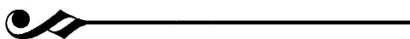


Irene Sánchez Franco

No tendremos un apartado para agradecer a las personas que nos animaron y nos apoyaron en el proceso de este trabajo, pero expresamos nuestro reconocimiento al Mtro. Braulio Calvo Domínguez, Coordinador de la Facultad de Humanidades de la UNICACH; al Mtro. Luis Adrián Maza Trujillo, Director Editorial de la Universidad Autónoma de Chiapas, al Dr. Mario Humberto Ruz, por aceptar escribir la presentación del libro, experto en el área tojolabal; a los compañeros que aceptaron estar en esta aventura de publicar su trabajo con nosotros y por supuesto, a la RIFREM, por siempre apoyar a todos los investigadores interesados en la temática y, en especial, a Genaro Zalpa y María Eugenia Patiño, quienes desde el inicio nos alentaron a hacer realidad la presente publicación.

Que la RIFREM siga siendo ese espacio para discutir, encontrarnos y celebrar la vida.

Irene Sánchez Franco
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, abril de 2022.



PRESENTACIÓN

DESTELLOS DE FIESTA, REFLEJOS DE RELIGIOSIDAD

Mario Humberto Ruz
UNAM

Fiel al desborde característico de las fiestas, el texto que el lector tiene en sus manos, y que, gentilmente, se me pidió presentar, da cuenta de ciertos reflejos y claroscuros con que las religiosidades locales tiñen los horizontes socioculturales, devocionales, lúdicos y hasta económicos en diversas partes del actual territorio mexicano, dispersas en Michoacán, Chiapas, Yucatán, Oaxaca, la Ciudad de México, Campeche, Nayarit y el Estado de México.

Figuran aquí, descripciones y reflexiones acerca de pueblos que asoman gozosos bajo la niebla de la región de la Sierra Nevada o las Tierras Altas de Chiapas, hasta los que penosamente sobreviven a las brumas de la contaminación que engulle a la capital del país y la zona metropolitana, pasando por los que habitan Valles de Somontano en la región comiteca, las riberas del río San Pedro Mezquital, o las planicies cársticas de la Península de Yucatán.

Poblados de origen colonial, al lado de otros que tienden sus raíces hasta el pasado precolombino, los cuales se expresan en identidades variadas (tojolabales, zapotecos, carmelitas, chilangos, mayas, coletos, náayeri, coras o nayyeri), lo que hace comprensible el mosaico lingüístico del que dan cuenta los textos, que nos hablan de los coloquios en Zapopan, donde se mezclan el español, el latín y el náhuatl, en sonidos y expresiones reconfiguradas, o la lengua náayar parlada en las ceremonias fluviales del San Pedro, el “kastiya” que caracteriza modalidades expresivas de algunos barrios coletos, salpicado ahora de tsotsil en las nuevas colonias; los modismos propios de los de Cuajimalpa, contrastantes con las expresiones pretendidamente cultas de sus vecinos de Santa Fe; el inconfundible habla de los yucatecos, aderezado con numerosas voces y tonalidades mayas, así como de términos y construcciones sintácticas del castellano que en otras latitudes son ya considerados arcaísmos.

Lenguaje igualmente destacado en los festejos, aunque aquí no se aborda, es el musical que, como es sabido, fue privilegiado por los eclesiásticos en sus tareas de evangelización, considerando la música como una forma de oración (del mismo que las civilizaciones indoamericanas veían en ella un vehículo para comunicarse con las deidades), lo que derivó, en éste como en varios otros campos, en la conjunción de ins-



trumentos y prácticas que en este caso particular, a decir de Gonzalo Camacho (2001), tuvieron una doble lectura, pues:

Los frailes veían en el aprendizaje de las nuevas formas musicales una decisiva tendencia evangelizadora, mientras que los indígenas la usaban como estrategia para mantener sus ritos. Así, aunque las formas musicales eran españolas, las concepciones mesoamericanas las resignificaron, generando una cultura musical que cabalgaba entre dos sistemas musicales que, aunado [más tarde] a la cultura africana, resultó una configuración compleja (p. 178).

Ya que de religiosidad, identidades e interculturalidad se trata, conviene destacar que una muestra privilegiada del interaccionar lingüístico en el marco de la religiosidad es lo registrado en el caso de las romerías tojolabales, donde —nos recuerdan en su estudio Gómez Hernández y Sánchez Franco— los romeros solicitan a los especialistas rituales llamados “principales”, que recen en lengua tseltal cuando visitan al Padre Eterno de Zapaluta o a santo Tomás de Oxchuc. Sabemos, asimismo, que acuden a especialistas que hablen el idioma chuj al acudir con san Mateo en Ixtatán, o a hablantes de tsotsil ante el patrono del antiguo San Bartolomé de los Llanos, hoy Venustiano Carranza. Rezos en “lengua” que se supone solo usan y entienden los santos y los “principales”.

No es conducta inusual, al menos no en el mundo maya. Los chontales de Tabasco requieren de los servicios de un especialista ritual que hable ch’ol al asistir al santuario del Santo Cristo, en Tila —donde ésa es la lengua empleada—; mientras que en ciertas ceremonias practicadas entre los ixiles de Nebaj, como la llamada “sepulcro” —que se realiza para “recoger” un alma errante en el paisaje y acompañarla hasta el sitio por donde entrará definitivamente al destino que le corresponda, por lo común una semana después de su muerte—. El *balbastix* (especialista ritual) habla en ixil con los antepasados, al tiempo que sus dos ayudantes (los *chusules*) entonan plegarias remanentes de antiguos rezos en latín. Por tanto, cuando de eficacia simbólica se trata, la lengua del otro no siempre es comprensible, aunque pueda ser más cercana también puede considerarse trascendente. Lo que no deja de resultar paradójico si recordamos que es bastante común que los pueblos mayas se refieran a su idioma como la “lengua verdadera”.

Uno de los aportes de la obra en su conjunto, incluso sin haberlo en apariencia deseado, es mostrar un amplio abanico de propuestas que buscan definir conceptos como identidad, etnicidad, religión y religiosidad, variables según escuelas, tiempos, disciplinas y perspectivas, como podrá apreciar quien se asome a los textos que componen el libro, en cuyos intersticios vemos asomar también identidades parentales, corporativas, barriales, regionales y hasta nacionales.



Sea como fuere, es claro que, como bien plantean varios de los escritos que se siguen, los festejos revelan espacio particularmente plural y atractivo para apreciar no solo las facetas religiosas y ceremoniales; sino también procesos sociales que se gestan y manifiestan en el interior de las comunidades, incluyendo competencias, y hasta conflictos y enfrentamientos que se suscitan en torno a ellos. A lo anterior sumamos las posibilidades de atisbar en aspectos socioeconómicos, lúdicos, coreográficos, e incluso gestuales, musicales y discursivos. Bien podríamos considerar a la fiesta como una auténtica *imago mundi*, que da cuenta hasta de procesos históricos de larga duración (en ocasiones asumidos como mitos fundacionales legitimadores), sin desdeñar lo relativo a los cambios e innovaciones en esferas de la piedad, el fervor, la devoción, el poder y el prestigio que generan, y que pueden apreciarse en manifestaciones que desbordan los santuarios de los patronos celestiales festejados, y se extienden por atrios, plazuelas y calles, cuando no en espacios de feria adecuados para ello, a los que ocasionalmente sacralizan.

Las fiestas patronales, como bien lo muestran los textos que siguen, son espacio privilegiado para apreciar la continua apuesta de la tradición por mantenerse al día; compendio de saberes y prácticas de ayer y de hoy, a menudo re-creadas y re-inventadas, como toda creación cultural que pretenda mantenerse viva. Tratándose por lo común de festejos vinculados con santos patronos aportados por el cristianismo, no extraña en absoluto que no pocos de los conceptos, actores y prácticas provengan del periodo colonial; periodo a lo largo del cual el santoral católico, en el que se sustenta la gran mayoría de celebraciones de antigua data en nuestro país, permeó los sistemas organizacionales de los grupos originarios, que a menudo fueron congregados en asentamientos mayores, o reducidos a poblado cuando habitaban en sitios poco accesibles. A todos y cada uno de los cuales se dotó de un santo patrono.

Conviene no soslayar, que se trató en todo caso, de un santoral que, si bien impuesto por los nuevos señores, fue por lo común adoptado (y adaptado) por los nuevos feligreses, a través de procesos que van más allá del trillado sincretismo, que incluyeron fases de negociación, asimilación, yuxtaposición, y hasta emergencia de nuevos conceptos; procesos todos ellos en los que se manifestó la agencia de los americanos. Agencia que se observa aún hoy, entre otras cosas, en la manera en que se rememoran conceptos y prácticas, que siguen resignificándose.

Así, en el texto de Anabel Castellón Quintero vemos desfilar figuras de raigambre colonial como las tenames, tenanxes o tenances (del náhuatl *tenantzin*); mujeres que en las cofradías de aquel entonces auxiliaban tanto en la limpieza de las iglesias o ermitas como colectando dinero, y en algunas hermandades tenían responsabilidades mayores, como amonestar a los miembros que hubiesen pecado públicamente, visitar y consolar



a los cofrades enfermos, amortajar a los difuntos, confortar a las viudas e incluso velar por el matrimonio de las hijas huérfanas (Ruz, 2002, p. 546) que hoy, bajo el nombre de “tenanches”, se nos dice que acompañan a la cofradía de Santiago en San Juan de Ocotán, en Zapopan.

Tratándose de una cofradía del célebre apóstol tenido por Matamoros, no es extraño que sus festejos se solemnizen con una danza de moros y cristianos, como la de los *tastoanes*; danzas que desde tiempos tempranos acompañaban las celebraciones en honor del patrono de España, cuya imagen fue uno de los primeros objetos de culto, difundido por los hispanos incluso antes de adoctrinar a los naturales, como bien pudo apreciar el dominico Tomás de la Torre en 1545, al arribar con el grupo que acompañaría a fray Bartolomé de las Casas en su travesía desde Yucatán, para tomar posesión de su mitra en Chiapa y Soconusco:

Todas las gentes de estas provincias son infieles y sin bautizar, por no tener quien les enseñe nada [...]. Así solía ser al principio y así lo es allí ahora; hacerles una iglesia y ponerles por imagen un feroz español con una cruz en la mano y una espada en la otra; caballero en un caballo, matando hombres. Ésta llaman imagen de Santiago, y ésta les mandan reverenciar, y apenas se halla pueblo sin ella (1982, pp. 123-124).

Esta imbricación, a la vez que toma de distancia (aunque pueda sonar paradójico), entre atributos de origen hispano peninsular hispano y aquellos de raigambre pretendidamente precolombina, se aprecia en forma por demás curiosa en esa especie de desdoblamiento que se registra entre Santiago —el patrono—, y Tlahueliloc —el considerado diabólico— en las fiestas de carnaval de algunas comunidades nahuas del municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, donde el segundo personaje —según nos explica Alejandro Martínez de la Rosa en su interesante texto acerca de la fiesta patronal de Sahuayo, Michoacán— encarna en un enorme muñeco relleno de hojas (que se muestra, significativamente, en una ceremonia nocturna) que representa al ambivalente *Tlacatecólol*, el “hombre búho”, también conocido como el “diablo” *Tlahuelilo*, *Masehualdiablo* (“diablo indígena”) o *Coyodiablo* (“diablo mestizo”), a quien se le dedica la fiesta. A lo largo de cuatro días, es agasajado con velas, música y danzas, comida, bebida y dinero, para luego ser llevado en procesión a las afueras del pueblo, sitio donde los disfrazados se someterán a un ritual de limpia con intenciones purificadoras, al tiempo que “le agradecen por haberles prestado su espíritu y su fuerza durante los días de Carnaval”. Allí dejan la imagen que las inclemencias del tiempo terminarán por destruir.

Tal dualidad, expresada en el espacio festivo, recuerda lo registrado por David de Ángel en Nunkiní, Campeche, donde —en ocasión de los dos festejos dedicados al santo



patrono, San Diego de Alcalá en abril y noviembre— se exhibe y venera una imagen que se confecciona con un armazón de madera, bejucos y periódicos, se cubre con varias mudas de ropa y sombreros; personaje denominado Ts'uulil K'áak o Caballero de Fuego, que es tenido por sumamente milagroso, visita las casas del poblado, bendiciendo a la vez que buscando se le ofrezcan dones (caridad). Terminará siendo quemado (se coloca pólvora en su interior) a un costado de la iglesia parroquial. Los vecinos se apropiarán de los restos de su ropa, a la que se atribuyen propiedades terapéuticas para humanos y animales (De Ángel, 2016, p. 427).

Junto con san Diego —apunta De Ángel— el Caballero ocupa los peldaños más altos del panteón de seres poderosos que dan sustento al sistema religioso local. No en balde, así como hay gremios que se responsabilizan de las celebraciones del santo patrono, él tiene también dos “sociedades” que se encargan de sus festejos. De hecho —señala el autor— la vinculación entre ambos personajes es tal que el Caballero, calificado también como “Santo” (Santo Ts'uul), bien puede considerarse una suerte de *alter ego* de San Diego de Alcalá (De Ángel, 2016, p. 427).

Ante estas representaciones duales Santiago/Tlahueliloc, y san Diego/ Ts'uulil K'áak, vienen a la memoria los señalamientos del arzobispo Cortés y Larraz en la Guatemala del siglo XVIII, que mandó quitar de estatuas y borrar de los cuadros aquellos animales (reales o míticos) y demonios que acompañaban, conforme a la iconografía tradicional, a las imágenes de ciertos santos y santas, pues se percató de que los indígenas los tomaban justamente por animales compañeros (tonas) y mostraban mayor veneración hacia esas imágenes (llevando ofrendas para los animales), incluyendo al mismísimo diablo que yacía a los pies de san Miguel arcángel: “Y no dejo de aumentar lo que tengo oído con el mayor horror: que las figuras a quien dan mayor culto, son las del demonio” (Cortés y Larraz, 1958, pp. 102-103).

Que tal creencia se extendía por otras regiones del ámbito virreinal, incluyendo la misma Ciudad de México, se advierte en lo que reportó en 1683 el jesuita Antonio Núñez, y se conserva manuscrito en el Archivo General de la Nación (AGN), acerca de cómo, por un edicto del Santo Oficio, habían sido retiradas las imágenes de san Miguel expuestas en los conventos de la señora de la Concepción y de san Gerónimo, pues se consideró que, so pretexto de venerar al ángel, podrían ser utilizadas para adorar al Demonio que se figuraba a sus pies (Núñez, 1683).

De los escritos que el lector podrá disfrutar a continuación se desprende que no solo santos y demonios pasaron a enriquecer los espectros escenográficos, en la misma fiesta patronal de Sahuayo arriba mencionada se nos narra cómo en las comunidades vecinas de Ahuatitla, en Huejutla de Reyes, y en el municipio de Calnali, Hidalgo, figuran entre los danzantes ciertos “comanches” ataviados con máscaras, tocado de plumas,



calzoncillo, arco y flechas, que “con furia manifiesta [...] azotan a todo aquel que encuentran a su paso”.

El que se trate de “comanches” es ciertamente novedoso, pero cabe recordar que, como el mismo Martínez de la Rosa advierte, esta función de esbirros estrictos y algo despiadados se estila en otras representaciones en todo el territorio, y hay registros de ello desde tiempos antiguos. Así, por poner solo un ejemplo geográficamente distante, sabemos que durante las celebraciones de *Corpus Christi* en el puerto de Campeche, organizadas por la cofradía del Santísimo Sacramento en la época colonial, desfilaban los indios llamados sacatanes, con las caras tiznadas, que ejecutaban un baile “muy extravagante” en círculos, “al son de un tamboril destemplado”, al tiempo que otros danzaban “al son del mitote o tuncul”, antiguo instrumento de percusión de madera, con que los mayas solemnizaban actos sacros desde siglos antes. En el cortejo iban también los “diabletes”, hombres o muchachos semidesnudos, pintarrajeados con negro de humo y almagre, dotados de rabo, con cuernos de suela amarrados a los lados de la cabeza. Éstos arrastraban pedazos de cadena de hierro en una mano, y en la otra portaban largos zurriagos para azotar al distraído que no descubriese su cabeza o se hincase a tiempo cuando pasaba el Santísimo (Ruz, 2005).

De particular interés es que Martínez advierta que en ocasiones los personajes que azotan a los asistentes son considerados, más que diablos, antepasados fallecidos. La comparsa de *mekomej* representa a “almas en pena que han tomado por la vía de las máscaras a pobladores jóvenes”, lo que trae a la mente otras danzas en las que se aduce que los participantes son meros vehículos para que se manifiesten otras presencias, familiares difuntos, como la llamada *Ko’šal*, que se practica en Aguacatán para “liberar a los muertos” (McArthur, 1977). Sabemos también que en el reverso de algunas máscaras empleadas en ciertas danzas se escriben incluso los nombres de quienes sucesivamente las vayan portando.

Y hablando de almas en pena, aparece también entre los ejemplos de festejos religiosos en este libro la Virgen del Carmen, con el célebre escapulario que entregó a su devoto Simón Stock, que se asegura ayuda a disminuir el tiempo en el Purgatorio, según la creencia hábilmente ideada y difundida por los religiosos de su Orden, para no quedar fuera del atractivo negocio de venta del paraíso, que amenazaban con copar los dominicos con el rosario de la virgen, y los franciscanos con el cordón de su santo fundador.

En este caso —abordado por Dinorah Enríquez—, la referencia al culto no alude al papel de María como abogada de los que expían condenas en el Purgatorio, sino a su desempeño como patrona de la Isla que lleva su nombre desde que, hace poco más de 300 años (1717), justo un 16 de julio, día en que la Iglesia la conmemora, fuerzas



combinadas de Tabasco, Veracruz y la Península de Yucatán lograron expulsar a corsarios, piratas y bucaneros que se habían apropiado de la laguna de Términos y la isla que se conocía como Tris, debido al empleo en los mapas de la abreviatura de Términos. Una isla donde, por cierto, compartían frontera Yucatán y la entonces Alcaldía Mayor de Tabasco (en la llamada Boca Nueva, que se abrió naturalmente hacia 1560, y dividía en dos el territorio insular), que terminarían por perder para siempre los tabasqueños cuando se formó el gobierno de Laguna de Términos y presidio del Carmen, que abarcó desde la barra de San Pedro y San Pablo hasta el pueblo de Sabancuy, donde se erigió una fortaleza para asegurar el mantenimiento de la paz. Tras la Independencia ese territorio se adscribió a Yucatán hasta 1853, año en que, por decreto de Antonio López de Santa Ana, se le declaró independiente de Yucatán y sujeto al gobierno central. Más tarde, se adscribiría esa región al naciente estado de Campeche (Cabrera, 1997).

Evoca Dinorah Enríquez los vínculos del Monte Carmelo (lugar de origen del culto a la advocación) con el profeta Elías, y cómo hizo descender fuego desde él, para acabar con 450 profetas del “falso” dios Baal, pero buena muestra de la versatilidad de la Virgen es que, desde su llegada a la isla, su papel ha quedado bastante más próximo al agua del Golfo que al fuego para ultimar herejes o redimir pecadores del Purgatorio, como deja claro la procesión en barco con la imagen, que se realiza el domingo siguiente a su “cumpleaños”.

Esta práctica nos recuerda lo estilado con motivo de los festejos de otros guardianes celestiales de espacios hídricos en ese mismo ámbito maya, como en el poblado de Nuevo Campechito ribereño al río San Pedro y San Pablo (frontera entre Tabasco y Campeche), santa Clara en el asiento costero de su nombre en el municipio yucateco de Dzidzantún, y san Román en el puerto de Campeche —donde los patronos recorren los linderos acuáticos—, como si buscaran validar su dominio sobre ellos, reafirmando así, de paso, el que sobre los mismos tienen sus devotos. A diferencia de ellos —según describe Enríquez—, la patrona puede elegir desplazarse en un barco camaronero o en uno petrolero para recorrer sus mares, mientras “miles de personas la siguen en diferentes embarcaciones y también la observan desde el malecón”. Ya vendrá, una semana después, la procesión por tierra. Así, como si de herencia de gremios se tratase, queda cubierto el abanico identitario laboral de buena parte de los pobladores de un territorio al que la Virgen dio nombre, proveyendo de paso a sus habitantes de un gentilicio, a más de ofrecerles año tras año, de un áncora (nunca mejor dicho) donde rememorar sentimientos de pertenencia y re-crear procesos de identidad cultural.

Hídricos también, aunque en este caso fluviales, son algunos de los elementos presentes en la fiesta que celebra el pueblo náayeri o cora el 24 de junio, día en que la tradición católica conmemora el nacimiento de Juan, seis meses antes del de Cristo,



a quien según la tradición, bautizó; de allí que sea identificado precisamente como el Bautista. En ocasión del festejo se realizan aspersiones (como si se recibieran las aguas lustrales) o baños de cuerpo completo en el río San Pedro Mezquital, cuyas aguas se sacralizan. Tal y como sucede con los restos de la ropa que sobreviven a la incineración del Caballero de Fuego en Nunkiní, a los que se atribuyen propiedades terapéuticas, aquí serán las aguas del río a las que se atribuya el don de aliviar de dolores o enfermedades. De allí que los fieles se provean del líquido sagrado para llevarlo a parientes enfermos que no hayan podido acudir a la ceremonia.

Asimismo se ofrendan flores, dinero, agua tenida por bendita y alimentos tradicionales en el sitio ceremonial de la Muxatena, bien para pedir favores, bien para agradecerlos, pues como tantas otras en el territorio hoy mexicano, se trata de una religiosidad caracterizada por la presencia de creencias y prácticas prehispánicas, adobadas con elementos del catolicismo que difundieron en el área inicialmente los jesuitas (desde 1722 hasta 1767, año de su expulsión de los territorios de la Corona española) y luego los franciscanos. La conjunción de ambas tradiciones culturales —a menudo resignificadas— se aprecia en los datos que ofrece Rocío Pérez Rodríguez acerca de San Juan Corapan y Presidio de los Reyes, asentamientos náayeris divididos por el río que, no obstante mantener algunos conflictos, celebran juntos sus fiestas tradicionales. Enmarcadas por las danzas del arco y la urraca distintivas de cada poblado, inician con peregrinaciones a la corriente fluvial y el intercambio en el centro del río de las imágenes de san Juan que albergan ambos. Es entonces cuando lo sacro se derrama en el líquido, y las aguas adquieren virtudes taumatúrgicas.

Buena parte de esa sacralidad, cabe reconocer, deriva de la asociación de los festejos con el ciclo de actividades agrícolas regido por las estaciones, aun cuando ahora se asocie con el calendario litúrgico católico. No en balde, recordemos, el 24 de junio es el día del célebre “cordón de san Juan”; precipitación pluvial que da inicio a la temporada de lluvias.

Es esa misma necesidad de asegurar la llegada de las aguas, recurriendo a guardianes y proveedores de viejo y nuevo cuño la que subyace en las romerías tojolabales que describen, como vimos, Sánchez Franco y Gómez Hernández, quienes dan cuenta de ceremonias realizadas tanto en grutas, cerros y hasta montículos que bien pudieran ser artificiales y de antigua data, asociados con entidades sobrenaturales prehispánicas, como frente a cruces, o en las iglesias católicas donde habitan ahora los santos patronos regionales, que se considera pueden proteger también de amenazas latentes que proceden de distintos grupos. No es casual que los tojolabales visiten santuarios chujes, tsotsiles y tseltales en clara correspondencia con su entorno étnico, que acudan también a la cabecera a implorar la protección de santa Margarita, la patrona del municipio. Bien



sabe cualquiera que conozca la región el peligro que representan los *chawuk* u hombres rayo, que pueden intentar robarse el aliento vital (*altsil*) del maíz, frijol, la calabaza o el tomate, lo que se traducirá en una merma significativa del producto a cosechar.

Son, en efecto, numerosos los mitos y consejas que dan cuenta de los vínculos que, a decir de la religiosidad local, guardan los santos con los “dueños” (y de paso con la cruz), y aquella que observan con los rayos, a través de la lluvia. No solo entre los tojolabales que van el 3 de mayo a implorar lluvia a cuevas, incluida la llamada “del rayo”, sino en buena parte de la región. Dígalo si no la historia de cómo santo Tomás —de Oxchuc— emborrachó a san Juan —de Cancuc— para robarle sus semillas de chile. Al despertar, el Evangelista fue muy enojado a ver a Tomás, y “soltó un gran rayo” sobre la iglesia, al que el oxchuquero logró “cortarle la fuerza”, gracias a lo cual su casa apenas se rajó un poco. En venganza, destruyó con un rayo la iglesia de Cancuc y, de paso, le aventó a Juan las semillas de chile, que quedaron regadas por todas partes (Gómez y Gómez, 1994, pp. 253-254).

Si en esas latitudes chiapanecas los rayos se asocian con santo Tomás y san Juan, con la misma naturalidad en otros territorios se vinculan con san Miguel que la iconografía muestra en ocasiones con un haz de rayos en las manos, o una espada flamígera, como en Yucatán, donde se considera que el arcángel puede desempeñarse como patrono de las deidades menores llamadas chaaques, que proveen de lluvia desde antes de que los europeos arribaran a esas tierras. Cabe recordar, empero, que en algunas regiones santa Bárbara logró mantener el papel que le adjudicó la Iglesia católica como patrona de esos fenómenos atmosféricos, y, de paso, con los oficios que emplean pólvora, al tiempo que en otras áreas, como el norte de Belice, es el dominico valenciano san Vicente Ferrer a quien se considera patrono de la lluvia, cuando ésta cae con estruendo (Morley, 1972, p. 202), supongo porque la iconografía lo representa con una trompeta, aludiendo a su desempeño como predicador del juicio final y el apocalipsis. Claras muestras de que la devoción popular, aun cuando se le impongan los significantes, puede variar sus significados, o viceversa.

Esa muy frecuente conjunción de creencias y prácticas prehispánicas trenzadas con elementos del catolicismo, se manifiesta de manera peculiar entre los zapotecos de San Andrés Zautla, como puede apreciarse en la sugerente contribución de María de la Luz Maldonado, que ilustra algunas de las diversas vías por las cuales el santoral fue adoptado y adaptado por distintos pueblos mesoamericanos, los cuales mostraron una singular capacidad para resignificar conceptos y procedimientos aportados por el cristianismo.

La autora describe y analiza las prácticas festivas y rituales que tienen lugar el 30 de noviembre para festejar al patrono san Andrés, con su Danza de Jardineros, y, el tercer



lunes de enero, la Fiesta del Caldo de Guajolote, en honor al Dulce Nombre de Jesús; celebraciones donde se imbrican, aunque observando ciertas especificidades, los simbolismos que se adjudican en esta comunidad a la imagen del niño Dios y a la figura del doméstico guajolote. Simbolismos manejados con perspectivas históricas, que ayudan a mantenerlos siempre “al día”, recurriendo incluso a distintos recursos organizacionales, pues si lo relativo al niño queda en manos de la Cofradía del Dulce Nombre, el total de cuyos integrantes se renueva cada año, de los festejos patronales se encarga una mayordomía que reposa en una persona o una pareja de esposos, animados por la devoción, la obtención del reconocimiento comunal (traducido en prestigio) y, sobre todo, por la tradición familiar. No en vano tanto la familia nuclear como la extensa de la pareja se involucran en la organización.

Dejo al lector o lectora el placer de abreviar en ese interesante texto. Apunto apenas algunos detalles que pueden resultar de utilidad para establecer nexos con otros estudios que conforman el libro. Así, por ejemplo, se nos ofrece la descripción y significados del poste florido, en torno al cual bailan los participantes en la Danza de Jardineros, trenzando los listones que penden de ese poste-eje del mundo, tal y como se estila en varios otros bailes de cintas, por ejemplo en la Península de Yucatán, que Maldonado asocia con temas míticos (aunque aludiendo a los nahuas) y los ciclos de la naturaleza, a más de evocar algunos de los significados que en el mundo clásico se atribuían a la granada que corona el poste, símbolo del árbol que plantó Afrodita, y por ende vinculado al amor, la abundancia y fertilidad que, no sin ingenio, la Patrística y autores místicos como san Juan de la Cruz, glosaron como atributos de la divinidad, e incluso de la Iglesia misma.

En tanto que Martínez de la Rosa apunta, recordemos, que en algunas representaciones de las estiladas en Sahuayo y otras áreas del Centro se supone la presencia de “antepasados”, Maldonado, al hacer consideraciones acerca de la relación de los niños y los guajolotes en Zautla, remite al culto de ancestros, antepasados divinizados, y menciona que el guajolote figura en algunos mitos (de nuevo nahuas) a modo de ancestro de la humanidad, dato que le sirve para introducir la referencia de Juan de Córdova, sobre los dioses zapotecos, entre los que figura *Coqui laò*, el “dios de las gallinas”. Imposible detenerse aquí en ello, pero amén de recordar que en otras representaciones escenográficas y rituales de renovación es común invocar lazos de parentesco con animales, jaguares, águilas y pumas. En el caso de quichés, tzutuhiles y kaqchiqueles, con cuyas figuras descendían incluso los participantes en una puesta en escena del palo volador, viene a la mente el papel privilegiado que siguió jugando el guajolote en el mundo ritual mesoamericano después de la conquista. De hecho, en sitios como La Concepción, Jacaltenango, Guatemala, hay reportes de su empleo como ofrenda en ceremonias del



siglo XVIII que se realizaban de manera secuencial, pero en un mismo día, en iglesias católicas y adoratorios prehispánicos. La sangre del animal funcionaba como elemento vinculador de ambos espacios y universos conceptuales, que para esas fechas, eran solo facetas de una misma religiosidad, en continua renovación.

Ya que de renovaciones y permanencias hablamos, conviene recordar que la diosa Iamatecutli, a la que, apunta la autora, se invocaba durante ciertos rituales de las últimas veintenas de la cuenta solar, es diosa que, bajo nombres muy próximos, como Jantepusi Ilama, aún forma parte de tradiciones míticas de pueblos mayas y zoques de Chiapas. No parece casualidad que, si entre los antiguos nahuas se le consideraba esposa del dios del fuego, en Chiapas se asegurase que habitaba en el volcán Chichonal.

De estos y otros datos se desprende que, calificada como “popular” por algunos y como “local” por otros, la religiosidad que nutre ocasiones festivas, y se expresa en ellas con ropajes particulares, no es necesariamente solo local, ni asunto exclusivo del “pueblo”, los “estamentos bajos” o “las clases subalternas”. En el caso específico del actual México se manifestó desde tiempos antiguos en estratos y estamentos distintos al pueblo, llegando incluso a altas esferas del aparato eclesiástico virreinal, cuyos integrantes en no pocas ocasiones compartían creencias y prácticas con el denominado pueblo común, según puede apreciarse en la lectura de los cronistas. Y no está de más recordar que ya desde el periodo prehispánico hubo manifestaciones y creencias propias del pueblo, que no siempre mostraban ante tal o cual dios la misma devoción y reverencia que le tributaban las élites. No en balde al desaparecer las clases gobernantes, altos sacerdotes incluidos, lo que persistió fueron sobre todo deidades asociadas a aspectos de la vida cotidiana.

Por lo que respecta a los espacios, esas manifestaciones de religiosidad, a menudo desbordan los estrechos ámbitos de lo local, para extenderse a nivel barrial, regional o (en algunas ocasiones) nacional y hasta internacional, contribuyendo a conformar diversos niveles de auto y heteropercepción identitaria; como bien se aprecia en varios de los trabajos que conforman este volumen, que ilustran los distintos modos en que rituales como los descritos generan o reafirman identidades, tanto individuales como colectivas, y alientan sentimientos de “pertenencia”, al tiempo que dan cuenta de otros en retroceso o, por el contrario, en proceso de reafirmación, creación o resignificación, de donde pueden emerger con ropajes nuevos.

Nuevos se antojan igualmente algunos de los campos en que los santos despliegan su taumaturgia, que pueden incluir ahora hasta el ayudar a disminuir situaciones de violencia, lo que, tomando en cuenta el clima cotidiano de atropellos que azota a buena parte de nuestro país, y la indefensión de los ciudadanos por la “pasividad” que caracteriza a las autoridades, muestra sin duda cómo los patronos celestiales se siguen



manteniendo al día, por no hablar del papel que juega el ocupar un cargo de mayordomo en la fiesta patronal de San Matías Cuijingo para lograr el milagro de dejar de beber, apoyados en el juramento que hacen, según nos muestra en su estudio Anabel Flores, donde refiere la realización de promesas semejantes a lo largo de la frontera de Estados Unidos y México.

No cabe duda que en esta práctica resultante de anteriores pérdidas de dinero y hasta accidentes debidos a mayordomos alcoholizados, juega un papel de importancia el capital simbólico que los varones adquieren a cambio, al ostentarse como personas honorables capaces de cumplir sus promesas, como aduce la autora. Pero cabe resaltar asimismo el poder que se atribuye, por ende, a patronos como san Matías, san Isidro Labrador o la virgen de Guadalupe, que son (al menos discursivamente) el motivo de tal juramento, y quienes, (si se me permite la divagación) parecerían tener mayor efectividad en este campo que otros compañeros celestiales, como san Antonio, de quien asienta una irreverente y simpática copla popular guatemalteca:

Ni mi madre, ni mi padre
ni san Antonio bendito,
no me han podido evitar
que yo chupe mi traguito.

(Recinos, 1975, p. 207)

Apuntaba arriba “los varones”, porque en el estudio acerca de San Matías Cuijingo se agrega también lo diversa que es la situación de las mujeres que, en caso de excederse en el consumo de alcohol en ocasión de las fiestas patronales, arriesgan ser conceptuadas como “malas mujeres” y quedar ubicadas en posiciones jerárquicas inferiores, mientras que los hombres que más beban ocuparán representaciones jerárquicas de poder frente a sus pares. Las “malas mujeres” frente a los machos “más chingones”. Un reflejo más de las concepciones androcéntricas que caracterizan mucho de nuestro proceder, pues los varones pueden acceder a posiciones de poder y prestigio por ambas vías, bien embriagándose, bien jurando no hacerlo.

A la luz de esos supuestos no es de extrañar que se den competencias entre los varones de las mayordomías del pueblo y las de la cabecera municipal. Simples atributos de la concepción local de la masculinidad. Tampoco resulta inverosímil que hasta hombres que pertenecen a una religión distinta a la católica —sean mormones, testigos de Jehová, evangelistas o espiritistas—, aspiren a desempeñarse en una de las mayordomías importantes, acaso a través del recurso que, a decir de Petrich, se registra en el poblado tzutuhil de San Pedro la Laguna, Guatemala, caracterizado por la presencia



de diversas confesiones religiosas, donde opera un desplazamiento simbólico. Pues si bien en apariencia la fiesta celebra al santo, en realidad celebra al pueblo, ensalzando su integración, amén de que los festejos logran reunir personas que profesan distintos credos, gracias a “reducir el carácter simbólico en beneficio del recreativo” (Petrich, 2001, pp. 154-155).

Por otra parte, si en algunos casos, como el anterior, apreciamos ampliaciones del abanico taumatúrgico de ciertos santos, en otros asistimos a una dilatación del horizonte cultural mismo. Tal ocurre en Chiapas con la advocación de la Virgen de la Encarnación, heredera de la que en otras regiones se celebra como de la Anunciación, también el 25 de marzo (nueve meses antes de la fecha en que se rememora el nacimiento de Cristo), a la cual dedican su estudio Rosana Santiago y Gabriela Grajales, deteniéndose en proporcionar datos sobre ese culto, que difiere de los demás analizados en el libro tanto por las técnicas y métodos de estudio que aplicaron las investigadoras (encuestas y entrevistas semiestructuradas, a más de la tradicional observación participante), como por abordar una devoción que es apenas promovida por la Iglesia local, y se nutre primordialmente del interés de un grupo de feligreses que mantiene el culto en una pequeña capilla situada en territorio tsotsil zinacanteco (camino a Nachig), con independencia de que exista un óleo representando a esa virgen en el Museo de los Altos de Chiapas, y otra imagen de bulto de la misma, vestida con atavío zinacanteco, que es considerada “peregrina”, ya que va de casa en casa para recibir veneración por temporadas.

Punto a destacar es que, a decir de las autoras, se trata de devotos “que tienen mayor adquisición y manejo de capital cultural-religioso, que han tenido más cercanía al catecismo y al evangelio católico y se han preocupado por promover, ya sea de manera individual o constituidos en pequeños grupos, la devoción a la virgen”; aserto que validan varias de las entrevistas aplicadas a veinte devotos, a más de cuatro sacerdotes, donde se advierte que la promoción del culto es asunto familiar, pues nadie refirió haber sabido de él por algún sacerdote o miembro de la Iglesia. Otro dato de interés es que, en concordancia con su advocación, la virgen es tenida por taumaturga, en particular en asuntos relacionados con los hijos de los devotos para los cuales se piden ayudas y hasta milagros, bien para cuestiones de salud, bien para diversas “aflicciones”.

Situación equidistante, por la amplitud geográfica y el abanico de manifestaciones religiosas que aborda es la planteada en el texto de Luis Vázquez Pasos, que ofrece una conceptualización de fiestas patronales en Yucatán, que el autor visualiza, entre otras características, como: un periodo de negociación simbólica, intercambios y renovación de fidelidad entre el devoto y el santo, y viceversa, y en las que no están ausentes aspectos identitarios y lúdicos, al igual que los que se destacan en la mayoría de los estudios del libro.



Tras recordar la ya clásica distinción hecha por Durkheim entre lo sagrado y lo profano, Várguez plantea la articulación de ambas esferas en los actos y ceremonias estiladas en los festejos yucatecos que, vistos desde fuera, tendería uno a separar como sagrados (novenas, rosarios, procesiones, misas y otras ceremonias, e incluso conceptos sobre el santo patrono o patrona), y los profanos (vaquería, corrida de toros, baile y música, comidas por lo general de aquellas tenidas por “tradicionales”, juegos mecánicos y lotería, puestos de ventas de distintos objetos y rifas de otros para obtener dinero con que sufragar gastos de la fiesta, ¡y hasta las cervezas ingeridas a la salud del santo patrón!), y se detiene en la vaquería para mostrar los numerosos vínculos entre ambas esferas, iniciando con la visita de la imagen del santo o santa al ruedo.

Vínculos que, cabe recordar, no se registran solo con los elementos tenidos por sagrados que aportó el catolicismo a los que alude el autor, sino que tienden sus redes a periodos incluso más lejanos, como se aprecia en la “siembra” de una ceiba (*axis mundi* maya) en el centro de ese ruedo que recorrerán los santos católicos. En los pueblos que se enorgullecen de ser más “tradicionales”, a esa ceiba (que ha de tener al menos cuatro ramas formando una cruz), se le ofrecerá licor y en ella se amarrará un toro y se colgarán diversos dones para, a la mañana siguiente, llevar al santo patrono del pueblo un guisado de guajolote en relleno negro. Es pues, claro, el afán por ofrecer dádivas tanto al patrón cristiano como a *Wan Thul*, dios del ganado, asociado con la ceiba, al tiempo que, a través de otras ceremonias, los participantes se protegen de los malos vientos y de posibles represalias de la Xtabay, ente sobrenatural igualmente vinculado con las ceibas, y que puede tornarse malévolo (Jardow-Pedersen, 1981).

Várguez Pasos ofrece asimismo datos de interés acerca del inicio y consolidación de las fiestas patronales en Yucatán, de las que por fortuna fueron testigos distintos viajeros estadounidenses y europeos —como Starr, Waldeck y Stephens— de cuyos textos extrae valiosas descripciones y consideraciones que hacen evidente la relevancia de las fiestas en tanto eventos capaces de congregar buena cantidad de espectadores. Así, por ejemplo, hablando de un festejo en Halachó hacia 1941, Stephens calculó —nos recuerda Várguez—, que había diez mil gentes en el pueblo. No puede uno menos que evocar lo que ya desde el siglo XVI consignó el conquistador-encomendero Juan Farfán, el cual, al referirse en las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (RHGGY) a los pueblos de Kanpocolché y Chocholá, asienta:

[...] demás de que bailaban muchos indios y cantaban muchos cantares [...] había otros muchos bailes, que serían de más de mil géneros, y tenían éstos por muy grandísima cosa, y se juntaban a verlo tanta cantidad y número de gente, que se juntarían más de 15 mil indios, y que venían de más de 30 leguas a verlo porque, como digo, lo tenían ellos por muy grandísima cosa (RHGGY, pp. 323-324).



Trayendo a colación trabajos previos de otros autores, Vázquez plantea consideraciones sobre la irrupción más bien tardía de lo tenido por “profano” en las fiestas tradicionales de Yucatán (en particular en el siglo XIX, cuando autoridades civiles establecieron la condición de “ferias” para distintos festejos patronales), hecho que diferiría notablemente de lo registrado en otras regiones, que dan clara cuenta de que elementos profanos como comidas, bebidas, bailes y hasta corridas, se presentaban en distintos tipos de celebraciones tenidas por sacras, desde la época colonial temprana, en franca herencia de lo acaecido en España desde antes de la conquista de América, por lo que hubo continuos intentos por reglamentarlos. De la lectura de Diego de Landa, López Medel o López Cogolludo, entre otros, se desprende a las claras que la conjunción de elementos que, a primera vista podríamos calificar de sacros y profanos, no era herencia exclusivamente hispana, se practicaba de continuo en los festejos mayas precolombinos. Cabe tener en cuenta, en todo caso, que lo común es que varios de ellos (espacios incluidos) se vean sacralizados, al menos temporalmente, por el hecho mismo de integrarse a tal tipo de festejos.

Sin duda el lector o lectora disfrutará las interesantes (y muy bien expuestas) reflexiones que nos ofrece Vázquez Pasos acerca de la difusión de las fiestas que en su momento hicieron revistas y periódicos que daban cuenta hasta de los apoyos que brindaban las líneas de ferrocarriles a los viajeros deseosos de acudir a festejos en distintas poblaciones, como han estudiado Mendoza y Miranda, así como sobre las percepciones de las fiestas patronales de Mérida que dejaron antropólogos del siglo pasado como Robert Redfield, Asael T. Hansen y Juan Ramón Bastarrachea, quienes apuntan lo que consideran “decadencia” de tales festejos, la cual atribuyen a los embates de la secularización que conllevaron los procesos de “modernización” de la ciudad, aún antes de la avasalladora gentrificación que sufre ahora; decadencia que, apunta el autor, no ha llegado a traducirse en franca desaparición de cultos, prácticas y tradiciones como algunos pronosticaron. Mucho menos en poblados del interior del estado, como bien se desprende de los estudios de antropólogos como Negroe, Fernández y Miranda, así como de los realizados por un prolífico y propositivo equipo del Instituto Nacional de Antropología e Historia encabezado por Ella Fanny Quintal Avilés, quienes dan cuenta de la persistencia de numerosos aspectos culturales, bastante a menudo resignificados, así como de las particularidades detectadas en las distintas regiones del estado. Todo ello ha contribuido —como concluye Vázquez— a la permanencia de espacios y calendarios festivos, así como a generar oportunidades de protagonismo a indígenas y a integrantes de las clases menos favorecidas que, al menos temporalmente, se apropian de los escenarios.



Otro claro ejemplo del crecido número de participantes que congrega este tipo de festejos, es el que nos ofrece Paniagua Mijangos al abordar las fiestas patronales como referentes de los cambios barriales que se registran en San Cristóbal de Las Casas, y la manera en que cada uno de los barrios estudiados (los de mayor antigüedad, en tanto fundados en la Colonia), han ritualizado en términos identitarios su vida social. El acucioso texto repasa de entrada antiguos vínculos donde se invocaban, entre otras cosas, el origen étnico (mexicanos, tlaxcaltecas) o las actividades económicas (mercaderes de Guadalupe, cucheros de Cuxtitali, panaderos de San Ramón), que al tiempo que afianzan identidades barriales, trazan sus linderos a veces borrosos, a veces permeables, pero siempre presentes con los nuevos territorios físicos y culturales, cuando no incluso étnicos y hasta internacionales, que han ido reconfigurando la socioterritorialidad de la alguna vez capital de Chiapas.

A más de detallar los diversos tipos de actividades, tanto religiosas (maitines, mudada, novenas, procesiones, misas, romerías), como de orden más bien lúdico y recreativo, Paniagua se detiene en lo que considera tres dimensiones del barrio: “la que alude a su resignificación permanente en cada coyuntura, la estructural que decide las reglas de participación, y la histórica, que explica su extraordinaria durabilidad”. Dedicando particular atención al espacio normativo que los propios devotos denominan Junta, sin descuidar exponer —siguiendo a Turner— el papel del ritual como trama simbólica sobre la cual se urde una red de relaciones solidarias, y representaciones que contribuyen a que el complejo cultural se mantenga unido, a modo, diríamos, de un brocado, para mantener la imagen textil.

Lo anterior no significa, según se desprende del estudio, que no sea posible insertar nuevos hilos, colores y diseños en la antigua trama, cuyos orígenes pueden rastrearse desde la fundación de la ciudad (en el caso de Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio y Cuxtitali) y que hasta hace medio siglo mostraba, a más de un mapa de territorialidad. Otro calendárico, en tanto se trataba de un auténtico ciclo festivo que, como es de suponer, se normaba por las fechas de celebración de cada uno de los patrones de los barrios, sin descuidar, por supuesto, a san Cristóbal (patrono de toda la ciudad) y, en fechas posteriores, a la guadalupana, cuyo culto se ha promovido a nivel nacional. Aunque, cierto, no faltan concesiones locales, pues en los festejos en honor a Guadalupe, los niños y niñas “juandiegos” cambian los atuendos que tradicionalmente portan en el centro del país (asociados con lo nahua, “azteca” o “mexicano”), por trajes de chamulas y zinacantecos.

Paniagua esboza el detallado mapa de subidas y bajadas religiosas festivas que caracterizaban la vida ritual de la ciudad, en parte colgada en “cerrillos”, hasta antes de que, en los intersticios entre barrios, en las áreas de Somontano y montaña que rodean el



núcleo colonial, e incluso en sus antes espléndidos contrafuertes forestales, comenzaran a surgir fraccionamientos y colonias, no pocas veces desordenados y cuya forma dista mucho de la estética de la ciudad colonial, que rompieron tanto la contigüidad espacial de los festejos, como el orden del ciclo tradicional:

[...] el orden de sucesión de las fiestas no sugería arbitrariedad, sino que transitaba en una ruta determinada: iniciaba en junio con la festividad en honor a San Antonio; subía en agosto al Cerrillo con la fiesta dedicada al Señor de La Transfiguración; continuaba, a mediados de ese mismo mes, en Mexicanos; luego bajaba a San Ramón, última fiesta de agosto; volvía a subir, en septiembre, a La Merced; durante noviembre se iba a San Diego; finalmente, ya en diciembre y enero, terminaba de subir a Guadalupe, Santa Lucía y Cuxtitali. El trayecto ritual no “brincaba” barrios (de un barrio se pasaba al inmediato vecino) y parecía dibujar, en una dirección Este-Oeste y Norte-Sur, una especie de círculo que en la medida que avanzaba iba bordeando a la ciudad.

Como el lector o lectora podrá ir descubriendo en el texto, resulta clara la forma en que se ha ido masificando buena parte de los eventos festivos, por lo común en concordancia con el incremento demográfico, al tiempo que se aprecia la mercantilización y hasta folclorización de no pocos aspectos, modificando el sentido tradicional de la fiesta, pero de la descripción se desprenden también algunos hilos que nos orientan en la perseverancia de ciertas tradiciones, como es la de dedicar la intención de las misas a familiares y amigos ya occisos, lo que podría ser resabio de la antigua costumbre de cofradías y guachibales o cowinás, de velar (con misas, donaciones y rogativas) para que se acortase la estancia de los difuntos en el Purgatorio, según se asentaba incluso en sus ordenanzas.

Otro dato cuyos antecedentes es posible rastrear hasta la Colonia, es la organización de danzas con tintes más bien profanos, como las que nos advierte Paniagua, estila organizar la Junta de Señoritas del barrio de Guadalupe, buscando allegarse de recursos para sufragar los crecidos gastos que derivan del arreglo de la calle Real, el adorno de los carros que desfilarán, la música, los fuegos artificiales, el “derecho de iglesia” y el ‘lonche’ que se ofrecerá a los antorchistas de la carrera guadalupana. En efecto, de ello hay también antecedentes bajo la dominación hispana, pues si las tenanxes auxiliaban a los moribundos, ayer como hoy, había otras mujeres que alegraban con sus danzas a los vivos —en especial las insinuantes zarabandas—, para enojo y desesperación de las autoridades eclesiásticas, como se advierte, entre otros documentos, en los escritos de Juan de Santo Mathía Sáenz de Mañozca y Murillo (obispo de Guatemala), a quien en diciembre de 1668 le solicitaron los cofrades del Santo Rosario (hermandad esta-



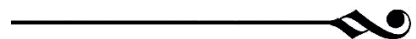
blecida en el pueblo de Santa Cruz), autorización para que pudiesen salir mujeres “a las demandas del aguinaldo del niño”; único modo que tenían de costear sus gastos, ya insostenibles dados los escasos recursos de la cofradía.

Tras recabar opiniones y consultar los escritos de sus predecesores, el prelado negó el permiso, pero el cura doctrinero insistió en la solicitud, certificando la apurada situación de la cofradía (saqueada por un antiguo mayordomo) y detallando que la orden de un obispo anterior —Payo de Ribera—, aludía a las mestizas y mulatas que solicitaban limosna en la ciudad, lo que no era el caso de esta cofradía, la cual recurría a indias que “no demandaban en todo el lugar, sino en casas señaladas, contentándose con que les den un huevo o unos cacaos, lo cual venden”. Ante la precisión, Santo Mathía autorizó que pudiera continuarse la tradición, siempre y cuando lo hiciesen efectivamente indias, “y no mozas, sino las más antiguas y viejas que señalare el padre cura doctrinero del barrio de Santa Cruz”, y nada más por un año (Ruz, p. 129). El arreglo no parece haber sido muy atractivo, al menos no para los devotos aficionados a los bailes, pues la asociación desapareció poco después, por falta de fondos.

Buena muestra, no obstante, de que algún espacio que ayer pudo considerarse permisivo en exceso, hoy puede ser calificado como “tradicionalista” extremo, es lo registrado en el caso de los festejos del barrio de La Merced, donde se critica a la Junta de Señoras de hacer la “fiesta más triste”, al porfiar en mantener solo música de marimba en lugar de recurrir a la música electrónica que anhelan los jóvenes, mientras que hace 200 años, justo en 1819, el obispo San Martín se quejó de los vecinos de ese mismo barrio, pues en ocasión de elegir a las autoridades de su cofradía:

Se congregan desde las diez de la noche y entre algarazas [*sic* por algarazas] de la ebriedad, de la música, de una cena dispendiosa y de bullicioso concurso de hombres y mujeres, proceden a la elección, que tal vez dura hasta el amanecer, y se termina en juegos prohibidos, quedando los electos sin capital y obligados a costear los festines del carro triunfal, paseo, mojigangas ridículas de hombres enmascarados y vestidos de mujeres, para que, con la licencia de impunidad que presta el disfraz, ejecuten por las calles acciones disolutas, escandalosas a la inocencia y provocativas a la juventud, concluyendo con volver beodos a sus casas, donde hieren y maltratan a sus mujeres (Palomo, 2010, p. 225).

Sea como fuere, del trabajo se desprenden con claridad los continuos y prolongados esfuerzos que imaginan, diseñan y llevan a cabo los barrios por mantenerse al día, con lo que evitan permanecer como reliquias, o transformarse en meros objetos y sujetos folclóricos para consumo turístico.



Igualmente denodadas son, en esos mismos sentidos, las tareas que emprenden los vecinos de San Pedro Cuajimalpa, literalmente avasallados por la gentrificación que ha traído consigo la construcción ininterrumpida y aún en marcha de enormes y lujosos complejos inmobiliarios, residenciales, comerciales y hasta educativos en Santa Fe, que se ha convertido en una de las áreas más exclusivas y caras de la zona metropolitana que rodea a la Ciudad de México. Gentrificación que vemos causar estragos al parecer irreversibles en otros sitios, como los calificados de “pueblos mágicos”, o particularmente graves en aquellos declarados Patrimonio de la Humanidad, como es el caso, entre otros, de San Francisco de Campeche, que a más de aumentos en los costos de los inmuebles (compra o renta) y de los servicios, y la saturación vehicular, provocó un agudo desplazamiento de los pobladores originarios, y terminó teniendo que “reinventar”, para su mejor venta, un paisaje colonial (Casanova y García, 2020).

La gentrificación, en el caso de la invasiva Santa Fe, no contempla ni rescatar barrios antiguos, ni “insertar un ambiente artístico-cultural propio de las clases medias”, como bien señala David Rico Rocha, quien dedica un texto pormenorizado y revelador sobre las concesiones y modificaciones que han tenido que hacer los habitantes del Cuajimalpa originario para lograr que perdure la tradición de Semana Santa, ya más que centenaria, que es un bastión para mantener la identidad del pueblo, ahora definitivamente urbano. Festividades que no solo han tenido que cambiar trayectos de recorrido de las distintas procesiones y escenografías, sino enfrentar el desinterés, desdén y hasta franco repudio por parte de varios de los nuevos pobladores que no permiten el tránsito de las procesiones o el que se coloquen adornos en las calles, por hablar solo de las repercusiones en las prácticas religiosas, aunque es obvio que se ha trastocado la dinámica social toda. No solo en Cuajimalpa, sino que alcanza ya también a las poblaciones aledañas, como se aprecia en los cuadros ofrecidos por el autor.

No son éstos los únicos cambios, ni la contemporánea la única época que ha sabido de ellos, la tradición oral da cuenta de cómo, originalmente, las representaciones que hoy estilan los vecinos, eran realizadas antes con imágenes sacras. De hecho, se acota, seis de las siete procesiones actuales continúan empleando imágenes de busto. Pese a todo, sigue siendo una devoción que atrae multitudes de espectadores, y centenares de vecinos dispuestos a participar, bien como actores de la Pasión, bien como anfitriones de quienes intervienen en uno u otro acto. Tan solo de “fariseos” se reportan cerca de 200, y a ellos se suman “sanedrines”, “romanos”, “espías” (que portan látigos, como en varias otras de las escenografías que vimos antes) y los muy populares “judas”.

Más allá de la faceta devocional de los festejos, ya de por sí impresionante, Rico Rocha insiste en las características del ritual como fenómeno sociocultural, masivo: “donde la comunidad no solo refuerza su fe, también su pertenencia socio-territorial,



su memoria y su identidad”. Asunto de capital importancia dado que, a causa de la gentrificación, como apuntó uno de los entrevistados: “ya no es lo mismo de antes, la gente del pueblo se va desplazando a otros lugares. Entonces, la modernidad nos va absorbiendo, se van perdiendo las costumbres”.

Del estudio se desprende que, no obstante los continuos tropiezos y obstáculos, la devoción se mantiene vigorosa en varios frentes, desborda al exterior, como lo muestra el hecho de que estemos hablando, recuérdese, de eventos multitudinarios: más de 350 mil personas presenciando el *Vía Crucis* en 2017; más de 45 mil en el evento de los Judas del Sábado Santo de 2019. Súmense a ello los asistentes a la Feria Popular. No en balde, en lo que a conmemoraciones de Semana Mayor compete, ésta es considerada la segunda más importante en la capital del país, y una de las más afamadas en todo México.

Imposible detenerse aquí en los pormenores de la organización de los eventos y las muestras de colaboración y solidaridad familiar y comunitaria, que se expresa, mero ejemplo, en la participación de 350 “aguadores”, encargados de cargar en hombros a lo largo de unos dos kilómetros, el agua que, una vez bendita, se repartirá la noche del sábado, junto con los 200 manojos de manzanilla que confeccionan siete decenas de personas, o la caña de azúcar que van a cortar por el rumbo de Malinalco, en el Estado de México.

A la provisión de esos y otros elementos físicos se aúna la cuidadosa organización de los participantes, que exhiben incluso resabios de las llamadas “procesiones de sangre”, estiladas en el marco de festejos patrocinados por gremios, cofradías y hermandades, desde al menos la Baja Edad Media, y que eran reguladas a través de ordenanzas, donde se detallaban los actos de penitencia. Rituales no exentos de violencia, que si bien ahora, en el caso de Cuajimalpa, pueden atribuirse a la evocación de combates entre Dios y Luzbel, o incluso entre Jesús y Judas, en sus orígenes eran considerados una manera de expiar los pecados personales, que a fin de cuentas fueron, según la doctrina cristiana, los causantes de la pasión y muerte de Cristo, que aceptó inmolarse para la salvación de la humanidad. Sangre por sangre.

Muestra de ello, entre otras muchas, es lo que asentaba en 1674 ya desde su primera ordenanza, la Cofradía de la Vera Cruz del pueblo otomangué de Chiapa de la Real Corona (hoy Chiapa de Corzo), apuntando que era obligación de los cofrades realizar una procesión nocturna el Jueves Santo, donde, al tiempo que meditaban sobre la pasión del hijo de Dios, orarían interiormente, culpándose de su muerte (“yo le escupí, escarnecí y puse en una cruz hasta derramalle su sangre; por mis grandes culpas y pecados padeció y murió mi señor Jesucristo”), y se azotarían con látigos las espaldas, a fin de “derramar su sangre por lo mucho que Cristo, señor nuestro, padeció, murió y



derramó la suya por nosotros, y en señal de que con todo corazón nos pesa de haberle ofendido tanto”, confiados en que tal penitencia les serviría “en descuento y satisfacción de sus pecados” (Ruz, 2019, pp. 67-68).

Así pues, el pueblo de Cuajimalpa celebra el gozo de la festividad, al tiempo que no desdeña ni el sacrificio ritual a fin de reafirmar y recrear su identidad colectiva, una identidad que —como muestra Rico Rocha— sus habitantes originarios asocian tanto con la pertenencia a una comunidad, como con un espacio socio-territorial. Espacio que, no obstante ser cada vez más agredido, continúa siendo susceptible de ser ritualizado, para así transformarse en tablado de religiosidades y bastión de identidades.

Como podrá apreciar quien transite por las páginas del presente libro, en ésta, como en varias otras facetas, la experiencia religiosa y festiva creada y continuamente recreada por el pueblo de Cuajimalpa, que adopta incluso visos de referente identitario, posibilita diversos puntos de comparación con lo registrado en otras tantas manifestaciones de religiosidad local en puntos geográficamente tan distantes como el pueblo náayar (en el norte del México actual) y las comunidades tojolabales (en los bordes de su frontera sur) pasando por regiones del centro, o de la Península de Yucatán.

Este amplio abanico territorial, sociocultural y étnico, que abarca tanto experiencias rurales como urbanas, da cuenta de una conjunción de lenguajes gestuales y discursivos, lúdicos y rituales, económicos, personales, familiares y comunitarios, que los actores sociales diseñan desde sus inicios (o adaptan y adoptan) y van remodulando una y otra vez, a lo largo de años, décadas e incluso siglos, a modo de renovar en forma continua y permanente las estrategias que les permitan escenificar un nosotros que, en el ayer y el hoy, se permite transformarse para seguir siendo singularmente único.

Bibliografía

- Cabrera, C. (1997). Formación de los límites orientales de la provincia. En M. H. Ruz (Comp.) *Tabasco: apuntes de frontera* (pp. 43-55). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Camacho, G. (Ed.). (2001). “*La música celeste. Una reflexión sobre el arte en el espacio festivo de una comunidad indígena de México*”. *La fête en Amérique latine*, 27(1), pp. 177-183.
- Casanova, A., García, I. (2020). Campeche, ciudad histórica fortificada: la invención de un paisaje colonial. En A. Lejavitser, M. H. Ruz, M (Eds.). *Paisajes sensoriales: un patrimonio cultural de los sentidos* (pp. 187-210), Universidad Católica del Uruguay. Universidad Nacional Autónoma de México.



- Cortés y Larraz, P. (1958). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala II*. Sociedad de Geografía e Historia (Biblioteca "Goathemala"). Guatemala.
- De Ángel, D. (2016). *San Diego de Alcalá y el Ts'uulil K'áak. Entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche*. Universidad Nacional Autónoma de México-CEPH-CIS.
- De la Garza, M. (coordinación), León, M. del C. (paleografía). (1983). *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán: Mérida, Valladolid y Tabasco*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- De la Torre, T. (1982). *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje 1544-1545* (Prólogo y notas de Franz Blom). Talleres Gráficos del Estado de Chiapas.
- Gómez F., Gómez, M. (1994). Cómo tronó el rayo en la iglesia del pueblo de Oxchuc. En E. Pérez, M. Hidalgo, A. Gómez (Selec.). *Cuentos y relatos indígenas 5* (253-256). Universidad Nacional Autónoma de México-CIHMECH. Gobierno del Estado de Chiapas.
- Jardow-Pedersen, M. (1981). El sacrificio de los toros. Comunicación musical y la corrida maya. *Historia y Economía*, 25, 48-63.
- McArthur, H. S. (1977). La liberación de los muertos. Ritos y razones de los bailes aguacatecos. En H. Neuenswander, D. Arnold (Eds.) *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica* (pp. 1-32). Instituto Lingüístico de Verano.
- Morley, S. (1972). *La civilización maya*. FCE.
- Núñez, A. (1683). *Inquisición*, vol. 651, exp. s. n., folios 410ss, Archivo General de la Nación, México.
- Palomo Infante, M. (2009). *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. CIESAS.
- Recinos, A. (1975). Tres estudios sobre folklore, *Tradiciones de Guatemala 3*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, 205-215.
- Ruz, M. H. (2005). Los esclavos del Santísimo Sacramento. Dos siglos de religiosidad campechana (1745-1914). *Estudios de Cultura Maya*, XXV, 169-218.
- Ruz, M. H. (2019). *Mohonyhovi Sanctissima Trinidad... Chiapa y su Cofradía de la Vera Cruz al mediar el siglo XVII*. Biblioteca Indomexicana, 1. UNAM, Secretaría General, IIFL, Cátedra Francisco Toledo, Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca.
- Ruz, M. H. (2002) (Coord.). *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales, vol I, siglo XVII*. UNAM, CONACyT y Arzobispado de Guatemala.



CAPÍTULO I

RELIGIOSIDAD, IDENTIDAD Y FIESTAS



RELIGIOSIDAD, IDENTIDAD Y ESTATUS: LA FIESTA DE SANTO SANTIAGO EN SAN JUAN DE OCOTÁN

Anabel Castellón Quintero¹

Planteamiento general

Cada año, en el mes de julio, la comunidad de San Juan de Ocotán, en Zapopan, se viste de fiesta al celebrar a su imagen devocional: Santo Santiago. La fiesta por sí misma está llena de colorido y matizada de imágenes y momentos festivos, pero un elemento que la hace particular es la danza de los *tastoanes*, como una expresión de un profundo sincretismo religioso; una derivación de la ejecución de moros y cristianos que fue enseñada durante la evangelización franciscana en la zona de Jalisco y Zacatecas. Aunque pueda parecer una expresión violenta en su interpretación por el aspecto de los danzantes, en realidad es un referente de identidad de los habitantes de la comunidad, que viven su tradición con orgullo y con fe.

En torno a la fiesta y a la danza hay una organización que requiere todo un año de preparación. La cofradía de Santo Santiago es la responsable de llevarla a buen fin. Durante doce meses esta cofradía *sui generis*² trabaja de manera ardua para recabar los fondos suficientes para la fiesta, que cuando se realiza permite observar las interacciones sociales que existen a su alrededor, es decir, marca las diferencias sociales de la comunidad y muestra, al mismo tiempo, los distintos motivos de participación asociados muchos de ellos al gran fervor religioso que el santo despierta.

Un elemento realmente interesante a considerar, es que esta comunidad de origen prehispánico y hasta hace menos de cien años pueblo de indios, se encuentra ubicada apenas a 13 Km. de la cabecera municipal de Zapopan, siendo ya parte del área metropolitana de Guadalajara. Sin embargo, pese a los vaticinios de que las fiestas patronales

¹ Licenciada en Historia, con Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales. Profesor investigador del Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales, CUCSH, Universidad de Guadalajara. Profesora de la licenciatura en Historia. Temas de Investigación. Resistencias, manifestaciones culturales, movimientos sociales (anabel.castillon@academicos.udg.mx).

² Valga la pena aclarar que la cofradía surge con la fiesta a principios del siglo XX, adopta el nombre de esta institución, aunque su lógica no tiene fines piadosos, pero sí conforman un grupo que se une con el fin de organizar la danza y la fiesta. En la práctica funciona como un sistema de cargos por el tipo de organización que tiene, en la cual tiene representaciones de mayordomos, diputados, tenanches (puestos que son una creación particular de la comunidad) pero en la que participan con cargos, encomiendas y puestos, distintos miembros de la misma.

eran un tema en desuso, podemos ver que esta comunidad ofrece la oportunidad de integración social, aunque se marquen las diferencias económicas de los habitantes, ya que es el lugar de participación de todos.

Acercamiento teórico

Ahora bien, hay una serie de conceptos que nos permiten determinar el fenómeno social del cual estaremos tratando, ya que son los elementos teóricos los que permiten observar la realidad social y será mediante ellos que se podrán explicar las distintas relaciones sociales al interior de la comunidad y entender cómo a través de una fiesta, se vuelven visibles.

La fiesta

Pese a lo que se pudiera creer, las fiestas patronales en el siglo XXI aún se mantienen vigentes, y no sólo eso, incluso fervores y devociones que se creían extintos han vuelto a tomar presencia. Si bien es cierto que han retomado una nueva fisonomía acorde con los tiempos actuales en donde se busca encontrar un sentido cohesionador, siguen haciéndose prácticas asentadas en la tradición, como un intento de búsqueda real de dar orden y sentido a las comunidades en las cuales se desarrolla. Es en este contexto que la fiesta de Santo Santiago ha retomado vigencia, incorporando elementos nuevos que incluyen otras formas organizacionales, pero al mismo tiempo haciendo hincapié en que es una tradición de largo aliento en la comunidad. Ante esta situación, se puede entender la propuesta de Pérez Herón (1998, p. 11) en la cual refiere que es posible observar a la fiesta como un medio por el cual se pueden distinguir distintas relaciones sociales en una comunidad, pues en ellas converge un sinnúmero de personas que de una u otra manera participan de manera activa y marcan la ruptura con la vida cotidiana, en donde agregaría que se incorporan elementos innovadores, con otros asentados en un imaginario lejano.

Tratando de buscar una definición de fiesta podemos decir que es lo que una comunidad espera con ansia para cambiar lo cotidiano por lo sacro y especial. Los momentos festivos son los que se viven de forma distinta, excepcional, contrapuesta al orden de lo que ocurre en el día tras día. Implican un despliegue de este dispositivo, al mismo tiempo psicológico y social que distribuye cualidades diferenciadoras al transcurrir del tiempo. Las fiestas religiosas no son otra cosa que manifestaciones culturales que dan sentido a la vida social de una comunidad, pues no sólo habitan el espacio religioso, sino también el comunal, es decir, se exhiben en calles, toman los espacios públicos y



los hacen suyos, y con ello cambian la rutina diaria convirtiéndola en el espacio de rito (Portal, 1997, p. 180). La fiesta y las celebraciones enmarcadas dentro de expresiones religiosas, es un momento característico de nuestra cultura, por tanto, sigue siendo un objeto de estudio pertinente, a pesar de vivir en una sociedad secularizada y en momentos en los que las líneas de investigación se encaminan por otros temas, el estudio de las fiestas permite el acercamiento holístico a la comprensión de la realidad cultural de un pueblo o comunidad.

La fiesta sin duda es un importante observatorio social en el que se incluyen ceremonias y rituales, y es un momento de regocijo que marca el tiempo y rompe con la vida cotidiana. Generalmente, es motivada en una fecha especial, participan todos los sectores sociales de la comunidad y dan sentido de pertenencia, al disponer de momentos y actividades diferenciadas desde las danzas, misas, rituales. Por tanto, a la pregunta de ¿qué es la fiesta? Ronald Barthes (1981, p. 124) explica: «Fiesta es lo que se espera». Los momentos festivos, vividos de forma distinta, excepcional, contrapuesta al orden de lo cotidiano, implican un despliegue de este dispositivo al mismo tiempo psicológico y social que distribuye cualidades diferenciadoras al transcurrir del tiempo. De ahí la pertinencia de estudiar una localidad cercana a la Zona Metropolitana de Guadalajara, como es San Juan de Ocotán, a partir de lo que nos permite ver su fiesta principal.

La religiosidad

Los santos son parte importante de cualquier sociedad; alrededor de su figura gira la vida comunitaria en muchos lugares, se vuelven el eje central en torno al cual los derechos y obligaciones que todo habitante tiene ya no son sólo para con la iglesia sino para los mismos vecinos de la comunidad. La religiosidad de los pueblos va cambiando en el tiempo, adecuándose a las nuevas generaciones, es por ello que se ve precisada a incorporar elementos nuevos y mantiene algunos otros asentados en la tradición que le resultan simbólicamente fuertes, para lograr dar sentido y marcar un rumbo mediante el cual se pueda incursionar dentro de los retos que la modernidad trae consigo.

Es posible ver prácticas o rituales que se conservan, sobre todo los referentes a los santos directamente, o bien las misas, ceremonias o danzas en honor al santo, etc. Hay toda una ritualización al respecto, ya que estas prácticas se reconfiguran en gran medida respondiendo a las condiciones históricas, sociales y culturales que las comunidades enfrentan, de tal forma que pese a que conservan su sentido original evolucionan y cambian (Portal, 1997).



Así, vemos como la religiosidad popular se convierte en el motor que deja en evidencia los símbolos y significados que el rito y la práctica religiosa tienen, ponen de manifiesto los entornos sociales, culturales y hasta económicos y disparan los procesos que motivan a las personas a participar tan activamente de la vida religiosa de su comunidad. Resulta por ello innegable observar en una fiesta patronal el fervor religioso a la figura divina, que conlleva a expresiones de distinta índole para mostrar su compromiso con la fe y con su lugar de origen.

Identidad

La noción de identidad ha sido muy usada en las ciencias sociales en los últimos años, las definiciones son diversas y todas ellas van más encaminadas a preguntas básicas ¿cómo me veo? ¿cómo me ven los otros?, respuestas difíciles de aclarar en una época en donde se persigue que las personas sigamos el mismo camino y que para ello sea necesario crear elementos de uniformidad, alejándonos cada vez más de aquello que nos hace únicos e irrepitibles.

El concepto de identidad, por tanto, agrupa diversas experiencias significativas: la relativa a la conservación o reproducción que garantiza la permanencia; la referente a la diferenciación, que puede incluir el conflicto como parte del contraste y la que podemos señalar como identificación (Aguado, 1991, p. 31). Es decir, podemos entender la identidad como el proceso de autoconocimiento que se da a partir de reconocernos como miembros de un grupo y que al mismo tiempo el grupo me reconozca; es el proceso mediante el cual se comparten valores, tradiciones, religión, en una palabra, la misma cultura.

Pero hay más, hablando específicamente de las fiestas, para autores como Homobono (2004, p. 47), en estos momentos festivos se pueden observar signos de identidad, que con frecuencia es un ritual conmemorativo que remite a un acontecimiento original, histórico o legendario. Para él, los rituales generan identidad en cuanto una comunidad se identifica con su herencia colectiva, con su tradición, reconociéndose en hechos y acontecimientos de su propia historia. Sin embargo, conviene recordar que la identidad puede ser del orden individual, es decir, que te reconozcas y te reconozcan en la comunidad y de orden colectiva, que a pesar de que también transcurre en la auto-identificación esta debe de fluir como grupo y es en este tenor que se presenta mutable y etérea, ya que está sometida a las exigencias del devenir histórico.

Por ello es que las fiestas cumplen su labor social al adecuarse a los tiempos, usando el discurso histórico como mito legitimador y fundador, cuya eficacia es independiente de la plausibilidad de los hechos históricos evocados. La adhesión que suscita una de-



finición identitaria no depende de su verdad o falsedad objetivas, sino de su capacidad para conformar la realidad colectiva. Los rituales festivos permiten mantener la ficción de identidad a hacerse irreconocible con respecto a un tiempo pretérito, pero ser contemplado desde el sentido de la identidad en cuanto continuidad en el tiempo, como actualización recurrente de la identidad tradicional (Homobono, 2004, p.47).

Estatus

El estatus puede ser clasificado en una escala de prestigio, según la cantidad de valor social que se le otorgue en relación con otros estatus en el mismo sector de la vida social. A un individuo se le puede clasificar en una escala de estima, dependiendo de qué tanto se acerca su representación al ideal establecido para ese estatus particular (Goffman, 1949, p. 1).

Este tipo de armonía requiere que el ocupante de cada estatus actúe ante los otros de manera tal, que transmita la impresión de que su concepción de sí mismo y de los demás es semejante a la concepción que ellos tienen de sí mismos y de él. Un consenso operativo de este tipo requiere, por lo tanto, de una comunicación adecuada acerca de las concepciones del estatus (Goffman, 1949, p. 2). Para Goffman, con frecuencia los derechos y obligaciones de esta escala social están mal adaptados a los requisitos de la comunicación ordinaria. Continuamente se desarrollan medios especializados para exhibir la posición del individuo. A tales medios transmisores de signos se les ha llamado “símbolos de estatus”. Estos, son señales que seleccionan para un individuo, el lugar social que se le habrá de imputar y la manera en que otros habrán de tratarlo.

En términos sencillos, el estatus social es la posición que ocupa un individuo al interior de su comunidad, y en las fiestas esta relación es más que notoria. Se advierte por el nivel de participación, por el puesto que interpretan en la danza, por el cargo que tienen en la cofradía o bien por la participación en la organización de la fiesta, que se constituye de esta manera en un marcador de las jerarquías, es el sensor de las posiciones sociales y de esto depende el prestigio que se tenga o se adquiera entre el resto de los habitantes.

San Juan de Ocotán

La comunidad Indígena de San Juan de Ocotán, se localiza al suroeste de la cabecera municipal de Zapopan –municipio que integra la zona metropolitana de Guadalajara–. El otrora pueblo debe su nombre a que tiene como Santo Patrón a San Juan Bautista, y mantiene su raíz indígena en el nombre de Ocotán que es una corrupción del término



Ocotlán, que quiere decir lugar de ocotes, quizás haciendo alusión a los pinos que había en el lugar. La comunidad es muy antigua, fue fundada por titulación virreinal en 1694 (Ávila, 1995). Existen datos que nos permiten ir trazando un poco más su historia, como son la inscripción en la parroquia que puede verse en un medallón colocado en la parte superior de la fachada en la que se lee la fecha de 1779. Además de testimonios del siglo XVIII, en que la comunidad indígena es nombrada por Mota Padilla (1973) que lo menciona como pueblo comarcano de Guadalajara.

Hasta a principios del siglo pasado la población seguía siendo indígena, manteniendo costumbres relacionadas con la agricultura, fuente principal del sustento de la población, pero la transformación se empieza a dar a mediados de los años sesenta y se recrudecería en la década de los noventa con el crecimiento urbano que alcanzó al otrora pueblo, lo que trajo consigo un crecimiento de población exponencial. Actualmente, alberga aproximadamente a 30,000 habitantes, sin contar que tiene en sus inmediaciones una Unidad Habitacional Militar donde la población es numerosa y flotante.

Entre las principales actividades productivas se encuentra el comercio, que es una de las principales fuentes de trabajo; además de la gran cantidad de personas que son prestadores de servicios, entre los que resaltan los del ramo de la construcción: albañiles y chóferes. A más de contar con una gran cantidad de grupos musicales en donde muchos utilizan el oficio de la música como un segundo trabajo. El campo sigue siendo una fuente de trabajo para algunas personas del “pueblo” pese a la poca tierra con que ya se cuenta, ya que se ha vendido una gran cantidad de terrenos en los que han surgido parques industriales, fraccionamientos, cotos y conjuntos habitacionales de clase alta como Valle Real –uno de los fraccionamientos de mayor poder económico del área metropolitana, conocida como zona real– que sólo se separa de la comunidad por una barda. Igualmente, valga mencionar que en lo que fueran sus terrenos, se construyó el estadio de fútbol de las chivas de Guadalajara.

Socialmente, los principales problemas que se enfrentan son el alcoholismo, la drogadicción, la violencia e inseguridad, lo que ha convertido a la comunidad en un llamado foco rojo de la Zona Metropolitana de Guadalajara, que califica al lugar con una importante marginación y rezago social. Esta apreciación no es del todo correcta, ya que se pueden encontrar distintos puntos de fuga en la sociedad. Muchas personas de la tercera edad son analfabetas, y buena parte de la población adulta no concluyó sus estudios de primaria, sin embargo, al día de hoy cuentan con escuelas de todo nivel, incluida la escuela preparatoria 15 de la Universidad de Guadalajara, lo que permite que cada día más jóvenes tengan oportunidad de acceder a la educación.

Por otro lado, hay que mencionar que sus habitantes se mantienen fieles a sus tradiciones y sus costumbres pese a encontrarse dentro del área metropolitana, para ello han



tratado de mantener vigente su sistema de tenencia de la tierra, que se asienta en la vida comunal y ejidal. Sin embargo, han enfrentado serios problemas, a partir de los años ochenta el ejido empezó a realizar ventas masivas de su territorio, con ello los recursos económicos empezaron a fluir entre los habitantes del pueblo, y esto a decir de la gente, propició que la vida cambiara. A la postre, la venta de tierras solo dejó separada a la comunidad y nuevamente sumidas a muchas familias en sus mismas condiciones de vida, pues el dinero –al no ser bien administrado– se esfumó. Actualmente otros han empezado a vender sus tierras que valga decir que se cotizan en millones de pesos –desde luego según el tamaño del predio– porque están ubicados en las inmediaciones de la zona real de Zapopan y el bosque de la primavera.

Ocotán, quizás por lo antes mencionado, es una comunidad muy particular. Por un lado, la pobreza de muchos de sus habitantes, por otro, a las personas que están convirtiéndose en nuevos ricos, mismos que se hacen notar cuando participan en algún rol importante de la fiesta de Santo Santiago. Sin embargo, lo interesante del caso es que hay un lugar que los uniforma que es la cofradía, el lugar natural de participación de los más ricos, los menos y los más humildes, ahí todos buscan algo: hacer notar ante el pueblo su prosperidad, pagar una manda, conseguir algún beneficio de orden social o económico, o bien pedir un favor al santo. A todos los mueven motivos distintos, pero hay algo que los vuelve similares; todos muestran en ella, el “orgullo” de pertenencia.

La Fiesta de Santo Santiago en San Juan de Ocotán

La fiesta en honor a Santo Santiago es sin duda alguna la más importante de San Juan de Ocotán, esta tradición reinventada en honor al patrón Santiago —pese a lo que creen los pobladores— no es tan remota como se piensa, los documentos y testimonios históricos la empiezan a datar hasta el siglo XX, en otras comunidades aledañas si hay una tradición mucho más antigua, sin embargo, esta tradición la han retomado, modificado y la han hecho propia.

En el mes de julio se lleva a cabo esta festividad y como cualquier otra fiesta patronal se celebra el novenario, pero serán el 24, 25, 26 y 27, los días más representativos por la participación de la danza de tastoanes que representan la lucha entre el bien y el mal, y rememoran las danzas de moros y cristianos que llegaron a México con la evangelización, a mediados del siglo XVI. En el caso de Ocotán esta danza representa una extraña simbiosis entre el bien y el mal, ya que atacan e incluso matan a Santo Santiago, pero al mismo tiempo se reconocen como el pueblo oprimido que defiende su derecho a la tierra. Por otra parte, está Santo Santiago que representa el bien y es quien castiga a los danzantes al momento de su resurrección.



La danza se ejecuta en distintos días y con representaciones llamadas jugadas, en las cuales muestran extraños diálogos incomprensibles llamados coloquios, ya que hay una mezcla entre el español, latín y náhuatl, totalmente ya reconfigurado. Esta danza atrae la mirada de cientos de pobladores de la comunidad que detienen sus labores cotidianas con tal de ser de una u otra forma partícipe de semejante acontecimiento.

La danza, sin duda, se ha constituido en un excelente referente para analizar distintos procesos sociales al interior de la comunidad, pues en ella participan una gran cantidad de personas. Pongamos un ejemplo, para ejecutar la danza y su escenificación sólo requiere un limitado número de *tastoanes*, que serían aproximadamente 12, pero este acto se convierte en una turba de más de seiscientos jóvenes que participan en ella y el número crece cada año. Por otra parte, el representante de Santo Santiago y encargado de “golpear *tastoanes*” tiene que ser una persona de gran solvencia moral y económica en el pueblo, ya que es la familia responsable de levantar los dos días de la fiesta el 25 y 26 con comida para todo el pueblo, lo que significa un gran desembolso de dinero para el fiestero, sin embargo, es un puesto que se disputa anualmente.

Pero estos elementos son los evidentes, los visibles, en realidad hay toda una preparación previa de la fiesta, ya que la magnitud de la misma se ha complejizado cada vez más. Para ello el pueblo cuenta con lo que se conoce como una cofradía, que en el sentido estricto de la palabra más parece un sistema de cargos, en la cual han reinventado puestos y funciones. Está organizada por distintos grupos y representantes. Hay un presidente, un secretario y un tesorero, a más de contar con tres grupos bien definidos con 55 miembros cada uno: los mayordomos que aportan una importante cantidad mensual, ya que son los encargados de llevar la música a la fiesta tanto religiosa como pagana y, los encargados de los juegos pirotécnicos, del consabido castillo y de los cohetes que se lanzan sin cesar el 25 y 26 de julio. El último grupo, por demás interesante, es el de las llamadas *tenanches*, que son un grupo de mujeres responsables de mantener limpio el templo y de apoyar con las flores. En este caso la aportación de ellas es considerablemente menor a la de los varones y son un grupo de reciente creación y participación al interior de la cofradía, misma que tiene una presencia realmente de peso para el pueblo. En ella participa toda la comunidad y los lugares de los distintos miembros tienen que ser cedidos o prestados por las familias que los poseen, significa un gran honor el participar en tan distinguida actividad, pues se tratan al interior de la cofradía asuntos del bien común, como asentamiento de escuelas, radios comunitarias, asuntos agrarios.

Ahora bien, entendamos que la fiesta es una lupa en la cual resaltan los intereses de la comunidad y se ven reflejados en ella. Se ven las autoridades de la cofradía como miembros reconocidos de la comunidad, familias que tienen el honor de tener un cargo



al interior de la misma y aún más, la posición del fiestero, –que es disputada por varias familias que se postulan, cuyos elegidos se dan a conocer el 27 de julio a medio día, después de la misa con la cual dan fin a la celebración anual– las personas que cubren este puesto deben de tener solvencia económica, reconocimiento social y un orgullo más que reconocido de pertenencia.

Por otra parte, vemos la participación del resto de las personas de la comunidad, esas quizás menos favorecidas que también disfrutan y participan de la fiesta, lo hacen con puestos menos glamorosos, pero sí importantes y llamativos, participan en la danza como *tastoanes*. Valga la aclaración que no sólo el fiestero desembolsa dinero, sino que también los participantes de *tastoanes* hacen un gran sacrificio económico, ya que para participar deben de pagar una módica cuota a la cofradía, misma que se encargará de registrarlos y darles un gafete de participante con la intención de tener un cierto control de la turba y tratar de evitar en la medida de lo posible, que esta gran conglomeración se descontrole dado el peligro que significa el manejo de machetes que pueden verse brillar y escuchar a gran distancia, así como el pago de su vestuario que también resulta oneroso.

La danza inicia formalmente con el día de los niños que es el 24, en ella ya es posible ver una turba de pequeños, vestidos de *tastoanes* o bien de Santo Santiago, todos ellos ya con su traje y con su consabido machete, aunque esté sin filo. El día grande es el 25, en el cual se realizan los coloquios, es decir, la interlocución de Santiago, representado por el llamado fiestero y que se distingue por montar a caballo y portar una vestimenta parecida a la del patrón Santiago, y los *tastoanes* en la que se representa la venta de terrenos o mojoneras y que trae consigo la muerte del santo. Los danzantes, por lo general, son participantes jóvenes quienes portan pantalón corto y un chaleco o casaca de satín. Lo interesante es la peluca de crin de caballo y la máscara, que debe de ser de baqueta y que tenga en el frente simulando una nariz alguna escenificación, que bien puede ser una imagen del Santo o bien otra que infunda temor.

Para todos, esta participación es costosa y, sin embargo, se hace el esfuerzo de participar. Son varios los motivos por los cuales se participa que van desde el religioso, o sea pagar manda, bien por tradición, por gusto, o por un elemento fundamental que es el sentirse parte del grupo social, ya que en una comunidad que cada día recibe a más personas que poco o nada tienen que ver con el pueblo, mostrarse como originario de Ocotán es un verdadero orgullo. La complejidad de la fiesta, entendiéndola como un proceso que se inicia en enero de cada año y que culmina en julio, se cumple como un designio divino, nos permite observar distintos aspectos de una sociedad que transita un momento muy interesante entre las turbulentas aguas de la modernidad y que por otra parte se aferra a la tradición, la disparidad económica, la valoración de la partici-



pación de acuerdo al puesto que se ocupe, la veneración a un santo al que se le atribuyen múltiples milagros y apariciones, y una fiesta en la que todos de una u otra forma participan, da pie a observar en ella un verdadero laboratorio social.

La fiesta como un laboratorio social

La fiesta de Ocotán en honor a Santiago es particular, ya que no es el santo patrón y, sin embargo, es la devoción más importante, es a él al que se le tiene mayor fervor y por ello y en función de él se determinan las relaciones sociales. La imagen, la fiesta y la danza, han logrado arraigarse en el pueblo, constituyendo una fuerte religiosidad en la población.

Los motivos que mueven a la fe son variables, al santo se le atribuyen eventos milagrosos tan sorprendentes que incluso hablan que ha salvaguardado la integridad del pueblo, sin contar con los favores particulares. Eso, por un lado, por otro, la danza refleja un pasado indígena que se interiorizó muy bien en la población, y la pequeña imagen del señor Santiago —defensor o mata indios— según las circunstancias, se fijó en el imaginario de los pobladores. En su honor todo el pueblo participa seis meses del año en la organización de la fiesta, en su honor se ha creado la cofradía, se danza y se gasta. Los favores que se le piden al santo son muchos, se le pide porque mejore la situación de violencia en la comunidad, se le pide porque permita la venta de terrenos, porque se pueda arreglar la situación del ejido en la comunidad o bien se le pide por cuestiones personales.

Según los pobladores para todos tiene respuesta, es un gran hacedor de milagros, cuida de su grey, aparece en los lugares más insospechados, escuelas, hospitales o bien el panteón, se sale a recorrer por las noches el pueblo (esto se constata por las patas sucias de lodo de su pequeño caballo), despierta pasiones y calma fuegos, ante él se jura el retirarse del vicio, ante él se promete no volver a delinquir, se promete ser mejor persona. Por eso se hace el sacrificio de organizar la fiesta, por eso se danza, se brinca, se aguantan los duros golpes que el machete de Santiago propina, es una expiación de los pecados, y el representante del Santo tiene el poder que le otorga para redimir culpas.

Dada la violencia de la danza, la iglesia católica la persiguió durante el siglo XIX y XX, logrando que de muchos poblados desapareciera, pero en otros emergió como en el caso de Ocotán y lo hizo con tal fuerza que no le quedó de otra a la iglesia que aceptarla y entenderla como un fenómeno sincrético. Sin duda va cargado de significados y de fe de una feligresía deseosa de milagros, mismos que encuentran en la imagen de Chaguito, como cariñosamente le dicen.



Pero la fiesta también es un marcador de identidad, ya que a partir de ella se puede entender lo que significa para los pobladores el ser oriundo de Ocotán y su orgullo de pertenencia, al reconocerse como miembros de una comunidad de origen remoto con costumbres y tradiciones que los hacen particulares, en donde los une una historia común ligada con la tierra que cuenta desde las dotaciones hasta los despojos, la añoranza de tiempos pasados, ante los cambios vertiginosos de los últimos años que han incidido en su forma de vida por la cercanía con la ciudad.

La fiesta de Santiago y la danza de *tastoanes*, las personas la observan como una de las cosas buenas de vivir en la comunidad, ya que genera relaciones de solidaridad, y propicia la cercanía de los pobladores, más allá de las carencias, violencia y presiones con las cuales viven. Se puede decir que, para los habitantes de Ocotán, la fiesta les permite una convivencia familiar y vecinal activa, por lo que resulta de gran valor en el proceso de identidad de la comunidad tanto al interior como al exterior. Igualmente ha permitido una identidad de grupo al autoidentificarse en una danza que saben que pone de manifiesto su pasado indígena y su historia como comunidad. Situación que los mantiene orgullosos de pertenecer a ella.

Esta contextualización desde la identidad, ha permitido observar los cambios generacionales y el paso del tiempo, ya que la identidad cambiante y volátil, tiene distinto significado para los más viejos, los jóvenes, o las mujeres. Cada grupo tiene su propio constructo, en el que el punto de convergencia está marcado por la religiosidad local y por la devoción a Santo Santiago y las implicaciones que conlleva, es decir, el sentirse parte de la comunidad es ser miembro de la cofradía y participar en la fiesta, que por excelencia es y ha sido el símbolo central de la comunidad de San Juan de Ocotán.

La fiesta también permite entrar al imbricado mundo relacional, ya que opera de una manera particular, al tener un sistema profundamente jerarquizado en el cual se marcan el estatus de los habitantes de la comunidad. Es la fiesta el espacio de la convivencia de todos, pero en donde se puede observar a los miembros con mayor capacidad económica, los que menos tienen, los que tienen autoridad moral ante el pueblo y pueden tener puestos importantes en la danza o bien en la cofradía. Es este escaparate en el que todos juegan y todos se observan. El estatus como es sabido proporciona prestigio, el cual va en dos caminos, se obtiene por la capacidad económica que se tiene para ocupar puestos relevantes o bien por tener solvencia moral para conseguirlo y más importante aún, evidenciarlo ante la comunidad.

El prestigio se gana y como se mencionó, se logra de acuerdo al papel que se desempeña. Si se ocupa el puesto de fiestero que conlleva representar al señor Santiago en la fiesta, se habla de poder económico, ya que deben de contar con dinero suficiente para solventar los gastos de comidas para el pueblo, al menos en dos días, a más de contar



con caballos e insumos que el puesto requiere. Si se participa como *tastoan*, la percepción es que lo realizan los jóvenes y los que menos poder económico tienen en ese momento. Si se es parte de la mesa directiva es que se tiene una probada honorabilidad como para que se le pueda ceder el honor de encabezar dicho cargo. Si se es parte de las mayordomías, diputaciones o *tenanches*, se habla de familias sumamente religiosas, de larga tradición en el pueblo y afines a sus costumbres. En una palabra, son familias reconocidas, de ahí la dificultad de conseguir espacios en estos puestos que solo se pasan de familiar a familiar, ya que es un honor que queda en familia. En la fiesta de Ocotán como en muchas otras, se muestra el interior y la dinámica social, se establecen relaciones sociales, se toman acuerdos y al medirse el pulso de la sociedad se reconocen los logros o fracasos de los habitantes.

Reflexiones finales

La vida cotidiana en Ocotán, evidentemente está marcada por el desarrollo urbano que lo ha envuelto. Sin embargo, la comunidad ha logrado construir sus propios referentes identitarios de una manera particular, que tiene que ver con sentirse parte de un lugar, es decir, un lugar de origen, tener la propiedad de la tierra y una fiesta que les da arraigo histórico, como es el caso de la fiesta en honor a Santo Santiago. En Ocotán, al día de hoy, se reproducen y consolidan las relaciones sociales a través del parentesco, estas relaciones están cruzadas por las creencias religiosas, las cuales se manifiestan de manera diversa, pero con una constante, tienen como eje integrador la figura del patrón Santiago. Las relaciones que establecen las personas con señor Santiago son relaciones de “toma y da”, pero que al mismo tiempo legitiman y garantizan la reproducción de valores culturales y sociales que para la comunidad son importantes y están asociados con la religiosidad popular y la forma en la cual la interpretan.

Lo que determina la organización interna en el pueblo, es la participación en la llamada cofradía de Santo Santiago. Lo que trae como resultado que, en San Juan de Ocotán, se convive con formas modernas de organización en un marco de conductas de corte tradicional, las cuales marcan el ser y el hacer de la población. La identidad en Ocotán se construye en función de dos tendencias fundamentales: su relación con el ámbito sagrado, en este caso con santo Santiago, y en su relación con el espacio territorial. Ambas tendencias quedan en evidencia en la fiesta, ya que estructuran la memoria colectiva, y es a partir de ella que los habitantes de la comunidad construyen su historia de vida y le asignan un constante significado.

La fiesta permite una lectura de ubicación social y jerárquica que permea las relaciones sociales al interior de la comunidad, es el espejo mediante el cual cada habitante



se clasifica y ubica en tejido social, y desde ahí cumple el papel que le corresponde desempeñar. El participar en la fiesta y su organización da estatus al interior de la comunidad, muestra la capacidad económica y social que las personas tienen, y el lugar que ocupan en el pueblo. Los motivos para pertenecer a la cofradía van desde los religiosos, como pago de mandas o expresiones de fe, hasta el interés de conseguir mejores condiciones sociales y económicas.

La danza, el elemento de mayor visibilidad en la fiesta, se ha convertido en un instrumento de presentación del pueblo, por medio del cual se pretende dar una nueva imagen a la población de Ocotán, que a lo largo del tiempo ha sido considerada un foco rojo en Zapopan. La danza de *tastoanes* conjuga el orgullo de ser de Ocotán y el interés de las nuevas generaciones por conservar su identidad, pero al mismo tiempo volverse visibles para el resto de la sociedad.

Bibliografía

- Aguado, J. C. y Portal, M. A. (1991). Tiempo, espacio e identidad social. *Alteridades*, 1(2), 31-41. <https://doi.www.redalyc.org/articulo.oa?id=747/74745539005>
- Ávila Estrada, M. A. (1995). *Comunicación e identidad cultural en san Juan Ocotán* (Tesis de licenciatura). Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), Guadalajara.
- Barthes, R. (1981). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo XXI.
- Portal Ariosa, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec*, Conaculta, Culturas Populares: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Pérez Martínez, H. (1998). *México en fiesta*. Colegio de Michoacán.
- Goffman, E. (1951). *Símbolos de status de clase* (Trad. S. Ortoll). Universidad de Sonora. <https://sociologia.unison.mx/docs/publicaciones/cuadernodetrabajo/4simbolosdeestatusdeclase.pdf>
- Homobono, J. I. (1990). Fiesta, tradición e identidad local. *Donostia: Eusko Ikaskuntza*, 26. <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/homobono-martinez-jose-ignacio/ar-149581/>
- Mota Padilla, M. (1973). *Historia de la Nueva Galicia en la América Septentrional*. INAH.



LAS FIESTAS PATRONALES EN YUCATÁN. UNA VISIÓN DIACRÓNICA

Luis A. Vázquez Pasos¹

Introducción

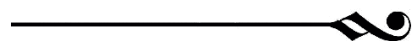
Las fiestas patronales son, por mucho, una de las expresiones más relevantes de la religión popular. Esta religión, llamada también catolicismo popular, religiosidad popular y aun religión rural pueblerina, es una de las vetas más ricas en los estudios sobre la religión en dichas latitudes. El influyente libro *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, de Gilberto Giménez, orientó los ensayos, libros y no pocas tesis de pregrado y posgrado que se han escrito a lo largo y ancho del país desde su publicación original² en 1978. De la misma manera, la obra de Cristián Parker *Otra lógica en América Latina*, editada en 1993, ha sido de consulta obligada en ese tipo de estudios. El texto de Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado* (publicado en 2011), aunque menos conocido que los anteriores, igualmente es indispensable en el estudio de la religión popular.

Mucho también influyeron en el estudio acerca de esa temática las ideas de Antonio Gramsci (1976) sobre las clases subalternas, las de Manuel Marzal (2002) sobre la religiosidad popular y, más recientemente, las de Enrique Dussel (2016) sobre el catolicismo popular. Una síntesis de todas estas ideas nos dice que la religión popular es la religión que las clases subalternas (el pueblo), construyen para sí. Es el resultado de su concepción de la divinidad y de las formas que elaboran para religarse con ésta, sus representantes y los seres sobrenaturales que pueblan los espacios por los que transitan cotidianamente. En estos términos, se trata de una religión que se construye y practica al margen de la jerarquía y de la doctrina que predicán las instituciones eclesásticas. Inclusive, muchas veces contradice lo que esa jerarquía y doctrina establecen. No obstante, en su construcción, sus practicantes toman elementos que heredaron de sus ancestros prehispánicos, de la Colonia y de la religión que hoy día predica la Iglesia católica. Es decir, se trata de una religión sincrética³, por demás heterogénea y compleja. Aunque la religión popular generalmente está asociada a la Iglesia católica, también la podemos encontrar entre los miembros de algunas Iglesias protestantes, por ejemplo, presbiterianos. En este caso, se asocia con los ritos del monte y ceremonias agrícolas.

¹ Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán (vpasos@correo.uady.mx).

² En 2013 la Universidad Autónoma de Aguascalientes reeditó la obra de Gilberto Giménez con el mismo título.

³ Sobre este sincretismo véase Máas Collí, 1992.



Antes de concluir esta introducción, quisiera mencionar que los estudios sobre religión popular en México tienen su antecedente en la investigación⁴ que Pedro Carrasco realizara en Michoacán, en el primer lustro de los años cuarenta del siglo pasado. En 1976, la Secretaría de Educación Pública, en su editorial SepSetentas, dio a conocer los resultados de esa investigación en un libro titulado *El catolicismo popular de los tarascos*. En el caso de Yucatán, el estudio de la religión popular como tal, se inició a fines de los años setenta del pasado siglo XX (Vázquez, 1989). De acuerdo con su heterogeneidad, la religión popular es un amplio mosaico de expresiones religiosas de lo más diversas. La lista de tales expresiones es larga, pero baste mencionar fiestas patronales, veneración de vírgenes y cristos; gremios, cofradías, mayordomías, novenarios, procesiones, ceremonias agrícolas, apariciones de vírgenes y santos; y bendiciones de animales, casas, terrenos, bicicletas, motos, automóviles, camiones y tractores. De todas estas expresiones, en este documento, para el caso de Yucatán, solamente haré alusión a las fiestas patronales.

En los términos anteriores, el objetivo de este trabajo es reflexionar sobre qué son las fiestas patronales de Yucatán y cómo sus estudiosos las han concebido a través del tiempo. Es decir, diacrónicamente. Para fines expositivos, he organizado este texto en una introducción, cinco apartados y las conclusiones correspondientes.

Hacia una conceptualización de las fiestas patronales en Yucatán

Las fiestas patronales ha sido uno de los temas favoritos de quienes se ocupan del estudio de la religión popular. Hoy día, estas fiestas nos recuerdan una sociedad pretérita que se reproduce, con todas sus contradicciones e innovaciones, y cobra vigencia y actualidad a través de sus actores. Visto desde la subjetividad de los sujetos, la fiesta patronal es el tiempo en el que éstos entran en contacto con la divinidad y así reafirmar su *metaidentidad* (Vázquez, 2007). Es el momento de acercarse a sus representantes para pedirles algún favor, darles gracias por el favor recibido o de prometerles algo a cambio de alguna petición. Dicho de otra manera, es el momento del intercambio y la negociación simbólicos, y de la renovación de la fidelidad del creyente hacia el santo, pero también del santo hacia el creyente. En síntesis, es el tiempo en el que el individuo y la divinidad establecen un pacto.

Como todo acto religioso, las fiestas patronales sintetizan dos elementos, o grandes esferas en las que, según Émile Durkheim (1992), el mundo se encuentra dividido. Para este sociólogo francés, estas esferas son lo *sagrado* y lo *profano*. De acuerdo con sus

⁴ Esta investigación daría lugar a su tesis doctoral que lleva por título *El catolicismo popular de los tarascos y sus conexiones económicas y políticas*, misma que Carrasco presentó en 1949 en la Universidad de Columbia.



ideas, expuestas en *Las formas elementales de la vida religiosa*, en lo sagrado se incluyen, ante todo los seres sobrenaturales. Sin embargo, Durkheim advierte que, por lo sagrado, no hay que entender “simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada” (Durkheim, 1992, p. 33). Lo profano, por oposición, es todo aquello que no pertenece a la esfera de lo sagrado. Como veremos, en las fiestas patronales de Yucatán, lo sagrado incluye seres sobrenaturales, actos, ceremonias y creencias religiosas, pero también lo que está prohibido, lo que no debe hacerse; en tanto que lo profano se refiere a lo secular, lo lúdico, lo permisivo e inclusive lo comercial. Es decir, en el caso de lo sagrado: el santo patrono, las misas, novenas y procesiones; y, en el caso de lo profano: la vaquería, el baile y la música moderna, la corrida de toros, los juegos mecánicos, la comida, el juego y la venta de los más variados objetos. En suma, la feria que acompaña a la fiesta.

En contra de lo que Durkheim (1992) plantea sobre la separación de lo sagrado y lo profano, en las fiestas patronales de Yucatán estos elementos se encuentran articulados. Un ejemplo de esta articulación es la corrida de toros. Usualmente, antes del inicio de la primera corrida, el santo patrón, o patrona, es llevado en procesión al ruedo y, luego de “coronarlo”, devuelto a la iglesia de donde salió. En el mismo sentido, los toros que se lidian son “promesas” que diversos devotos le hacen al santo patrón. Desde esta perspectiva, estas prácticas se han integrado a los rituales de la fiesta y dado lugar a sendas tradiciones. Hoy día, una fiesta no se concibe sin la presencia de la deidad en cuyo honor se hace tal celebración en el ruedo y sin los toros “promesa”.

En los términos anteriores, las fiestas patronales no sólo cumplen funciones estrictamente religiosas, sino también identitarias y lúdicas. En el primer caso, además de reafirmar la *metaidentidad* del individuo con el santo patrón, reafirma la identidad social de los participantes en la fiesta. Sobre todo, en el caso de las personas que viven fuera del pueblo. Es común que algún vecino que viva en Mérida, Ciudad de México o en Los Ángeles, California⁵, regrese a su lugar de nacimiento para agradecerle al santo patrón (o patrona) lo pedido, pagar una misa, contribuir con un toro para la corrida, regalarle una alhaja a la virgen o, simplemente, cumplir la promesa que pudiera haber hecho. En el segundo, son la oportunidad para bailar en la “vaquería”, estrenar ropa, asistir a la feria, entrar a la corrida de toros, comer panuchos y salbutes⁶, adquirir algún ensere doméstico, comprarle algún juguete al hijo pequeño⁷ e ir, los hombres, a la cantina para

5 Según Cornejo-Portugal y Fortuny-Loret de Mola (2012), citando datos del INDEMAYA, señalan que en 2009 había alrededor de 50 mil yucatecos viviendo en el área de Los Ángeles.

6 Bocadillos yucatecos hechos básicamente con una tortilla de maíz frita, carne de pavo deshebrada, cebolla morada y rebanadas de tomate. El panucho, además de lo anterior, lleva frijol refrito.

7 Ésta es una práctica que se remonta al siglo XIX. Por ejemplo, el 20 de junio de 1893, La Revista de Mérida, a la vez que anunciaba la celebración de la fiesta del barrio de Santiago, hacía lo mismo con



beber una cerveza, o varias, a la salud del santo patrón⁸. Esto último puede parecer raro, pero, después de todo, como dice Roger Caillois, la fiesta se caracteriza, entre otras cosas, por “el exceso de comida y bebida” (Caillois, 2004, p. 102).

En Yucatán, como en otras entidades del país, las fiestas patronales rigen la vida social de los individuos que participan en ellas. Aunque la fiesta de un determinado santo patrón dure unos días, o algunas semanas, lo cierto es que los dirigentes de la fiesta dedican todo el año a su organización. Durante este tiempo, el presidente o el tesorero del gremio⁹ recorre las calles del pueblo, o de la ciudad, para visitar a los socios y cobrarles su cuota para sufragar los gastos de esta organización en la fiesta patronal. Es decir, la misa, el rosario, las velas, las flores, los “voladores”¹⁰ y fuegos artificiales; la charanga que acompaña al gremio el día de su “entrada” a la iglesia, los tacos de cochinita y la horchata que se ofrece a los socios durante el convivio o “conjunta” el día de su “salida” del templo. Igualmente, a lo largo del año, los dirigentes del gremio se reúnen para actualizar la lista de socios, planear la “entrada” y “salida” de la iglesia, organizar alguna rifa¹¹ y repartir tareas.

Ahora bien, las fiestas patronales no siempre incluyeron en su celebración lo sagrado y lo profano. Originalmente, sólo comprendían la esfera de lo sagrado. Pensemos en la fiesta de Corpus Christi en la Mérida de mediados del siglo XVI que Francisco Fernández Repetto, Edward Montañez Pérez y Genny Negroe Sierra (1993) nos relatan. Las únicas actividades eran misas, rosarios y procesión. Hoy día es imposible concebir una fiesta patronal, por modesta que sea, sin las actividades relacionadas con lo profano.

La adopción de la esfera de lo profano por parte de las fiestas patronales no tiene un momento preciso; fue parte de un proceso que se dio a lo largo de la celebración de estos festejos. Según, Pedro Miranda, la secularización de las fiestas —que surgió en la década de 1820—, enmarca el nacimiento de las ferias. Hacia mediados de siglo —nos dice este autor—, “las principales fiestas de Yucatán se caracterizaban por su amplia oferta de diversiones” (Miranda, 2006). En este proceso, el Congreso de Yucatán jugó un papel importante al decretar la condición de feria para algunas fiestas patronales.

diversos productos que ofrecía La Primavera. Entre ellos, bordados blancos y de hilo contado, tela de China, rebozos de lino, seda y algodón, abanicos de plumas, sombrillas, pañuelos de seda y “jabones, extractos, aguas, aceites, polvos y todo cuanto pueda necesitarse para una buena toilette”. (Mendoza Alonso 2015).

8 Éste fue el caso de un individuo que, en la fiesta de San Isidro labrador en Panabá, pidió una cerveza en la cantina para beber a la salud de este santo.

9 Organizaciones religiosas de seculares que se establecen en torno al santo patrón.

10 En Yucatán a los cohetes se les denomina “voladores”.

11 Las rifas se organizan para incrementar el dinero para los gastos del gremio. Usualmente se rifa algún aparato electrodoméstico, reloj de pulsera o alhaja de oro. Los premios se reparten de acuerdo con la Lotería nacional.



Especialmente, en aquellos casos en los que había que reactivar la economía local que se encontraba deprimida a causa de la Guerra de Castas¹². Bajo estas condiciones, “La fiesta de Izamal fue la primera del estado reconocida con el status de feria. Corría el año de 1864” (Miranda, 2006, p. 47). Hacia fines de esa década, las fiestas de los barrios emeritenses de Santiago, Santa Ana y San Sebastián, también fueron declaradas, por las Comisiones de Hacienda e Industria del congreso local, como ferias (Miranda, 2006). En suma, en dicho proceso, la economía local tuvo un lugar relevante.

Generalmente se ha pensado que las fiestas patronales, y todas las manifestaciones de la religión popular, por estar al margen de la institución, carecen de normas y están exentas de conflictos. Francisco Fernández (1977), en un trabajo sobre la fiesta patronal del pueblo de Hunucmá y sus gremios, demuestra que ésta tiene normas que los directivos y miembros de los gremios establecen y se encargan de respetar. El concepto cultura jurídica le sirve al autor para analizar la fiesta como un sistema normativo que rige la organización de los gremios y a la misma fiesta. Su fin es evitar conflictos que pudieran poner en peligro las actividades de los gremios y su permanencia en el tiempo.

Las fiestas patronales, si bien transcurren en un espacio determinado, no están autocontenidas y, por tanto, aisladas de otros contextos sociales y culturales más amplios. “Antes bien, están integradas a, repito, otros contextos sociales y culturales que se extienden a la región” (Fernández, 1995) y aun, en algunos casos, al resto del país¹³. En este sentido, las fiestas patronales constituyen sistemas simbólicos que se reproducen por la participación de sus actores en otras fiestas y la consecuente interacción entre unos y otros. En esta interacción, el intercambio de sus creencias, ceremonias, percepciones y representaciones sobre lo sagrado, juega un papel central en la reproducción de dicho sistema. Usualmente, estos elementos que se intercambian, son los mismos. O bien, adoptan alguna particularidad.

El origen de las fiestas patronales en Yucatán

Las fiestas patronales en Yucatán no surgieron por generación espontánea, fueron impuestas durante el período colonial por los conquistadores militares y espirituales. Francisco Fernández Repetto, Edward Montañez Pérez y Genny Negroe Sierra (1993) nos dicen que, en 1543, cuando se empezaba a trazar la ciudad, se celebró por primera

12 Las fiestas patronales, como cualquier otro tipo de eventos, no están exentas de acontecimientos que ocurren en los sitios en donde aquellas se realizan. Tal fue lo que sucedió durante las primeras décadas de la Guerra de Castas en el siglo XIX. Pedro Miranda (2006) nos dice que, a causa de este conflicto, muchas fiestas se suspendieron, incluso, durante varios años. Estos fueron los casos de las fiestas de Izamal y Tekax. La primera se canceló de 1845 a 1851 y la segunda se suspendió en 1846 y se reanudó cinco años después. Otras, como la de Halachó, fueron celebradas en fechas diferentes a las originales.

13 Por ejemplo, las fiestas de la Virgen de Guadalupe.



vez la fiesta del *Corpus Christi* en Mérida. Por una parte, el objetivo era reafirmar la hegemonía de la élite que se erguía sobre los conquistados y los demás grupos que componían la incipiente sociedad meridana. A juicio de los autores, “Una de las principales funciones de la celebración del *Corpus Christi* fue la de jerarquizar la naciente sociedad” (Fernández, 1993, p. 9). Por la otra, la fiesta igualmente se proponía, en medio de una atmósfera de gran solemnidad, mostrar a los indios la superioridad del dios cristiano por encima de sus dioses. Téngase en cuenta que, hacia esa época, los franciscanos no lograban erradicar las “idolatrías” de los mayas. En un esfuerzo desesperado para tal fin, Diego de Landa llevó a cabo el auto de fe de Maní, el 12 de julio de 1562.

Las fiestas patronales vistas por los viajeros

Por Ella Fanny Quintal Avilés, sabemos que el primero en relatar una fiesta patronal en Yucatán fue Jean Frédéric Maximilien de Waldeck (1766-1875). Este controvertido viajero, explorador, anticuario, cartógrafo y artista, visitó México entre 1825 y 1836 impulsado por llevar a cabo un proyecto arqueológico. Su estancia en Yucatán comprende el bienio 1834-1836. “Es precisamente el Lunes Santo de 1835 cuando presencia en la catedral la procesión del Cristo de las Ampollas” (González, 2014). Precedido por su etnocentrismo europeo, Waldeck no oculta su desagrado por tal celebración. Quintal (1993) refiere la descripción que “este personaje hace de la imagen de dicho Cristo, al que llama maniquí, de su indumentaria, de la cruz y de la procesión”.

Otro viajero que narra las fiestas patronales de Yucatán fue John L. Stephens¹⁴ cuando visitó la entidad en 1941. Durante su estancia en Mérida describe la fiesta del barrio de San Cristóbal, en cuya calle principal “parecía hallarse reunida toda la población de Mérida” (Stephens, 1984, p. 54). La relevancia de la fiesta no solo se evidenciaba por la cantidad de gente que asistía a ella, sino también porque congregaba a los distintos segmentos sociales de Mérida. Es decir, blancos, mestizos e indios. La lectura de Stephens sugiere que los elementos que componían la fiesta de dicho barrio eran misas, procesión al final de la fiesta, fuegos artificiales, lotería, concierto, baile y corridas de toros¹⁵. Igualmente sugiere que estos eventos transcurrían en escenarios

¹⁴ Ella Fanny Quintal Avilés (1993), en su texto *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*, igualmente narra la visita de Stephens a la entidad y las descripciones que éste hace de las fiestas de San Cristóbal, en Mérida, Hunucmá, Halachó, Nohcacab y Ticul.

¹⁵ Las corridas de toros fueron, y siguen siendo, uno de los eventos que más gente atraía a las fiestas patronales. Muestra de la popularidad que alcanzaron fue la asistencia a ellas de todas las clases sociales de Yucatán. Sin embargo, durante el Porfiriato (1876-1911) surgieron grupos que veían en ellas costumbres bárbaras que habría que eliminar a fin de instaurar la modernidad que México requería. Inclusive, se vaticinaba su desaparición a medida que se incrementaran la educación y el progreso por todo el país. En su lugar, proponían la realización de teatro, ópera y otras actividades que dieran cuenta de esa buena educación y ese progreso (Véase Mendoza 2015).



sociales diferentes, las misas en la iglesia, los fuegos artificiales en el frente del templo, el concierto¹⁶ en la plaza del barrio, la procesión en las calles adyacentes a la iglesia, el baile y la lotería en casas particulares y las corridas en la plaza de toros instalada en la plaza del pueblo. O sea, enfrente de la iglesia.

De acuerdo con Stephens, la corrida era un elemento central de la fiesta. Según la descripción que hace de la plaza de toros, o tablado, es igual a los ruedos que hoy día se instalan en los pueblos donde haya fiesta. La cantidad de gente que el tablado albergaba, según ese viajero, era de cuatro o cinco mil gentes que pagaban dos reales por cabeza. Las corridas eran amenizadas por una banda de música y los espectadores que a ellas acudían “eran de todas clases, colores y edades” (Stephens, 1984, p. 63). Sin embargo, dice no haber visto una dama decente en ellas. Las corridas eran dos, una a las diez de la mañana y otra a las cuatro de la tarde. La lidia de los toros estaba a cargo de sendos picadores y un número indeterminado de vaqueros. Llama la atención que no mencione la participación de toreros en este evento. Los toros que se lidiaron en la corrida que asistió fueron ocho y estuvo dedicada a San Cristóbal¹⁷. “La procesión con la que la fiesta concluyó fue encabezada por tres clérigos seguidos por un grupo de músicos indios y feligreses” (Stephens, 1984).

Además de la fiesta del barrio de San Cristóbal, Stephens narra las fiestas de Santiago en el pueblo de Halachó, la de *Corpus Christi* en el pueblo de Ticul, la de *Corpus Alma* en el pueblo de Nohcacab y la de la Santa Cruz en la villa de Izamal¹⁸. En Nohcacab, se celebra un novenario dedicado al Santo Cristo del Amor. De las cuatro, el viajero nacido en New Jersey le dedica mayor atención a la de Halachó. Cuando se refiere a ella, habla indirectamente de la fiesta de Izamal. Así nos dice que la fiesta de Halachó, “después de la de Izamal, es la mayor de Yucatán” (Stephens, 1984, p. 181). Si bien, reconoce Stephens, no asisten comerciantes ofreciendo mercancías extranjeras, ni las clases altas de Mérida, “se llena el pueblo de todos los indios de las haciendas y pueblos” (Stephens, 1984, p. 181). El viajero calcula que había diez mil personas en el pueblo. A pesar de ello, la diferencia racial se mantenía. Stephens señala que, en el último día de la fiesta, tuvo lugar un baile en el que participaban “los blancos y aquellos en cuyas

¹⁶ El concierto que Stephens menciona fue organizado por una asociación de jóvenes llamada *La Sociedad Filarmónica*.

¹⁷ Stephens no dice el nombre del santo al que la fiesta estaba dedicada. De acuerdo con el santoral católico, el día dedicado a festejar a San Cristóbal es el 25 de julio, sólo que ese día Stephens aún no había emprendido el viaje a Yucatán. Por lo que cuenta, el 9 de octubre de 1841 salió de New York hacia Sisal en la barca Tenesse. Veintisiete días después llegó a su destino. Es decir, el 5 de noviembre. Stephens mismo confirma que estuvo en Mérida en ese mes, pues en sus narraciones incluye la costumbre de comer *mucbilpoyo* con motivo de la fiesta de “Todos Santos”.

¹⁸ Stephens nos habla de la fiesta de la Santa Cruz en el tomo II de su obra ya citada. Ahí refiere corridas de toros y un baile, que se hacía en el exterior de una casa particular, como elementos de la fiesta.



venas circulaba *sangre blanca*¹⁹, mientras que en la parte exterior había una multitud de filas de indios mirando sin presunción de entrar en la sala” (Stephens, 1984, p. 192).

La precitada Quintal Avilés (1993) nos dice que el antropólogo estadounidense Frederick Starr²⁰ estuvo en Yucatán al inicio del siglo XX y escribió algunas notas sobre las fiestas de este estado.

Las fiestas patronales vistas por los antropólogos

En los años treinta del pasado siglo XX, Robert Redfield hizo trabajo de campo en Yucatán y se interesó por las fiestas patronales de la entidad. Este antropólogo dedica el capítulo X, “De día sagrado a día de fiesta”, de su obra *Yucatán. Una cultura de transición*, al análisis de las fiestas patronales de ese estado. Lo primero que nos dice es que las fiestas patronales son comunes en toda América Latina y dan lugar al “supremo esfuerzo colectivo de las gentes” (Redfield, 1944 p. 324). Este antropólogo señala que los motivos de este tipo de fiesta pueden ser complicados y variados. Entre ellos “se encuentran indudablemente la piedad, el orgullo local y personal, el deseo de descansar y divertirse, la sociabilidad, los intereses comerciales y el temor a la desgracia... Independientemente de cualquier otra cosa que sea, el festival es tanto culto como diversión” (Redfield, 1944, p. 324).

Influido por Émile Durkheim, dicho antropólogo apunta que toda fiesta incluye dos tipos de elementos. Los sagrados y los seculares (o sea, los profanos). Así mismo, deja entrever su teoría del *continuum folk urbano* al señalar que “mientras más urbana es la fiesta, más secular es su carácter” (Redfield, 1944, p. 325). Tal es el caso de Mérida en donde las fiestas patronales habían decaído, o de Chan Kom que presentaba evidentes signos de progreso secular. En cambio, en Quintana Roo, las fiestas mantienen los elementos tradicionales que las caracterizan, por ejemplo, la siembra de un árbol de ceiba en la plaza de toros²¹. Para Redfield, el novenario “constituye la médula de la fiesta, considerada ésta como culto... El novenario, o las nueve misas, son la ofrenda principal y esencial que la comunidad, como colectividad, hace al santo” (1944, pp.326-327). Es decir, en sus términos, lo sagrado está por encima de lo secular, o profano. Tan es así, que a la corrida de toros le concede una importancia secundaria.

En la misma línea teórica de Redfield, Asael T. Hansen estudia la religión que en Mérida se practicaba en los años treinta del siglo XX. El título del capítulo revela su contenido, “Religión Tradicional y Moderna: Oficial y Popular”. La imagen que estos antropólogos nos dan de las fiestas patronales de Mérida es de franca decadencia por

¹⁹ Cursivas en el original.

²⁰ Según Paulina Pezzat (2018), Starr fue criticado duramente por su mentalidad “racista e imperialista”, la cual demostró al apoyar la política del rey Leopoldo II de Bélgica en el Congo.

²¹ Al momento actual, esta actividad se realiza en todas las fiestas patronales de Yucatán.

efectos de la secularización que la modernización de la ciudad trajo. Apoyándose en Redfield nos dice “que tal costumbre está ya muerta en esta ciudad. Unos cuantos gremios moribundos (grupos organizados para cooperar con los costos y la organización de las festividades en los tiempos antiguos) continúan reuniéndose en la iglesia” (Hansen y Bastarrachea, 1984, p. 233). Sin embargo, esa agonía se ha prolongado, pues en pleno siglo XXI las fiestas patronales de Mérida²² todavía persisten y sus gremios se niegan a morir. La idea anterior se refuerza, cuando los autores dicen que “en 1935 aún se reúne una multitud de gente dentro de la catedral para celebrar eventos religiosos especiales, pero no son más que un pálido reflejo de lo que solía ser hace cuarenta años” (Hansen y Bastarrachea, 1984, p. 235). La misma impresión nos da cuando se refieren a la fiesta del Santísimo Cristo de la Transfiguración del barrio de Santiago. Para ellos, en otros tiempos fue una gran fiesta²³. Otro signo de la decadencia de las fiestas en Mérida es la eliminación de las corridas de toros. Para Hansen, la causa está en la construcción en Mérida de una plaza de toros permanente.²⁴

El declive de las fiestas patronales, según el autor, igualmente se presenta en otras expresiones del catolicismo popular. Éste sería el caso de los nacimientos que las familias instalan en sus hogares para la Navidad. A juicio de Hansen (1984), “Esta tradición tiene los días contados y es casi seguro que el tiempo y la falta de constancia acaben con ella” (p. 237). De nueva cuenta, el antropólogo mencionado se equivocó. Hoy día esa tradición se mantiene viva, ya que la jerarquía de la Iglesia católica la promueve para preservar las tradiciones que definen el espíritu de la navidad. O sea, el nacimiento de Cristo. Lo mismo sucede con las novenas, a juicio de estos estudiosos, “las novenas que uno encuentra ahora en Mérida son por lo general mucho más simples de lo que solían ser” (Hansen y Bastarrachea, 1984, p. 248). Líneas abajo vaticinan que “cada vez son menos frecuentes, a tal grado que sugiere que la institución completa desaparecerá muy pronto” (Hansen y Bastarrachea, 1984, p. 249). Las excepciones son las novenas del Niño Jesús y de los Tres Reyes Magos. Aunque “también demuestran señales de debilitamiento... fuera de la clase baja, los novenarios domésticos se han extinguido” (Hansen y Bastarrachea, 1985, p. 250).

Hansen incluye en su capítulo, como lo advierte en su título “Religión Tradicional y Moderna: Oficial y Popular”, otras expresiones de la religión católica como el culto a los santos, las vírgenes, los reyes magos y las cruces. Lo relevante en este caso es la relación que establecen entre religión y clase social. De tal modo, las prácticas religiosas de las

²² Además de la fiesta del Santo Cristo de las Ampollas en la catedral, aún se celebran las fiestas de los barrios de Santiago, San Sebastián y San Cristóbal.

²³ Hansen y Bastarrachea literalmente dicen que los gremios “organizan lo que otrora fuera gran fiesta del barrio de Santiago durante los meses de julio y agosto” (Hansen y Bastarrachea 1984: 241).

²⁴ Los autores no lo dicen, pero es muy probable que se refieran a la Plaza de Toros Mérida, cuya inauguración fue el 27 de enero de 1929.



clases altas y medias están más asociadas a los lineamientos doctrinales de la jerarquía de la Iglesia católica, no así las de las clases bajas que están vinculadas a las ceremonias domésticas, mismas que no son promovidas por la jerarquía católica. Las prácticas religiosas de las clases altas y medias están relacionadas con organizaciones como la Cofradía de la Virgen de Guadalupe y la Venerable Cofradía del Santísimo Sacramento, las congregaciones de la Divina Pastora y la de la Virgen del Perpetuo Socorro, la Asociación de San José y la Cruzada Eucarística. Todas ellas promovidas por los sacerdotes de la Iglesia católica. En cambio, los gremios y las novenas son las organizaciones y prácticas religiosas más comunes de las clases bajas. Según opinión de Hansen, existe un menosprecio de las clases altas por las novenas. Para sus integrantes, son ceremonias profanas y sin valor religioso. “La religión verdadera, según ellos, es la que ofrece la iglesia” (Hansen y Bastarrachea, 1984, p. 247). A fin de cuentas, este menosprecio no es otra cosa que el menosprecio de las clases bajas. Por otro lado, dichos antropólogos reconocen que las clases bajas igualmente siguen los lineamientos que marca la Iglesia católica y participan en algunos cultos de las clases altas; por ejemplo, el de la Virgen del Perpetuo Socorro. Lo contrario ocurre con el culto a San Antonio, pese a ser un santo de las clases bajas es venerado por las señoritas de las clases altas.

Ella Fanny Quintal, en su texto “Las fiestas en el oriente de Yucatán”, discute las ideas de Redfield sobre las fiestas patronales. Para esta antropóloga, en oposición al antropólogo de la Universidad de Chicago, “son los elementos ‘seculares’ y no los religiosos los que connotan lo festivo popular en el oriente del estado y que además son las corridas de toros y no las vaquerías, lo decisivo en la caracterización de las fiestas en esta zona de la entidad” (Quintal, 1992, p. 113). La antropóloga reafirma esta idea al decir que, en la zona estudiada, es “el binomio vaquería-corrída de toros, lo que define a las fiestas y, cada vez más, la corrida de toros constituye el elemento ‘profano’ por excelencia de la situación de fiesta. En síntesis, en el oriente del estado, bailar vaquería o jarana no es sinónimo de fiesta, por el contrario, de manera casi inequívoca la corrida denota fiesta” (Quintal, 1992, pp. 114-115).

Pese a que las fiestas patronales guardan algunos aspectos en común, tienen diferencias que las distinguen unas de otras. En México, esta diversidad es muy notoria debido a lo extenso de su geografía y a la pluralidad de sus culturas. No obstante, esta heterogeneidad igualmente se puede encontrar en espacios menos grandes como es el caso de Yucatán. Francisco Fernández y Ella Fanny Quintal así lo evidencian en su texto *Fiestas y fiestas* (1992). Para éstos, no obstante que las fiestas patronales de la zona oriente y las de la zona henequenera de Yucatán tienen semejanzas, poseen particularidades que les son propias²⁵. Un elemento que comparten las fiestas de ambas zonas es la inclusión de aspectos sagrados y profanos. Sin embargo, es precisamente

25 Véase también Quintal 1992.

un aspecto profano las que las hace diferentes. Éste es la corrida de toros; así, mientras en el oriente de Yucatán la corrida de toros es imprescindible, en la zona henequenera hay fiestas sin este elemento. En su lugar, se realizan bailes y *kermesses*. Otra diferencia está relacionada con el inicio y fin de la fiesta. En el oriente la fiesta empieza con la "alborada vaquería", no así en la zona henequenera en donde las procesiones marcan el principio y el fin de la fiesta. Una diferencia más que los autores apuntan, es la ausencia de cargadores en la zona oriente. Una última diferencia es la recaudación de limosnas por parte de la Iglesia católica. En la zona henequenera, la fiesta coadyuva la entrada de donativos y limosnas a la Iglesia. Todo lo contrario, ocurre en la zona oriente donde "la capacidad de los sacerdotes de obtener ingresos extras durante las celebraciones es bastante reducida" (Fernández y Quintal, 1992, p. 47).

Las fiestas patronales y su reproducción

La difusión de todo evento es importante para su conocimiento y reproducción. Las fiestas patronales de Yucatán no estuvieron exentas de este principio. Las primeras noticias sobre la celebración de estas fiestas las dio *La Revista de Mérida*²⁶; así, en su edición del 6 de noviembre de 1872, anunciaba la gran feria de Izamal, que se celebraría del 29 de noviembre al 8 de diciembre, y destacaba el clima de tranquilidad que existía en la región (Miranda, 2006). Esto último, era importante a fin de erradicar el temor de la gente debido a la Guerra de Castas que aún prevalecía.

El 6 de mayo de 1875, *La Revista de Mérida* igualmente anunciaba la fiesta del entonces pueblo de Itzimná. Infelizmente, la nota no dice el nombre del santo, o virgen, al que estaría dedicada la fiesta, ni el calendario de sus actividades y mucho menos el tipo de éstas. Sólo señala que la fiesta transcurriría del 9 al 23 de mayo (Mendoza, 2015). Otras festividades que ese medio informativo anunció en ese mismo año fueron, el 22 y 25 de julio, la del Santo Cristo de la Transfiguración, del barrio de Santiago en Mérida; el 11 de noviembre, la de Hunucmá y, el 14 de noviembre, la de Izamal que se celebraría del 30 de noviembre al 8 de diciembre (Mendoza, 2015). Hoy día, *Diario de Yucatán*, sucesor de *La Revista de Mérida*, continúa con esa labor difusiva, aunque se limita a las fiestas de los barrios de Santiago y San Sebastián y de la catedral de Mérida, de Tizimín e Izamal.

La Revista de Mérida igualmente informaba a los habitantes de Mérida sobre el servicio de ferrocarriles y su costo. El 13 de mayo de 1875, anunciaba que a partir del día 5 de ese mes, el ferrocarril de Mérida a Progreso pondría wagones [sic] a disposición de los pasajeros a fin de hacer más lucida esa fiesta. Así también hacía saber que, de cuatro de la tarde a nueve de la noche, el servicio sería sin interrupción y, que el cos-

²⁶ *La Revista de Mérida* fue fundada el 1 de enero de 1869 y es antecesora del actual *Diario de Yucatán*.

to del pasaje de ida y vuelta sería de un real. Después de las nueve, el costo del viaje sería de dos reales. Otro anuncio semejante fue el que dicha revista publicó, el 24 de noviembre de 1889, con motivo de la fiesta de Izamal. Ese medio informativo hacía saber que del 1 al 10 de diciembre habría servicio de trenes ordinarios y que del 4 al 9 del mismo mes habría un tren extraordinario. El costo del pasaje era de un peso en primera clase, seis reales en segunda y tres reales en tercera. La nota incluía el horario de los ferrocarriles (Mendoza, 2015).

Los ferrocarriles igualmente fueron un factor importante en la promoción de las fiestas patronales de Yucatán. Sus vías conducían a los devotos de algunos santos patrones hasta sus iglesias para pagar alguna promesa hecha a cambio de un bien recibido, para hacerle alguna petición, o simplemente para divertirse en la vaquería, los bailes y la feria. A partir de la introducción del ferrocarril en Yucatán (en el último cuarto del siglo XIX), los yucatecos pudieron ir, desde Mérida, a las fiestas de los pueblos cercanos como Izamal y Hunucmá; pero también a las de los pueblos más distantes como Ticul, Tixcocab y Maxcanú. Ni qué decir de aquellas fiestas cuyos pueblos estaban “lejos” de Mérida; por ejemplo, Tekax, Halachó, Peto, Valladolid y Tizimín. Al respecto, Pedro Miranda (2006) dice que “La fiesta de los santos logró un extraordinario desarrollo gracias a los ferrocarriles. El transporte de mercancías y de pasajeros repercutió de manera significativa en su florecimiento” (p. 158).

Reflexiones finales

Finalmente, para concluir, quisiera expresar un par de ideas. En la primera, planteo que las fiestas patronales, desde la perspectiva de los sujetos, revelan las múltiples formas de concebir, y de religarse con lo sagrado. Es decir, con eso que Otto (1980) ha llamado el *mysterium tremendum* y que otros autores han asociado con el miedo, o con lo que popularmente se denomina temor de Dios. Desde mi perspectiva, tales eventos, por una parte, sintetizan lo que Durkheim ha llamado lo sagrado y lo profano y, por la otra, expresan los tiempos y los espacios, también sagrados y profanos, en los que la divinidad se hace presente y se une con los hombres. En estos tiempos y espacios, lo sagrado se profaniza y lo profano se sacraliza. En este acontecer, el individuo transita por lo mítico que envuelve la fiesta y se integra a él. En este sentido, el mito deja de ser ajeno al individuo, pues, al integrarse, pasa a formar parte del mito que —repito—, envuelve a la fiesta patronal.

Durante los días de fiesta, de manera simbólica, los individuos se relacionan con la divinidad y expresan su agradecimiento por haberle sanado de alguna enfermedad, por la cosecha obtenida o por alguna petición concedida. Las velas, pagar una misa, regalarle un vestido nuevo a la virgen, donar un estandarte, ofrecer un toro en la corrida o simple-



mente arrodillarse y orar, son algunos de estos símbolos que marcan dicha relación y ese agradecimiento.

La segunda idea tiene que ver con la condición de los individuos en el marco de la dialéctica fiesta-sociedad. Como se ha visto, para el caso de Mérida, a las fiestas patronales acudía toda la población indistintamente de su clase social. Aparentemente, estos eventos rompían con ese tipo de organización social y unificaban a la sociedad. A los juegos de lotería y a las corridas de toros asistía todo aquel que tuviera dinero, lo mismo a los rosarios y las procesiones. Sin embargo, la división prevalecía, pues había bailes, los de “gala”, a los que las clases bajas, integradas en su mayoría por indígenas, no tenían acceso. De la misma manera, los gremios reproducían la organización clasista, ya que así como había gremios de campesinos, también los había de comerciantes. O, como en el caso de la catedral, había un gremio (como hasta la fecha), de hacendados. Digamos que las fiestas evidencian a la sociedad en la que transcurren. Son el espejo que las refleja y en el que sus actores se miran.

La fiesta trata de anular el orden social, o bien de revertirlo. Por ejemplo, como sucede con los carnavales. A propósito, Luis Maldonado (1985) sostiene que “toda fiesta tiene también un cierto carácter carnavalesco, en cuanto que connota descomposición y subversión de los/las órdenes existentes²⁷. Lo carnavalesco es propio no de una fiesta en particular, sino de toda fiesta en general” (p. 99). Sin embargo, sus actores impiden ese trastocamiento al reafirmar que en una sociedad clasista el orden es un imperativo de las clases dominantes, más no una ley al estilo del positivismo. Por su parte, las clases subalternas, por razones históricas y de dominación ideológica, que el espacio me impide detallar, asumen este orden y con ello contribuyen a su reproducción. El precitado autor afirma que “las fiestas sirven también para desestructurar. Son ‘antiestructura’” (Maldonado, 1985, p. 99). En el caso de Yucatán, las fiestas sirven para confirmar la estructura social en todas sus dimensiones. Es más, podría decir, a manera de hipótesis, que no son superestructura, son parte de la estructura misma.

De todas maneras, la fiesta patronal es la oportunidad para que las clases bajas, incluyendo los indígenas, tengan cierto protagonismo al participar, por ejemplo, en las “vaquerías”, las corridas de toros y los actos religiosos correspondientes. Dicho de otra manera, la fiesta es la oportunidad para que los individuos pertenecientes a esas clases, aprovechen los resquicios que les da la sociedad clasista para “romper” su subordinación por unos instantes, o unos días. No importa que, al fin de la fiesta, como cantaría Serrat, el pobre vuelve a su pobreza y el rico a su riqueza.

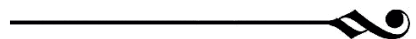
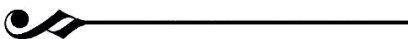
²⁷ En el mismo sentido que Maldonado, pero mucho antes que él, Caillois señala la fiesta como el momento de la inversión del orden social. Por ejemplo, en las cronias griegas, o las saturnales romanas, “Los esclavos comen en la mesa de sus amos, los mandan, se ríen de ellos, y éstos les sirven, los obedecen, soportan sus afrentas y sus reprimendas” (Caillois 2004 :130).

Bibliografía

- Caillois, R. (2004). *El hombre y lo sagrado*. FCE.
- Cornejo-Portugal, I. y Fortuny-Loret de Mola, P. Liminalidad social y negociación cultural: inmigrantes yucatecos en San Francisco, California. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 19(58), 71-96.
- Durkheim, É. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal
- Dussel, E. (2016). *El catolicismo popular en la Argentina. Interpretación histórica y antropológica*. Docencia.
- Fernández Repetto, F. (1995) Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán. *Alteridades*, 5 (9), 51-61.
- Fernández Repetto, F. Montañez Pérez, E. y Negroe Sierra, G. (1993). *Corpus Chisti* en Yucatán; pasado y presente. *Universidad Autónoma de Yucatán*, 8(187), 7-17.
- Fernández Repetto, F. (1977). *La norma detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios*. Maldonado.
- González Martín, L. M. (2014). *La devoción del Cristo de las Ampollas, entre los poderes de la Iglesia y del Estado (1850-1915)* [Tesis para optar al grado de Maestro en Historia]. CIESAS.
- Gramsci, A. (1976). *Literatura y vida nacional*. Juan Pablos.
- Hansen, A. T y Bastarrachea Manzano, J. R. (1984). *Mérida. Su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Maldonado, L. (1985). *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae.
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Editorial Trotta.
- Mendoza Alonso, C. A. (2015). *Las fiestas patronales de Yucatán durante el porfiriato. La Revista de Mérida como fuente para el estudio sociocultural*. [Monografía para optar al título de Licenciado en Historia]. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Miranda Ojeda, P. (2006). *Fiestas y ferias en Yucatán durante el siglo XIX*. Chac Mool.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. FCE.
- Pezzat Sánchez, P. (2018). *Retratos de la ciudad de los muertos. Formas de representación fotográfica de Mitla, Oaxaca. 1930-1960* [Tesis para optar al grado de Maestra en Historia]. Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida.



- Quintal Avilés, E. F. (1992). Las fiestas en el oriente de Yucatán. En Vázquez Pasos, L. A. (Ed.), *Memorias del Seminario Quinientos años de contactos indo ibéricos. Diálogo interamericano* (pp. 107-118). Universidad Autónoma de Yucatán.
- Redfield, R. Yucatán. (1944). *Una cultura de transición*. FCE.
- Stephens, J. L. (1984). *Viajes a Yucatán, T. I*. Dante.



FIESTA DE LA MUXATENA Y SAN JUAN, UNA CEREMONIA ENTRE SANTOS Y DEIDADES DEL PUEBLO NÁAYERI

Rocío Guadalupe Pérez Rodríguez¹

Introducción

Durante siglos, los pueblos originarios han enfrentado diversas transformaciones en su cultura, en sus usos y costumbres, como consecuencia de la colonización por parte de los españoles en América. Por su parte, en México, en la sierra occidental, específicamente en la sierra del Gran Nayar ubicada en el estado de Nayarit, fue un poco más difícil que los españoles lograran introducirse en el territorio que se reconoce por ser habitado por el pueblo originario náayeri, aunque en la actualidad existe en menor cantidad población de los pueblos wixaritari, mexicas y ó'dham. El pueblo náayeri de manera particular, se caracterizó por ser uno de los que mayor resistencia mostró en la conquista, puesto que antes de dicho acontecimiento no existía la presencia de carreteras; de la misma manera que hasta el día de hoy es imposible acceder a ciertas comunidades en vehículo y solo se logra por veredas, caminando o en burros y caballos.

Sin embargo, a pesar de lo complicado que fue adentrarse a la sierra de Nayarit, los jesuitas lograron introducirse por un tiempo y crear sus misiones en las comunidades principales Del Nayar. Tiempo después, los franciscanos fueron quienes tomaron la batuta sobre la evangelización, logrando tener al igual que los jesuitas una gran influencia en la religión náayeri.

En la actualidad este pueblo originario cuenta con un sincretismo religioso que les hace ligar sus fiestas tradicionales (relacionadas a la agricultura) con las fiestas patronales (ligadas a ciertos santos católicos). Son estas ceremonias las que les permite continuar con la costumbre, así como la preservación de su cultura y el fortalecimiento de una identidad individual y colectiva.

Un claro ejemplo de ello, es la fiesta tradicional-religiosa de la “Muxatena o de San Juan” celebración llevada a cabo el 24 de junio de cada año, en la que el pueblo náayeri acude al sitio ceremonial llamado la Muxatena (representación de una deidad para dicho pueblo) para ofrendar objetos representativos de su cultura y a venerar al santo

¹ Universidad Autónoma de Nayarit. Licenciada en comunicación ambiental, maestra en Ciencias, actualmente estudiante del doctorado en Ciencias Sociales. Activista en la defensa del río San Pedro. Mezquitil y en temas relacionados con pueblos originarios Del Gran Nayar. Correo electrónico: rocogr@gmail.com

“San Juan Bautista” llevándolo a bañar al río, simulando el bautismo, razón por la que se considera que ese día, el agua del río San Pedro-Mezquital se convierte en bendita y sagrada, ya que ahí también se encuentra la Muxatena. Para este pueblo el agua se diferencia por ser bendita al tener relación con algún santo o una persona que la bendice y sagrada al pertenecer a un sitio sagrado dentro de su cultura.

El pueblo Náayeri y su resistencia ante la imposición de una religión distinta a su cosmovisión

Los náayeri conocidos en la literatura antropológica como coras, habitan en el estado de Nayarit. En el año 2020 la población hablante de la lengua cora según el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) en el catálogo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) consistía en un total de 33,226 hablantes, de los cuales 16,891 son mujeres y 16,335 son hombres, se considera que son el grupo indígena más numeroso del estado de Nayarit. La primera noticia fidedigna sobre la existencia de este pueblo provino de la información del conquistador Nuño de Guzmán, quien recorrió las tierras bajas de la sierra Del Nayar en 1531 (Magriñá, 2002).

Algunos historiadores consignan que existen datos sobre la historia contada desde los adultos mayores náayeri pertenecientes al consejo de ancianos, quienes relatan que existió un tiempo en que el territorio Cora estaba conformado por lo que actualmente conocemos como Huajicori, Ruiz, Rosamorada, Tepic, Santiago Ixcuintla y San Blas (territorio reconocido en el siglo XX) mientras que la zona serrana era utilizada únicamente para realizar las ceremonias de este pueblo originario, pero con la llegada de los españoles en la época de la colonización, los náayeri se refugiaron en la sierra, es decir, en el municipio Del Nayar.

Con el transitar del tiempo el territorio náayeri se estableció en la sierra de Nayarit, dividiéndose en Cora Alta y Cora Baja; la primera conformada por comunidades que se ubicaban en el municipio Del Nayar y la segunda por comunidades de los municipios de Rosamorada, Acaponeta y Ruiz, “es la región cora más cercana a la costa, regularmente se denomina como “los de la costa” a sus habitantes, aunque también tiene comunidades en las montañas” (Acosta, 2001, p. 4).

Son pocos los documentos que abordan sobre el antiguo territorio náayeri y quienes conocen realmente la historia de su pueblo, porque la vivieron, son los adultos mayores. Por ende, es importante que dicha información pueda plasmarse en algún documento, si es que ellos tuvieran el deseo de compartir sus narrativas para contar la historia desde sus experiencias. Sin embargo, la información abordada en este apartado será desde la literatura existente sobre la historia de este pueblo originario.

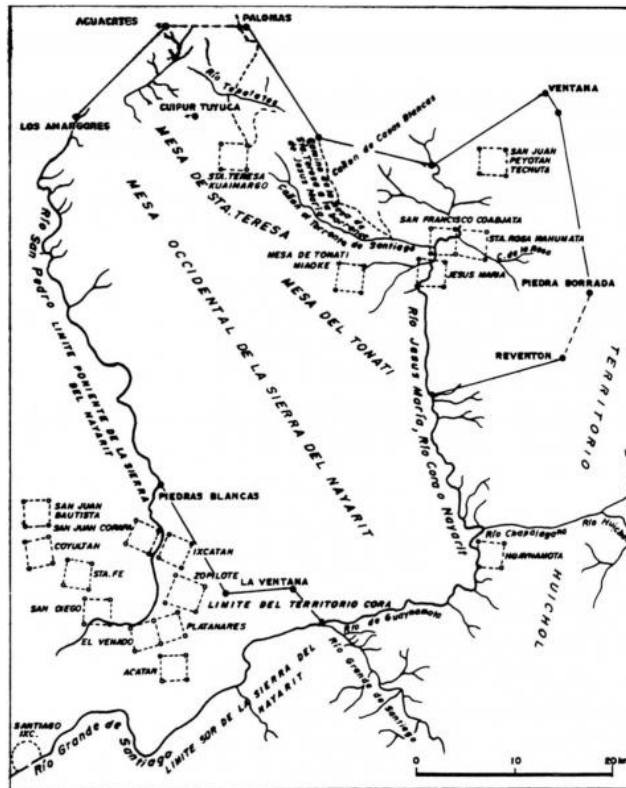


El territorio náayeri y su conquista

Referente a la división del territorio náayeri, Acosta (2001) agrega que, de acuerdo con el Instituto Nacional Indigenista, la Cora Baja se ubica en la cuenca del Río San Pedro, conformada por las localidades de San Juan Corapan, Presidio de los Reyes, Mojucautla, Rosario, San Juan Bautista, San Blasito y Huaynamota, pertenecientes a los municipios Del Nayar, Ruiz y Rosamorada; en cambio la Cora Alta integrada por localidades únicamente pertenecientes al municipio Del Nayar, como lo son: Santa Teresa, Dolores, Mesa del Nayar, San Francisco y Jesús María (CDI, s.f.).

La división de la región toma en la historia un papel muy importante, debido a que ambas zonas en algún tiempo se enfrentaron por cuestiones políticas y sociales, resaltando que a pesar de eso jamás perdieron su relación completamente, ya que sus usos y costumbres los han mantenido siempre unidos.

Imagen 1. Mapa del territorio Cora.



Fuente: Levantamientos topográficos ordenados por el general Leopoldo Romano, jefe del territorio de Tepic (Jáuregui, 2005).

Acosta (2001) señala que, para ese entonces, los integrantes del pueblo náayeri se ubicaban en las periferias de la sierra, lo que hacía difícil el acercamiento a ellos y fue hasta en 1701, cuando todo cambió por la llegada de los españoles, el gobernador de Nueva Galicia, Alonso de Cevallos Villa Gutiérrez, decidió enviar una comitiva a la sierra de Nayarit; a pesar de ello en el camino fueron emboscados por los náayeri, y como respuesta, en 1709 el Rey Felipe V, optó por solicitar se le permitiera aplicar todos los medios para adentrarse al territorio náayeri, incluyendo el uso de armas.

Antes de lograr colonizar el territorio del Gran Nayar, fueron varios encuentros entre los náayeri y los españoles, en donde los primeros respondieron con arcos y flechas para intentar defenderse y evitar a toda costa que los españoles entraran a sus tierras, faltando el respeto a sus tradiciones y el querer suplirlas por otras, fue por ello que el Tonati² o conocido también como el Rey Nayar expresó que se respetaran sus creencias, pues “no podía desagradar al sol, a quien ellos y sus antepasados habían adorado, por lo que temían incurrir en sus enojos y experimentar sus castigos, añadiendo que se les hacía muy duro dejar los ritos y costumbres de sus mayores” (Acosta, 2001, p. 8).

El mismo autor, menciona que, poco a poco, la situación para los náayeri fue tornándose en desventaja, al resistirse ante la entrada de los españoles a la sierra, se les impidió a ellos bajar a la costa a donde solían acudir por sal, el sentirse acorralados ocasionó que el gobernador Tonati acudiera a la ciudad de México para hablar con el Virrey, mismo que se aprovechó de la situación y realizó un acuerdo con el gobernador de los náayeri, el cual consistía en permitir la entrada de los misioneros jesuitas a su territorio a cambio de dejarlos transitar libremente, Tonati sabía que al aceptar tal acuerdo, su pueblo no estaría de acuerdo y pondría en riesgo su vida, aun así aceptó.

Don Juan de la Torre fue nombrado por el virrey, gobernador de la sierra de Nayarit y fue a este mismo al que el pueblo náayeri reveló que su Dios el Sol, se encontraba molesto por haber permitido la entrada de los misioneros y soldados, pues estos habían llegado para impedir la continuación de el costumbre, aunque esas revelaciones a los jesuitas no les importó y continuaron con el plan de la evangelización (Acosta, 2001). El costumbre, tanto para sus ancestros como para los que habitan en la actualidad, ha significado la raíz de su cosmovisión, sus prácticas y rituales, y las cuales son basadas en este mismo. Es conocido en lengua náayeri como yeyra, y hace referencia al conjunto de actividades individuales y colectivas que se realizan en torno con su religión y rituales, incluyendo también las reglas o normas con las que se rigen los náayeri como grupo social, lo que los distingue entre otros pueblos originarios y los mestizos, se considera que se encuentra presente como un continuum, ya que abarca la historia de distintas generaciones, es decir, que su presencia se encuentra en las cotidianidades de las personas y en sus pensamientos (Valdovinos, 2008), complementando que se con-

2 Tonati, rey-sacerdote que gobernaba la vida política y religiosa de los coras (Morris, 2018).



sidera como “un conjunto de prescripciones rituales tanto públicas como privadas, relacionadas con el ciclo de vida, enfermedades, etc”, como se citó en (Benciolini, 2014). En la Mesa del Nayar o la Mesa del Tonanti, como era conocida anteriormente por los náayeri (Magriña, 2002), era donde el Rey Nayar junto con el apoyo del consejo de ancianos concentraban al pueblo náayeri para ámbitos relacionados a el costumbre (Morris, 2018), mismo lugar en donde al morir el Nayar, sus restos fueron momificados y adorados por el pueblo náayeri. Algunas crónicas que dejaron los primeros franciscanos que llegaron a la sierra de Nayarit, describen a los náayeri como un pueblo que ofrendaba sacrificios humanos a su Rey ya muerto (Benciolini, 2014)

En 1722 cuando los españoles derrotaron a los náayeri, los soldados revisaron el lugar y al encontrar ahí los restos de Nayar y un templo dedicado a su Dios el Sol (representado en una piedra) se llevaron todo, dejando únicamente el cráneo (el cual se encuentra hasta la actualidad en la iglesia de Mesa del Nayar) estos fueron llevados a la Ciudad de México, en donde en 1723 los quemaron junto con más elementos sagrados para los pueblos originarios de México (Acosta, 2001).

Posteriormente, la gente náayeri fue bautizada para que ejercieran la religión católica y se formaron las primeras misiones Jesuitas que, tiempo después, fueron conocidas como los templos y localidades principales de la sierra Del Nayar, las cuales fueron Jesús María, San Francisco, La Mesa del Nayar, Santa Teresa, Dolores, San Juan Corapan, Rosarito, San Pedro Ixcatán y San Juan Peyotán.

Morris (2018) menciona que a pesar de la fragmentación que se realizó con el intento de dividir el territorio, este pueblo seguía conservando una identidad territorial que iba más allá de los conflictos sociales, se debía a una memoria colectiva que estaba formada por el costumbre, en donde las autoridades tradicionales de diversas comunidades se congregaban y compartían peregrinajes para visitar sus sitios sagrados. El gobernador de Jesús María y las autoridades llevaban ofrendas a otros sitios sagrados que estaban en otras comunidades del pueblo náayeri (Mesa del Nayar y San Francisco). Ejemplo de la memoria colectiva es cuando las autoridades de varias comunidades peregrinaban para llegar a la Muxatena³ y participaban en el costumbre de bañar a los santos patrones de San Pedro Ixcatán y San Juan Corapan, así como en Santa Teresa y Dolores.

Se reunían los gobernadores a intercambiar sus flechas cada año en un sitio diferente de los que señalan la distinción de su territorio, las autoridades tomaban las ofrendas y las llevaban al mar, lo que contribuía a fortalecer una identidad más allá de los intereses comunales (Morris, 2018). “En esos lugares es donde los pueblos origi-

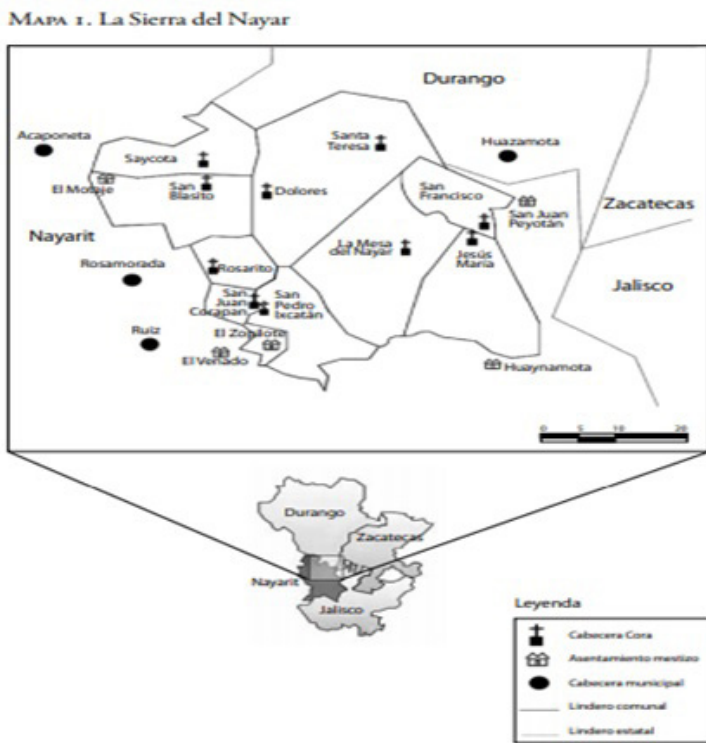
³ La Muxatena es formación rocosa que representa un centro ceremonial para los náayeri (defiende la Muxatena, 2014).



narios logran mantener o crear una identidad colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica para su defensa y resistencia ante procesos colonizadores” (Gruzinski, 1988).

Sin embargo, cuando los jesuitas tomaron el poder de Mesa del Nayar, ciertas relaciones se transformaron, Valdivinos (2009), señala que se le asignó mayor importancia a Jesús María y José y consolidarla como el centro principal del pueblo náayeri . “los jesuitas se esforzaron para que los náayeri rindieran culto a los santos de la iglesia de Jesús María y se olvidaran de sus Dioses de Mesa del Nayar” (Morris, 2018).

Imagen 2. Mapa de las misiones jesuitas en el territorio náayeri, en 1722 (Morris, 2018).



Broda (2003) hace mención sobre el remplazo que hizo el Estado prehispánico por la Iglesia católica, estableciéndose en las ciudades y cabeceras municipales, mientras que los ritos agrícolas y ancestrales se convirtieron clandestinos, llevándose a cabo en los cerros, cuevas y milpas, es por ello que este tipo de ritos, no contaban ni cuentan con presencia de sacerdotes.



Conflictos sociopolíticos y el despojo del territorio náayeri

Se menciona que los franciscanos se retiraron por falta de recurso, además que en la época de la Reforma (1858-1861) la Iglesia y el Estado tuvieron conflictos, por lo que la religión católica se debilitó y fue imposible contar con la presencia de sacerdotes en todas sus iglesias, principalmente en la zona serrana.

Por consecuente, los pueblos originarios retomaron la dirección de su organización social, política y religiosa. Agregando la importancia que tuvo el movimiento de Manuel Lozada sobre la autonomía que obtuvo este pueblo (Valdovinos, 2009), misma que contribuyó para que los rituales impuestos por los misioneros fueran fusionados con los mitotes (ritualidad náayeri), esto para formar un solo sistema, fortalecer el costumbre y a las autoridades tradicionales (Coyle, 1997). Con los mitotes se hace referencia a un grupo de rituales que tienen diversos objetivos: celebrar el ciclo de vida del maíz y de las personas, así como ciertos ritos de paso de las autoridades tradicionales” (Benciolini, 2019, p.166).

Un nuevo cambio social se presenta con la revolución, la llegada de mestizos y la repartición de tierra, beneficiando a éstos y a algunos náayeri que estuvieran de su lado, provocó que comenzaran a existir problemas relacionados con los bienes comunales, ocasionando la ruptura entre el pueblo náayeri. Declaraciones en las que coinciden el antropólogo González Ramos y el periodista Fernando Benítez (1960), ambos señalan haber observado conflicto por cuestiones políticas, por el control de los recursos naturales y por los límites del territorio, sin embargo, ninguno de ellos profundiza más sobre las causas, por ende, el autor que hace ese señalamiento, Morris (2018) indica que desde su perspectiva estos conflictos también fueron causados por el poder que se le dio a las milicias carrancistas, la integración obligatoria de niños náayeri a las escuelas rurales federales con el plan de la Secretaría de Educación Pública (SEP) de alfabetizar a los pueblos originarios, la migración de mestizos a comunidades originarias y el poder que éstos tomaron sobre el territorio con la reforma agraria, lo que ocasionó conflictos internos en cada localidad, facilitando a los mestizos el reparto de tierras. Las fronteras ya eran un problema.

Afirma Morris (2018) que en 1933 un inspector de la SEP, expresó a sus autoridades que los náayeri se sentían propietarios de la tierra, debido a eso llegaron los trámites agrarios y los ingenieros agrarios a la sierra, los habitantes de la Cora Alta y Cora Baja se comenzaron a sentir intimidados y en riesgo de perder sus tierras comunales, ya que éstos comenzaron a delimitar su espacio, su territorio. Situación de la cual algunos comerciantes mestizos se aprovecharon para obtener cargos de autoridades agrarias y obtener mayor cantidad de tierras.



En esa época se formaron dos grupos: los mestizos y náayeri progresistas y por otro lado los náayeri conservadores, por lo que los primeros aprovecharon sus cargos y se beneficiaron en lo político y económico y los segundos deseaban continuar con su vida comunal, como antes. En 1953 cuando los comuneros de San Juan Corapan y San Pedro Ixcatán denunciaron que sus representantes de Bienes Comunales habían firmado un documento para forestar el monte comunal, sin haber realizado una asamblea general. Situación que se complicó en 1956 con la llegada de personas provenientes de Zacatecas y Durango a San Pedro, a quienes las autoridades agrarias les dieron posesión de tierras que pertenecían a los náayeri; lamentablemente para estos últimos, las autoridades agrarias estaban conformadas por mestizos y el gobernador tradicional se encontraba influido por Miguel Arvizu, perteneciente al Partido Revolucionario Institucional (PRI) quien se hizo pasar por un tiempo por un náayeri para involucrarse en temas agrarios de la Sierra del Nayar, situación que obligó a este pueblo a formar una nueva comunidad, la cual solo sería habitada por ellos y es ese mismo año cuando se fundó Presidio de los Reyes, regida por un gobierno tradicional, acompañado por un gobierno civil y nuevas autoridades agrarias. Este desplazamiento trajo consigo que el reparto de tierras de la comunidad no fuera equitativo, ya que “se considera que a los náayeri les cedieron terrenos con poco valor y sin beneficio alguno, pues éstos se encuentran lejos de las fuentes de agua y en las orillas” (Cueto, 2015).

Es de índole importante mencionar que en la actualidad la relación que se tiene con San Pedro Ixcatán es muy distinta a la de hace algunos años. Hoy en día, es esta localidad la que integra características de la cultura náayeri a su vida, incluso en la Semana Santa se puede evidenciar que la celebración que se realiza es casi idéntica a la de la Semana Santa Cora, y que en algunas ceremonias náayeri, los mestizos de San Pedro acuden a presenciarlas; entre otras cuestiones “comparten el comisariado de Bienes Comunales” (Rea, 2013) y “a pesar del distanciamiento físico que existe entre ambas comunidades, para llegar a Presidio de los Reyes se tiene que atravesar por San Pedro Ixcatán” (Cueto, 2015). Un dato importante que se debe mencionar es que la secundaria que se encuentra en San Pedro Ixcatán cuenta con estudiantes pertenecientes al pueblo náayeri provenientes de San Juan Corapan y Presidio de los Reyes.

Respecto a la organización política, actualmente, los náayeri se conforman por autoridades cívico-religiosas y un gobierno municipal, lo que es resultado de la lucha histórica que ha enfrentado este pueblo, y aunque desde una percepción occidental se consideran tradicionalistas e incapaces de afrontar el cambio. “Su historia deja en claro todo lo contrario, ya que han demostrado que su adaptación y transformación tanto en sus cotidianidades como en sus usos y costumbres, les ha permitido seguir preservando su cultura e identidad como pueblo” (Valdovinos, 2009).



Lo que sucedió con algunos náayeri en el pasado, no descarta que actualmente existan personas del mismo pueblo originario que adoptan modos de vida occidentalizados, mismos que adaptan a su cultura o en algunos casos prefieren dejar la suya de lado para adoptar una nueva, y que a pesar de que existan autoridades tradicionales y un consejo de ancianos que se encargan de llevar a cabo los usos y costumbres, las transformaciones que se presentan constantemente debido a la influencia de elementos externos son inevitables, tal como lo fue en su momento la religión católica.

Lo que refuerza la idea de Valdovinos sobre el sistema normativo y organización social de este pueblo, “por un lado, nos confirma la existencia de un sistema político-social activo que practica una normatividad dentro de sus comunidades y, por otro lado, sigue transformándose para encontrar un equilibrio constante ante las cambiantes circunstancias exteriores” (Valdovinos, 2009).

Religión de los náayeri: un mundo entre santos y deidades

El Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI, 2018) hace mención que la religión que predomina entre los náayeri es una fusión de costumbres católicas y prehispánicas, realizando adecuaciones y tomando elementos de los cultos que se realizan en ambas, un claro ejemplo, es que a las divinidades pertenecientes a la religión católica las perciben en elementos naturales, por lo que reconocen al Arcángel San Miguel como el lucero de la mañana, al Sol como a Jesús y la Virgen de Guadalupe como la diosa que representa a la tierra y a la luna. “Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión son parte sustantiva de las cosmovisiones” (Báez, 1998, p. 155).

Para este pueblo originario existen cuatro grupos de templos en los que se rinde culto a sus deidades: a) Las “capillas domésticas” son las que comparten de manera familiar y son lideradas por la persona mayor del hogar. b) Templos comunales prehispánicos, estos son con cargos tradicionales. c) Templos comunales católicos, estos se encuentran a cargo de los mayordomos. d) Los lugares significativos del paisaje, a éstos los náayeri acuden individualmente o en grupos (familia o comunidad) con la finalidad de llevar ofrendas, principalmente símbolos de su cultura, como: las jícaras votivas, flechas y rombos que representan el universo. Este tipo de templos se dividen en dos categorías, una está integrada por los volcanes, los cerros, las barrancas, las formaciones pétreas y las cuevas, y las otras son, las fuentes de agua, las lagunas, los arroyos, los ríos y el mar (Jáuregui, 2004).

En el caso de la Cora Baja se encuentran en el río San Pedro la Muxatena una piedra de gran tamaño y a un lado de ella una más pequeña, que es la Muxata que se



pronuncia murrata en lengua wixarika. Para los náayeri la Muxatena representa un centro ceremonial y es visitado por diversos pueblos, lo que para los católicos representa una catedral, y la Muxata representa para los wixaritari⁴ un sitio sagrado, debido a que acuden únicamente grupos pequeños o familias, algo así como una capilla en la religión católica (Cayetano, 2019).

Por ende, la Muxatena además de ser un centro ceremonial que representa un templo significativo de paisaje y un punto de reunión para el pueblo náayeri y también es un sitio sagrado para los wixaritari, ó'dham y mexican. La Asociación Interamericana para la Defensa del Ambiente (AIDA, 2014) señala que estos cuatro pueblos comparten sus sitios sagrados ubicados en el agua que corre por el río San Pedro-Mezquitil, convirtiéndose dichos rituales y ceremonias en parte fundamental de su cosmovisión, además de contribuir a la conservación de su identidad cultural y a la armonía del cosmos. Referente a lo antes mencionado, Wild y McLeod (2008) indican que algunos sitios pueden ser sagrados para más de un pueblo y que se organizan en el uso de éstos, aunque sus creencias lleguen a ser distintas.

Presidio de los Reyes y San Juan Corapan: unidos por la Muxatena y su santo San Juan

Lugar de estudio

Como se mencionó en los antecedentes históricos del territorio náayeri, la formación de la comunidad de Presidio de los Reyes fue consecuencia de la repartición que se realizó del territorio náayeri por parte de autoridades mestizas a personas pertenecientes al pueblo mestizo, por ende, los náayeri fueron los principales afectados y quienes menos tuvieron oportunidad de decidir sobre su espacio para vivir. El lugar donde se encuentra ubicada esta comunidad tiene una cercanía con la comunidad de San Juan Corapan, siendo divididas únicamente por el río San Pedro-Mezquitil.

Presidio de los Reyes se encuentra en el municipio de Ruiz, Nayarit. Se fundó hace pocos años, a diferencia del resto de los poblados que integran el territorio náayeri. Cueto (2015) afirma que, “en el año de 1607, en la zona donde se encuentra Presidio, únicamente se encontraba San Pedro Ixcatán siendo considerada una de las primeras comunidades fundadas de la sierra nayarita, conformada principalmente por integrantes del pueblo náayeri y algunos mestizos” Sin embargo, en 1951 debido a la relación ⁴ A los wixaritari (plural de wixárika) a veces se les llama, equivocadamente, huicholes. La palabra huichol quiere decir “el que huye” y ellos no huyen. El término wixárika significa “persona de corazón profundo que ama el conocimiento”. Este pueblo originario habita en los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas, Durango y San Luis Potosí (Biblioteca de Publicaciones Oficiales del Gobierno de la República, 2019).



entre estos pueblos, se funda Presidio de los Reyes. Se menciona por algunos autores y los propios náayeri que los mestizos jamás respetaron los usos y costumbres del pueblo e incluso los ofendían y los golpeaban cuando intentaban irse de la comunidad.

En el catálogo de localidades del 2010 de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), basándose en fuentes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), menciona que Presidio de los Reyes tiene una población de 832 personas, de las cuales 410 son mujeres y 422 son hombres, contando con un grado alto de marginación. Mientras que de San Juan Corapan, ubicado en el municipio de Rosamorada en el mismo estado, se cuenta con datos más antiguos, ya que su fundación fue en 1722 con el surgimiento de las misiones jesuitas. Quintero (2013) comparte que existen registros que evidencian la existencia de esta comunidad desde el siglo XVIII, a lo que Gutiérrez (2007) agrega que, “en 1738, San Juan Corapan estaba formado por 131 familias” y es en el año del 2010 cuando el censo de población se señala que, en dicha localidad habitaban 491 personas, de las cuales 260 son hombres y 231 son mujeres; al igual que Presidio de los Reyes cuenta con un alto grado de marginación (INEGI, 2010).

Un caso que se manifiesta en la región de la Cora Baja, al localizarse ambas comunidades ahí, es que en contraste con lo que sucede con San Pedro Ixcatán, Presidio de los Reyes tiene mayor relación con la comunidad de San Juan Corapan porque a pesar de ambas comunidades pertenecer a distintos municipios, son integrantes del pueblo náayeri, aun así no comparten la misma variante de su lengua, ya que en Presidio se habla *corapresidenteño/múxata'ana* y en San Juan es *coracorapeño/kurâpa* (Jáuregui, 2004). Agregando que, aunque tienen algunos conflictos sociales, es interesante que sucede algo distinto al realizar sus usos y costumbres, debido a que las fiestas tradicionales que tiene en común las continúan realizando juntos; así como la relación que tiene con el agua del río San Pedro-Mezquital, que es donde se llevan a cabo algunas de ellas y se han unido a defenderlo en caso de ser necesario. “Se considera que San Juan Corapan y Presidio de los Reyes comparten una religión que se basa en el cristianismo y se fusiona con el culto que ofrecen a sus Deidades, a los astros, a la naturaleza y al cultivo, considerada como una tradición que se percibe de manera oral-gestual; considerado un sistema que abarca desde lo intelectual y espiritual, puesto que incluye todos los elementos de su cultura” (Jáuregui, 2004).

Una de las fiestas tradicionales más representativas de ambos pueblos es la del 24 de junio, dedicada a la Muxatena (centro ceremonial de los náayeri) y al santo San Juan Bautista. Los integrantes de ambas comunidades se reúnen a la orilla del río San Pedro-Mezquital a llevar ofrendas a la Muxatena (alimentos tradicionales del pueblo, dinero, flores y agua bendita colocada en botellas vacías de refrescos) con la finalidad de hacer alguna petición o para agradecer algo que les cumplió, además



Rocío Guadalupe Pérez Rodríguez

de intercambiar los santos de San Juan que se encuentran ubicados en las iglesias de San Juan y Presidio.

Fotografía: 24 de junio en la Muxatena.



Fotografía: La danza del arco el 24 de junio en Presidio de los Reyes.



Partiendo primeramente de San Juan en una peregrinación que va acompañada de las autoridades tradicionales y danzantes pertenecientes a la comunidad quienes realizan la danza del arco, al llegar a la orilla del río se escuchan cuetes que indican que ya debe de llegar también el San Juan de Presidio de los Reyes, los danzantes que acompañan al santo de San Juan son de la danza de arco mientras que en San Juan Corapan son los de la urraca que es la que se realiza ese día con la finalidad de llamar a la lluvia. Los danzantes son integrantes de una familia de San Juan Corapan y únicamente los miembros de ésta pueden participar. Al llegar a la orilla del río por el lado de Presidio, cruzan a su pueblo en una lancha, mientras que las autoridades se quedan con el santo a la orilla en espera del momento de intercambiar los santos justo a la mitad del río. Quienes realizan esa actividad es un grupo de hombres que hacen alguna manda a San Juan y durante cinco años deben participar en la fiesta cruzando al santo.

Se dice que cuando llevan a cabo el intercambio de santos, el agua del río San Pedro en su totalidad se convierte en sagrada, lo que sucede solo ese día debido a que el resto del año tienen que acudir a lugares específicos del río para poder obtener agua sagrada para sus demás ceremonias. Cuando se intercambian los santos, las personas comienzan a mojarse la cabeza (simulando el bautismo) en el nombre del santo San Juan Bautista, también mojan las partes del cuerpo en donde tengan algún dolor o enfermedad con la creencia de que el agua sagrada los va a sanar, incluso muchas personas prefieren bañarse completamente y otras llenan botellas de plástico con el agua del río para llevarla a sus hogares con la finalidad de sanar a algún familiar que se encuentre enfermo y no haya podido asistir a la ceremonia, esto sucede a consecuencia de que “desde la cosmovisión indígena el agua está íntimamente relacionada con el existir del ser humano” (Jiménez, 2014, citado en Daza, Rodríguez y Carabalí, 2018, p.14).

En la mayoría de las ceremonias de los pueblos originarios el agua llega a tomar un papel esencial, este elemento tiende a ser un medio para vincularse con su mundo espiritual, pues permite lograr una fuerte conexión con sus ancestros, de esta forma se establece un vínculo sagrado que representa la vida de su pueblo y de la humanidad. En la misma idea, López (2016) indica que el agua significa un elemento esencial en el desarrollo de la cultura de muchos pueblos del mundo; cómo esas mismas culturas transmiten de generaciones en generación los mitos del origen de sus pueblos; cómo las fuerzas espirituales de sus ancestros acompañan su camino tomando forma de elementos naturales para estar conectados de una forma terrenal y que son estos mismos mitos los que contribuyen a la existencia y preservación de la identidad de grupos étnicos, donde se comparten valiosos saberes ancestrales que se heredan a los miembros de las familias, como parte de una cultura en donde las



creencias fungen como la base para formar la concepción del origen de su mundo, lo que en otras palabras se conoce como su cosmovisión.

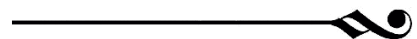
Para muchas culturas el agua adquiere un valor espiritual, que va más allá del uso personal que le dan en su cotidianidad, puesto que la conciben como un elemento esencial de su cultura. La mayoría de los pueblos la relacionan con el origen de su existencia, ya que sus ritos son realizados utilizando este elemento como el más esencial, dándole un valor relacionado con la vida, el bienestar de la comunidad y la humanidad, así como la preservación de sus pueblos.

En el caso del pueblo náayeri se rigen sus cotidianidades a base de los ciclos del agua, principalmente en la época de cosecha, lo que refuerza la idea de Broda (2003) de que los ciclos de fiestas van acompañados de las actividades agrícolas ligadas a los ciclos climáticos y estacionales, llevándose a cabo en los paisajes particulares de cada comunidad, es por ello que el culto agrícola mesoamericano se caracteriza por girar alrededor de las fiestas patronales de las comunidades.

Fotografía: 24 de junio en el río San Pedro- Mezquital, fiesta de la Muxatena y San Juan Bautista.



Los náayeri realizan la fiesta de San Juan Bautista para dar comienzo a la época de lluvias, las cuales llevarán abundancia en alimentos a su pueblo, por ende, todas las familias de ambas comunidades comienzan a acudir a los espacios donde siembran, tornando sus vidas alrededor de dicha actividad, en la cual se generan prácticas y saberes familiares y comunitarios; desde la conexión que existe con la tierra al momento de ararla y los rituales que se realizan para que con la lluvia broten los alimentos. Tönnies describe un espacio colectivo al que denominó *terruño*, considerado un elemento ca-



racterístico de una comunidad, un espacio limitado en donde se manifiesta el trabajo y la fuerza de varias generaciones de una misma familia, donde los antepasados van dejando como legado un pedazo de tierra para que sus descendientes mantengan el esfuerzo familiar, pero sobre todo que fungiera como sustento; “lo que representa el enlace no solo de las generaciones que viven y actúan al mismo tiempo sino también entre las de distintas épocas” (Liceaga, 2013, p. 5).

Asimismo, los náayeri también comparten entre las generaciones lo que se debe de realizar en caso de que el agua no llegue a la tierra, pues tienen la creencia que cuando el agua no cae del cielo para bañar a la tierra, es porque dentro de sus rituales algo no se llevó a cabo como debería, y es ahí cuando los náayeri se conectan con mayor intensidad con sus deidades, mediante sueños o señales que reciben en la vida diaria, los cuales se interpretan para descifrar qué es lo que éstos necesitan que les ofrenden y pueda llegar la lluvia a bañar de vida las tierras de toda la comunidad. Por consiguiente, realizan sacrificios como el ayuno y ofrendan a la lluvia alimentos de la región o la sangre de algún animal, los cuales son llevados a un lugar que se encuentra en el río y que es de donde obtienen el agua sagrada para sus ceremonias.

Es por esa razón que la fiesta de San Juan es tan importante para el pueblo originario náayeri, ya que se logran concentrar integrantes de ese pueblo que provienen de toda la sierra Del Nayar, puesto que no solo se venera al santo, sino que también a la Muxatena. AIDA (2014) señala que los náayeri acompañan la ceremonia rodeados de danzas, flores y música, y el río adquiere un valor esencial en el ámbito religioso y cultural de todos los náayeri “la cosmovisión de los náayeri así como el ritual y los diseños artísticos, están totalmente insertos en un enfoque religioso, esto es, de relación con lo sagrado” (Jáuregui, 2014, p. 18).

Fotografías: 24 de junio en el río SanPedro-Mezquitlan, fiesta de la Muxatena y San Juan Bautista.





Es importante mencionar que la música que ameniza la fiesta son grupos tradicionales o de norteño que llevan personas que realizan mandas y cuando el santo les cumple su petición, le ofrendan horas de música. Algunos habitantes de la zona mencionan que muchos de los que llevan los grupos de música son integrantes del crimen organizado que le piden un favor al santito, por lo que ese día se pueden observar diversos grupos disfrutando de la música y consumiendo bebidas alcohólicas.

Ciclos agrícolas y fiestas patronales

Estudios antropológicos sobre los pueblos originarios demuestran que las actividades cotidianas y la memoria histórica son reguladas la mayoría de las veces por las fiestas tradicionales y las agrícolas, a pesar de realizarse las fiestas tradicionales tanto a deidades como a los santos de la religión católica, la dependencia que las comunidades tenían a la agricultura fue la que permitió que su cosmovisión persistiera, aunque lucharon por muchos años por mantener su identidad, las actividades relacionadas con el cultivo principalmente del maíz, fueron las que permitieron la integración y la identidad de las comunidades originarias (Florescano, 2000)

Las fiestas tradicionales conocidas también como fiestas populares, que se realizan colectivamente, “son simbólicas por sus ritos, son cíclicas, recurrentes y periódicas, son eventos que se realizan para darle vida a la comunidad, en donde el colectivo celebra algo, pero también se celebran a ellos mismos” (Ariño, 1992, citado en Lara, 2015). Escudero (2017), relaciona la misma idea al considerar que las fiestas populares son el resultado de la participación y los valores de los sujetos que se involucran en el proceso, por ende, es el reflejo de lo que se transmite entre las generaciones en un tiempo y espacio en particular, lo que también habla sobre las relaciones sociales y el sentido de la vida de un pueblo.



Las fiestas —principalmente las tradicionales— reafirman a través de rituales el sentir de una comunidad, ya sea local, regional o nacional, al mismo tiempo que se reproducen los simbolismos de la identidad colectiva, tal como lo señalaba Durkheim cuando se refería a los ritos como la razón por la cual los grupos sociales se reafirmaban cada cierto tiempo, al sentirse unidos por los intereses y tradiciones de su comunidad (Homobono, 1990).

En el caso de las comunidades de pueblos originarios, “sus fiestas únicamente se relacionaban al ciclo agrícola hasta la llegada de los españoles que con la colonización utilizaron las imágenes religiosas como mecanismo de dominio, por lo tanto, los calendarios agrícolas se adaptaron a la veneración de esos santos y transformaron la tradición milenaria” (Arguedas, 1968, citado en Arias, 2011). En el pueblo náayeri su religión se percibe en su cosmovisión, la expresan en sus ritos, sus creencias, sus mitos y en las formas de concebir a la divinidad. Tienen la característica de representar a sus dioses en algunas figuras de la religión católica, por dicha razón en la costumbre náayeri existen dos tipos de fiestas: las agrícolas y las cristianizadas, “las agrícolas se relacionan con el origen ancestral, relacionadas con el ciclo agrícola, algunas de ellas son la chicharra, el elote, el esquite y el venado, son celebradas en un nivel familiar. Las cristianizadas son en donde celebran a los santos religiosos del pueblo náayeri” (Acosta, 2001).

Las fiestas cristianizadas —como les denomina Acosta— o conocidas también como fiestas patronales, “han sido eventos importantes, especialmente en las comunidades rurales de Latinoamérica, es por eso que han representado para los antropólogos un espacio significativo para el estudio de lo público y lo privado, donde se manifiestan las relaciones sociales, las pertenencias comunitarias, el sentido y valores de las generaciones jóvenes, donde se forma y se fortalece la identidad colectiva” (González, Lameiras y Medina, citado en Arias, 2011). “Dándoles un nuevo sentido con las jerarquías sociales y políticas al llevar a cabo cargos religiosos católicos”, (Arguedas, 1968, citado en Arias, 2011) como las mayordomías, quienes han tenido la mayor responsabilidad de estas fiestas tanto en los pueblos originarios como en las comunidades campesinas (Cancian, 1976).

Los náayeri de Presidio de los Reyes y San Juan Corapan suelen relacionar la mayoría de sus fiestas tradicionales agrícolas con la de algún santo católico, siendo los mayordomos junto con las autoridades tradicionales quienes se encargan de la organización de la fiesta dependiendo el santo al que se festeje, ya que existen mayordomos para cada santo y las autoridades tradicionales son los responsables de llevar a cabo la costumbre, es decir, el ciclo ritual comunal (Jáuregui, 2004).



El mismo autor afirma que el ciclo ritual comunal se divide en dos partes principales: las católicas, que se realizan basándose en el calendario de los santos religiosos, y el del mitote, que es regido por el ciclo agrícola del maíz; en el primero se destaca la temporada de Navidad a Semana Santa, relacionadas directamente con Jesucristo, y el segundo se fusiona entre los mitotes y el ciclo de vida de los seres humanos. Para cada fiesta tradicional existen cargos, los cuales duran un año y en ese lapso de tiempo la persona que lo desempeña debe realizar ciertas actividades para cumplir con su deber ante la comunidad. “Cada agente debe conocer su papel, estar al tanto de sus obligaciones rituales y haber llevado a cabo los preparativos físicos y de abstinencia (alimentaria y sexual) correspondientes” (Jáuregui, 2004, p. 34).

Por ende, es esencial estudiar las fiestas tradicionales de San Juan Corapan y Presidio de los Reyes desde las cotidianidades de los náayeri, para comprender las transformaciones a las que se enfrentan actualmente, pero también cómo con base en ellas algunos viven el día a día. ¿Y por qué relacionar la vida cotidiana con las tradiciones de un pueblo? Porque no se puede desligar una de la otra, ya que en un pueblo originario la mayoría de sus miembros basan sus actividades diarias en la tradición y todas sus ceremonias se encuentran conectadas dentro de un mismo ciclo.

Reflexiones finales

El día de San Juan o Muxatena como lo conocen los náayeri es una fecha en la cual se logran reunir la Cora Alta y la Cora Baja en un solo lugar, por tanto, es esta razón por la que podría considerarse ese espacio del río que se encuentra entre estas dos comunidades como una “región cultural” al ser el centro de reunión para muchas personas de distintas partes de la sierra que caminan durante horas para lograr llegar ese día, antes de mediodía, que es cuando se intercambian los santos de ambas comunidades y el agua del río se convierte en sagrada. Rangel (2012) se refiere a región cultural como, “un entramado social de antiguo cuño que se refleja en una devoción”, es decir, la concentración de personas de distintos lugares, que a pesar de tener una iglesia o una imagen en cada comunidad, acuden al mismo sitio en donde los vincula una devoción por la misma figura a la que le rinden culto al considerarla sanadora o salvadora. La vida religiosa permite que este grupo de personas fomenten una colectividad con el objetivo de venerar a un mismo santo.

En el caso de los náayeri en la fiesta de San Juan o Muxatena las personas de distintas comunidades se reúnen a rendir culto, por un lado, a una imagen católica y por otro lado a un elemento natural que representa para ellos una de sus Deidades más importantes; lo que refuerza la identidad individual y colectiva de los integrantes de



este pueblo al transmitirse de generación en generación los saberes que fortalecen la cultura. Giménez (2005) revela que la identidad se expresa individualmente por la conciencia y las memorias individuales, lo cual hace que las personas adquieran un sentido de pertenencia a la sociedad y busquen la manera de desenvolverse de forma colectiva. “Para cualquier ser humano es fundamental sentirse parte de un grupo, de una historia, de un lugar; necesita tener la influencia de pertenecer a un colectivo con el que pueda compartir creencias, percepciones y conductas” (Gómez, 2006). “Formando así en el individuo una identidad social, que es la que se deriva al pertenecer a uno o varios grupos, en donde se comparte un significado emotivo por dicha pertenencia” (Tajfel, 1981, citado en Peris y Agut, 2007).

El asumirse como parte de un grupo, contribuye a que los comunitarios promuevan y defiendan los valores establecidos y compartidos, acompañado por un sentimiento de orgullo al pertenecer a este mismo, como una razón de ser, mismo que les provoca dar a conocer a personas externas sus espacios, escenarios y manifestaciones culturales más íntimas y representativas (Taquechel, 1994).

En el transcurrir de la historia, ambas comunidades han presentado transformaciones en sus modos de vida, ligadas a procesos religiosos, sociales, culturales, ambientales y educativos; y al ser las más cercanas a la población donde predomina el pensamiento occidental, las características que presentan podrían evidenciar transformaciones que en otros lugares no se manifiestan o al menos no de las mismas formas. Sin embargo, sus usos y costumbres han permitido fortalecer la identidad de los náayeri aunque tengan que adaptarse a los cambios que la globalización trae consigo, lo que no es impedimento para seguir realizando sus tradiciones, convirtiéndolas en tradiciones vivas. Moreno (1981) considera en la tradición destacar el pasado, pero también señala la importancia del presente vivo, debido a que la tradición representa continuidad y no extinción. Dicho autor enfatiza que la tradición está en constante recreación, asumiendo significados nuevos dentro de un mundo globalizado.

Bibliografía

- Acosta, G. (2001). *Coras de Nayarit. Proyecto Perfiles Indígenas de México*. CIESAS.
- AIDA. (2018). *Defiende la muxatena*. Defiende la muxatena. <https://doi.defiendemuxatena.wordpress.com/la-muxatena/>
- Albet, A., y Benach, N. (2012). *Doreen Massey: un sentido global del lugar*. Icaria.
- Arias, P. (2011). *La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias*. SciELO (Scientific Electronic Library Online). http://www.doi.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992011000100005



- Báez, J. (1998). *Entre los nahuales y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Biblioteca de Publicaciones Oficiales del Gobierno de la República. (2019). *Wixárika, un pueblo en comunicación*. GOB. <https://www.doi.gov.mx/publicaciones/articulos/wixarika-un-pueblo-en-comunicacion?idiom=es>
- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia*, 2, 14-27. <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema de cargos en Zinacantán*. Instituto Nacional Indigenista.
- Cueto, A. (2015) *Pueblos indígenas de México y desigualdad social: Estudio de caso San Pedro Ixcatán-Presidio de los Reyes, Nayarit, México*. Universidad Autónoma de Nayarit.
- Daza, A., Rodríguez, N. y Carabalí, A. (2018). El Recurso Agua en las Comunidades Indígenas Wayuu de La Guajira Colombiana. Parte 1: Una Mirada desde los Saberes y Prácticas Ancestrales. *Información Tecnológica*, 29(6), 13-24. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-07642018000600013&script=sci_abstract&tlng=p
- Escudero, C. (2017). Las fiestas populares en el Ecuador: un factor de interacción comunitaria. *Universidad y Sociedad*, 9(2), 27-33. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2218-36202017000300004
- Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos. Saberes y razones*, 15-29. <https://www.doi.redalyc.org/pdf/139/13900502.pdf>
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- Gómez, A., Wagner, L., Torres, B. y Rojas, F. (2014). *Las resistencias sociales en contra de los megaproyectos hídricos en América Latina*. Centro de estudios y documentación, Amsterdam. https://www.doi.jstor.org/stable/23972441?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Gruzinski, S. (1988). *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. INAH- Instituto Francés de América Latina.
- Gutiérrez, C. (2007). *Misiones del Nayar: la postrera obra de los jesuitas en la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2249/2207>



- Homobono, J. (1990). Fiestas, tradiciones e identidad local. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 22(55),43-58.
- Jáuregui, J. (2004). *Coras*. Pueblos indígenas del México contemporáneo.
- Liceaga, G. (2013). *El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión*. CIALC. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca145-57.pdf>
- López, E. (2016). Los Nuu Savii: los que habitan donde moran las nubes. En Martínez J. y Murillo, D (eds.). *Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas en México* (pp.71-82). Comisión Nacional del Agua.
- Magriñá, L. (2002). Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz? INAH.
- Morris, N. (2018). ¿“Forjando Patria”? Las políticas del Estado revolucionario y el ocaso de los vínculos intercomunales coras en la Sierra del Nayar. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(156), 13-48. http://www.doi.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-39292018000400013&script=sci_abstract
- Peris, P. y Agut, S. (2007). Evolución conceptual de la Identidad social. El retorno de los procesos emocionales. *Revista Electrónica de Motivación y Emociones. Volumen X* (Numero 26-27). <http://reme.uji.es/articulos/numero26/article2/article2.pdf>
- Quintero, J. (2013). *Estudio de vitalidad de la lengua Náayeri (cora) en la comunidad de San Juan Corapan, Nayarit*. [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Nayarit.] Repositorio institucional Aramara-UAN. <http://dspace.uan.mx:8080/bitstream/123456789/1795/1/2013%20ESTUDIO%20DE%20VITALIDAD%20DE%20LA%20LENGUA%20NAAYERI%20%28CORA%29%20EN%20LA%20COMUNIDAD%20DE%20SAN%20JUAN%20COPARAN%20NAYARIT.pdf>
- Rangel, E. (2012). *Imágenes e Imaginarios: Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori, Michoacán*. COLMICH.
- Rea, C. (2013). *La comunidad Náayeri de Presidio de los Reyes ante la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces*. UAN.
- SEDESOL (2010). *Catálogo de localidades*. GOB. <http://www.doi.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=180110011>
- Valdovinos, M. (2009). *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*. En Alvarado, N. (Ed.), *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (pp. 77-132). Serie antropología social.
- Wild, R. y McLeod, C. (2008). *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas*. UICN.



SANTIAGO Y EL DIABLO EN LA FIESTA PATRONAL DE SAHUAYO, MICHOCÁN: LA COMPLEJA IDENTIFICACIÓN CON TLAHUELE, EL IRACUNDO

Alejandro Martínez de la Rosa¹

Introducción

Santiago es uno de los emblemas católicos más importantes en la América hispana. A partir de su hagiografía se le usa simbólicamente como ayudante para vencer al otro, al hereje que no sigue las leyes del dios católico; es por ello que llega a América como imagen de la conquista, pero es evidente la existencia de una lectura alterada del prototipo europeo peninsular que se conserva en numerosas fiestas patronales en México y América Latina. Uno de esos ejemplos se da en Sahuayo, ciudad del estado de Michoacán, México, el cual revisaré en las líneas siguientes para mostrar la compleja red de identificaciones que se pueden dar a partir del contraste entre un significado afincado en la hagiografía católica, y otro relacionado con los antiguos cultos mesoamericanos.

Para mostrar ambas lecturas, me basaré en los dos personajes principales de la fiesta patronal: Santiago apóstol y los personajes vencidos por él, los tlhualiles. Para ello, iniciaré explorando algunos pasajes de dos relatos de Santiago en la Edad Media: su aparición en batallas en Jalisco, México, y un ejemplo de representación en Michoacán, México (durante la Colonia), para después abocarme al estudio de los tlhualiles, personaje por demás interesante para ponderar las identidades en juego durante la fiesta patronal de santo Santiago en Sahuayo.

Presupuestos teóricos

Respecto a la validez para usar representaciones escénicas con el objetivo de indagar acerca de las múltiples identificaciones que puede haber en los participantes y espectadores de una fiesta patronal a lo largo del tiempo, el historiador Jan Vansina escribió:

Las tradiciones orales son una fuente de información histórica tan válida como cualquier otra, y en el caso de existir deformaciones de los hechos reales, éstos pueden ser mejor

1 Dr. en Humanidades por la UAM, profesor del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato. Nivel I del SNI. Mención honorífica en los Premios INAH 2011 en la categoría de Investigación y difusión del patrimonio musical de México. Correo electrónico: amdelarosa@ugto.mx



descubiertos utilizando el enfoque comparativo, es decir, comparando las tradiciones orales con otros tipos de verificaciones históricas tales como las que proporcionan la arqueología, los documentos escritos y la lingüística (citado en Bricker, 1993, p. 21).

No obstante, cuando existe divergencia en las fuentes históricas, no basta con la sola comparación, sino que habrá que detectar las deformaciones que pueda haber, incluso en las fuentes escritas, debido a “los prejuicios o parcialidades conscientes o inconscientes de sus autores”, ya que toda fuente histórica, “aparte de tener sus propias limitaciones, se caracteriza por una manera peculiar de ver las cosas, es decir, por sus prejuicios o favoritismos privativos”; por ello, “la tradición oral puede ser una fuente de datos históricos tan válida como los documentos escritos” (Bricker, 1993, p. 21), ya sea que la tradición oral sea escenificada, y los documentos escritos provengan de la propia tradición oral transcrita, como veremos más adelante.

En este sentido, los análisis presentados a continuación rastrean —desde los estudios literarios, la lingüística, la etnocoerología y la etnología en general— la interpretación profunda de una fiesta patronal en la cual se lleva a cabo una representación escénica, por demás importante para la transmisión significativa de valores y significados identitarios de una colectividad específica. Tal representación es producto de la tradición oral, y mantiene elementos fuera del canon católico sostenido en los escritos sagrados, por lo cual el término *tlahualil* será el indicio para proponer una interpretación más abierta a sus posibles influencias desde la cosmovisión mesoamericana. Tal cosmovisión, entendida como “un modelo del universo elaborado colectivamente a lo largo de un complejo proceso milenario, en el que influye determinadamente la experiencia acumulada de la cultura” (citado en Medina, 2015, p. 105) se nutre de la tradición mesoamericana que “se caracteriza, precisamente, por un alto grado de coherencia. Debido a esta coherencia, se difuminan —sin eliminarse— los límites entre lo humano y lo no humano” (López, 2015, p. 26), por ello:

La oposición complementaria da origen a una lucha perpetua. La imposición de un elemento sobre otro no es definitiva, puesto que el triunfo significa dominio, y éste, desgaste. Todo enfrentamiento lleva, por lo tanto, al ciclo, en el cual el dominante es abatido para pasar a ser dominado. El juego de relevos produce la sucesión permanente (López, 2015, p. 28).

De lo anterior se puede inferir que toda interpretación de tradiciones en el área mesoamericana debe articular —no sin contradicciones— el juego de relevos entre los opuestos complementarios de una ritualidad católica alterada, o deformada, y una tradición oral —escénica, en este caso— producto del núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana de culto a los antepasados, por lo cual a continuación comenzaré ex-



poniendo los prejuicios europeos respecto a los indígenas a partir de una oralidad épica que pasó a ser origen de la historia y la literatura castellana escrita, para después exponer una interpretación paralela a la propuesta por los propios participantes de Sa-huayo, Michoacán; con el objetivo de darle significado al término tlahualil, y así ofrecer un sentido heterodoxo de la representación escénica y de la fiesta patronal en general.

Santiago matamoros: el protector

Dos son las fuentes escritas provenientes de la Edad Media que enmarcan la imagen del apóstol Santiago dentro del ámbito de la guerra de Conquista en España (o como hoy se define, de Reconquista): el *Poema de Mio Cid* y el *Poema de Fernán González*. A decir de Núñez González, en ambas obras “se presenta una lucha clara entre ese ‘yo’ (los cristianos) y el ‘tú’ (los moros o los judíos). No obstante, esa confrontación no es tratada de la misma forma en las dos” (2004, párr. 4). En el *Poema de Mio Cid* el héroe establece nexos con el otro —los moros—, pues resulta valioso comportarse como un conquistador magnánimo:

Mas no asolaré el castillo, que se lo quiero dejar / a cien moros y a cien moras a quien
daré libertad, / y así por lo que les quito no podrán de mi hablar mal. [...] / Aquello
que dice el Cid mucho agrada a los demás, / del castillo que tomaron todos muy ricos
se van / y los moros y las moras bendiciéndolos están (Tirada 26).²

Pero tal magnanimidad no debe exagerarse. Más adelante, el relato rimado continúa describiendo otro combate donde, antes de matar o vender a sus oponentes, el héroe piensa en esclavizarlos:

al tomar este castillo un gran botín hemos hecho; / muertos los moros están, con vida
a muy pocos veo. / Estos moros y estas moras no hemos de poder venderlos, / con
cortarles la cabeza poca cosa ganaremos, / nosotros somos los amos, sigan ellos en el
pueblo, / viviremos en sus casas y de ellos nos serviremos (Tirada 31).

Es decir, la autora afirma que “el musulmán es considerado más un enemigo militar que como un adversario infiel propiamente dicho” (Núñez, 2004, párr. 5), se les da mayor valor a los intereses de guerra.

Es en tiradas más adelante donde se menciona a Santiago apóstol. Primero aparece en contraste con su adversario ideológico: “A Santiago y a Mahoma todo se vuelve in-

² La tirada es la forma en que están agrupadas las estrofas. Se usará una versión en castellano moderno para facilitar la lectura y comprensión del cantar (Anónimo, 2015).

vocar” (Anónimo, 2015, tirada 36), una manera literaria de manifestar la pugna paralela entre credos religiosos. Después se usa como estandarte del héroe, junto al hijo de dios, como su emisario: “Por Jesucristo y Santiago que allá en los cielos están, / atacad, mis caballeros, a esos moros de verdad” (Anónimo, 2015, tirada 68); “No puede ser de otro modo, los iremos a atacar / en el nombre de Santiago y del Señor Celestial” (Anónimo, 2015, tirada 93).

En síntesis:

La visión que del ‘otro’, en este caso el musulmán, se tiene en el *Poema de mio Cid*, no parece ser diabólica, ni tampoco misericordiosa. Parece que, en todo caso, atiende a una necesidad meramente bélica que pone a los moros como enemigos a los que hay que vencer a toda costa. Bien es cierto que, en ocasiones, se acude a la mención directa del factor religioso, pero en el sentido de incitación al combate, de arenga militar (Núñez, 2004, párr. 23).

Por el contrario, en el *Poema de Fernán González* se aprecia desde las primeras líneas el contexto religioso del relato llamando a la Santísima Trinidad y narrando cómo los reyes godos recibieron el bautismo, al igual que lo hizo el mismo héroe del relato:

Recibieron los godos el agua del bautismo / fueron luz y estrella de todo el cristianismo; / difunden la cristiandad, anulan el paganismo. / El conde don Fernando también hizo lo mismo (Anónimo, 1998, estrofa 23).³

Es decir, existe un proceso de conversión permisible y deseable en los supuestos ascendentes identitarios de los peninsulares, lo cual no se les permite a los moros:

Bien sabéis que los moros se guían por las estrellas, / no se guían por dios, que se guían por ellas; / otro Creador nuevo han hecho de ellas, / dicen que por ellas ven muchas maravillas. / Hay allí otros que saben muchos encantamientos, / hacen muy malos gestos con sus conjuros, / de revolver las nubes y revolver los vientos / el diablo les enseña estos conocimientos. / Convocan a los diablos con sus conjuros, / se reúnen con ellos y hacen sus consejos, / cuentan del pasado todos los errores, / todos dan consejos los falsos infernales. / Algún moro hechicero que sabe encantar / hizo a aquel diablo una sierpe aparentar / esperando que a vosotros os pudiese espantar, / con este engaño nos pretendían turbar (Anónimo, 1998, estrofas 476-479).

³ Se usará una versión en castellano moderno para facilitar la lectura y comprensión del cantar (Anónimo, 1998).



Para vencer a estos moros hechiceros, fue necesario llamar a las fuerzas divinas. Y es cuando aparece Santiago apóstol, primero como una premonición onírica, después como aparición en medio de la batalla:

allí estará el apóstol Santiago, / nos enviará Cristo a ayudar a su criado, / será con tal ayuda Almanzor derrotado. / Otros muchos vendrán allí como en una visión / en blancas armaduras, ángeles de Dios son; / traerá cada uno la cruz en su pendón: / los moros, cuando los vieren, perderán el valor (Anónimo, 1998, estrofas 409-411).

“Fernando de Castilla, hoy te aumenta tu bando”. / Alzó arriba los ojos para ver quién le llamaba, / vio al Santo Apóstol que encima de él estaba: / una gran compañía de caballeros llevaba, / todos con armas de cruzados, a él se asemejaban. / Fueron contra los moros, sus haces dispuestas, / —¿nunca vio ningún hombre gentes tan esforzadas!— (Anónimo, 1998, estrofas 556-558).

Es así como se construyó el paradigma interpretativo de las apariciones divinas en medio de las batallas ante “los otros” —los herejes—, que no aparece de la misma forma en el poema en cuestión, donde sirve de arenga, pero no interviene en el conflicto armado. El que no participe Santiago claramente en la batalla no debe sorprender. Así como no aparece en el poema, tampoco aparecía en otros relatos anteriores. Para Klaus Herbers, la aparición en batalla fue promovida para cobrar tributo a la población en general en toda España, con la justificación de apoyar campañas evangelizadoras:

El patronato sobre toda Hispania es puesta en relación con la adjudicación de áreas de evangelización [...]. De este modo, Santiago llegó a ser mediante la ayuda en la batalla no solo el patrono de los guerreros, sino que, gracias a los votos, alcanzó de manera indirecta también esa posición para la población que debía rendir tributo: ¡si se aceptaban los votos, entonces de seguro también su justificación! A diferencia de otras historias más antiguas, el santo habría aparecido ahora directamente en la batalla, y en el texto se introduce la bandera (*vexillum*) como señal y la invocación del santo en un grito de guerra (Herbers, 2015, p. 314).

Es así que, narrativa e iconográficamente, Santiago en batalla, aparecerá hasta el siglo XIV, “cuando la Reconquista había ya prácticamente terminado”, siendo patrón y protector de toda España (Herbers, 2015, p. 318).



Santiago mataindios: el implacable

Justamente, la narrativa de la aparición de Santiago apóstol en batalla fue llevada a América, la pregunta es —para el caso de las tradiciones americanas— cómo se conserva tal paradigma interpretativo. Si el moro es “un enviado del mismo Diablo que, como tal, posee ciertas características mágicas y demoniacas con las que poder asustar a las huestes enemigas” (Núñez, 2004, párr. 75), ¿son vistos de igual modo los indígenas ante la aparición de Santiago apóstol?, y ¿qué características conserva el papel del apóstol?

Es desde el comienzo de la Conquista que el propio Hernán Cortés nombra —según quedó expuesto en sus *Cartas de Relación*— a los templos prehispánicos como mezquitas, (Cortés, 2019, pp. 24-25, 72, 75, 84-85, 97, 105-106, 123, 128, 132, 152, 183, 284, 329, 417, 419, 448) y lanzaba sus ataques contra los indígenas invocando al “Señor Santiago” (Cortés, 2019, pp. 188, 190, 203, 244, 447), a pesar de asegurar no haberlo visto en batalla (Domínguez, 2006, p. 41). Serán a la postre otros personajes quienes lo verán, en localidades cercanas a Sahuayo.

Hacia 1642, Fray Antonio Tello narró que en 1530 “muchos testificaban que habían visto a Santiago, y de los indios muchos dijeron haber visto a un hombre en un caballo blanco en el aire, que les hacía poner en fuga” en Tetlán, actual barrio de la ciudad de Guadalajara, a 130 kilómetros de distancia de Sahuayo, Michoacán, aproximadamente. En este lugar se erigió una capilla en la cual los indígenas celebraban hasta el año de la escritura del documento —1642—, la tradición de representar:

Un indio en un caballo blanco formado de caña, que sujeta en la cintura, y armado con la encomienda de Santiago en una banderilla pendiente de una asta, cuyo remate es una cruz, con una espada en la mano de madera dorada, al son de pífanos y atabales, finge batallar con otros indios vestidos a usanza de los gentiles antiguos, armados con sus chimalas (que son al modo de rodela) y macanas (que son como espadas), y al acometerles el figurado Santiago, caen en el suelo y vuelven a levantarse, repitiendo la escaramuza con donaire y celeridad, hasta que se le rinden (Campos y Cardaillac, 2007, p. 85 citado en Valle, 1988, p. 25).

Esta sería la versión americana actuada de los relatos de las antiguas gestas medievales, que rememora la verdadera matanza en los hechos.

En este puesto los desbarató el apóstol a vista de nuestro ejército y de los yndios, y fue la primera aparición del Santo apóstol en el Nuevo Reino de la Galicia, habiéndose aparecido en el cerro, [...] y los otros [...] bajaron a una quebrada, y estos se escapa-



ron todos; pero los que subieron al zerro [...] perecieron todos, sin que quesase uno (Hurtado, 2011, p. 39 citado en Valle, 1988, p. 26).

Años después, apareció en varias ocasiones el apóstol en la población de Tlacotán, cerca de Guadalajara. En 1535 fue la primera ocasión y la segunda fue un año después, cuando “vieron visiblemente al apóstol Santiago y a los ángeles, que peleaban en su favor” (Hurtado, 2011, p. 56). También al oriente de la llamada zona metropolitana de Guadalajara (en el municipio de Tonalá), apareció Santiago en el cerro de Xicotepetl o cerro del Ombligo, hoy conocido por cerro de la Reina, el 25 de marzo de 1530, y después en 1541. Sus oponentes son descritos de la siguiente manera:

Los enemigos alrededor de la Ciudad muy galanes, y con plumería y arcos, macanas, rodela y lanzas arrojadizas, armados de todas armas, y era tanta la multitud de ellos, que media legua alrededor de la Ciudad por cada parte, la tenían rodeada y cercada, que no v[e]ían sino yndios enemigos, enbijados y desnudos, pareciéndose al diablo, [...] y habiéndose juntado, comenzó un gran mormullo andando la palabra de unos en otros, que caussaba temor oillos, y luego por esquadrones entraron baylando y cantando mil canciones [...] hicieron su paseo por la Ciudad, y lo primero que hicieron fue entrar en la yglesia y arrancar las imágenes (citado en Hurtado, 2011, p. 42).

La vestimenta, el paseo, el baile y los cantos se han relacionado con una danza, paralela a la abordada aquí, donde aparecen guerreros nativos combatiendo con el apóstol: los llamados tastoanes. Al parecer tastoán, o tastuán, proviene del término tlatoani —señor, gobernante, el que habla, amo—. Si bien las diferencias entre ambas danzas son evidentes, sería muy extenso tratar de exponerlas en estas breves líneas (Hurtado, 2011; Montes, 2019). Solo puedo apuntar que se trata de desarrollos temáticos y escénicos paralelos en sendas representaciones. La aparición concreta de Santiago se narra párrafos después:

El bachiller Estrada les predicó un sermón y plática en que los trató de la victoria que los ángeles tuvieron en el cielo contra Lucifer, cuyos ministros eran aquellos yndios; que se esforzasen porque San Miguel los ayudaría y el señor Santiago, patrón de España y de sus españoles [...]

¡Ea!, caballeros, vamos todos los de a caballo. [...] ¡Santiago sea con nosotros! [...] matando y hiriendo, no quedó enemigo de la ciudad que no alanceassen, y aquí se dixo peleó Santiago, San Miguel y los ángeles (Hurtado, 2011, p. 43; Valle, 1988, pp. 30-33).



De los sobrevivientes nativos se recogió el relato que de la iglesia salió “un hombre a caballo blanco, con una capa colorada y cruz en la mano izquierda, y en los pechos otra cruz, y con una espada desenvainada en la mano derecha, echando fuego”, acompañado de mucha gente guerrera, los cuales:

Cortaron a unos las narices, a otros las orejas y manos y un pie, y luego les curaban con aceite hirviendo las heridas; ahorcaron e hicieron esclavos a otros, y a los que salieron ciegos y mancos, de haber visto la sancta vision de Santiago, muy bien hostigados los enviaron a sus tierras (Hurtado, 2011, p. 44-45).

Es evidente la matanza como forma de aleccionar a los insurrectos, y son estas narraciones catéquico-históricas, las que nutren las representaciones dancísticas y teatrales en América en general, y en el occidente de México en particular. Un ejemplo de ello quedó registrado en un extenso relato sucedido en Patamban, Michoacán, hacia 1586, a sólo 75 kilómetros de distancia de Sahuayo, aproximadamente:

Salieron media legua antes de llegar al pueblo más de veinte indios a caballo, medianamente aderezados, vestidos todos como españoles; llevaban muchos de ellos unas varas largas a manera de picas, sin hierros, otros llevaban espadas de palo y uno un arcabuz, y otro una espada blanca de un español. Éste llegó a caballo delante del padre comisario, y en lengua castellana le dijo que fuese bien venido a su tierra, y que porque había allí chichimecas, venía él con sus compañeros a asegurarle el paso y guardarle, y que no tuviese miedo, que allí estaba él; luego comenzaron todos a correr a una parte y a otra por entre aquellos pinos, dando voces y diciendo y repitiendo muchas veces “Santiago, Santiago”, y al cabo de un rato salieron de entre las matas de improvisado diez o doce indios de a pie, vestidos como chichimecas; con sus arcos y flechas comenzaron a hacer monerías y ademanes, dando gritos y alaridos con que los caballos se alborotaron. Pasando adelante con su fiesta y arremetiendo los unos a los otros, trajo de allí a poco el indio sobredicho de la espada blanca, un chichimeca de aquéllos, con una cadena al cuello como de trailla, diciendo que lo había cautivado, y haciendo muestras y ademán de quererlo presentar al padre comisario. El cautivo hacia visajes, fuerza y piernas, como que se quería soltar, y al fin el de a caballo le hizo soltadizo y se le huyó corriendo como un gamo, que aunque los de a caballo corrieron tras él, él como de antes quedó libre y los unos y los otros fueron delante del padre comisario, hasta llegar al pueblo; los de a caballo dando carreras por entre los pinos a una parte y a otra, repitiendo muchas veces y diciendo “Santiago, Santiago”, y los de a pie danzando a uso de chichimecas, llevando en medio de todos a uno a caballo



con una cabellera blanca. En la entrada y puerta del patio estaba todo el resto de la gente, los indios a una banda, y las indias a otra, los cuales, puestos en procesión y de rodillas, pidieron la bendición al padre comisario; dióselas, y acudieron luego todos a besarle la mano y hábito con una devoción extraña; tenían allí muchas cruces y mangas, y hecho un altar donde había música de chirimías, y estaba un fraile de Tarecuato vestido con capa, el cual recibió al padre comisario como si fuera en el convento. Los indios se fueron a la plaza que estaba pegada con el patio de la iglesia, y los chichimecas se subieron a un peñol y castillo de madera muy alto que tenían hecho, en el cual bailaban mientras los de a caballo andaban corriendo alrededor, pero viendo que anochecía se apearon los de a caballo, y bajaron los del castillo, y todo juntos hicieron un baile y bailaron a su modo un rato al son de un teponastle, hasta que la noche los hizo ir a sus casas (citado en Ramos, 2002, p. 78).

En la representación son los propios indígenas quienes escenifican a ambos bandos, diferenciándose por su vestimenta —a lo español y a lo chichimeca—. La participación de Santiago es invocada por los “españoles” en dos ocasiones, apareciendo un indígena con espada blanca. Es interesante que en la segunda invocación ya no hay batalla, pues han huido los chichimecas, empero, es el momento de mostrar al cautivo, el indígena de cabellera blanca.

Al parecer, la representación finaliza en la batalla por recuperar el castillo en manos de los chichimecas, pero “viendo que anochecía”, no terminaron la actuación y —paradójicamente— comenzaron “todos juntos” un baile a ritmo de un instrumento prehispánico, el teponastle, y no con un instrumento representativo de la cristiandad. He aquí cómo elementos culturales de los cultos prehispánicos sobrevivieron dentro del contexto hagiográfico medieval, como revisaré a continuación en el caso de la fiesta patronal de Sahuayo.

Tlahualiles: furiosos e iracundos

En la cabecera municipal de Sahuayo, en el estado de Michoacán, se venera a Santiago apóstol, donde parte fundamental de la celebración es la llamada danza de Tlahualiles, en la cual, alrededor de 135 grupos de danza, realizan sus recorridos por las diferentes calles de la localidad, muestra de la vitalidad e involucramiento de la población. La danza de Tlahualiles no aparece en otras localidades de la región, aunque es posible encontrar alguna similitud con danzas de conquista —aquellas que se caracterizan por “la formación de dos grupos cuyo antagonismo se fundamenta —por medio de la escenificación de un combate— en la conquista, recuperación o defensa de un territorio”



(Bonfiglioli y Jáuregui, 1996, pp. 12-19), especialmente con las que cuentan entre sus personajes a Santiago apóstol (donde se enfrentan dos bandos: moros *vs.* aztecas y cristianos *vs.* charros).

La fiesta patronal a Santo Santiago dura dos novenarios —del 16 al 25 de julio y del 25 de julio al 4 de agosto—, cuando los tlhualiles acompañan danzando a la imagen de Santiago apóstol y demás personas en procesión. Antes los recorridos se realizaban el 25 y 30 de julio y el 4 de agosto, pero en años recientes se han sumado tres días más—16, 25, 28, 30 de julio y 2 y 4 de agosto—. Además, se llevan a cabo algunos otros recorridos breves y en los que solo participan 1 o 2 grupos, como es en las velaciones o para acompañar a un santo que va en visita. Específicamente se ha decidido que cada 24 y 25 de mes un grupo acompañará al santo en su visita por las casas, sin que vayan vestidos, sino solo en representación (Cervantes y Martínez, 2017, p. 120). Es relevante mencionar que, además de los recorridos, hay una escenificación donde Santiago se enfrenta a los tlhualiles, conocida como la matanza; es cuando hacen presencia las “mulitas” o santos montados en sus caballos como contraparte de los tlhualiles. Es el día 25 de julio, y más recientemente el 2 de agosto, cuando se realiza la gran matanza, que puede durar entre 12 y 14 horas, debido al alto número de grupos participantes (Cervantes y Martínez, 2017, p. 121; Campos y Cardaillac, 2007, pp. 357-359).

Acerca del significado de la palabra tlhualil, encontramos dos sentidos de la palabra: como “guerrero vencido” y como “revestirse para la fiesta”, siendo la segunda definición la más actual, aunque siempre evidenciando que desconocen el significado a ciencia cierta del término en lengua náhuatl (Cervantes y Martínez, 2017, p. 120). Según la historia oral de los pobladores, se cree que los primeros habitantes de esta región fueron aztecas, quienes después fueron sometidos por el imperio tarasco. De aquel pasado azteca, se conserva poco en la memoria colectiva de la población, pero es en los trajes de los tlhualiles donde se aprecian elementos simbólicos más cercanos a la cultura náhuatl que a la purépecha.

El vestuario y tocado es una de las principales características de esta danza. Especialmente el tocado o “penacho” que llevan en la cabeza y que mide grandes proporciones, entre 1.80 y 2 metros de altura, con un peso aproximado de 20 o 25 kilos y con un costo que oscila entre los 5 mil hasta los 20 mil pesos (Cervantes y Martínez, 2017, p. 122). Antes el vestuario consistía en utilizar elementos de la naturaleza (como pencas de nopal y plumas de aves de corral), se pintaban la cara con tizne y se utilizaba carrizo, lo que después se convirtió en canutillos de lámina galvanizada. Las telas que se utilizaron posteriormente era la manta y cabeza de indio, y los adornos consistían en diamantina y espejos. No obstante, en las últimas décadas la vestimenta ha tenido bastantes cambios, algunas fotos antiguas muestran un vestuario simple y no usaban el



gran tocado que ahora llevan en la cabeza (Hernández y Canuto, 2019). Actualmente, su traje está confeccionado con tela, generalmente de poliéster y en colores oscuros; consiste comúnmente en un camión largo y unos pantalones. A éstos se les cosen canutillos de metal que con el movimiento suenan, y que en conjunto llegan a pesar entre 6 y 8 kilogramos. Algunos danzantes prefieren la representación de símbolos prehispánicos en sus penachos, como Quetzalcóatl o los caballeros águila; también pueden representar animales o seres híbridos.

En cuanto al término *tlahualil*, no encontré alguna referencia en los vocabularios en náhuatl; sin embargo, me parece que podría relacionarse con un término usado actualmente en otras latitudes. En el *Diccionario del náhuatl en el español de México* solo aparece una referencia cercana en las toponimias: en el estado de Durango existe el municipio llamado Tlahualilo, homónimo de la cabecera, no obstante, se define como forma pasiva de alumbrar: *tlahuilia*, por lo cual tlahualilo significaría “donde la gente es alumbrada”, pero no tendría relación con el tema aquí tratado, pues este significado refiere a una pronunciación relacionada con tlahuililo (Montemayor, 2017, p. 262). Incluso el propio municipio define el concepto a partir de las raíces *tlalli*, “tierra fértil”, y *ahualila*, “agua para regadío” (INAFED, 2013).

Al seguir esta infructuosa definición, pienso que el término de interés proviene de otra raíz —no tlahuilia, sino *tlaele*—, ya que no encontré alguna palabra específica para la raíz tlahual. *Tlaele* significa “furioso, iracundo, exaltado, violento”, y *tlaelilloc* “malvado, perverso” (Simèon, 2014, pp. 689-690), y en el Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Alonso de Molina *tlaele* significa sañudo, iracundo y bravo, y *tlaelilloc* malvado o bellaco (Molina, 1571, p. 144). De estas referencias aisladas, se podría ubicar su uso contextual a partir de los relatos de los primeros cronistas; en este sentido, me referiré a la obra de Bernardino de Sahagún, quien diferenciaba a los “Naoalli” entre aquel que “es curioso deste oficio” y “no daña” y el que es “maléfico y pestífero deste oficio, hace daño á los cuerpos con los dichos hechizos, saca de juicio y ahora, es evaydor, ó encantador”, según la versión en español (Sahagún, 1830, p. 22); en la versión en náhuatl usa los términos “qualli naoalli” y “tlahuelilloc naoalli”, respectivamente. No está de más contrastar aquí a estos últimos con el estereotipo de los moros hechiceros en los cantares épicos medievales.

Miguel León Portilla adjudicó a los primeros el papel de “sabios nahuas” (*tlamatinime*), mientras a los segundos el de “falso médico, brujo o nahual, burlador de la gente”, es decir, “uno era el saber basado en el conocimiento y el método y otro el de la magia y hechicerías” (León, 1997, pp. 63-88). Otra acepción interesante de *tlahuelilloc* es la de “animal montaraz” o “no humano”, relacionada con el difrasismo “ser conejo, ser venado”:



“Volverse conejo, volverse venado” era adquirir características bestiales, reflejadas en el no cumplimiento de los mandatos paternos y de la sociedad en general. Es el que no escuchaba consejo, que andaba de un lugar a otro sin asentarse, tal como lo hacen los animales montaraces; era salirse de lo establecido. De esta manera, el *tlahueliloc* corresponde al loco moral, el que violaba las normas del buen comportamiento irrumpiendo el equilibrio social y cósmico (Echeverría, 2005, pp. 58-60).

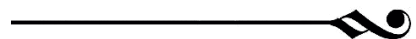
Ante estas acepciones, el término se plantea como un tipo de locura, pero también se asume como un comportamiento desequilibrado, fuera de lo establecido. La complejidad aumenta si se revisan otros tipos de locura definidos con los términos: *chicotlahueliloc* (loco atregrado), *cuautlahueliloc* (malvado de la cabeza), *yollotlahueliloc* (malvado del corazón). A tales referencias lingüístico-históricas se le suman los usos del término en la actualidad.

Tlahueliloc: el diabólico

En las fiestas de carnaval de algunas comunidades nahuas del municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, aparece un personaje que nombran Tlahuelilo, por ejemplo, en Tlachiquile:

Se acostumbra iniciar la festividad carnavalesca con una ceremonia nocturna en la que se levanta una efigie [un enorme muñeco relleno de hojas] sobre un altar ceremonial en forma de tarima (*tlapextle*) en dos niveles. Esta figura es la representación de *Tlacatecólótl*, “hombre búho”, divinidad temida por su conducta voluble, también reconocido como *Tlahuelilo*, el “diablo”, a quien se le dedica la fiesta y es tributado por un periodo de cuatro días con danzas, música, velas, comida, bebida y dinero. Al concluir la fiesta esta imagen de la deidad es conducida en procesión y con honores hasta las afueras del pueblo; los disfrazados le agradecen por haberles prestado su espíritu y su fuerza durante los días de Carnaval, al tiempo que participan en un ritual de limpia con intenciones purificadoras. Después el tiempo se encargará de destruir la imagen de la deidad venerada (Croda, 2009, p. 157).

De esta cita se puede relacionar a los tlhualiles, o tlahuelilos, con “diablos”, participando en un ritual de purificación. La conducta voluble y temida de Tlacatecólótl coincide con el significado de iracundo y bravo del término *tlauete*, a la vez que, desde la óptica cristiana, se trata de un personaje diabólico, bellaco y malvado, con las características del hereje moro descritas al inicio de este trabajo. Otro autor comenta que en algunas



comunidades Tlacatecólctl y Tlauelilo (“El Iracundo”) son el mismo personaje, mientras en otras no. Apunta que, en la huasteca meridional, en el estado de Hidalgo, se celebra una semana antes del Miércoles de Ceniza el nanauatili o carnaval, donde se ofrece a “los señores de la oscuridad”, “entes que, si bien están asociados a la brujería y a la etiología, también ayudan a la fortuna y a conseguir dinero”. En estas fiestas Tlacatecólctl se hace acompañar de varios diablos (González, 2009, p. 232). Al día siguiente aparece la danza de mecos:

La comparsa de *mekomej* son la presencia de almas en pena que han tomado por la vía de las máscaras a pobladores jóvenes. Danzarán de forma circular (levógira) por todo el poblado [...]. En comunidades cercanas, como Ahuatitla, en Huejutla de Reyes, y en el municipio de Calnali, Hidalgo, no es extraño que “comanches” emerjan entre los danzantes, seres que portando máscaras con furia manifiesta, tocado de plumas, calzoncillo, arco y flechas, azotan a todo aquel que encuentran a su paso (González, 2009, pp. 233-234).

Es interesante que se describa la furia manifiesta de tales personajes: son tlahueles. Que aparezcan personajes que azotan a la gente, se observa en otras danzas como la de tas-toanes y de diablos.⁴ En este caso, los danzantes no son diablos pensados a la manera católica, sino antepasados fallecidos. En Chicontepepec (Veracruz), al carnaval o nahna-huatili se le conoce también como mecohtiliztli o fiesta de los mecos, demostrando la importancia de tales personajes que representan su pasado prehispánico, chichimeco, salvaje, iracundo y bravío, imbuido del tonal de Tlacatecólctl, y acompañan a las deidades oscuras del inframundo. ¿No acaso los tlhualiles representan a indígenas no catequizados que bailan con bravura y pelean contra Santiago?

En la cotidianidad los nahuas expresan el carácter dual de *Tlacatecoltl*, asociándolo al Demonio. Es imaginado ambivalente, indistintamente como hombre o mujer, anciano o niño, Señor de la Noche o Señor del Día. Dicen que, a la vez, puede ser bueno y malo; que cura y embruja; da la vida y propicia la muerte; otorga y quita la riqueza; es muy voluble, “puede estar contento o enojado”, razón por la cual “se le alegra” con danzas, música, comidas y cohetes. En el plano imaginario de su asociación satánica, hablan de *Tlacatecoltl* como *Masehualdiablo* (“diablo indígena”) y de *Coyodiablo* (“diablo mestizo”) o *Tecocolihketl* (“envidioso”) entidad maligna que “odia a los indígenas”,

⁴ Hay un relato recopilado en Sahuayo que narra cómo “un jinete montado en albo corcel recorría las serranías tratando de convencer a los habitantes para que acudieran a la parroquia a participar de los santos oficios. En vista de la persistente negativa [...] aquel centauro tuvo que recurrir a utilizar el látigo para convencerlos”. Una vez que acudieron a la iglesia, le informaron que el caballerango que los había flagelado se encontraba en el altar mayor, se trataba del apóstol Santiago (Campos, 2013, pp. 124-125).

asusta en los caminos, “destruye las milpas” asumiendo la forma de toro. Se dice que es el patrono de los mestizos. También se le conoce como *Tlahueliloc* (Maligno). Lo describen alto y de color rojo, con cuernos y cola, “porta trinche” (tridente) y vive en el infierno comiendo lumbre. Desde luego, esta descripción corresponde a la imagen del Diablo que los catequistas difunden de manera insistente.

[...] Los *Tetlahchihuianeh* (hechiceros) piden la ayuda a *Tlacatecolotl* para castigar o provocar mal a alguien. Le rezan a la advocación *Tlahueliloc* (“malo, enfurecido”), ofreciéndole papel ceremonial manufacturado con fibras de ortigas y cornezuelos; comidas, bebidas, velas, copal y sangre de aves negras y rojas (Gómez, 2009, pp. 276-289; Báez y Gómez, 1998, pp. 41, 54-55).

Aquí parece que *Tlacatecolotl* es tratado como un agente indígena o de origen prehispánico, el cual conserva la dualidad de su carácter, en cambio, *Tlahueliloc* sería una advocación más mestiza y cercana a la iconografía católica del diablo, proceso éste último que proviene desde el siglo XVI, documentado en el *Tratado de las hechicerías y sortilegios* (1553), de fray Andrés de Olmos: “Vosotros habéis de saber que este hombre-búho (*Tlacatecolotl*) se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel Diablo, Demonio, Sathán”, y después fue retomado por Torquemada (Báez y Gómez, 1998, pp. 58-60). No obstante, ambos términos unificados están presentes en el universo mitológico concebido por los nahuas de Chicotepec, en la quinta y última capa del *Mictlah* (inframundo), denominada *Mihcapantli*, “ahí están *Mikistli* o *Mikilistli* (Señor de los Muertos) y *Tlacatecolotl Tlahueliloc* (hombre búho enfurecido)” (Báez y Gómez, 1998, pp. 19-23).

Si bien geográficamente están muy alejadas la huasteca veracruzana y la hidalguense, de la ciénega michoacana, y el carnaval no tendría que ver con una celebración relacionada con Santiago, en otras latitudes, como la zona maya, se ha demostrado la estrecha relación simbólica existente entre las celebraciones de carnaval, los dramas escénicos representados como danzas de conquista, y la historia regional de conflictos étnicos (Bricker, 1993, pp. 249-289). Tal complementariedad interpretativa en las prácticas escénicas en carnavales y fiestas patronales demuestra que a pesar de que “sus dramas bailados carecen de precisión histórica, no puede negarse que representan su interpretación histórica” (Bricker, 1993, p. 284).

Santiago severo: el poderoso

Existe otra fuente que nos hará reflexionar en la posible relación simbólica del término *tlahualil* desde el punto de vista de la tradición oral. En un archivo inquisitorial de 1787 se culpó a José Rojas de escribir papeles con blasfemias e invocaciones al demo-



nio, en San Juan Evangelista Xochitepec, actual estado de Morelos. El papel —supuestamente escrito con sangre— que lo llevó preso es el siguiente:

Santiago Claguelilo la Virgen no me ayude, el demonio me acompañe y salgan a mi defensa aquellos tres príncipes nobles Asmodeo, el diablo cojo y vos Lucifer como príncipe de las tinieblas me ayudes te protesto que desde hoy hago ánimo de ofrecerte las obras que hiciere como también cada viernes un ayuno y te protesto que con la sangre a cualquiera encuentro me ayudes y me defiendas Lucifer, como príncipe salga el diablo cojo llamando que me ayudes hora, y en cualquier trabajo a vos encomiendo Asmodeo, diablo cojo, y vos Lucifer príncipe noble (citado en Hernández, 2014, pp. 14-15).

Es interesante la relación que hace de Asmodeo (el diablo cojo), y Lucifer como un solo personaje, pero la inclusión de “Santiago Claguelilo” es por demás inquietante. La autora asume desconocer la “ontología” del personaje, quien funge como intercesor entre el invocador y los tres personajes demoniacos, sin embargo, recuerda que la propia figura de Santiago se hizo popular durante el siglo XVIII por haber convertido a la fe verdadera a dos magos, o hechiceros, llamados Hermógenes y Fileto, durante su viaje a Jerusalén, y su uso de objetos mágico-sagrados (Agreda, 1720, pp. 250-252). Estos detalles de su hagiografía, donde “ostenta un poder metafísico que utiliza como tradicionalmente se cree que lo hacen los brujos” le darían “un poder independiente de Dios, superior a la intercesión de la Virgen y capaz de condensar las acciones de diferentes potencias diabólicas” dentro del esoterismo popular. En cuanto al oscuro término claguelilo, la autora asume:

La relación fonética entre las voces claguelilo y tlaueliloc/k es evidente y el lugar que ocupa en el texto (después del nombre Santiago) coincide con la calidad de adjetivo que tiene la segunda. Así, Santiago Claguelilo sería Santiago malvado, perverso o loco (Hernández, 2014, p. 29).⁵

Con lo anterior, podemos inferir cierta relación entre la hagiografía de Santiago Matamoros, el santo patrono a quien está dedicada la fiesta en Sahuayo, Michoacán, y los propios tlhualiles, quienes probablemente estén representando a indígenas vencidos por el matamoros —antepasados sacrificados—, pero también a entes sobrenaturales

5 Hernández Sotelo agradece al Dr. Antonio García de León, lingüista e historiador, por sugerirle la relación entre estos dos términos durante el 1er Congreso internacional Diablos, brujas y otros entes sobrenaturales y fantásticos de la literatura tradicional, donde estuvimos los tres presentes (El Colegio de San Luis, Junio 2013), sin embargo, la autora no lo relaciona con las tradiciones contemporáneas de los nahuas de la huasteca arriba referidas, que implican ya un sistema simbólico altamente consolidado.



de sustancia ligera y sutil, según algunas tradiciones contemporáneas de los nahuas de la Huasteca. La autora duda en identificar a Santiago Claguelilo con el propio Lucifer, proponiéndolo solo como su áter ego, mientras los nahuas de la huasteca proponen a los mekomej como áter ego de Tlacatecólótl Tlahueliloc. En este sentido, los tlhualiles serían el áter ego de Santiago, ¿un Santiago iracundo y voluble?

Pero esta no es la única referencia para ubicar a Santiago en su faceta “hechicera”: en la religiosidad popular actual subsiste la oración a Santiago el Mulato: ¿Santiago moro?, ¿Santiago negro?.

¡Oh! Santo Muerto,
como enamorado que fuiste en el mundo
quiero que por tu infinito poder
me concedas lo que pido,
y es que goce de la mujer [o del hombre]
que a mí me guste
tan sólo invocándote a ti,
SANTIAGO EL MULATO,
apártame de Dios un rato
y cuente yo contigo que eres el jefe:
Santiago el Mulato, Lucifer, Satanás,
Atmundo, Muruy, Aragón, Olivar, Oliveros,
santos que me cuiden en un camino,
en la cárcel, en un combate y siempre.
Necesito el auxilio de mis fieles soldados
y te ofrezco este ayuno
todos los días Viernes
junto con estas dos velas por
intención de las almas y demás del Purgatorio.
Alabado sea el Santísimo Sacramento.
Fluiti, fluiti, fluiti así sea (Valle, 1988, Ilustración 32).

Tal oración procede de una hoja suelta del editor Vanegas Arroyo, por lo cual se puede fechar entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Otra hoja con la oración e instrucciones para realizar el hechizo fue adquirida en 2002 por el historiador Jorge Amós Martínez Ayala, en Huetamo, Michoacán, a 430 kilómetros de Sahuayo del mismo estado, lo cual demuestra la actualidad del uso de este Santiago para gozar con el ser deseado. He aquí la posibilidad de validar la dualidad del apóstol según la inter-



pretación de hechicero. Dicha dualidad también está dada por el carácter que tienen las imágenes:

Muchas veces en los templos jacobeos la imagen del Santo aparece duplicada. Este fenómeno nos acerca al concepto prehispánico de dualidad del mundo nahua, en el cual, adaptándose al contexto cristiano, un mismo santo se desdobra con personalidades distintas. Ilustrativas al respecto son las dos imágenes de Santiago que se veneran en la iglesia de Tepalcatlalpan, en Xochimilco, a las cuales los feligreses le dan dos personalidades distintas: una severa y la otra protectora (Campos y Cardailac, 2007, pp. 230-231, 426).

El Santiago donde el caballo está sobre un moro es el de la izquierda, el que reprime, que castiga, que da sentencia; en el de la derecha no aparece el moro. Así, la severidad se simboliza a través del derrocamiento del “otro” —como en el *Poema de Fernán González*—, mientras la otra imagen, sin moro, representa la magnanimidad —como en el *Poema de Mio Cid*—. Un Santiago severo implica —desde el punto de vista de la “lógica del don”— que “en la religiosidad popular se prefiere a los santos con personalidad fuerte, bajo la creencia de que un santo con este carácter tendrá mayores poderes para favorecer a sus feligreses”, como ocurre en Santiago Villalta, municipio de Atlangatepec, Tlaxcala, “porque de que castiga, castiga; de que se enoja, se enoja” (Campos y Cardailac, 2007, pp. 260-261).⁶

En este sentido, podría haber un Santiago blanco, luminoso, solar, celeste, cristiano, y otro Santiago mulato, oscuro, lunar, telúrico, prehispánico. Desde esta óptica, los tlhualiles serían la contraparte del Santiago blanco: de acuerdo a la escenificación, durante la fiesta patronal son los “tlahuelilocs”. Sin embargo, no puedo ahondar en esta incipiente interpretación dualista por el momento, pues es menester hablar del móvil de la celebración.

Santiago católico: el santo patrón

Originalmente, los grupos de tlhualiles se organizaban al interior de los barrios o las familias, y adoptaban su nombre. Desde hace algunos años se instituyó el papel del encargado, a fin de fungir como representante ante sus pares. En el año 2006 se creó la mesa directiva de los grupos de danza; pocos meses antes ya se habían conformado

⁶ Existen varias leyendas y relatos acerca de apariciones y milagros de Santo Santiago en Sahuayo, pero no están relacionadas específicamente con los tlhualiles, sino con otros sucesos. Por ello, no los citaré aquí pues ya han sido recopilados con anterioridad (Campos, 2013, pp. 65-66, 72-73, 98-99, 101-102, 117-118, 121-122, 124-125, 138-139).



tres asociaciones civiles de danzantes, pero la mesa directiva incluyó a la gran mayoría de los grupos con el interés de preservarla. Su preocupación principal fue el llamado “paganismo”, pues al contar con 35 grupos participantes hace 20 años, ahora participan aproximadamente 135 grupos, sumando un total de 3,000 a 5,000 danzantes; ello desembocó en un nulo control de la fiesta, ya que asistían grupos vestidos “de cualquier cosa”, y desconocían el trasfondo religioso de la veneración a Santiago, por lo cual había gran desorden, “como en un carnaval” (Cervantes y Martínez, 2017, pp. 123-124). No obstante, hay una paradoja: entre las reglas que ha definido la directiva están el evitar que los penachos lleven calaveras o marcas que no vayan dentro de la “tradición”, especialmente porque es contradictorio con la fe católica; empero, como existe también una tendencia a volver “a lo de antes”, muchos grupos de danza diseñan atuendos y tocados con fuertes reminiscencias al estereotipo de guerreros aztecas o toltecas (Hernández y Canuto, 2019, pp. 9-10).

Los integrantes de la mesa directiva afirman que se danza por agradecimiento, por lo que algunos grupos danzan por tradición y otros por devoción. Pero no todos lo hacen así, por ello, el responsable de cada danza coordina y organiza la confección de los trajes y penachos, propone al grupo algún diseño y se encarga de que, durante el recorrido, en los días de fiesta, todos los integrantes tengan un desempeño adecuado (dancen y sigan las reglas establecidas por la mesa directiva). Uno de los jefes de grupo comenta: “es muy duro, hay que controlarlos porque hay mucha bebida en la fiesta”. En ocasiones, comentan, se puede negar la entrada a alguna persona que se sabe es conflictiva o en otras ocasiones los integrantes se salen del grupo porque no les gusta el traje, el penacho o la disciplina.

Además, la mesa directiva ha venido trabajando para que los grupos conozcan y valoren la danza. En este sentido, también se han acercado a la iglesia católica para lograr un vínculo directo entre las danzas y la devoción a los santos de la localidad. Anteriormente, era común que junto con esta danza salieran los “disfrazados”: los pachucos, panaderos, los negros, un gorila, un político o un payasito; pero se ha tratado de “ir quitando lo carnavalesco”, que no tiene relación con Santiago. Por lo anterior, la tensión entre fiesta profana y veneración religiosa es la tónica fundamental del trabajo de la mesa directiva para establecer reglas para todos los grupos de danzantes, ya que también estas expresiones han sido asociadas con los excesos en el alcohol y el desfreno durante las festividades. Así, se han establecido reglas como el no ingerir bebidas alcohólicas durante los recorridos, respetar el turno de cada grupo, no excederse en vueltas o coreografías que pongan en riesgo la salud de los danzantes. De esta forma se ha tratado de sacralizar la danza y mostrarla como una ofrenda a los santos y deidades católicas, como afirma uno de los integrantes: “No es un carnaval, es una fiesta reli-



giosa”. Hace aproximadamente 12 o 15 años un sacerdote estuvo comprometido con la fiesta del santuario y se acercó a la danza. Esto contribuyó a la actual cercanía que mencionan los danzantes con la iglesia católica del lugar.

La fiesta patronal de Sahuayo: dos interpretaciones

Si bien Sahuayo es famoso en la región por su devoción, que enfatizaría las versiones atentas a la hagiografía del santo como uno de los doce apóstoles de Jesucristo, quien combatió a los moros —lo cual se trasladaría al nuevo continente desde el siglo XVI—, el correlato performativo de Santiago enfrentándose a los tlhualiles y vencéndolos justifica la consideración de éstos últimos como guerreros vencidos, pero con una valoración positiva, pues han obtenido la fe verdadera, conforme a la lectura de cualquier danza de Conquista. Así, la matanza simbólicamente es la “representación de que nos mata [Santiago]; ya cuando vuelves a levantarte, ya vienes, ya renacido; o sea que ya sabes de la religión” (Hernández y Canuto, 2019, p. 7), identificación por demás interesante, pues hay una muerte ritual de los tlhualiles y su posterior renacimiento.⁷

Sin embargo, ante lo numerosos que son durante la fiesta patronal, resulta factible preguntarse ¿a quién está dedicada la fiesta de Sahuayo, a santo Santiago o a los tlhualiles? Se vislumbran dos respuestas de acuerdo a sendas interpretaciones paralelas —y no del todo contradictorias—: la versión evangelizadora, producto de una larga tradición de representaciones performativas donde diálogos, danza y música se articulan para crear un discurso justificatorio de la Conquista y consecuente evangelización, en un municipio con fama de ser muy devoto, como lo es Sahuayo (Chalé, 2007, 2011). La versión alterna, menos institucionalizada, en la cual subsiste la imagen central del santo patrón como parte de un momento catártico de devoción, pero para apropiarse de la antigua identidad nativa, que, si bien se encuentra difuminada, sale a la luz observando el esmero de la elaboración del traje de “guerrero” y su orgullo por representar al “otro yo”, al hereje, al idólatra.

La relación que pudieran tener con Tlacatecólótl Tlahueliloc, ente partícipe del carnaval entre los nahuas de la huasteca, marcaría un correlato donde el papel del tlhualil sería recordar a los antepasados culturales —al modo de las danzas de huehues, de viejitos, de xitas—, pero también a las deidades antiguas —un Santiago que vence militarmente (Huitzilopochtli) y provee de lluvias (Tláloc) (Campos y Cardaillac, 2007, pp. 154-162)—. Tal lectura es visible y conocida, sin ser censurada del todo. En la página del municipio de Sahuayo, se describe la fiesta patronal del siguiente modo: “En ella se mezcla lo religioso con lo pagano. Una de las principales figuras de esta fiesta la reali-

⁷ En la danza de Tastuanes también hay un renacimiento, pero no de los personajes nativos, sino del propio Santiago Apóstol (Hurtado, 2011).



zan los tlhualiles y a quienes se llaman mulitas, ya que ellos simbolizan la conversión de los tlhualiles (guerreros vencidos), por parte de las mulitas (representaciones de Santiago apóstol) del paganismo al cristianismo” (sahuayomich, s/f).

En este sentido, los relatos medievales son resignificados ya no por sacerdotes del siglo XVI, sino por los propios “otros”: herejes, moros, hechiceros; transmutados en tierras americanas en idólatras, salvajes, mulatos. Si la “representación literaria de la Conquista de la Nueva España llevada a cabo por el clero respondía a la necesidad inmediata de incluir viejas identidades medievales en nuevos espacios geográficos” (Domínguez, 2006, p. 34), al paso de las décadas y siglos los propios súbditos españoles americanos articularon conceptos y simbologías de manera subrepticia para ser —paradójicamente— mostrados en la fiesta patronal ante toda la comunidad. Así, la construcción aparentemente contradictoria de la identidad permanece tanto en el discurso católico como en el nativista durante la representación a lo largo de las calles de Sahuayo, al ser vencidos y sacrificados en batalla ritual aquellos guerreros del pasado prehispánico: “Santiago, que al principio de la Conquista con espada en mano ayudó a afianzar el sometimiento de los indígenas, se mostró luego capaz de integrarlos en el proceso de la colonización” (Domínguez, 2006, p. 36).

Así, el “otro escenificado” se vuelve un “nosotros histórico”, y el arquetipo de Santiago matamoros deviene en interlocutor ante las personificaciones contrarias según el catolicismo —dios y el diablo—, pero que en la concepción mesoamericana representa a las deidades duales de su amplio panteón politeísta, para proponer un espacio ritual donde se conjugan las fuerzas telúricas. La ambivalencia de la fiesta patronal de Sahuayo, es paralela a la ambivalencia de los personajes Santiago–tlhualiles. ¿En algún momento se habrá pensado en que Santiago matamoros fuera Tlacatecólótl y los tlhualiles su advocación enfurecida, siendo parte del mismo complejo dual prehispánico? Lo cierto, es que el papel que tienen estos personajes en la fiesta patronal de Sahuayo, coincide con los rasgos arquetípicos de personaje bravío e indomable, que justamente serían características idealizadas del pasado indígena al que aún se adscriben los danzantes, a pesar de ser vencidos escénicamente. Ambas líneas interpretativas, producto de la catequización y la tradición oral, implican el papel paradójico de la danza, y de muchas danzas en México y América Latina. El bando derrotado sigue representando la identidad local del danzante, mientras manifiesta una consagración al culto católico extendido, pero extranjero. En este sentido, la mesa directiva intenta erradicar ese desfogue festivo contrario a la veneración convencional del santo patrono, sin embargo, la colectividad no deja de sentirse orgullosa de representar al “otro” —vencido y renacido—, al hereje, al idólatra, al que Santiago vence, perdona y protege —*Poema de Mio Cid*— o al que Santiago castiga, reprime y sentencia —*Poema de Fernán González*—.



Tal complejidad escénica no dista de otras en la geografía mexicana: la danza de tastoanes en el occidente, las danzas de diablos en la huasteca potosina, o los carnavales —aquí referidos— de la huasteca veracruzana e Hidalguense, o las estudiadas en la zona maya, entre otras. Dado lo anterior, el término tlhualil solo es un indicio para analizar y comparar de manera menos estereotipada los significados ocultos —y a la vista de todos en las fiestas patronales— del carnaval y de la Semana Santa en nuestro continente.

Bibliografía

- Anónimo. (2015). *Cantar del mio Cid en castellano moderno*. Biblioteca digital de Caja de Jubilaciones y Pensiones Bancarias. <https://www.cjpb.org.uy/?s=cantar+mio+cid>
- Anónimo. (1998). *El poema de Fernán González*. Condado de Castilla. <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernan-gonzalez/>
- Agreda, M. de J. de. (1720). *Mystica ciudad de dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia, historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/mystica-ciudad-de-dios--milagro-de-su-omnipotencia-y-abismo-de-la-gracia-historia-divina-y-vida-de-la-virgen-madre-de-dios---manifestada--a--maria-de-jesus--de-la-regular-observancia-de--s-francisco--tomo-tercero/>
- Báez-Jorge, F. y Gómez A. (1998). *Tlacatecoltl y el diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepeç)*. Gobierno del Estado de Veracruz. https://mna.inah.gob.mx/docs/anales/GOMEZTlacatecolo_Diablo.pdf
- Bonfiglioli, C. y Jáuregui J. (1996). Introducción: el complejo dancístico-teatral de la conquista. En Jáuregui J y Bonfiglioli C. (Eds.). *Las danzas de conquista I. México contemporáneo* (pp. 7-30). Fondo de Cultura Económica. <http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/1996%20jauregui%20bonfiglioli.pdf>
- Bricker, V. R. (1993). *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. FCE.
- Campos, A. (2013). *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México*. Colegio de Jalisco.
- Campos, A. y Cardailiac L. (2007). *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. Ítaca.
- Cervantes, M. y Martínez A. (2017). Indios broncos y tlhualiles como danzas de conquista. Experiencia y apropiación de la danza desde la psicología social cultural. En Medrano, G. y Rangel E. (eds.). *Hacedores de danza. Danzas tradicionales de*



- México (pp. 115-131). Universidad de Guanajuato / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Cortés, H. (2019). *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cartas-y-relaciones-de-hernan-cortes-al-emperador-carlos-v-974782/>
- Croda, R. (2009). Una mirada a los carnavales indígenas del norte de Veracruz. En Báez, L. y Garrett M. G. (eds.). *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena* (pp. 149-164). Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Chalé, P. J. (2007). ¡VIVA SAHUAYO CATÓLICO! Religión popular, fiesta y construcción de la ideología católica en Sahuayo, Michoacán (Tesis de maestría en Antropología social). Colegio de Michoacán.
- Chalé, P. J. (2011). Los santos son del pueblo. Relaciones de poder y uso de imágenes religiosas en el catolicismo popular de Sahuayo y Jiquilpan, Michoacán. En Montes, O. A. y González O. M. (Eds.). *Estudios michoacanos XIV*. (pp. 109-141). El Colegio de Michoacán.
- Domínguez, J. (2006). Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54(1), 33-56. <https://www.doi.redalyc.org/pdf/602/60254102.pdf>
- Echeverría, J. (2005). Los conceptos de locura entre los antiguos nahuas. *Diario de campo*, 76, 57-62. http://doi.jaimeecheverriagarcia.weebly.com/uploads/1/1/7/7/11770238/conceptos_locura_nahuas_diario_de_campo_2005.pdf
- Gómez, A. (2009), Tlaccatecoltl y Tzizimitl como tutelares del carnaval. En Báez, L. y Garrett M. G. (eds.). *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena* (pp. 271-293). Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- González, M. (2009). El rastro del otro: Carnaval como deixis nahua, el caso de Xochiatipan, Hidalgo". En Báez, L. y Garrett M. G. (eds.). *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena* (pp. 231-269). Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Herbers, K. (2015). Santiago Matamoros: ¿mito o realidad de la Reconquista? En Ríos, M. F. (ed.). *El mundo de los conquistadores* (pp. 307-320). Universidad Nacional Autónoma de México. https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mundo/663_04_13_Klaus_Herbers.pdf
- Hernández, A. (2014). La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoniaco novohispano (siglo XVIII). *Fronteras de la*



historia, 19(1), 14-40. <https://doi.revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/202/167>

Hernández, V. y Canuto F. (2019). Tradición y sentido en la danza de los Tlahualiles en la festividad de santo Santiago en Sahuayo, Michoacán. *Acta Universitaria*, (29), 1-19. <http://www.doi.actauniversitaria.ugto.mx/index.php/acta/article/view/2109/3212>

Hurtado, M. H. de J. (2011). *Tastoanes de Tonalá. Danza guerrera acompañada de tambor y chirimía*. Universidad de Guadalajara.

INAFED. (2013). *Tlahualilo*. Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM10durango/municipios/10036a.html>

León, M. (1997). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (eds.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17-51). El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Medina Hernández, A. (2015). La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. En A. Gámez, A. López, (Eds.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 52-120). El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Molina, A. de. (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Biblioteca Complutense. http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B23658927&idioma=0

Montemayor, C. (2017). *Diccionario del náhuatl en el español de México. Nueva edición corregida y aumentada*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Montes, C. A. (2019). Santiago Apóstol, una figura mítica en la fiesta de los tastuanes en San Juan de Ocotán, Jalisco. *Sincronía*, (76). 736-754. http://doi.sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/76/736_754_2019b.pdf

Núñez, E. (2004). *El "otro" como ser diabólico: "Poema de Mio Cid" y "Poema de Fernán González"*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-otro-como-ser-diablico---poema-de-mio-cid-y-poema-de-fern-n-gonzalez-0/html/0002a5e2-82b2-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_0_

Ramos, M. (2002). *La danza en México. Visiones de cinco siglos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Bellas Artes/Escenología. <http://inb-digital.bellasartes.gob.mx:8080/jspui/handle/11271/759>



Sahagún, B. de. (1830). *Historia general de las cosas de Nueva España*. (T. III, Libro X). Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés. http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524_C/1080012525_T3/1080012525_MA.PDF

Sahuayomich (s.f.). *Continúan las fiestas patronales en Sahuayo*. GOB. <https://www.sahuayomich.gob.mx/new/index.php/noticias/741-continuan-las-fiestas-patronales-en-sahuayo>

Simèon, R. (2014). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI Editores.



“JURÉ PARA SER MAYORDOMO”: MASCULINIDAD Y PRESTIGIO EN LOS MAYORDOMOS DE LA FIESTA PATRONAL DE SAN MATÍAS CUIJINGO

Anabel Flores Ortega¹

Introducción

El presente artículo es el resultado de una investigación más amplia que se desarrolló en la comunidad de San Matías Cuijingo, cuyo propósito fue conocer los significados del juramento para dejar de beber vinculados a la construcción de ser hombre en la comunidad, para lo cual se realizaron observaciones etnográficas, charlas informales y relatos de vida.² Para este estudio solo se abordará un tema emergente, que busca responder la siguiente pregunta: ¿cómo influyen los significados del juramento para dejar de beber en la identidad de los mayordomos de la fiesta patronal de San Matías Cuijingo?

Los estudios sobre los cargos de la mayordomía han estado vigentes desde la década de los treinta, sobre todo en las corrientes antropológicas (Portal, 1996), el principal foco de interés se ha situado en la descripción y análisis de los cargos dentro de las comunidades rurales de México. Posteriormente, trabajos como el de Nash (1958) y Wolf (1959) toman un enfoque interpretativo para analizar los sistemas de mayordomía. Otra línea de investigación surge en los años sesenta con trabajos como el de Cancian (1965) realizada en Chiapas, donde el autor concluye que los cargos de mayordomía son proclives a estratificar las diferencias entre ricos y poderosos.

En ese marco, un trabajo reciente es el elaborado por Miguel Ángel Huerta Patiño (2010) quien desde una etnografía analiza las relaciones de poder que hacen posible que los mayordomos adquieran capitales simbólicos que les brinda a los sujetos jerarquía de poder superior a otros sujetos. Otra de las investigaciones que han seguido la línea de pensar los cargos de mayordomía como generadores de diferencias es el desarrollado por Mario Ortega Olivares (2015) cuyo trabajo muestra como la rivalidad entre dos comunidades genera diferencias entre los cargos de mayordomía de cada

¹ Doctora en Estudios socioculturales en el Instituto de Investigaciones Culturales-UABC; maestría en Estudios Culturales por el Colegio de la Frontera Norte (El Colef), licenciatura en Psicología, por la Universidad Autónoma Metropolitana (anabel.flores.ortega@uabc.edu.mx).

² Flores, A. (2021). “Señor dame la fuerza”: significados del juramento para dejar de beber en la construcción de ser hombre en San Matías Cuijingo [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Baja California].

poblado. No obstante, estas investigaciones no ponen como eje de análisis la cuestión de género ni hacen mención del juramento como un mecanismo que contribuye en la organización de la mayordomía de las fiestas patronales.

Los estudios sobre el juramento religioso para dejar de beber son escasos y se han realizado principalmente desde la academia norteamericana, el propósito principal de estos se enfoca en conocer la efectividad del juramento como un mecanismo para dejar de beber. En ese sentido, se encuentra el estudio realizado por Cuadrado (2014) que desde un enfoque médico social a través de una metodología cualitativa realizó entrevistas autoadministradas a sacerdotes a lo largo de la frontera de Estados Unidos y México, el estudio da cuenta de que hay factores culturales que son relevantes para que los hispanos elijan el juramento para dejar de beber sobre otro método. La autora concluye que el juramento puede ser una opción viable para que los consumidores puedan dejar de beber, sobre todo para los usuarios que no están listos para ingresar a un tratamiento formal como los grupos de AA. (Cuadrado, 2014, pp. 1015-1022).

Otro estudio que se enfoca en la práctica del juramento religioso en Estados Unidos es el realizado por García, V. y González, L. (2009) el propósito de la investigación es mostrar el uso del catolicismo popular mexicano en una misión católica establecida en el sureste de Pensilvania. Se toma como parte relevante el uso del juramento para dejar de beber entre los inmigrantes, se enlaza con las mandas que miembros de los inmigrantes residentes en México realizan para pedir una intervención divina en los problemas de consumo de alcohol de sus parientes en Pensilvania. Como resultado, los autores comentan que las creencias religiosas son manifestaciones poderosas y permanecen en el centro de la identidad, los valores y la manera de entender la vida, independientemente de la ubicación geográfica y la movilidad. Además, comentan que la religión juega un papel relevante al migrar o emigrar a otro país (García y González, 2009, pp. 47-63).

Entre los estudios realizados en México sobre el juramento se encuentra el trabajo de Zabicky G. y Solís L. (2000), un trabajo descriptivo narrativo, en el que se usaron entrevistas cualitativas. El trabajo se lleva a cabo en un Centro de Ayuda al Alcohólico y sus familias, la elección de los sujetos fue si eran dependientes al etanol según el DSM- IV y la CIE-10.³ Los resultados arrojaron que hay aspectos relacionados con la temporalidad del objeto estudiado, es decir, dependen del momento de su vida y de los padecimientos en los que acuden las personas a jurar. Se destacan las experiencias en las que la fe y el compromiso con un ser supremo “desempeñan un papel determinante en el ámbito de lo terapéutico” (Zabicky, 2000, p. 23). Las conclusiones a las

³ Las siglas DSM- IV hace referencia al Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales. Las siglas CIE-10 corresponde a la Clasificación Internacional de Enfermedades.



que llegan es que muchos de los sujetos dependientes del etanol que viven en México, consideran el ritual del juramento con mucha naturalidad.

Un trabajo más reciente, realizado en México, es el de Alejandro Gutiérrez Portillo (2020) cuyo propósito fue describir y analizar el contexto social de la ingesta de alcohol en México, para ello utilizó el método etnográfico. Analiza los diversos aspectos que conforman el fenómeno de consumo de alcohol, así como los métodos más utilizados para la rehabilitación. Como conclusión del estudio se visibiliza que el juramento es uno de los métodos más usados en México y que tiene cierta efectividad en la población.

Bajo ese panorama, se justifica la pertinencia de la presente investigación, pues los estudios realizados sobre los juramentos no mencionan el vínculo que estos tienen en el desarrollo de las fiestas patronales, ni su relación con los cargos de mayordomía. Además de que los estudios sobre las mayordomías no contemplan la manera como contribuye el juramento en la identidad masculina de los mayordomos. Por tal motivo, el propósito de este estudio es analizar la influencia de los significados que los varones le dan al juramento religioso para dejar de beber, en la identidad masculina de los mayordomos de la fiesta patronal de la comunidad. Para este estudio, la masculinidad no se piensa como sinónimo de hombres, sino como un proceso social, estructural y subjetivo (Connell, 2003; Amuchástegui y Szanz, 2007).

No se trata de la expresión más o menos espontánea de los cuerpos masculinos sino de cómo tales cuerpos encarnan prácticas de género presentes en el tejido social. No son tampoco ideas que flotan en el aire y que fácilmente se descartan, sino esquemas que organizan el acceso a recursos, segregan los espacios sociales y definen ámbitos de poder (Connell, 2003, citado en Amuchástegui y Szanz, 2007).

En ese sentido, pienso a la masculinidad como un proyecto que se encuentra en disputa y contradicción (Núñez, 2013) no es algo que es acabado, sino que es un proceso que se da en actos cotidianos enmarcados en entramados ideológicos de género.

El escrito está organizado en cinco apartados, en el primer apartado se muestra el contexto en el que se llevó a cabo la investigación, en el segundo apartado se desarrolla la metodología y el método trazado para cumplir con el objetivo principal. En el tercer apartado se analizan las fiestas patronales como lugares de festejos en donde el consumo de alcohol forma parte de las prácticas realizadas por los pobladores, se visibiliza la manera como el alcohol ha sido un detonante de distintos problemas dentro de la mayordomía. En el cuarto, se discute el que a raíz de esos problemas causados por el alcohol, la mayordomía establece el uso del juramento para dejar de beber dentro de



la organización. Por último, se muestra la experiencia de ser mayordomos jurados en San Matías Cuijingo.

Contexto: fiestas patronales y mayordomía en San Matías Cuijingo

San Matías Cuijingo es un pueblo de origen prehispánico, pertenece al municipio de Juchitepec, se localiza en el oriente del Estado de México, en la región Sierra Nevada, ubicada en el eje Neovolcánico, la cual contempla los siguientes municipios del área metropolitana Tlalmanalco, Amecameca, Ozumba, Tepetlixpa, Ayapango, Tenango del Aire y Juchitepec. Una de las características que resaltan de esta zona es que tienen una geografía de abundante vegetación, así como zonas boscosas, cerros y terrenos para siembra, conocidos como parcelas.

El pueblo ha tenido un crecimiento muy importante en las últimas décadas, en mayor parte en las periferias. Las casas que antes eran de techo de lámina y adobe se han convertido en casas de concreto. La mayor parte del poblado se encuentra pavimentado. En el centro del poblado se encuentra el palacio municipal, una parte del mercado (puestos de verdura, comida, ropa),⁴ y la iglesia católica, la cual llama la atención por su arquitectura similar a la de la basílica de Guadalupe, con forma circular, construida en mármol rosa y blanco, al lado de ésta se encuentra el campanario que tiene una forma cilíndrica.

Mapa 1. Ubicación geográfica.



Fuente: INEGI, 2021.

⁴ En el año 2019 se inauguró un edificio que serviría para que los comerciantes se ubicaran y despejaran el centro del pueblo, sin embargo, este permaneció abandonado hasta junio del 2020, gracias a la pandemia los comerciantes se vieron obligados a moverse al nuevo mercado ubicado en el que fue el campo deportivo. Aunque algunos continúan en el centro del pueblo, porque no quieren pagar un lugar en el nuevo mercado.

La población en la comunidad hasta el 2010 era de 6,263 personas, según datos del INEGI, el total de varones según sus datos era de 3,102 y 3,161 mujeres. Diez años después de ese conteo, podría asegurar que la comunidad ha tenido un crecimiento poblacional considerable, aunque los decesos en el pueblo son raros, con la pandemia del Covid-19 y los suicidios que han tenido lugar en los últimos meses, los decesos han crecido ampliamente, sobre todo en la población masculina. Sus principales fuentes de ingreso provienen de los trabajos temporales en Canadá, el trabajo en el campo y el comercio de hoja de maíz. El siguiente mapa muestra la ubicación geográfica del poblado.

Bajo ese panorama general de la comunidad, es necesario precisar que las fiestas patronales son un conjunto de prácticas rituales hechas en honor al santo o virgen de cada poblado (Huerta, 2010), son un conjunto extenso de rituales desarrollados durante periodos cortos o amplios de tiempo, estos pueden estar ligados a otros rituales (Van Gennep, 2008). En el pueblo se llevan a cabo cuatro festejos anuales: el 24 de febrero y el 14 de mayo se realiza una fiesta en honor al santo San Matías; el 15 de mayo se festeja al santo San Isidro Labrador; el 12 de diciembre se celebra a la virgen de Guadalupe; además de la festividad anual de los santos principales de los cuatro barrios de la comunidad. Este estudio se enfoca principalmente en la mayordomía patronal del 12 de diciembre que se celebra en honor a la virgen de Guadalupe. Esta festividad es una de las más importantes de la comunidad, cuenta cada año con aproximadamente 40 mayordomos (varones) que participan en la organización del festejo (ver foto 1).

Foto 1: Mayordomía 2016-2020



Para este estudio, mis colaboradores claves son tres varones de la comunidad a quienes conocí en mi trabajo de campo durante observaciones realizadas en la fiesta patronal del 12 de diciembre del 2019 y 2020. Lázaro, de 30 años es campesino y desde hace



aproximadamente cuatro años organiza esta fiesta, además es parte de la mayordomía de su barrio; Matías, de 32 años trabaja como psicólogo en un centro de adicciones, al igual que Lázaro desde hace cuatro años forma parte de la mayordomía del 12 de diciembre; Tomás, de 56 años, es dueño de una ferretería, lleva varios años de mayordomo en los distintos festejos en la comunidad. Un punto relevante es que los tres informantes días antes de la fiesta realizaron un juramento para dejar de beber.

Cabe destacar, que según Cuadrado (2002) el juramento es una promesa que se dirige comúnmente a la virgen de Guadalupe, o al santo patrono de la comunidad, se realiza para abstenerse de consumir algún tipo de droga por un lapso que será decidido por el usuario o por el sacerdote, frecuentemente se hace delante de un testigo: pueden ser familiares o amigos del sujeto que se somete al juramento (Solís, 2000). Los tres informantes de este estudio juraron para dejar el consumo de alcohol por seis meses, lo hicieron delante de la figura de San Matías, el patrón del pueblo, el motivo por lo el que realizaron el juramento fue para cumplir con el cargo de mayordomos.

Bajo ese marco, se destaca que las fiestas patronales y el juramento religioso para dejar de beber forman parte de la religiosidad popular, lo que implica que son procesos sociales autogenerados por la comunidad (Gómez-Garzapalo, 2010), que construyen identidades y diferencias con otros poblados. Por lo que pueden considerarse como hechos culturales (sistemas de símbolos) que generan representaciones (Geertz, 1987, p. 20). Los mayordomos de la fiesta patronal en consecuencia construyen representaciones que conforman *ethos* sociales, que brindan sentido a la cotidianidad. En estas construcciones identitarias y de diferenciación se encuentran presentes la producción de las identidades masculinas. El ejercer un cargo de mayordomo en la comunidad brinda un capital simbólico que posiciona al sujeto en una relación jerárquica superior, de tal forma que el mayordomo tiene cierta autoridad dentro de la comunidad, además de prestigio y honor frente a otros varones.

Marco teórico

Para entender como los varones de la mayordomía de Cuijingo adquieren prestigio y honor que permite distinción y diferenciación de otros varones que no forman parte de la mayordomía o que pertenecen a mayordomías de distintos poblados, la propuesta de Pierre Bourdieu sobre la teoría de los campos es de gran ayuda. Se considera que las representaciones generadas construyen relaciones de poder que permiten el surgimiento de representaciones hegemónicas del entorno, que actúan como principios de diferenciación y de distinción social, construyendo campos sociales (Bourdieu, 1991, p. 135).



Estos esquemas de diferenciación y distinción social brindan a los mayordomos (privan a los que no forman parte de la mayordomía) de estatus entre la comunidad, definiendo lo que tiene valor, lo que está permitido o lo que está prohibido, a su vez marcan los ideales de lo que debe o no, ser un hombre. De esta forma, los campos son espacios de relaciones objetivas donde se gestan las posiciones sociales que unos agentes ocupan en función de su capital específico (económico, simbólico, cultural, político, religioso) (Bourdieu, 2006, p. 135-140), lo que supone la existencia de varios campos.

En cada uno de los campos se dota a algunos sujetos de superioridad y dominio sobre otros, por ejemplo, los varones que son mayordomos suelen situarse como “los más responsables”, “los más honorables”, “los que pueden dirigir”. Mientras que a los otros que no forman parte de la mayordomía se les puede posicionar como “inútiles”, “poco honorables”, “poco hombres”, entre otros adjetivos. Así pues, el campo es un espacio de lucha que opera bajo la lógica agonista, generando una *illusio* y un capital, es decir, cuando el sujeto acepta formar parte del campo y participar en las luchas y disputas para obtener algún tipo de capital o mejorar su posición es en ese momento en el que la *illusio* pone en marcha el funcionamiento del juego dentro del campo (Bourdieu, 1991, p. 80).

Para acceder a los campos se necesitan procesos de socialización, ya que es en éstos donde el sujeto aprende el sentido del juego, acepta y comparte la *illusio*, desplegando estrategias no pensadas que los ayuda a acumular capitales específicos. Es así como se generan *habitus* específicos por los que los sujetos sabrán moverse. El *habitus* es un estado corporal que es adquirido y sucede de una segunda naturaleza, es una fuerza que se inscribe en los cuerpos y que se desarrolla solo mediante la actuación en el mundo. Se considera en este estudio la existencia de un *habitus* grupal en la mayordomía que, al ser una representación por definición compartida con otros, genera experiencias similares, así como representaciones masculinas compartidas.

Metodología y método

Para realizar el estudio se tomó como punto de partida el método cualitativo, el cual posibilitó recolectar las experiencias de los colaboradores (Sampieri, 1991) con el fin de analizar los significados que los sujetos les dan a sus experiencias dentro de la mayordomía. Se utilizó un enfoque interpretativo que visibilizó que el fenómeno estudiado no es estático, en cambio, se encuentra anclado en un tiempo determinado. Además, permitió rescatar las experiencias de los informantes por medio de las narraciones, las cuales no constituyen la vida real de los entrevistados, sino que, son enunciaciones que el sujeto hace en circunstancias precisas (Bertaux, 2005, p. 6).



Bajo ese contexto, se trabajó con relatos de vida, ya que es una técnica cualitativa a partir de la cual se recoge la narración biográfica de un sujeto. A través de ella se accede a las realidades sociales desde los propios sujetos a partir de la narración que éstos hacen de ella. Se trabajó con tres relatos de vida a varones que pertenecen a la mayordomía de la fiesta del 12 de diciembre. Además de los relatos de vida se realizó una etnografía, cuyo objetivo es realizar una descripción e interpretación de un grupo social, cultural o un sistema (Rodríguez, 2011). La etnografía me permitió reconstruir las situaciones, contextos, así como las tramas simbólicas de lo estudiado, a través de observaciones en la comunidad. La observación fue efectuada en la comunidad de San Matías Cuijingo durante los meses de diciembre del año 2019 y 2020.

Fiestas patronales: consumo de alcohol y mayordomía

Las fiestas patronales son ocasión para el consumo desmedido de alcohol, tanto para hombres como para mujeres. Dentro de este contexto se espera que las mujeres también se encuentren en un momento festivo, donde también se les permite el consumo de alcohol. Sin embargo, si las mujeres se exceden de consumo, se sitúan en posiciones jerárquicas inferiores como malas mujeres. En ese sentido, Menéndez (1990, p. 13-35) y Toquero (2014, p. 42) consideran que las prácticas de consumo se encuentran bajo sistemas ideológicos culturales que remiten a ciertas representaciones sociales. Así pues, el alcohol posiciona a los varones que consumen en representaciones jerárquicas de poder frente a sus pares: “el más macho”, “el más chingón”, “el que más consume”, “el que aguanta más”.

Figuroa (2007, pp. 77-97) y Meneses (2006, pp. 13-35) concuerdan en que en las diferencias de consumo entre varones y mujeres se encuentran implicados los procesos de socialización en la construcción de la identidad de género. Bajo esa línea, Brandes (2004, pp. 5-18) y Caprano (2000, pp. 307-314) coinciden en que el consumo de sustancias psicoactivas forma parte de las conductas de riesgo que son aceptadas y normalizadas en ciertos modelos de socialización de género en los varones, como es el caso de la socialización de los varones de San Matías Cuijingo.

En este pueblo el consumo de alcohol en la población de varones se ha normalizado. Es común que en las fiestas patronales los varones consuman alcohol de manera excesiva, lo que ha provocado en distintas ocasiones una serie de problemas como peleas, discusiones y actitudes que pueden ser vergonzosas para los sujetos y sus familiares. Al respecto Matías mencionó que como mayordomo fue testigo de varias peleas entre varones bajo un grado de alcohol muy alto. Tomás relató que sus primeras veces a cargo de la mayordomía al terminar la misa fue obligado por los otros mayordomos a



consumir alcohol, lo que ocasionó que terminara tirado en la calle. Por su parte, Lázaro comentó que en una fiesta en la que él fue mayordomo vio como otro mayordomo en estado de ebriedad se encontraba bailando con otro hombre, al grado de casi besarlo.

Tanto Lázaro, Tomás y Matías comentaron que hasta hace dos años era común que los mayordomos participaran en las festividades consumiendo alcohol, incluso era frecuente que consumieran licor dentro de la iglesia, sin embargo, esta práctica había ocasionado diversos problemas entre ellos. Uno de los más graves fue en el festejo del año 2016, el mayordomo encargado de los cohetes en la procesión de la virgen de Guadalupe se encontraba en estado de ebriedad, al intentar lanzar el cohete no lo soltó, por lo que el cohete le estalló en la mano.

Otro de los incidentes que se relaciona con el consumo de alcohol dentro de la mayordomía fue el narrado por Tomás. En el año 2017 se contrataron dos bandas y un grupo para la celebración, se tenía que dar una cantidad grande de dinero, un mayordomo era el encargado de hacer los pagos, sin embargo, debido a su estado de ebriedad, perdió el dinero, así que todos tuvieron que dar entre 20 mil a 30 mil pesos para poder hacer el pago a las bandas. A raíz de estos incidentes, la mayordomía del 12 de diciembre decidió que todo aquel que pertenezca o quiera integrarse a la mayordomía debía realizar un juramento para dejar de beber durante el tiempo de la festividad.

Así, todos los años a partir del año 2018 antes de la misa de las doce de la tarde, algunos mayordomos se reúnen en la iglesia a realizar un juramento para dejar de beber, otros lo hacen días antes de la celebración porque consideran que es algo más íntimo que no se debe compartir con otras personas. Tomás narró que probablemente lo hacen de esta forma para “*no sentir la vergüenza de que la comunidad los vea*” (2019), ya que podría indicar a los ojos de la comunidad que juran porque no tienen el control de su consumo de alcohol, lo cual es una característica que se asocia a una debilidad (Toquero, 2014) rasgo que no está asociado a una identidad masculina esperada en el pueblo. No obstante, para otros varones el juramento es algo que se muestra, algo que significa orgullo, por lo cual, el siguiente apartado tiene como propósito mostrar los significados que los mayordomos le atribuyen al juramento.

El juramento religioso y los mayordomos

En Cuijingo es común que la mayoría de las personas que recurren al juramento sean varones, esto lo he podido observar a través de los años viviendo en la comunidad. También lo he visto dentro de los estudios que se han realizado sobre los juramentos — uno de ellos es el trabajo de Mary Cuadrado (2014)— en el cual se muestra que existe un porcentaje alto en el número de hombres que juran, en relación con las mujeres.



No es que las mujeres no juren para frenar el consumo de alcohol, sino como he observado, y me han comentado los pobladores y el sacerdote de la comunidad de Cuijingo, ellas lo realizan de manera clandestina. Lo anterior indica que existen componentes de género que permean los significados que los varones y las mujeres atribuyen al juramento y que también crean representaciones jerárquicas. Para las mujeres, el someterse al juramento tiene un significado negativo dentro de su construcción genérica que las posiciona en la mirada de los demás como malas mujeres; ya que consumen alcohol y además lo consumen en exceso, lo cual no es una práctica esperada dentro de las representaciones de la feminidad, por tanto, es algo que debe ocultarse.

En cambio, para los hombres el juramento es algo que se muestra, algo de lo que se habla, les brinda prestigio, los posiciona en la sociedad como varones honorables que pueden cumplir sus promesas, representaciones esperadas en la producción masculina (Bourdieu, 1991, p. 191; Peristiany, 1965, p. 21); además, les pone un límite moral ante el temor de las represalias (social y religiosa) en caso de no cumplirlo. Motivo por el cual los mayordomos recurren al juramento, porque existe la creencia de que si rompen el juramento algo malo sucede, esto frecuentemente ayuda a que los mayordomos cumplan su promesa. Al respecto, Tomás mencionó:

[...] le digo que una vez rompí y no se me lograron mis animales, pues yo decía: pues ni modo si este es mi castigo pues lo acepto, porque como le falté a nuestro creador más que nada. De ahí para entonces pues mi fe siguió creciendo en creer en mi dios y por eso hacía mi juramento (Tomás, 2020).

El juramento, por lo tanto, es un recurso para que los mayordomos puedan cumplir con su cargo de manera apropiada, se puede considerar entonces, que el juramento es un portador de significados que dramatiza una serie de problemáticas morales, emocionales y de género que son universales pero que a la vez se encuentran dentro de la historia local. En este contexto, son expresiones culturales tradicionales que a través del tiempo les ha proporcionado a los habitantes de la comunidad, lecciones de vida relevantes; por lo cual, tienen también la función de ser estructuras cognitivas o esquemas para orientarse en la vida diaria (Núñez, 2020, p. 24).

De esta manera, ayudan a los varones mayordomos a no perder el prestigio ganado al ejercer el cargo. Al jurar, los varones reciben una estampa con la imagen del santo o la virgen, para demostrar a su familia, jefes y sobre todo a las personas con las que solía consumir alcohol que está jurado (Menéndez, 2006). Por lo tanto, no tienen la presión social de tomar bebidas alcohólicas, su grupo de amigos respetan el juramento que ha hecho y no lo presionan para beber. Al respecto, Tomás mencionó que al tener su estampa no le sucedió otro incidente donde fuera obligado a beber al ser mayordomo.



Ser mayordomo jurado en San Matías Cuijingo: distinción y prestigio

La mayordomía es una forma de homosocialización masculina dentro de las fiestas patronales, entendiendo esto como la sociabilidad entre personas del mismo sexo, alimentada por subjetividades, espacio e instituciones que reproducen una segregación de las personas según el orden de género (Núñez, 2007, p. 114). Esta forma de socialización en la mayordomía juega un papel relevante en el desarrollo de la fiesta patronal.

A la mayordomía se le concibe como un grupo de varones que realizan múltiples actividades para garantizar los festejos religiosos (Olivares, 2014). Sus tareas consisten en recoger el dinero de casa en casa, se encargan de contratar los mariachis para las mañanitas y los grupos que se presentan en la comunidad. Además, organizan la logística de las misas, portada de la iglesia, son también los encargados de lanzar la pirotecnia (ver foto 2), entre otras responsabilidades. Es raro que las mujeres participen en la mayordomía del pueblo, aunque en la capilla de Santa Teresa de Lima, hay varias mayordomas, pero es el único caso.

Foto 2: Varón lanzando cohete.



Lázaro me comentó que los mayordomos eran varones porque siempre ha sido de esa manera, lo que indica que la organización de la fiesta patronal se da por medio de un sentido práctico (Bourdieu, 1991, pp. 106-129), es decir, los lugares que corresponden a los hombres o a las mujeres son pensados como algo natural, algo dado por sentido. El ser mayordomo en el pueblo es signo de estatus y prestigio, incluso los que pertenecen a otra religión aspiran a formar parte de la mayordomía,⁵ sobre todo

⁵ En la comunidad se practican cinco religiones principales, católica, testigos de Jehová, evangelista,



en las fiestas más importantes (la fiesta del patrón del pueblo, la fiesta de la virgen de Guadalupe).

Como no es un cargo sencillo, los varones se encuentran bajo juramento para no consumir alcohol, de esta forma se aseguran de cumplir con sus responsabilidades y gastos. Al preguntarle a Matías el por qué había decidido ser mayordomo, contestó: “*nací católico, nací guadalupano, es mi deber hacerlo*” (Matías, 2019), aunque no obtienen ganancias monetarias e incluso deben pagar de su bolsa algunos gastos de la fiesta, los mayordomos obtienen un capital simbólico que es “*el reconocimiento del pueblo*” (Tadeo, 2007). Este reconocimiento los posiciona en un lugar jerárquico con otros varones, lo que les da derecho de posicionarse en cargos inferiores a aquellos que no forman parte de la mayordomía, como lo relata Lázaro:

Pues los otros hombres nada más vienen a la fiesta que nosotros organizamos, no hacen nada, son holgazanes, pero eso sí vienen a disfrutar (Lázaro, entrevista, 2020).

De esta forma se crean representaciones hegemónicas del entorno, las de los varones que no forman parte de la mayordomía se construyen como varones holgazanes, mientras los que pertenecen a la mayordomía se construyen como varones responsables que pueden cumplir con los deberes de la festividad. Es así como surgen los sistemas de diferenciación, que se determinan por medio de competencias.

Esta competencia se puede ver entre los varones de la mayordomía del poblado y los varones de la mayordomía de la cabecera municipal Juchitepec, lo que se relaciona con la propuesta de McBride (1995, p. 108) quien propone que la construcción de la masculinidad implica competencias constantes, por su parte Kimmel (1997, p. 8) menciona que la competencia es un atributo de la masculinidad, en sí misma es una relación de poder. De tal manera, se construyen diferencias simbólicas entre los varones de ambas comunidades, con el fin de hacer una categorización de los hombres, una especie de escala en la que se miden los capitales simbólicos masculinos. Quien logre obtener estos capitales conseguirá el derecho de dominación sobre los otros, además de adquirir prestigio, honor y virilidad.

Los cargos de mayordomía dotan de prestigio a los varones que lo ejercen, para conservar este prestigio los varones deben mostrar que son mejores ejerciendo el cargo que otros mayordomos de la región, sobre todo se deben destacar de la mayordomía de Juchitepec, lo que implica que los sujetos ahorren de entre 10 mil a 15 mil pesos, además, como el cargo es muy importante para ellos, el juramento tiene un significado relevante para que los mayordomos puedan cumplir con sus responsabilidades y así

tener una festividad mejor que las organizadas por los mayordomos del pueblo vecino. Tal como lo comentan Lázaro, Matías y Tadeo:

Lázaro: Cada vez es más difícil que la gente joven acepte el cargo de la mayordomía, es muy difícil convencerlos, la gente mayor como quiera sabe que ser mayordomo es algo de respeto. Luego, cuando les decimos que nuestra fiesta tiene que ser mejor que la de Juchi, entonces sí, se animan a participar los muchachos, hasta con alegría lo hacen.

Matías: En la mayordomía la consigna es la siguiente: “tenemos que ganarles a esos pinches juchis”, siempre les ganamos, nuestras fiestas, los grupos que traemos son mejores, pero luego ellos nos ganan en los castillos, si le invierten más en sus castillos.

Tadeo: Cada que soy mayordomo tengo que juntar de 10 a 13 mil pesos, todo sea por tener una fiesta digna de nuestros santos, la mayoría damos esa cantidad, nuestra fiesta es mejor que la de otros lugares, aunque, los tripa seca⁶ no lo reconozcan.

En los relatos se destacó que, aunque es un requisito (extraoficial) el jurar para poder pertenecer a la mayordomía, el juramento también suele realizarse meses antes de ser mayordomos. Al jurar, los varones pueden ahorrar y durante la festividad de la que están a cargo pueden asegurarse de que todo salga bien. En los relatos se encontró lo siguiente:

Matías: Pues como debes dar entre 10 mil a 15 pesos, si luego yo he jurado meses antes, sobre todo para ahorrar, porque cuando uno anda tomando te gastas hasta 2000 pesos al mes, ya cuando uno jura pues tiene la oportunidad de ahorrar. (Matías).

A lo largo de estos fragmentos se puede visibilizar que los varones piensan el juramento como mecanismo que les permite ejercer el cargo de mayordomía, este adquiere un significado similar en los tres informantes. Hay dos principales significados que los informantes le atribuyen al juramento para dejar de beber: 1) el juramento como una obligación; 2) el juramento como algo que se respeta. El primer significado se relaciona con que los varones se sienten presionados por la mayordomía para jurar, Lázaro expresó que al sentir que los otros varones lo estaban obligando a jurar este no pudo cumplir con el juramento y en el baile del pueblo consumió alcohol con otros mayordomos.

⁶ A los pobladores de Juchitepec coloquialmente se le llama “tripa seca” porque en 1950 hubo un aumento de la población que secó los depósitos naturales de agua. Los pobladores de Juchitepec caminaban por los cerros en busca de agua, los habitantes de Cuijingo al ver esto en tono de burla decían: “ahí van los tripa seca de agua”. Mientras que los pobladores de Juchitepec se refieren a los pobladores de Cuijingo como “indios pata rajada” haciendo alusión a las características fenotípicas de los pobladores.

Lázaro: *Para mí en este momento el juramento, más que nada significa una obligación, es algo que la mayordomía te obliga a realizar. En una fiesta esto hizo que no pudiera cumplir mi juramento, porque, como no lo hice con tanta fe pues me dejé llevar por otros mayordomos y rompimos, nos tomamos como seis cervezas y pues ya se nos calentó el hocico como decimos aquí, entonces pues nos la seguimos hasta que amaneció* (2020).

El segundo significado que le atribuyen los informantes al juramento: es algo que se respeta; para Matías y Tadeo, la decisión que tomaron los mayordomos sobre el imponer el juramento para formar parte de la mayordomía fue una decisión acertada, ya que para ellos el juramento tiene un significado sagrado, es algo que se respeta. En consecuencia, si los mayordomos están jurados, estos tienen el deber de cumplir con su promesa, porque hay dos castigos, el primero es un castigo de dios, el segundo es social. Al respecto, Matías y Tadeo refirieron:

Matías: *El juramento significa para mí algo sagrado, es lo más sagrado. Por lo que si fallas a tu promesa entonces vienen las lecciones que da dios, por eso está bien que nos pidan jurar porque sabes que si rompes te atienes a lo que pase.* (Matías, entrevista, 2019).

Tadeo: *El juramento... significa una cuestión de respeto, respeto por Dios, por lo sagrado. Yo no he roto mis juramentos porque yo si tengo palabra de hombre para poder cumplir* (Tadeo, entrevista, 2020).

Los significados del juramento para dejar de beber de los mayordomos de la fiesta patronal del 12 de diciembre se vinculan con el significado de ser hombres que tienen palabra. En ese aspecto se destaca que hay una categorización entre varones con palabra que pueden cumplir con su juramento, y varones que no tienen palabra porque rompen el juramento. En síntesis, el observar el fenómeno desde la propuesta de Bourdieu indica que el capital simbólico de prestigio que obtienen los mayordomos puede considerarse como “crédito” (Bourdieu, 1991, p. 201) que puede usarse para posicionarse en relaciones jerárquicas de poder y también puede usarse para posicionarse a otros en relaciones inferiores.

Esta especie de “crédito” se vuelve más significativo cuando los varones están bajo juramento, porque implica que tienen palabra como hombres para cumplir con su responsabilidad en la mayordomía. Sea consciente o no el sujeto de su posición simbólica, siguiendo a Turner, aunque no sea consciente de los símbolos, no significa que estos no existan, pues “cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica” (Turner, 1969, p. 50), y en los contextos festivos como las fiestas patronales, los símbolos se



encuentran presentes y remiten a los significados de la identidad masculina que en la experiencia de los mayordomos se vive por medio de competencias, honor y prestigio, de ahí la relevancia de lo simbólico del juramento, como una afirmación de ser varones con palabra.

Reflexiones finales

Dentro del festejo patronal del 12 de diciembre de la comunidad de San Matías Cuijingo, el ejercer el cargo de mayordomo brinda prestigio a los sujetos, lo que posibilita la creación de sistemas de distinción y diferenciación entre los varones. En ese contexto, la construcción de la identidad masculina se desarrolla por medio de representaciones de varones como honorables y responsables que pueden cumplir con su compromiso ante el pueblo. Aunque, un punto central de la construcción de la identidad masculina en la comunidad es el consumo de bebidas alcohólicas, los mayordomos de la fiesta patronal del 12 de diciembre juran para poder cumplir con el cargo de mayordomos, de esta manera se aseguran de alcanzar la representación identitaria masculina esperada.

Por otra parte, la identidad masculina en los sistemas de mayordomía de Cuijingo se construye mediante competencias, por lo cual, los mayordomos del poblado compiten con los pobladores de Juchitepec por ver quien tiene las mejores fiestas, aunque se reconoce que los mayordomos tienen mejor pirotecnia, los mayordomos de Cuijingo consideran que son ellos los que contratan mejores bandas por lo que se piensa que la festividad es mejor, lo que posibilita que los mayordomos de Cuijingo posicionen a los de Juchitepec como varones en posiciones inferiores. Sin embargo, la competencia es un recurso que debe estar presente en las festividades, ya que esto asegura que el juego continúe y que los mayordomos compitan por obtener el prestigio. Lo que da sostén a la vida en la comunidad durante los periodos de festividad.

Bibliografía

- Ángeles, A. (2018). *Cuechy nucuiini, hombre... La construcción de las masculinidades entre mixtecos residentes en Tijuana* (tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales). Colegio de la Frontera Norte.
- Amuchastegui, A (2001), La navaja de dos filos: una reflexión acerca de la investigación y el trabajo sobre hombres y masculinidades en México. *La Ventana*, 2(14), 102–125.
- Bertaux, D. (2005). Los relatos de vida en el análisis social. En Aceves, J. (Ed.) *Historia y fuente oral* (pp. 87-96). UAM-Instituto Mora.



- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2006), *La dominación masculina*. Anagrama.
- Brandes, S. (2002). Bebida, abstinencia e identidad masculina en la Ciudad de México. *Alteridades*, 12 (23), 5-18.
- Cuadrado, M., y Lieberman, L. (2002). *The Plenum series in culture and health. Traditional family values and substance abuse: The Hispanic contribution to an alternative prevention and treatment approach*. New York.
- Cuadrado M. (2014). Hispanic Use of Juramentos and Roman Catholic Priests as Auxiliaries to Abstaining from Alcohol Use/Misuse. *Mental health, religion & culture*, 17(10), 1015–1022. <https://doi.org/10.1080/13674676.2014.995074>
- Connell, R. W. (2000). *The Men and the Boys*. Allen & Unwin.
- Curiel, C. (2019). Mujeres en la cocina de la mayordomía. Prestigio y costumbre en la mixteca de Oaxaca. *Entre Diversidades*, 6 (1)(12), 163-193. <https://doi.org/10.31644/ED.12.2019.a06>
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- Gómez, A. (2010). Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular. *Gazeta de antropología*, 26. http://www.doi.ugr.es/~pwlac/G26_05RamiroAlfonso_GomezArzapalo.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Censo de Población 2010*. www.inegi.org.mx
- Kimmel, M. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En J. Olavarría, y T. Valdés, (Eds.), *Masculinidad/es, poder y crisis* (pp. 49-62). Isis Internacional-FLACSO.
- Martínez, J. (1990). Fiesta, tradición e identidad local. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 22(55), 43–58.
- Menéndez, E. (1990). Morir de alcohol: Saber y hegemonía médica. EDUNLa.
- Menéndez, E. L., y Pardo, R. B. D. (2006). Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México. *Desacatos*, (20), 29-52.
- Núñez, G. (2013). Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual. *Región y sociedad*, 12(19).
- Núñez Noriega, G. (2020). *Fariseos. Moral, control de los impulsos y masculinidad en la tradición folklórica de San Pedro de la Cueva*. CIAD.



- Olivares, M. y Mora, F. (2014). Mayordomías y fiestas patronales en los pueblos originarios de Santa Ana Tlacotenco y Santiago Tzapotitlan, nahuas del Distrito Federal. *Dialogo andino*, 43, 51-64.
- Ortega, M. (2015). Rivalidad por el prestigio en Santiago Zapotitlan un pueblo originario del ANÁHUAC. *Eureka*, 107- 127.
- Portal, A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Peristiany, J. G. (1968). El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Alcana.
- Rodríguez, V. (2021). *Etnografía: una mirada desde el corpus teórico de la investigación cualitativa*. Omnia.
- <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73719138003>Bertaux, D. (1989). Los relatos de vida en el análisis social. *Historia y fuente oral*, 87-96.
- Sampieri, R., et. al. (2006). *Metodología de la investigación*. McGraw Hill.
- Solís, L. (2000). El juramento: maniobra no médica, coadyuvante en el manejo de los sujetos con consumo patológico de etanol en México. Aproximación inicial. *Salud Mental*, 23 (4), 22-27.
- <https://www.doi.redalyc.org/articulo.oa?id=5824230>
- Tadeo, R. (2007). Memoria y tradición en San Juan Ixtayopan. En A. Medina, (Ed.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios (pp. 245- 282)*. UNAM
- Toquero, A. (2014). La construcción de los significados de ser hombre en varones usuarios de sustancias psicoactivas [tesis de doctorado en psicología]. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Turner, V. (1967). *Simbolismo ritual, moralidad y estructura social entre los ndembu. En La selva de los símbolos*. Siglo XXI.
- Wolf, E.R. (1954). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Ediciones Era.





CAPÍTULO II

FIESTA, IDENTIDAD Y RELIGIOSIDAD POPULAR



LA ROMERÍA TOJOLABAL COMO ESPACIO DE CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES ÉTNICAS Y EXPRESIÓN DE RELIGIOSIDAD POPULAR EN LAS MARGARITAS, CHIAPAS

Irene Sánchez Franco¹
Antonio Gómez Hernández²

Introducción

El objetivo de este capítulo es hacer un análisis de la romería tojolabal³ como espacio de construcción de identidades étnicas y expresión de la religiosidad popular. En Chiapas, la religión (protestante y católica) ha sido objeto de diversos análisis. El catolicismo ha servido para describir a las poblaciones indígenas, también desde allí se han abordado las identidades étnicas de los grupos o personas (Maurer, 1984). Varias de estas investigaciones (Reifler, 1981; Köhler, 2007) se refirieron a la identidad étnica como la suma de los elementos que las personas o grupos poseían (Bonfil Batalla, 1990), olvidando que la identidad, sea étnica o no, se construye en la vida diaria en interacción con otros sujetos sociales.

Este texto consta de cinco apartados, los tres primeros destinados al análisis de la identidad, mientras que los dos siguientes son descripciones etnográficas de la romería tojolabal que nos sirven de plataforma para mostrar cómo se construye la identidad que, a su vez, es una expresión de la religiosidad popular entre los tojolabales margaritenses. La religiosidad popular la entendemos como la práctica de la religión por las personas de una sociedad que construye, reelabora y actualiza desde su perspectiva y marcos culturales.

Identidades múltiples y complejas en el siglo XXI

La identidad remite a una diversidad de problemas complejos y se encuentra en el punto nodal de casi todas las ciencias humanas y sociales: la filosofía, la psicología, la 1 Doctora en Antropología Social. Líneas de investigación, religión, conflicto religioso, religiosidad popular. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y Sistema Estatal de Investigadores en Chiapas, profesora-investigadora de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

2 Maestro en Ciencias Sociales, personal académico del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, desde 1986. Líneas de investigación: etnohistoria y religiosidad popular.

3 Entiéndase el vocablo “tojolabal” como alusión al grupo étnico, y “tojolabales” como gentilicio, mientras que “Tojol-ab'al”, se refiere al nombre de la lengua.

antropología, la historia y la sociología (Sciolla, 1983). Parsons (1970), por ejemplo, considera a la identidad como una parte o una función del sistema de la personalidad individual, no obstante, algunas características de las personas tienen que ver con una colectividad. Así entonces, desde las ciencias sociales, la identidad es analizada tanto a nivel personal (identidad individual) como a través de la colectividad (identidad colectiva o de grupo). Esta última es la más compleja porque, desde sus inicios, fue adjudicada a grupos restringidos de individuos, como a grupos étnicos, raciales o religiosos.

La identidad implica una autorreflexión y una autoobservación que se da a través de la persona o las personas. En este sentido, la identidad no es una “propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter relacional. Esto significa que es el resultado de un proceso social en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo solo reconociéndose en el otro” (Sciolla, 1983, p. 10). Para Sciolla, la identidad tiene tres dimensiones:

- a). Es locativa, cuando el individuo se sitúa dentro de un campo simbólico.
- b). Es selectiva, porque ordena sus propias preferencias de escoger algunas alternativas y de descartar o diferir de otras.
- c). Es integradora, cuando el individuo dispone de un marco interpretativo que reúne experiencias presentes, futuras [y pasadas].

Las tres dimensiones ponen de relieve la relación entre la identidad y la acción, esto es, cómo el individuo ordena a través de la identidad sus preferencias y opta entre las diferentes alternativas de acción. La identidad de las personas no es única sino múltiple, tal y como lo planteara Goffman (1960), quien señala que los individuos endosan máscaras que cambian al pasar a otra escena. Si se quita una máscara aparecerá otra, pues no tiene límites inalterables sino movibles. Esta posición coincidiría con lo que ha planteado Cardoso de Oliveira (1992), al señalar que la identidad es estratégica; esto es, de acuerdo al lugar en donde se encuentre el individuo, opta por alguna que más le interese, y no se trata de hacerlo de manera consciente. No obstante, parece ser que esta postura permite pensar en que las personas usan su identidad como estrategia de manera consciente. Supondríamos que no siempre es así, en algunos casos quizá puede darse, empero, en otros no ocurre. En el caso de los grupos étnicos, y particularmente para el tojolabal, no se nace, sino que se hace tojolabal en la vida cotidiana, en la interacción con los otros y a lo largo de la historia de cada una de las personas o colectivos.

En la sociedad moderna, algunos individuos se preocupan por definirse quiénes son y cómo son, y en este sentido la identidad se convierte, en el plano individual, en una cuestión subjetiva. Definir la identidad de un individuo resulta más complejo porque ya



no es alguien ubicado en un espacio fijo, por tanto, no podemos hablar de una identidad estable y coherente, como antaño, sino de una más rica y autónoma que descansa en la presuposición fundamental de que el individuo puede fundar enteramente su identidad sobre “un sistema de valores y de códigos culturales altamente generalizados y compartidos que, mediante la interiorización, se hayan convertido en elementos constitutivos de su personalidad. En consecuencia, la identidad es siempre, en cualquier sociedad, una estructura de códigos y un sistema de significados, pero, según el tipo de sociedad, los códigos y los significados (que la identidad organiza puede variar” (Cardoso de Oliveira, 1992, p. 24). Así entonces, el problema de la identidad en la modernidad radica en encontrar un lugar en un medio que ofrece muchas opciones posibles. Las personas poseen diversas identidades dependiendo del grupo de pertenencia, una capacidad de adaptarse a diferentes tipos de entornos sociales y culturales.

En el caso de las identidades religiosas, al mismo tiempo que se es católico, adventista o cualquiera otra denominación, se es mujer u hombre y se pertenece a un grupo étnico. El pluralismo de roles en las personas puede conducir a algunos conflictos; sin embargo, este tipo de percepción de identidad ayuda a entender las diversas formas que tiene un individuo de manifestar su pertenencia, su diferencia o su especificidad.

“La identidad individual tiene sus bases psicológicas en la socialización familiar, pero se completa solo con el desenganche de la dimensión expresiva y la asunción de códigos generalizados que permiten el paso a la dimensión instrumental requerida por el sistema social moderno” (Cardoso de Oliveira, 1992, p. 26). En la actualidad, la identidad ya no tiene una estructura estable de la personalidad, es más abierta, reflexiva, múltiple y diferenciada. Ha sido descrita y analizada, por un lado, como unidad esencial de los sujetos sociales y, por otro, como medida de resistencia. En el caso de México, a los indígenas se les ha considerado portadores de ideas y costumbres milenarias, atribuyéndoles ciertas características para definirlos, en el que la suma de los elementos parecía ser importante (Bonfil Batalla, 1990). La religión católica sincrética jugó un papel importante para el análisis de los movimientos milenaristas, en el que el concepto de resistencia tuvo un papel importante para mostrar la forma en que los pueblos indígenas seguían manteniendo sus creencias, rituales o ceremonias religiosas. Basta leer el texto de García de León, *Resistencia y Utopía* (1985) para dar cuenta de ello, en él se puede encontrar la forma en que el autor narra cómo las poblaciones indígenas resistieron a lo largo de los años todas las formas religiosas llegadas de fuera. Es importante señalar que la conservación de la costumbre y tradición de origen prehispánico era una forma de conservar la identidad, y en la medida en que éstas desaparecieran, la identidad étnica se encontraría en peligro de extinción (Cancian, 1976; Nash, 1993). La visión esencialista de la identidad tenía como premisa fundamental que se encontraba adherida a las personas o a los grupos.



Esta posición teórica esencialista comenzó a analizarse, criticarse y cuestionarse en la década de los noventa, en el que algunos estudios definieron a la identidad como un proceso múltiple, cambiante e históricamente determinado (Rosaldo, 1992; Comaroff, 1987; Hernández Castillo, 1991, 1992, 1994).

Los análisis acerca de la identidad continuaron y uno de ellos fue el de García Canclini (1990), quien la considera como un proceso de hibridación que “abarca mezclas interculturales, no solo las raciales a las que suele limitarse el “mestizaje,” y [además] permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo,” fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales” (Canclini, 1990, p. 15).

La identidad no se le puede considerar como esencia o como un hecho inmutable, sino como un “proceso activo complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas” (Giménez, 1993, p. 21). La perspectiva que ve a la identidad como un proceso que se construye con y por sujetos sociales, nos permite analizar a la romería tojolabal no como un ente aislado y homogéneo, sino como un proceso históricamente determinado (Comaroff, 1992) que es producto de luchas, conflictos y negociaciones (Rosaldo, 1992).

Al considerar a la identidad como producto de construcciones simbólicas, resultado de procesos sociales y no de una herencia pasiva, de ninguna manera negamos que existan elementos que se transmitan de generación en generación, lo que sí creemos es que estos elementos no se pueden analizar al margen de los sentidos y significados que los sujetos le confieren. La identidad étnica se refiere al uso que hace una “persona de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo, relacionarse con los otros” (Cardoso de Oliveira, 1960a, p. 125, citado por Cardoso de Oliveira, 1997, p. 49). El mismo autor, considera a los grupos étnicos como una organización social para la cual es importante la autoatribución y la atribución por los otros, esto es, la autodefinition y la definición por los otros.

Algunos estudios consideran que la identidad étnica se basa exclusivamente en características demostrables, en tanto que otros reflexionan que se “construye sobre bases múltiples, son situacionales, manipulables y contextuales” (Leyva Solano, 1995, p. 172), y con cierta frecuencia tiene un carácter instrumental (Baud Michiel et al., 1996). Esta última postura, que caracteriza a la identidad étnica como instrumental, señala que los individuos libres utilizan su identidad como una estrategia, en esta perspectiva podemos encontrar a aquellas que consideran a la identidad étnica como resistencia (García de León, 1985; Figueroa, 1995). Creemos que la identidad étnica, como hemos señalado líneas arriba, no es la suma de sus elementos, sino que se construye a lo largo de la historia, en interacción con otras personas. De tal forma que la



identidad no es inamovible, todo lo contrario, es cambiante y dependiendo del espacio, una identificación es más importante que otra.

La identidad en los estudios de la religión

En Chiapas, desde que los primeros antropólogos del proyecto Harvard y Chicago hicieran su arribo, iniciaron las descripciones de la identidad étnica desde la religión católica. Las etnografías casi siempre destacaron que dicha religión era el lugar del mantenimiento de la identidad de los diferentes grupos étnicos, llámese estos tseltales, tsotsiles, choles o tojolabales, como es el caso que nos ocupa. Una de las regiones más estudiadas es Los Altos, que se encuentra conformada por 17 municipios. En esta región se concentraron y se concentra la mayoría de los estudios etnográficos que describen a la religión católica como la dadora de la identidad étnica de los habitantes, también como el espacio en donde se reproduce. Bajo esta lectura, varias etnografías defendieron a la religión de la “costumbre”, como la que se practicaba en el municipio de San Juan Chamula, como la portadora de la identidad étnica de los grupos en cuestión.

En el caso de los tojolabales se reprodujo la misma argumentación, en la que el catolicismo ha servido para definir la identidad étnica, olvidando otros espacios de reproducción, como los templos no católicos, que también fungen como espacios de uso de la lengua Tojol-ab'al, y si bien es cierto que esta no es la única que define la etnicidad, muchas personas, al hablar una lengua originaria, definen su pertenencia a un grupo étnico. En Chiapas, como ya se ha mencionado, la religión católica fue un referente para definir la identidad étnica, no obstante, a partir de la década de los noventa, cuando se comenzaron a realizar análisis acerca de los no católicos, la definición de la identidad étnica se complejizó y se incorporó lo que se le denominó “identidad religiosa” (Sánchez, 1999).

La identidad religiosa se convirtió en el referente más importante. En la mayoría de las veces se es primero adventista, pentecostés, católico o presbiteriano, según sea el caso, antes que ser tojolabal, tseltal o algún otro grupo étnico (Sánchez, 1999). “Los indígenas chiapanecos protestantes han reivindicado su identidad étnica bajo ciertos contextos históricos y, en otros, la han negado forzada o voluntariamente, definiéndose tan solo como campesino; se trata de identidades cambiantes y contextuales, que se han traslapado con otras identidades religiosas y nacionales” (Hernández Castillo, 2005, p. 102). La misma autora, en el 2012, argumenta que “las identidades étnicas son concebidas como productos de procesos sociales de construcción simbólica que difieren no tan solo en sus atributos distintivos, sino también en las formas y circunstancias en que



son socialmente construidas, todo lo cual le otorga un carácter dinámico y revitalizador a estas identidades” (Hernández Castillo, 2012, p. 30). En este sentido, los indígenas, dependiendo del contexto social y del momento histórico, manifiestan sus adscripciones étnicas que fueron y son promovidas por el Estado o por los mismos antropólogos, como ha ocurrido con el grupo tojolabal. Para diversos grupos o personas, las adscripciones comunitarias o municipales no son menos importantes. En Chiapas, y dependiendo del lugar, se es primero margaritense, sancristobalense, pedrano, solo después de la adscripción al grupo étnico.

La identidad religiosa es de alguna manera un punto de referencia para las personas. Dentro de las poblaciones indígenas, es importante definir primero la adscripción religiosa, aunque en la interacción entre los de la misma filiación no es importante porque lo que necesitan la mayoría de las personas, es conquistar a otras diferentes de la suya. En el caso de los católicos, según Sánchez Franco, la mayoría de las veces primero definen la pertenencia a un grupo étnico. Hay que aclarar que, en Chiapas, desde principios de los años setenta, la corriente de la teología de la liberación marcó la vida de diversos feligreses católicos, en la que la mayoría de estas personas tuvieron una instrucción política de izquierda. En este caso, la identidad, fuera esta religiosa o étnica, se politizó de tal forma que la identidad religiosa no fue importante, como tampoco lo fue asumir una identidad étnica en tanto no se tuviera conciencia de ella. Así, esta última se tornó importante solo dependiendo de la persona y del lugar. A partir de 1994, diversos indígenas chiapanecos (no todos) conquistaron espacios, entendido éste como el lugar de manifestación, en donde libremente podían señalar y mostrar su ser indígena. Por ejemplo, existe un grupo de indígenas que cursó estudios de educación media superior, superior y posgrados, que se autodenominaron intelectuales indígenas, y bajo su identidad étnica no solamente han defendido su lengua originaria, sino que han solicitado se difunda por todos los medios masivos de comunicación, como la radio y la televisión, y han alcanzado no solamente reconocimiento institucional local, sino a nivel nacional e internacional.

Ahora bien, en el caso de la romería tojolabal, es un espacio de reproducción de la identidad étnica y de la identidad religiosa. En los siguientes apartados mostraremos lo que a nuestro parecer es importante.

Las romerías tojolabales

La “romería”⁴, a la que en la literatura antropológica también se le denomina peregrinación, es una práctica religiosa católica realizada originalmente por población agrícola,

⁴ Sobre romería en la región sur de México, véase Walter Randolph Adams (1988), Mario H. Ruz (1982: 223-232), Carine Chavarochette (2005), Gómez Hernández (2000), Gómez Hernández y Pinto López (1998, 2007), Cuadriello Olivos (2008), Straffi (2015).



con la finalidad de llevar a los santuarios de santos y santas, ofrendas a cambio de un buen temporal, asumiendo que, si llueve lo suficiente y sin exceso, habrá buena cosecha de los alimentos principales (como el maíz y frijol), y todos los seres vivos existentes tendrán comida y habrá equilibrio en el mundo. Algunas personas que hablan la lengua Tojol-ab'al y que se encuentran adscritos en el catolicismo en los municipios de Las Margaritas⁵, Comitán, Altamirano, La Independencia, La Trinitaria, Ocosingo y sobre la franja fronteriza de Chiapas con Guatemala, en Centroamérica,⁶ siguen celebrando algunas romerías.

Las personas mayores del grupo étnico tojolabal, luego de abandonar las haciendas por órdenes del gobierno federal, pasando de ser peones a hombres libres en tierras ejidales, en asamblea decidieron buscar a un especialista ritual que los orientara para proteger las tierras que desde entonces las consideraron propias, además de discutir cuál santa, virgen o santo tomarían como patrona o patrón del ejido recién creado.⁷ Los ejidos que se formaron con la expropiación parcial de las fincas —solo unas cuantas fueron abandonadas completamente por sus dueños— sus fundadores se organizaron y recurrieron con sus vecinos tseltales para saber cómo ofrendar a la tierra ocupada para vivienda, espacios de cultivo y vegetación, además de establecer los cuatro rumbos y el centro del pueblo, reconocer los lugares sagrados, como los manantiales, grutas, cuevas y cerros sagrados.

Los tojolabales mayores dicen haber consensado que era mejor recurrir a los especialistas tseltales de Zapaluta, hoy La Trinitaria, grupo étnico del que se cree poseen poderes suprahumanos superiores. El Principal,⁸ que para entonces accedió a rezar y ofrendar a la tierra, e indicar a sus habitantes los puntos específicos importantes, y la instrucción sobre lo que debe hacerse con los lugares sagrados, pidió a la población organizarse para que en los puntos sagrados locales, además de las cruces que marcan los cuatro rumbos y el centro del poblado, ofrendar a los espacios naturales sagrados⁹ cada tres de mayo. De esta manera, para asegurar la lluvia necesaria para el ciclo agrícola,

5 El pueblo de "Las Margaritas se erigió como pueblo y cabecera municipal por decreto del 9 de diciembre de 1871 emitido por el gobernador José Pantaleón Domínguez, y se formó con los habitantes tojolabales de la ranchería Las Margaritas dependiente del Departamento de Comitán, a quienes se dotó de terrenos para casa y sitio. En marzo de 1981, el gobernador Absalón Castellanos Domínguez la elevó por decreto a la categoría de ciudad". (Pulido Solís, 2000: 258).

6 Es pertinente mencionar que la población joven, hombres y mujeres, se encuentra trabajando de manera temporal, además de los indocumentados en Estados Unidos, y un porcentaje muy pequeño con visa temporal como jornaleros agrícolas, incluyendo como destino más lejano, con este fin, Canadá.

7 Previo al reparto agrario cardenista, al saber de la incursión del ejército federal que se dice llevaban como encomienda liberar a los peones y encarcelar al hacendado, huyeron abandonando la hacienda, quedándose los peones con todas las propiedades, incluyéndose la imagen patronal de la finca.

8 El Principal, es el especialista ritual-rezador quien tiene el don para comunicarse con las diferentes deidades, sean éstas santos o fenómenos naturales, quienes otorgan beneficios a los creyentes.

9 Entiéndase por "montañas", "cuevas", "grutas", "manantiales".



instruyó realizar peregrinaciones obligatorias a tres santuarios durante la Cuaresma, de las que las fechas y las rutas, cuando aún se hacía a pie, se encuentran descritas por Ruz (1982, pp. 223-232), además de realizar romería a santa Margarita, que “se lleva a cabo en plena estación húmeda y su fin es distinto: corresponde solo a un reconocimiento tácito (y relativamente reciente) de la autoridad de la patrona municipal.” (Ruz, 1982, p. 223).

La romería forma parte de las prácticas culturales tojolabales, en donde se realiza una plegaria colectiva. Se encuentra asociada a la manera de ver y entender el mundo tojolabal. Es la ocasión para realizar ofrendas a las deidades, para entregar los regalos adecuados y suficientes a los santos propiciadores de la lluvia, dioses que además son ambivalentes (ayudan y castigan), conceden lo que les solicitan, así también descargan su ira hacia aquellas personas que no cumplen con alguna promesa hecha. No todas las personas pueden hacer peticiones, principales tseltales de La Trinitaria son los encargados de hacerla para solicitar lluvia y protección, pues saben la “manda”, es decir, el rezo en “lengua” [sic],¹⁰ que solo los principales y los santos usan y entienden. Contravenir la instrucción de los principales tseltales e incumplir con las ofrendas, es augurio de sequía, tempestades, heladas, tornados e inundaciones.

Así se establecieron romerías anuales, comenzando con la de San Mateo¹¹, terminando el ciclo de ofrendas con santa Margarita, en plena época de lluvias, patrona del municipio con mayor población Tojol-ab'al,¹² a la que Ruz refiere que acudían de “entre 50 y 70 comunidades” (1982, p. 229), número que en la actualidad, aún con la cercanía a la cabecera municipal y extensión de vías de comunicación para vehículos motorizados, participan un máximo de 15 localidades, y en algunos casos, tan solo una parte de ellas. A continuación, describimos las romerías más importantes que los tojolabales realizan durante el año.

San Mateo se encuentra en la población del mismo nombre, en el vecino país de Guatemala, en la región que Ruz ha nombrado como la Sierra de los Altos Cuchumatanes. Para hacer esta romería se comisiona a personas de diversas localidades, quienes salen de sus lugares de origen el último día de febrero, llegando directamente a casa del Principal de La Trinitaria, en donde se encuentra una imagen de san Mateo adornada con flores nuevas, con velas y veladoras.

En la casa del Principal se realizan tres rezos (la primera al anochecer, la segunda a la media noche y, la tercera, antes del alba), el encargado de los rezos es el Principal. Las personas que se quedan en la casa descansan en donde pueden, algunas en un rin-

10 Trabajo de campo, La Trinitaria, Chiapas, 2013.

11 Santo patrono del pueblo chuj de San Mateo Ixtatán, en los Altos Cuchumatanes, en Guatemala Centro América, ubicado al sur de la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas.

12 La etnia tojolabal se encuentra enclavada en la zona centro oriental del estado de Chiapas.



cón de la casa, y otras esparcidas en el patio con plásticos tendidos que cada una lleva. Al terminar el último rezo, todas las personas recogen sus cosas del viaje, y ya con la luz diurna salen camino al oriente hasta la capilla del barrio Yal Ixaw de la cabecera municipal de La Trinitaria, en donde el Principal vuelve a rezar, da tres vueltas a la cruz y, entonces, todas las personas elegidas para ir a ofrendar al santo, abordan camionetas de redila hasta Gracias a Dios (Guatemala), donde dejan sus camionetas y contratan un solo camión de tres toneladas con redilas que los lleva hasta el lugar sagrado.

Luego de todo un día de viaje, llegan al pueblo de San Mateo, descienden del camión, visten las banderas¹³, los tamboreros y flauteros se preparan, suenan los instrumentos sagrados y encabezados por el Principal se encaminan a pie a más o menos trescientos metros hasta lograr ascender al templo del santo, donde son esperados por chujes encargados del templo y por el sacerdote. Ingresan al recinto, el Principal reza, los peregrinos depositan sus objetos sagrados y se retiran a descansar en un espacio amplio dispuesto por el cura del pueblo, techado y con piso de cemento, mientras otros devotos encuentran lugar en los pasillos de instalaciones propias de la parroquia.¹⁴

El siguiente día (2 de marzo, después de desayunar), los peregrinos sacan las banderas y los tambores y, en procesión, comienzan visitando una casa particular donde se encuentran los santos encajonados, lugar donde el Principal reza y los peregrinos colocan velas encendidas y queman incienso. Enseguida se dirigen a la zona arqueológica colocando pares de velas en los montículos; por la tarde, se dirigen a las salinas que están en la parte baja del pueblo, de donde el Principal extrae agua de sal que entrega a cada representante de las poblaciones participantes. De vuelta al templo, guardan los objetos sagrados, descansan, comen; los que tienen posibilidades económicas, van al mercado a comprar terrones de sal y algún otro recuerdo del lugar. El día tres, desde muy temprano, preparan maletas y emprenden el regreso sin detenerse más que en la frontera para trasbordar hasta llegar por la tarde a la casa del Principal, donde se despiden y continúan el viaje hasta llegar a sus lugares de origen.

El 14 de abril toca visitar a Santo Tomás, que se encuentra en el templo del mismo nombre, en la cabecera municipal de Oxchuc, Chiapas. Los peregrinos salen de sus comunidades en camionetas, dirigidos por el Principal de la localidad de Villahermosa Yalumá, para reunirse en la plazuela del barrio de La Pila, en Comitán, con otras personas llegadas del municipio de Las Margaritas. Aproximadamente a las ocho de la mañana, abordan las unidades motorizadas con dirección al pueblo tseltal de Oxchuc.¹⁵ El Principal que acompaña, en la mañana del día 15, ofrece en conjunto con

¹³ En Tojol-ab'al se dice vestir la bandera porque es entendida como una persona. Los instrumentos se vuelven sagrado en tanto sirven para una actividad religiosa.

¹⁴ Trabajo de campo, San Mateo Ixtatán, 2000.

¹⁵ Por un conflicto generado entre el Principal de la Trinitaria y uno de los representantes de la Cañada Tojolabal, desde hace por lo menos 50 años dejó de ir a santo Tomás a san Bartolomé. Trabajo de campo, 2011.



los peregrinos, el rezo y las ofrendas al Santo. También visitan la iglesia de la virgen de Guadalupe, y se le reza. Después suben a una parte alta fuera del pueblo en donde se encuentra una Cruz, también se le reza, se les deja flores y velas. La procesión del día termina en una pequeña gruta que se encuentra en la salida del pueblo de Oxchuc hacia Altamirano, en el costado derecho de la carretera, a la que se le reza y se le ponen flores y velas. El día 16, los participantes emprenden el regreso a sus lugares de procedencia, llevando consigo velas y veladoras santificadas por los rezos del Principal.

San Bartolo se encuentra en el templo localizado en la cabecera municipal de Venustiano Carranza. La peregrinación se inicia el 6 de mayo de cada año, cuando ha terminado el tiempo de sequía y la siembra de temporal se ha hecho. Los participantes de las poblaciones se reúnen desde las ocho de la mañana en el barrio La Pila, de la cabecera municipal de Comitán; el Principal supervisa que todos lleven consigo velas, flores y limosna. En ese primer punto de encuentro se pasan varias horas hasta que abordan los transportes motorizados para viajar a la tierra caliente, entre once y doce del día. La diferencia de esta romería con las otras descritas es que, a pesar de que también se llega en automóvil, el recorrido se hace en cuatro días.

El día seis parten desde la plazuela del barrio La Pila, en Comitán, en tres camionetas. Su primer descanso lo realizan en Pujilic para hacerse de tortillas, agua, alimentos enlatados y bebidas alcohólicas. Su segundo descanso lo efectúan en la rivera del Río Blanco, ahí pernoctan, mientras las banderas y tambores yacen sobre un árbol junto al río. El día siete (después del desayuno) recogen las camas improvisadas, echan los equipajes a las camionetas que se adelantan hasta el lugar de llegada; mientras que los peregrinos hacen el recorrido a pie, llegando a la iglesia de San Pedro pasado el mediodía en el que entregan sus ofrendas. El día ocho llevan abundantes ofrendas al cerro sagrado referido como “volcán”, y en tsotsil Ch’ulvits, desde muy temprano. Poco antes de la salida del sol, los peregrinos toman camino hacia el cerro. Hombres, mujeres y niños siguen al Principal, a los tamboreros y los bandereros. En puntos ya establecidos, el Principal deja velas encendidas protegidas por piedras que evitan que se apaguen. A pesar de lo empinado del camino, la caminata es rápida y la resistencia de los tamboreros y cargadores de las ofrendas (flores y velas) es impresionante, pues parecen no cansarse hasta llegar a la cima, donde en una primera parte elevada de la montaña se encuentran tres cruces. La parte más alta la consideran la más importante. A escasos 30 metros se encuentra otra parte elevada, como un pequeño montículo, al que, después del rezo y de entregar las ofrendas, los hombres van a recoger un poco de tierra, que guardan y llevan para dispersarla en sus parcelas. Lo peculiar de ese espacio concreto es que no pueden ir las mujeres, pues de hacerlo dicen que la montaña se enojará y castigará, quizá escupiendo fuego y secando los manantiales, pues como “montaña sa-



grada” posee los tres climas prioritarios: de abajo hacia arriba, la primera parte el clima es cálido, la parte intermedia es templada y la tercera, con clima frío, teniendo en su interior bastedad de agua que ofrece a quienes acuden a solicitarla. El día nueve, los peregrinos empaican sus cosas, guardan las velas y plantas y emprenden el camino de regreso, sin detenerse, hasta llegar a Comitán, de donde se despiden y toman camino a sus lugares de origen, esperando volver el siguiente año.

En la peregrinación en honor al Padre Eterno, la más concurrida hasta ahora, participan poblaciones agrícolas —y en menor número comerciantes— de los municipios de Las Margaritas, Comitán, La Independencia y La Trinitaria. La romería siempre ha ocurrido en día viernes, sesenta días después de la muerte de Cristo, y ha sido dirigida por dos principales. Los dirigidos por el Principal de Las Cañadas tojolabales, se congregan en la plazuela de La Pila, desde donde salen atravesando Comitán hasta llegar a la carretera panamericana, caminando en dirección al santuario, que se encuentra en La Trinitaria. Los tojolabales de la denominada cañada y “montaña”, al oriente de la cabecera municipal de Las Margaritas, en las localidades como Chiapas, Belisario Domínguez, Tabasco, Leyva Velázquez, salen en transporte colectivo el día jueves, hospedándose los primeros en Comitán, y los otros en Las Margaritas.¹⁶

Respecto a los grupos representados por los principales de La Trinitaria, los tojolabales salen desde Las Margaritas, antes del amanecer pasan por La Independencia y, antes de llegar al poblado Quistaj [K'istaj], municipio de La Independencia, se encuentran con otro grupo, con el que caminan juntos hasta llegar a Cruz del Milagro, en el barrio El Ocote, de la cabecera municipal de La Trinitaria. El tercer grupo camina de oriente a poniente, sobre una vereda paralela a la carretera que va a Tzisco. Entre tres y cuatro de la tarde arriban a un punto que para ellos es sagrado, conocido como Cruz del Milagro, en donde el Principal trinitario los espera con su séquito, acompañado por el párroco local; en este punto se organizan todos los bandereros haciendo dos filas largas, pues se congregan aproximadamente 40 pares de banderas. Ordenados todos, yendo por delante coheteros, tamboreros y bandereros, principales y cura, encabezan el grupo hasta llegar al templo, en donde entregan las ofrendas, para luego retirarse a descansar en las posadas.

Al día siguiente, las personas acuden al lugar sagrado a quemar sus velas y a recoger las cosas que con antelación han dejado y han sido santificadas por el Principal y bendecidas por del cura. El resto del día, los peregrinos lo utilizan para descansar, recorrer calles, comprar recuerdos, ingerir bebidas alcohólicas y, al amanecer del tercer día, emprenden el regreso hasta sus lugares de origen, y solo los tojolabales del Valle y

¹⁶ Desde que se usan vehículos para el traslado, los del Valle ya no viajan desde el jueves; salen —dependiendo de la distancia— de sus poblados entre dos a tres de la mañana, para estar a tiempo en el punto de encuentro, que es en la entrada a Las Margaritas, del lado oriente.



Montaña se quedan una noche más en Las Margaritas, llegando hasta el otro día a sus poblados.

Las cuatro romerías descritas de manera sucinta —San Mateo, San Bartolomé, Santo Tomás y el Padre Eterno—¹⁷ conforman en su conjunto un espacio sagrado de los tojolabales. Cada uno de esos santos son reconocidos como deidades dadoras de agua, como entidades que se comunican con los ancianos Tsantsewal [relámpago] e Icham [retumbo], quienes desde los confines del plano terrestre, anuncian la proximidad de las lluvias, lanzando primero sus cuerdas flamígeras, luego retumbando hasta que, por fin, san Miguel¹⁸ [chawuk, rayo] truena de entre las nubes y deja caer la lluvia.¹⁹

Las romerías han sido descritas por diversos autores —Ruz, Gómez Hernández—, citados en este texto como espacios que confieren identidad a los tojolabales. La romería de Santa Margarita no solo provee de identidad a los mismos, sino que desde nuestra perspectiva unifica en un tiempo específico a una población diversa.

La romería a santa Margarita

En el apartado anterior describimos las cuatro romerías que realizaban los tojolabales en honor a diferentes santos. En este apartado describiremos la romería a Santa Margarita, patrona del municipio del mismo nombre. Santa Margarita se encuentra en el templo católico ubicado en la cabecera municipal.

A finales del mes de julio de cada año, una imagen pequeña de Santa Margarita inicia su recorrido a diferentes localidades entre los feligreses católicos para terminar en los primeros días de julio del siguiente año en el poblado El Encanto y, desde ahí, sale el día 11, la romería (*k'u'anel* en lengua Tojol-ab'al), en honor a santa Margarita. El tiempo de estancia en algún lugar depende del tamaño de la población, de acuerdo al orden establecido por el Principal regional, quien recoge la imagen en la parroquia de santa Margarita e inicia su recorrido por el valle, llegando hasta la parte noreste, colindando con el municipio de Altamirano, siguiendo su ruta, bajando al este hasta que, una semana antes, regresa al valle, al último ejido desde donde es preparada y trasladada en andas, fuera de su nicho, el 11 de julio de cada año.

Ruz (1982) describía en los años ochenta que santa Margarita recorría por lo menos 70 localidades, actualmente recorre al menos 20. En cada una de las poblaciones

17 Entiéndase por Santísima Trinidad, Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo.

18 Una imagen en lienzo, que recibe las advocaciones de “Cristo de las Tres Caídas”, “San Manuelito” y “san Miguelito”, de quien se dice apareció en una finca (Gómez Hernández, 1995: 73-75), aunque en menor número de peregrinos, ocurre en Semana Santa; cuando el rayo se pone furioso, amenazante, los pueblos agrícolas invocan a san Manuelito o a san Miguelito, concebidos como la misma deidad, para que no les haga daño ni provoque tempestades.

19 Trabajo de campo, del 24 al 27 de mayo de 2012.



que visita, los católicos hacen un rosario²⁰ en las primeras horas de la noche, de tal modo que se espera que sus habitantes puedan llegar a rezar y dejar la ofrenda en dinero. Culminado el tiempo, en la mañana, se preparan con el repicar de la campana y quema de cohetes para ir a dejar a la patrona al siguiente poblado (*ak'uj ixawalal*, dejada de la patrona). El flautero y los tamboreros encabezan el grupo, llevan dos banderas cargadas cada una por un alférez, las esposas de éstos llevan el incensario, las rezadoras entonan sus cánticos, y emprenden el camino, mientras que los voluntarios y voluntarias se van turnando en cargar a la imagen que previamente han sujetado el nicho con un mecapan, colocándola en la espalda. En el lugar de encuentro, un punto intermedio que previamente han acordado los peregrinos, las banderas se saludan, descansan a la patrona –generalmente debajo de un árbol– y conviven un rato; toman agua y pozol, entregan la imagen y cada grupo se devuelve a su localidad. De esa manera, la patrona recorre hasta que llega el día de la romería, la fecha de ser devuelta a su santuario Principal: el templo de la cabecera municipal.

Cada localidad tiene cuatro banderas de las cuales eligen dos para llevar a la romería y cada “pandilla” (grupos de personas que pueden ser por habitantes de calles o determinado en asamblea ejidal, para cumplir con la obligación de ofrendar e ir a la romería anual en representación de la población y de todos sus moradores) elige a dos bandereros, un cohetero, además de los tamboreros y un flautero. Generalmente, se eligen tres o cuatro tambores chicos [*yal wajab'*] y uno grande [*snan wajab'*], y solo el Principal regional lleva un estandarte con la imagen y nombre grabados de Santa Margarita. Se dice que algunas localidades de la montaña les han negado la visita de la patrona, pues cuando la recogen y la entregan a la siguiente población, han procedido de manera indebida, ya que llegan a caballo y la trasladan en sus corceles, lo que ha generado molestia pues expresan que la manera correcta de trasladarla es cargándola en la espalda de las personas, no en los animales, pues la patrona podría sufrir lesiones y el castigo sería ejemplar.

A diferencia de las romerías que se realizan a los santos para pedir buenas cosechas y agua, la que se hace en honor a Santa Margarita se le ofrenda para pedir salud y protección, mencionando Ruz (1982) que esta quinta romería “presenta una diferencia crucial con respecto a las anteriores,²¹ ya que no persigue obtener beneficios en el rango de la agricultura..., sino implorar la protección de la que ahora se reconoce como patrona municipal” (p. 229). Santa Margarita, como patrona de todo el municipio, nadie más que ella debe y puede proteger de las amenazas que pueden llegar de

20 Rosario (del lat. *Rosarium*, “rosaleta” o “corona de rosas”; posiblemente está relacionada con *Rosa mystica*, uno de los nombres dados a la Virgen). Sarta de cuentas que los católicos usan para llevar la cuenta de las oraciones dichas del rezo de ese nombre (Pike 1986: 399).

21 San Mateo, santo Tomás y san “Bartolo” (Ruz 1982: 224, 226, 228).



tseltales y tsotsiles e incluso más lejos, como los chujes. En el abanico de entidades buenas y malignas, están los hombres rayo que pueden querer infringir la vigilancia de las localidades —las cruces— y robarse la esencia o *altsil* de los granos principales, como el maíz, el frijol, la calabaza y el tomate; secar los manantiales, rayos y tornados que pueden desviar las lluvias o destruir las sementeras, además de las pestes que puede el “padre Dios” enviar por las faltas cometidas.

Las poblaciones tojolabales del municipio de Las Margaritas, territorio de la santa patrona, se organizan en “pandillas”. Los cabeza de familia cooperan para la limosna, pues la Santa necesita dinero para vestirse y adornar su casa; mientras que las ofrendas principales consisten en flores silvestres, como las bromelias que en temporada de lluvia se dan en abundancia. En la actualidad, debido a la tala inmoderada de bosques, ésta se está agotando, por lo que encontrarla en la exigua vegetación, se torna cada vez más difícil.

Romería a santa Margarita: acto de unificación

Ahora bien, desde que se estableció la romería a santa Margarita, ésta se realizó como un acto de fe sagrado a una imagen cuya protección sería para todos, sin distingos de grupos o personas, lo mismo fueran o no indígenas, lo que se ha ido transformando con el paso del tiempo es la relación que tienen los feligreses entre sí y con la Santa, así como la utilización que le han dado a la romería y a la Santa misma. De esto nos ocupamos en este apartado.

La religión establece jerarquías, al igual que los símbolos en el campo religioso, hay santos mayores y menores, así como hermanos de sangre,²² pero ocupan lugares diferentes en la estructura. Ese orden se encuentra en la organización que establecen los habitantes de los ejidos con respecto a los cargos religiosos, y en las banderas, generalmente hay cuatro alféreces que duran en el cargo tres, seis o 12 meses, quienes siempre se ordenan en cuadrantes; siendo los dos de adelante, con sus banderas, los principales y mayores, y los dos de atrás, los auxiliares. Igual ocurre con los tambores, pues los grandes son “madre” y los pequeños “hijos”, mientras que la bandera de color blanco es “mayor”, y la roja “menor”, es decir, en la formación van siempre al frente la bandera blanca y la roja.

También hay rezadoras y rezadores, y cada localidad decide quién encabeza el cargo —casi siempre un anciano—, mientras que el cohetero, en las peregrinaciones y procesiones, va hasta adelante del grupo, con sus respectivos ayudantes, quienes cargan

²² San Mateo y el Padre Eterno son hermanos, en donde el primero es el hermano mayor y, naturalmente, con mayor autoridad.



las gruesas de cohete²³ y portadores de fuego. Hasta la década de los noventa del siglo XX, en la romería, como práctica religiosa multilocal y bilingüe, los peregrinos llegaban y entraban al templo, entre ellos los flauteros, tamboreros, bandereros, rezadores y todas las demás personas que encontraban cabida, encabezados por el Principal y sus colaboradores. Los tamboreros y el flautero hacían pausa mientras el Principal rezaba de nuevo en tseltal depositando las velas, veladoras y flores que cada localidad entregaba para Santa Margarita, y hasta que éste terminaba, el cura daba inicio a la misa agradeciendo a los peregrinos y pidiendo a santa Margarita la protección hacia ellos. Al terminar la misa —a la que casi no entraba nadie más que peregrinos, por falta de espacio—, las banderas descansaban junto al altar Principal. Los responsables de cada población entregaban al rezador Principal sus objetos sagrados²⁴, que llevarán de vuelta a sus lugares de origen. En la mañana del 12 de julio se les reza por parte del Principal y el sacerdote los bendice con agua bendita.

En la década de los noventa se formó un comité de feria, con la anuencia del cura parroquial, lo que antaño era una romería se convirtió en lo que ahora se denomina fiesta popular, que da inicio con la romería, también llamada “entrada de flores”. Esa entrada de flores comienza con la llegada de los peregrinos procedentes de diferentes puntos del municipio, incluidos los tojolabales que habitan en la denominada región tojolabal o cañada tojolabal.

Desde las ocho de la mañana comienzan a llegar los peregrinos al barrio de Guadalupe, que es una de las entradas a la cabecera municipal. Mientras esperan, algunas personas del barrio se han organizado para hacer tamales, agua de horchata de arroz, han comprado los vasos y los platos desechables que se usan para poner los tamales que se repartirán entre los peregrinos que han salido de su lugar de origen. Dependiendo del lugar de procedencia, puede ser que lleguen en la madrugada y los más cercanos un poco más tarde. Así, entre conversaciones de la vida cotidiana se va pasando el tiempo hasta que hacen el arribo dos sacerdotes. Desde la década de los setenta, uno de ellos se encuentra al frente, no solo de la organización de la peregrinación, sino de la cañada tojolabal, por ser uno de los pocos religiosos que habla la lengua del lugar. Ambos sacerdotes señalan que ellos son “respetuosos de la cultura” y que hacen lo que la gente dice que deben hacer. Así transcurre el tiempo hasta que dan las 11 de la mañana, cuando los principales señalan que se debe partir hacia el templo. Mientras tanto, en uno de los costados del parque central (plaza) se ha construido un templete enfrente del templo. En ese templete subirán los sacerdotes y los principales, y demás personalidades importantes religiosas.

²³ Una gruesa se compone de doce docenas de cohetes: 144 unidades.

²⁴ Consistente en velas, veladoras, incienso y bromelias que, al volver a las localidades, las distribuyen en la iglesia, ojos de agua, cruces, cima de cerros y principales áreas de cultivo.



Por tratarse de una festividad religiosa, se deja a los romeristas ingresar al templo para depositar sus ofrendas, guardar a la Santa peregrina en su templo, descansar las banderas en los lados del altar Principal; mientras los hombres y mujeres queman sus velas y piden por su descendencia, su milpa y sus animales; para después retirarse a descansar en las posadas que año con año ocupan y que anteriormente eran concedidas por marchantes no indígenas que vivían en pleno centro del pueblo. Al frente del templo de Santa Margarita se ha dispuesto de una enramada, una casita provisional de lámina de zinc en donde los piteros y flautistas de carrizo se instalan y tocan hasta entrada la tarde. Mientras tocan, consumen bebidas alcohólicas, las personas curiosas (entre ellas los antropólogos), tomamos fotos, disfrutando ver tocar y escuchar la música que se entona en honor a la Santa. En las calles que se encuentran alrededor del templo se instalan una diversidad de comercios, trastes, comida, cerveza y no puede faltar el templete que ha sido colocado para los diversos artistas que el comité de feria contrata a fin de que todas las tardes se presenten para la diversión de los habitantes del pueblo, pero también para todos aquellos poblados que se enteran y quieren presenciar los actos.

Todas las tardes, desde las cinco horas, se comienzan a colocar los puestos de elotes, de algodones de azúcar, de fritangas, los puestos de comida, entre ellos los de los juchitecos, que como buenos migrantes, no pueden faltar. Muchas personas se dan cita para degustar un elote, los niños consumen algodones de azúcar y manzanas acarameladas. En fin, la diversión en su máxima expresión, hasta que dan las 10 de la noche, cuando finalmente se presenta el artista en turno, como Napoleón, los Dandis, los Ángeles Azules, entre muchos más. Mientras el grupo o el artista se presenta, las personas se arremolinan, gritan, avientan cerveza, la algarabía se manifiesta en todas las personas. En esos momentos se olvida la celebración religiosa y comienza la convivencia entre las personas, sean o no católicos, sean o no indígenas. Todos portan sus mejores prendas de vestir, muchos estrenan ropa y zapatos. Niños, adultos y familias enteras se divierten. Las señoras son las que más asisten a las misas, al terminar cada una de ellas se quedan en el parque para esperar la presentación del grupo.

Para las personas indígenas mayores, la romería es una ocasión para convivir con conocidos y amigos de poblaciones vecinas; bailar con música de tambor, violín y guitarra en las posadas, mientras la juventud se disputa para ganar un lugar en la rueda de la fortuna y complacer a la novia, o a la joven que aún está siendo cortejada; al mismo tiempo que los jóvenes padres buscan con esmero ganar lugar en los caballitos para sus infantes. Si bien es cierto que las personas que tienen posibilidades económicas activan los comercios ambulantes durante el tiempo de estancia —principalmente con los juegos mecánicos—, también hay parejas que viajan con los peregrinos para aprovechar



y vender elote crudo y hervido, además de tsejeb,²⁵ y de esa manera hacerse de unos pesos necesarios para solventar tan solo una mínima parte de las interminables necesidades y carencias que enfrentan. Pero lo más importante durante la visita al santuario de la patrona, es prenderle sus velas y llevar para los pequeños la reliquia²⁶ santificada tanto por el Principal, como por el párroco.

Si bien los no indígenas o kaxlan jumasa,²⁷ vitorean a los romeristas cuando arriban el día 11 por la tarde, la interacción en el espacio público se daba anteriormente entre comerciantes e indígenas, principalmente. En la actualidad, indígenas y kaxlanes utilizan simultáneamente los espacios de la feria, las calles y el parque. Para las misas de la tarde, que se denomina novenario por ser nueve días contados a partir de la llegada de la entrada de flores hasta el 20 de julio, la patrona sale de su santuario y se dirige a algún punto del barrio o de la ermita, si es que existe, desde donde retorna con las ofrendas que recibe, entre cánticos, música de tambor y de flauta; además de muchos cohetes, traída en andas por una cuadrilla de hombres y de mujeres voluntarias.

La festividad de Santa Margarita se anuncia por dos instancias. Por un lado, la iglesia hace lo suyo; primeramente, con la romería de los tojolabales, después todas las mañanas y tardes se realizan recorridos con una imagen de esta virgen desde algún barrio hacia el templo y así sucesivamente hasta llegar el día 20 de julio cuando se cierra con misa solemne y entra la última procesión. Por el otro, el ayuntamiento municipal anuncia la festividad con carteles, con la información de las diferentes actividades que se realizan del 11 al 20 de julio, fecha de cierre con la presentación del mejor artista. La festividad de Santa Margarita ha servido de identidad no solo para los tojolabales que de antaño la vienen celebrando, sino para los margaritenses, y en este sentido no importa quién es, que religión profesa o a qué partido político pertenece, aunque no necesariamente celebran a la Santa, sino arguyen otros, a la feria del municipio.

El 20 de julio, tanto el Ayuntamiento como la Iglesia clausuran sus eventos, con lo cual se regresa a la vida cotidiana, a recorrer las calles para limpiarlas, desarmar todos los puestos que llegaron allende del municipio, la mayoría de ellos desde la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Las personas que han participado en los diferentes eventos sociales, sea este religioso o no, retornan a la vida cotidiana. Los

25 Tortilla gruesa hecha de maíz macizo lechoso; en ocasiones de romería, los no indígenas de Las Margaritas eran los principales demandantes, y de ahí nació el vocablo, como referencia colectiva, de “tsejeb”, “tsejeb’ero”.

26 En Tojol-ab’al, llamado “reliques”, son collares, medallas con la imagen de algún santo o santa, y listones de colores que adquieren entre las vendimias en ocasión de la feria, generalmente bendecidas por el cura de la parroquia; los adultos los adquieren para los adolescentes e infantes, en particular para la persona enfermiza, extendiéndose, para el caso de los listones, para los animales recién nacidos, como los burros.

27 “No indígena”, así referidos por los tojolabales y concebidos como los “otros” muy diferentes por no tener ascendencia indígena.

tojolabales a sus labores agrícolas o a las actividades que su vida diaria les indica, los jóvenes migran, las personas se enferman, los templos no católicos siguen haciendo sus cultos religiosos, los profesores a sus aulas, los niños van a la escuela, las mujeres a las labores agrícolas y a sus tareas de la casa. También comienza a señalarse lo que estuvo bien o no de la feria, cuánto se gastó, qué se perdió, los impuestos recabados. Son nueve días en los que la población convive sin distinción de grupo o filiación religiosa. Si se es joven o adulto, si se es niño, niña o joven. Todos se divierten, se gastan su dinero, comen y beben sin distinción. Por nueve días santa Margarita une a diversas personas y por ese tiempo, la identidad religiosa y festividad popular se convierte en el evento más importante para los margaritenses y los pueblos circunvecinos.

Consideraciones finales

En las páginas que anteceden, primero hicimos alusión a las diferentes identidades, incluida la religiosa. Posteriormente, la intención fue la de mostrar cómo una práctica religiosa que iniciaron los tojolabales terminó abrazando a una población más amplia, a la que le sirve de identificación. Es decir, mostramos la transformación que ha ido experimentando una romería que surgió exclusivamente para y de tojolabales, y que se convirtió en una celebración en la que participa una diversidad de personas que impregnan su propio sello.

La romería, así como la celebración de lo que ahora se denomina religiosidad popular, sirve de plataforma para identificar ya no solo a los católicos sino a los habitantes del municipio. Es importante aclarar que el hecho de que señalemos que una celebración religiosa es parte de la identidad de un pueblo, no significa para nada que no existan otro tipo de manifestación de identidades, incluida la religiosa. Para los adventistas –o cualquier otra agrupación religiosa–, lo más importante es su propia adscripción religiosa. Lo que sí queremos argumentar es que Santa Margarita confiere sentido de unión y de hermandad a las poblaciones devotas que visita, pues éstas establecen comunicación constante y reciprocidad cuando reciben y entregan a la Santa. Muestra de esta suerte de sororidad es el abrazo necesario que deben darse las banderas de las poblaciones, cuando se encuentran. Este saludo es especial y de estatus, que marca el fin de una etapa del ciclo de vida y da inicio al siguiente, pues solo lo hacen las personas en ocasiones especiales, por compadrazgo en ocasión de bautismo y matrimonio.

Las peregrinaciones crean lazos de unión y apoyo entre los participantes, fomentando sentimientos de identidad, pues todos son hijos de la *ixawalal* [patrona, dueña] que, como en la familia, establece vínculos colectivos y personales con la Santa; ¿cuántas veces no ha sido visitada para solicitársele favores especiales, como el de conseguir pa-



reja?, ¿solicitudes personales para que la persona fallecida no sufra ni se demore mucho en su camino al cielo, o para que la familia se resigne por la pérdida? La limosna y ofrenda ayudan a tener mayor esperanza para merecer la intercesión de la santa.

La peregrinación o romería, que es diferente a lo que se le denomina entrada de flores, en tanto que esto último alude a procesión como actividad religiosa en la propia localidad, en Tojol-ab'al se conoce como *k'u'anel*, término que no puede traducirse por romería, porque la raíz *k'u'* connota creer; así, consideramos que *k'u'anel* tiene el sentido de peregrinar al lugar sagrado, sin importar el sufrimiento que demanda hambre, sed y cansancio, con la decisión de soportar las inclemencias del tiempo, con el único fin de hacer feliz a quien se visita; pues con ello cuidará de las poblaciones mandando agua y evitar que las fuerzas malignas causen daño a los integrantes de las familias y las poblaciones.

En algunos casos existe la idea de la consubstancialidad, en el sentido de concebir a las santas y santos, parte de la familia, de la población y del grupo; pues si son rayo, protegen y pueden estar en muchos lugares al mismo tiempo. Las personas tojolabales con poderes suprahumanos, como: rayo, tornado y arcoíris; quizá se ubican y se conciben en un nivel inferior al incidir tan solo en su propia localidad o, si acaso, dañar a la población vecina o robándose el corazón [*altsil*] de los productos que ahí se dan, e incluso alguna variedad de maíz, de tomate y de frijol. Las diferentes romerías se realizan gracias a la participación de una multiplicidad de localidades y personas, que en su conjunto llegan a formar una “comunidad religiosa” con un mismo fin.

Nuestra descripción de ninguna manera pretende ser plana y mostrar que entre la población no existe ningún tipo de conflicto, todo lo contrario, solo basta analizar un poco más para mostrar como también, a partir de las romerías, se han creado una serie de conflictos que por falta de espacio no describimos aquí. En una ocasión los catequistas no lograron ponerse de acuerdo con los organizadores del templo de Santa Margarita, lo que dio como resultado que ellos no participaran.

Otro ejemplo de conflicto son las pertenencias a los diferentes partidos políticos y Organizaciones no Gubernamentales, entre ellas la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) que inicialmente era una sola. Posteriormente se dividió en dos, quedando la CIOAC-Histórica y la CIOAC-Democrática, y entre las filas de ambas hay católicos que participan en la romería a santa Margarita, aplican tregua y las diferencias se superan en el acto mismo, no obstante después de que el conflicto permanece.



Bibliografía

- Adams, W. R. (1988). Religious Practices of Southeastern Chiapas and tzeltal-tojolabal interaction. En G. W. Lowe (Ed.), *The linguistics of Southeast Chiapas, Mexico* (pp. 183-198). New World Archaeological Foundation.
- Baud, M. et al. (1996). *La Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. AB-YA-Yala.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Griljalbo.
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*. INI.
- Cardoso de Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y Estructura Social*. CIESAS.
- Chavarochette, C. (Septiembre, 2005). *Romería de los tojolabales a San Mateo Ixtatán, un ritual agrícola, o cómo las relaciones interétnicas participan en la estructuración de la etnicidad tojolabal*. Ponencia. Primer Simposio Internacional Tojolabal, Comitán de Domínguez, Chiapas.
- Comaroff, J. L. (1987). Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, practice and the signs of Inequality. En J. y J. Comaroff (Eds.). *Ethnography and Historical Imagination* (pp. 301-323). Westview Press.
- Figueroa Valenzuela, A. (1995). Competencia étnica y políticas estatales de asignación de recurso. El caso de los yaquis y mayos. *Diversidad Étnica y conflicto en América Latina*. UNAM.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- García de León, A. (1985). *Resistencia y Utopía, 2 Tomos*. Era.
- Giménez, G. (1993). *La religión como referente de la identidad*. UNAM.
- Goffman, E. (1960). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores.
- Gómez Hernández, A. (2000). El encuentro de los padres eternos: La romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta. *Anuario de Estudios Indígenas VIII* (UNACH), 243-259.
- Gómez Hernández, A. (1995). Los santos milagrosos aparecidos en poblaciones tojolabales. *Anuario IEI V*, 73-81.
- Gómez Hernández, A. y Pinto López, M. (2007). La romería en la frontera sur. *Anuario de Estudios Indígenas XII*, 231-244.
- Gómez Hernández, A. y Pinto López, M. (1998). Och Nichim a la Santísima Trinidad. *Anuario de Estudios Indígenas* (UNACH), 7,159-173.

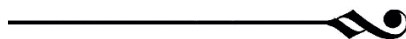


- Cuadriello Olivos, H. (2008). En busca del agua: Las romerías tojolabales. En M. Nolasco, (Ed.). *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico* (pp. 329-336). INAH.
- Hernández Castillo, A. (1991). Cambio y reelaboración religiosa: Los Testigos de Jehová en una comunidad Chuj-K'anjobal de Chiapas. *Anuario CEI III* (Centro de Estudios Indígenas-UNACH), 113-126.
- Hernández Castillo, A. (1992). Entre la victimización y la resistencia étnica, revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas. *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, 165-186.
- Hernández Castillo, A. (1994). Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas. *Nueva Antropología*, 45, 83-105.
- Hernández Castillo, A. (2012). *Sur profundo. Identidades indígenas en la Frontera Chiapas-Guatemala*. Ediciones La Casa Chata.
- Hernández Castillo, A. (2005). Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas. En M. H. Ruz y C. Garma, (Eds.). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (99-128). UNAM.
- Köhler, U. (2007). *Santa Catarina Pantelhó*. UNICACH.
- Leyva Solano, X. (1995). Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas. En J. P. Viqueira, y M. H. Ruz. *Los rumbos de otra Historia*. UNAM.
- Maurer, E. (1984). *Los tseltales*. Centro de Estudios Educativos A. C.
- Nash, J. (1993). *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Parsons, T. (1987). *El sistema de las sociedades modernas*. Trillas.
- Pike, E. R. (1986). *Diccionario de religiones*. FCE.
- Pulido Solís, M. T. (2000). *Haciendas de Chiapas*. CONECULTA.
- Reifler Bricker, V. (1981). *El Cristo indígena, el rey nativo*. FCE.
- Rosaldo, R. (1992). Reimaginando las comunidades nacionales. *Decadencia y Auge de las Identidades*, 32-51.
- Ruz, M. H. (1982). *Los legítimos hombres. Aproximación Antropológica al grupo tojolabal*. CEM, IIF-UNAM.
- Sánchez Franco, I. (1999). Teología de la Liberación y Formación de Identidades entre los Tzeltales de la Zona Norte de Chiapas (Tesis de Maestría). CIESAS- San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



Sciolla, L. (1983). *Teorie dell'identità, in dem (a cura di), Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Rosenberg & Sellier.

Straffi, E. (2015). *Ofrendas para la lluvia: Transformaciones en los recorridos rituales en el sur de Chiapas* [Tesis de doctorado]. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.



LA FIESTA RELIGIOSA PATRONAL COMO REFERENTE DE CAMBIO BARRIAL Y SU DESDOBLAMIENTO ESPACIAL

Jorge Paniagua Mijangos¹

Introducción

Las festividades religiosas patronales en la conformación de la identidad barrial actual en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, representan la actualización identitaria más reciente del circuito de barrios, y tendrían que ver con el surgimiento de un espacio o red devocional que ha ritualizado la vida social de un sector de los habitantes de la ciudad, dándole un sentido nuevo e inédito. Este vínculo contemporáneo entre religiosidad y barrio (en el pasado el barrio estuvo unido al origen étnico, la actividad económica y el territorio), asegurado por un núcleo organizativo denominado “Junta”, permite asumir la existencia de un sentido de identidad propio, lo “coletó”, que demarca una frontera espacial imaginaria (y por lo tanto a menudo invisible) con otros universos culturales urbanos ya sea, indios, ladinos o extranjeros. Es en esa perspectiva que se busca explorar al papel que la religiosidad católica, expresada en devociones patronales, ha desempeñado en el cambio barrial y sus referentes de identificación.

Ese proceso ritual de cambio y desdoblamiento espacial presenta varias fases: inicia como una novena privada y culmina en fiesta pública en honor a un santo patrono. El ciclo completo implica, asimismo, la transformación social del evento, transitándose de un reducido núcleo de devotos (la familia) a un complejo organizativo integrado por tres componentes principales: la junta procuradora y de festejos, la libreta y la red espacial de clientes rituales.

El análisis trata de aportar un concepto semiótico de cultura aplicado a la etnografía del barrio, argumentándose que la identidad barrial solo ha sido posible a través del cambio y la actualización permanente de su universo simbólico. Desde ese enfoque, se toma distancia de la mirada esencialista que a nombre de la “tradicción” asigna valores de aislamiento e inmutabilidad a las prácticas sociales. Se estima que, aunque las ciencias sociales, principalmente la antropología, han avanzado en el análisis crítico de las

¹ Antropólogo, egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; Doctor en Estudios Inter-culturales por la Universidad de Granada, España. Es profesor-investigador en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, y forma parte del CA Diversidad Cultural y Espacios Sociales, colectivo que impulsa una maestría del mismo nombre en el PNPC-CONACYT, así como una revista indizada, *EntreDiversidades*. Sus líneas temáticas de interés son la antropología urbana, el espacio público y el cambio cultural (jorgepaniagua@yahoo.com).



culturas urbanas, todavía prevalece en la academia y las políticas públicas un enfoque patrimonialista y ahistórico de la vida social. Ha sido más cómodo, sobre todo si se trata de amarrar el destino de las ciudades de origen novohispano con el turismo, promover imágenes congeladas, retazos de cultura sin sujeto, cosificados en el pasado y folclorizados como negocio en el presente.

Aunque metodológicamente el Barrio es abordado en el ensayo a partir de un concepto de cultura semiótico (Sahlins, 1997), esta racionalidad subjetiva, sin la cual no podría explicarse la contemporaneidad de toda cosmovisión, aparecería como arbitraria si no fuera por la existencia simultánea de un espacio normativo que los devotos denominan “junta”. Este núcleo organizado es lo que respalda lo socialmente permisible y a través de ella se organizan los roles y se despliegan las actividades festivas. Incluso, vistos en retrospectiva, los barrios han sido una constante histórica de “larga duración” (Carmagnani, 1993).² Estas tres dimensiones del Barrio: la que alude a su resignificación permanente en cada coyuntura, la estructural que decide las reglas de participación, y la histórica que explica su extraordinaria durabilidad (los barrios nacen con la ciudad y la acompañan en un recorrido de siglos por toda la época colonial y la vida independiente) son concebidas aquí como relaciones sociales complementarias (que no necesariamente armónicas) vinculadas entre sí gracias a su naturaleza simbólica.

Las fuentes y herramientas metodológicas que dan perspectiva al estudio se basan en investigaciones históricas y lingüísticas, en algunas etnografías sobre la ciudad que, por fin, empiezan a surgir en distintos programas locales de posgrado, y en mis propias notas acumuladas durante varios años. Todo lo registrado ha sido importante, pero quizás este último elemento, el de mis observaciones y experiencia vivida, constituyó el factor clave de mi empeño; el hilo conductor de una forma de enfocar el barrio (se me ha dicho) que parece inverosímil. A pesar de la vida barrial fue el terruño que nadie cuestionaba (no había otro horizonte para quienes ahí nacimos y crecimos), en la actualidad suele verse con un dejo de nostalgia, como lo que ya se fue sin otra posibilidad que recordarlo o, peor, rescatarlo. Estoy convencido de que la evidencia etnográfica muestra lo contrario: a pesar de que otras formas socio territoriales de vida han aparecido en la ciudad, el barrio no está en extinción, sino más bien se ha multiplicado. Para darse cuenta, sin embargo, es preciso observar al barrio desde el presente y sus actores. Sólo así podremos contestar la pregunta de su persistencia a través del tiempo.

Debido a que en el ambiente urbano de la ciudad las nociones de ladino y coletto al parecer se aplican como sinónimos, usé en ocasiones el segundo término como apodo del primero. En cuanto al barrio, el criterio del que se partió para reconocer la adscrip-

² En este escrito se privilegia la dimensión estructural y subjetiva de la festividad barrial; sin embargo, estoy de acuerdo que, sin el tiempo histórico profundo, la “larga duración” de Braudel (1979), no es posible la inteligibilidad del barrio en el presente etnográfico.



ción ladina o coleta de las personas fue el de la participación pública reiterada en “juntas” que organizan devociones y festividades dedicadas a imágenes del santoral católico. Es posible que la etnografía del barrio amerite secciones más específicas, pero aquí se quiso representar lo que a juicio del autor es la lógica estructural de la vida barrial: el ciclo festivo y su multiplicación en el presente, el origen del culto barrial (una devoción que va del culto privado al ritual público y de lo sagrado a lo profano), la dinámica de las celebraciones desde sus propios actores y, sobre todo, ese mecanismo que organiza el sentido de la fiesta y le otorga compromiso y legitimidad: “la Junta de Festejos”.

Por último, si definimos el análisis de la cultura como reconstrucción antropológica de representaciones imaginadas, a veces objetivadas y a veces no, entonces este escrito bien puede ser considerado una etnografía, siendo su finalidad el alentar los estudios sobre la alteridad en ciudades multiculturales y cosmopolitas como San Cristóbal, todavía lamentablemente escasos en el catálogo de la investigación en Chiapas.³

Nota metodológica

Las consideraciones acerca de los rituales como mecanismos de disolución simbólica de conflictos sociales no son nuevas. Víctor Turner (1988) en su obra *El proceso ritual* analiza en detalle cómo ciertos ritos, en tanto representaciones actuadas periódicamente a través de tiempo, pueden ser capaces de promover formas extra-familiares, extra-comunitarias y extra-territoriales de solidaridad. Es el caso, etnografiado por el autor, del llamado “ritual de isoma”, vigente entre algunos pueblos de Zambia, en el África Central.

El «isoma», palabra que significa escapar de un lugar o encierro, es un complejo ritual aplicado a mujeres con problemas ginecológicos (*akishi*) que impiden una adecuada fertilidad. Las pacientes por esta razón son nombradas como *lufwisha*, que quiere decir dar nacimiento a un hijo muerto, y la cura, entre otras prácticas, exige la creación de lo que el autor llama “comunidades de sufrimiento” o de “antiguas víctimas” (p. 25), guiadas por un doctor denominado *chimbuki*.

Lo más interesante del tema, sin embargo, es el vínculo que Turner observa entre este ritual y un acontecimiento presente en la vida social de estos pueblos: la relación

³ Quien amablemente hizo algunas observaciones a este texto sugirió ampliar el material teórico y la perspectiva histórica del barrio. Estoy de acuerdo, pues es difícil acceder a una cabal comprensión de la identidad barrial en el presente sin abordar su origen en el pasado. No se hizo en este documento por dos razones: a) la historia larga del barrio, desde su fundación hasta su conformación en una red ritual desterritorializada, se desarrolla en un artículo que aparecerá paralelamente con el título “Cambio y permanencia del espacio social barrial en San Cristóbal de Las Casas. Del barrio como territorio al espacio imaginado”; b) los límites propios de libro al que se me invitó a colaborar (tanto en tamaño como en contenido) me orillaron principalmente a reflexionar la relación entre religión y barrio en un sentido más etnográfico, que no menos analítico.

conflictiva en el ámbito del parentesco, entre la descendencia matrilineal y el matrimonio con residencia virilocal. Por esa razón, en el lenguaje simbólico del ritual, «la sombra» (un antepasado muerto) que causa la aflicción es un pariente por la línea materna, indicio de que el abandono de la comunidad de origen por parte de la mujer estaría debilitando los lazos de parentesco a los que debe continuidad. Al final del proceso, por lo tanto, la curación de la paciente deberá conducir a un restablecimiento del equilibrio entre el deber de seguir al esposo y la necesidad de no romper con los lazos matrilineales.

El éxito del ritual radica en el poder de su trama simbólica para instaurar y mantener, por encima de diferencias de historia, lengua, tribu o territorio, una ‘super-red’ de relaciones solidarias: “la comunidad de víctimas o sufrimiento”. Una cruzada en defensa de una ‘super-institución’: la del parentesco matrilineal, amenazada por los patrones culturales derivados del matrimonio (el deber de la esposa de convivir con sus parientes por afinidad). Las conclusiones del autor son reveladoras. El ritual, y más allá de eso, la ritualización de la sociedad, sin ser reflejo inmediato y simple de la estructura social, tampoco es un juego ocioso con vida independiente o una inercia derivada de la tradición; por el contrario, existiría porque es capaz de generar representaciones que estarían impidiendo el que en ciertas condiciones un complejo cultural sea desmantelado.

El paralelismo mediante el cual asocio el ejemplo de V. Turner con esta reflexión sobre un tipo particular de barrio debe verse como metodológico. En nuestra perspectiva, el barrio constituye, en el contexto urbano de la ciudad de San Cristóbal, una «super-institución» amagada permanentemente por un conjunto de fenómenos derivados de una modernidad tardía (diversificación económica, estandarización de la vida cultural, flujos migratorios, turismo, globalización, crecimiento poblacional). La clave de la persistencia del ritual festivo barrial, en ese sentido, estaría en su empeño por mantener y fomentar una “comunidad imaginada” extraterritorial, o más propiamente desterritorializada, actualizando la dimensión identitaria de un conglomerado urbano que, a pesar de su irremediable heterogeneidad, insiste en autoclasificarse como «coleto».⁴

El mecanismo de esa continuidad vendría dado por elementos similares a los del «ritual de isoma», es decir, por el nacimiento, consolidación y expansión de un «super-ritual», que ante la imposibilidad de evitar las influencias culturales externas es capaz de producir relaciones de consenso y equilibrio mínimo en un mundo de ads-

⁴ Es preciso subrayar aquí que el Barrio está atravesado por múltiples lealtades que generan división y conflicto de intereses, incluso dentro del ritual mismo. Sin embargo, y como bien lo señalan quienes dictaminaron previamente el texto, la importancia del lazo ritual (al que también denominé espacio imaginado) radica en un plano que va más allá de la vida religiosa en común, siendo un eficaz dispositivo generador de derechos y ciudadanía frente al *otro*.

cripción propio llamado «barrial». Este super-ritual de identidad son las devociones públicas o cultos patronales que aquí analizamos.

Las fiestas de barrio: un «super-ritual» en un espacio imaginado

Hasta principio de los ochenta, el ciclo de fiestas tradicional de la ciudad, el conocido como ciclo histórico, era de seis meses, arrancaba en el mes de junio en el barrio de San Antonio y concluía en enero con el Dulce Nombre de Jesús, en el barrio de Cuxtitali. El mes de julio es un mes muy especial del ciclo, pues constituye, junto con el diciembre guadalupano, uno de los pocos momentos en donde los devotos organizados de cada barrio coinciden en la celebración de eventos y romerías en honor a San Cristóbal Mártir, santo patrono de la ciudad.

Las festividades eran fundamentalmente devocionales y podía corroborarse una curiosa correspondencia entre el orden temporal de las fiestas, basadas en el calendario católico, y el orden territorial de los barrios viejos, estructurado a través de la larga vida colonial. En otras palabras, el orden de sucesión de las fiestas no sugería arbitrariedad, sino que transitaba en una ruta determinada: iniciaba en junio con la festividad en honor a San Antonio; subía en agosto al Cerrillo con la fiesta dedicada al Señor de La Transfiguración; continuaba, a mediados de ese mismo mes, en Mexicanos; luego bajaba a San Ramón, última fiesta de agosto; volvía a subir, en septiembre, a La Merced; durante noviembre se iba a San Diego; finalmente, ya en diciembre y enero, terminaba de subir a Guadalupe, Santa Lucía y Cuxtitali. El trayecto ritual no “brincaba” barrios (de un barrio se pasaba al inmediato vecino) y parecía dibujar, en una dirección este-oeste y norte-sur, una especie de círculo que en la medida que avanzaba iba bordeando a la ciudad.

Con el crecimiento urbano de San Cristóbal, aparecieron en los intersticios de los barrios nuevos fraccionamientos y colonias, y el orden del ciclo tradicional (con todo y su contigüidad espacial) se rompió. Pero, paradójicamente, al mismo tiempo que se quebraba la unidad entre territorialidad y fiesta, y que entraban en escena otros sujetos urbanos, empezó a producirse un aumento acelerado del número de cultos barriales y, con ello, siguiendo la lógica de la hipótesis que aquí se plantea, de “coletos”. Contando desde los años setenta, el sector de barrios y los cultos a él asociados no solo no han dejado de crecer, sino que se han multiplicado. Por eso aquí se sugiere que las celebraciones patronales bien pueden leerse, contradiciendo algunas ideas académicas vigentes de cultura, como un adecuado ejemplo de que la tradición es tan contemporánea como la modernidad.

La “igualación” cultural que experimenta la noción de barrio a partir del “super-ritual” de los cultos patronales, cobra más relevancia si se considera que la heteroge-



neidad social de la vida barrial proviene de los distintos momentos por los que ha transitado el proyecto urbano a lo largo de los casi 500 años que tiene de existencia la ciudad. Hemos señalado que los barrios de Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio y Cuxtitali nacieron con la ciudad misma en 1528, mientras que otros como El Cerrillo se remiten a los primeros años de la vida colonial. Algunos más, como Guadalupe, Santa Lucía y San Ramón pertenecen al siglo XIX. Sin embargo, la mayoría, la que permite observar la dilatada duración del concepto de barrio, es el producto del crecimiento desordenado y caótico que ha padecido la ciudad en las cinco décadas más recientes de su historia.

No hay excepciones en la dinámica urbana de la ciudad: todo asentamiento nuevo que quiere reproducir la continuidad del barrio construye una ermita y desarrolla un culto. Donde aparecen coletos surgen otras tantas celebraciones; donde antes estaban los asentamientos de San Ramón-La Isla, La Merced-La Isla, Infonavit-La Isla, Altejar, Infonavit-Ciudad Real, 31 de Marzo, Revolución, Las Delicias, 14 de Septiembre (Magisterial), El Relicario, Las Piedrecitas, La Garita, El Ojo de Agua, entre otros, hoy están los barrios y los cultos dedicados a Santa Cecilia, El Señor de la Misericordia, La Inmaculada Concepción, El Sagrado Corazón de Jesús, San Juan de Dios, San José Obrero, La Virgen del Rosario y Jesús Resucitado, San Judas Tadeo, el Niño de Atocha, La Virgen de Lourdes y la Santa Cruz.

Debido a esta recurrencia contemporánea al culto de imágenes como criterio de legitimación social, se ha estimado pertinente diferenciar los conceptos de barrio y asentamiento. La temporalidad a la que se alude aquí es la del culto, no la del asentamiento. El asentamiento se refiere a los sucesos de fundación o a los relacionados con un pasado común a partir de ciertos espacios socio-territoriales. El barrio, por su parte, indica el momento en que esa colectividad autodenominada “coleta” decide organizar sus vínculos de identificación mediante la veneración pública de imágenes, tomadas del santoral católico y con reputación de milagrosas.

En este sentido, lo que hasta hoy se ha venido documentando sobre San Cristóbal correspondería más bien a la historia de sus asentamientos o de su patrimonio urbano, pero no a la de sus barrios. En la perspectiva que se adopta del problema, el barrio es cada vez más un espacio imaginario de carácter devocional, distinto y a menudo contrapuesto a las divisiones objetivadas en la noción de territorio.

Un ejemplo es Las Delicias, que empezó su historia como asentamiento con los primeros caseríos en el año de 1963. En ese tiempo, cuentan sus habitantes, “no había barrio, ni siquiera un asentamiento bien poblado, quedaba abundante terreno libre con muchas manzanas y un bosque precioso”.⁵ La identidad era “confusa”, algunos se

⁵ A decir del informante, esta es la razón por la que ese terreno arbolado, a pesar de ser “un cerrito”, fue designado popularmente con el nombre de Las Delicias.



asumían de Guadalupe y otros se hicieron del Cerrillo, barrio al que pertenecían los dueños antiguos de los terrenos que se fraccionaron.

Los fundadores provenían de los municipios de Oxchuc, Huixtán, Tenejapa y de los suburbios del propio San Cristóbal. Los unía sólo la vecindad por haber adquirido un “lotecito” en el lugar y el trabajo diario en el comercio ambulante: “hay personas que hacen nieves, hay otras que hacen palomitas o chicharrines y que son nativas de ahí”. Por esas fechas, el único indicio de un culto era la veneración pública que varias familias de vecinos hacían de la Santa Cruz.

Poco después, en 1965, aún sin ermita ni culto y aprovechando la lotificación del terreno, los vecinos gestionarían la compra colectiva de un predio que funcionaría como parque.⁶ Se carecía de servicios como el agua y había que “cargarla en cántaros de hasta allá abajo” (A.M. Hidalgo, entrevista personal, 10 de octubre de 1998). El reconocimiento final del grupo como barrio tendrá lugar tan sólo 20 años después, cuando la intensa campaña promoviendo los cultos de Jesús Resucitado y la Virgen del Rosario llegaría a feliz término con la construcción de la ermita y la formalización de la fiesta.

Otro caso (1998), no exento de problemas y en diferente contexto, es el de un grupo de ladinos expulsados de San Andrés en los conflictos violentos que se vivieron en ese municipio en los años 70. El grupo mayoritario, a pesar de haber compartido por varias décadas el territorio de San Ramón, no fue siempre explícitamente reconocido como parte del barrio, hasta que decidieron fundar el suyo reorganizando la devoción a su anterior santo patrono, San Andrés. Así fue como:

...a uno de los viejos...que tenía una imagen del apóstol San Andrés le quería hacer su novena aquí en San Cristóbal. Entonces participó, habló al radio y mandó avisos de que iba a ser la novena, y la misa sobre todo, el 30 de noviembre. Entonces se hizo, fue en San Ramón, en la iglesia, con un sacerdote y toda la cosa...Dicen que los organizadores fue una misma familia que empezó a juntar para la misa, para el arreglo de la iglesia y la música que iba a estar afuera (L. del C. Paniagua, entrevista personal, 8 de mayo de 1997).

Hoy, después de muchas reuniones para la adquisición del terreno donado por un devoto, y una imagen de bulto del Santo,⁷ se ha conformado la primera «junta» provisional, estructurada en presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales. Por otro lado, igual hay que mencionar que no hay una conexión entre la categoría de barrio, la an-

⁶ Finalmente, no se logró conseguir los 200 pesos que los fraccionadores pedían y la adquisición en ese momento no se pudo realizar.
⁷ El diseño de la imagen a venerar es un detalle delicado entre los devotos. Es frecuente, cuando el culto tiene raíces o está avanzado, como en el caso de San Andrés, que se ponga especial esmero: “tienen pensado ir a Guatemala o a México, que lo hagan de madera. No quieren simplezas, quieren algo bueno...”.

tigüedad socio territorial y fenómenos como el de complejización de la fiesta. San Ramón, con un asentamiento del siglo XIX, fue uno de los primeros en masificar el evento festivo, mezclando su origen devocional y religioso con la producción, circulación y consumo de símbolos mercantiles y económicos. La fiesta de La Merced, hablando de barrios coloniales, es tal vez la de masificación más tardía, y la de Las Delicias, por su doble culto, parece ser un ejemplo privilegiado que permite observar un fenómeno generalizado en los barrios nuevos, pequeñas ‘juntas’ de pequeños barrios organizando grandes fiestas.

El impulso de este desdoblamiento de la devoción en múltiples significados, más allá de lo religioso, es en realidad reciente. Tiene sus primeros balbuceos en San Ramón, a mediados de los años 70, y luego se generalizará en los 80 a todo el circuito de barrios. El año de 1985, fecha en que una familia del Cerrillo decide contratar un grupo con “luz y sonido” de fuera del Estado, será el de la ruptura definitiva con el sentido tradicional de la fiesta. A partir de aquí, el discreto bullicio de las plazuelas quedará subordinado a la ruidosa presentación de la música electrónica.

Con ello se transforma no solo la escenografía del ambiente profano, se recolocan los puestos de vendimias, suben de precio los pisos, se politizan los permisos para vender negociándolos colectivamente con los sindicatos. Crecen y compiten entre sí las organizaciones de músicos, se construyen escenarios de concreto magníficos y se remodelan los atrios, eliminando cualquier impedimento que pudiera distraer o minimizar el espectáculo. De forma paralela, se hacen evidentes los profundos desniveles sociales, surgiendo nuevas organizaciones como las “juntas de socios patrocinadores”, que en ocasiones terminarán desplazando a las “juntas mayores” en la responsabilidad de la dimensión lúdica de la fiesta. Surgen y se agregan, entonces, a las tradicionales “juntas” organizadas por sexo y edad, las clasistas o de apellido que usan el dinero como “ventaja comparativa” en la desbocada competencia por hacer la festividad más “grande”.⁸

El ciclo festivo

Si sumamos a las fiestas de los barrios de origen colonial, las seminuevas, las nuevas y las muy recientes, el ciclo total de cultos públicos en San Cristóbal es de 44 festividades y abarca el año completo. Si a los rituales públicos se agregan además los rituales privados, el número de celebraciones se eleva a 68. En promedio, el ritmo de celebraciones es de entre cinco y seis cada mes. Hay incluso barrios que organizan dos o tres

⁸ Que el dinero, los apellidos, el prestigio y la masificación de la fiesta van juntos, no hay duda. No es gratuito que Mexicanos, El Cerrillo y Guadalupe tengan fama de ser los barrios que organizan las celebraciones más concurridas, pues es allí donde en tiempos recientes floreció la bonanza económica en algunas familias de barrio. Es más, puede asociarse al Cerrillo con aserraderos, a Mexicanos con la explotación de la madera y a Guadalupe con el comercio en respetable escala.



festividades por año. Las Delicias, por ejemplo, comenzó venerando a Nuestra Señora del Rosario, y más tarde, por sugerencia de los dominicos, adoptaría también el culto de Jesús Resucitado; San Antonio, por su parte, celebra además de su culto patronal el de La Medalla Milagrosa. Pero si de resaltar la capacidad festiva se trata, el barrio de Mexicanos resulta un caso único. Aquí, un número de trece “juntas” celebra en un lapso no mayor de diez días las imágenes de las vírgenes del Tránsito, Asunción y Coronación.

El ciclo muestra también que estos cultos públicos para devotos en general, al transformarse en devociones barriales, ha tenido como resultado la realización de festejos simultáneos en distintos templos. Por ejemplo, el Santo Niño de Atocha se celebra en El Relicario y Santo Domingo; María Auxiliadora en el barrio del mismo nombre y Catedral; el Sagrado Corazón de Jesús en la colonia Ciudad Real, San Francisco, Catedral, Santo Domingo y San Antonio. En el ciclo “viejo” aparecen también con festejo doble San Martín de Porres en la Quinta y Catedral, Santa Cecilia en el barrio de Santa Cecilia y Catedral, y la Inmaculada Concepción en la colonia Altejar y nuevamente Catedral. Los de Tlaxcala, aunque ahora disponen de la Virgen de Ocotlán, traída especialmente para su culto del estado de Tlaxcala. Lo cierto es que muchos vecinos todavía continúan siendo fuertes devotos de la Virgen de la Coronación, festejo que la gente del barrio, por carecer hasta hace poco de ermita, celebraba en la iglesia de Mexicanos.

Algunos casos especiales indican que un culto no está vinculado necesariamente a un único barrio. Las combinaciones son posibles, y así como hay ejemplos de un culto celebrado por varios barrios, sucede igual que un barrio decide adoptar varios cultos. La Santa Cruz se festeja en La Garita, colonia Revolución Mexicana, Ojo de Agua y el Cerro de Santa Cruz. Los de San Antonio, siguiendo el camino inverso, festejan la Medalla Milagrosa y a su propio santo patrono; Las Delicias recorrió los mismos pasos y celebra cada año a la Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

En tercer lugar, el hecho de que el ciclo nuevo esté integrado por barrios nuevos, o no tan añejos, conduce a pensar que un buen sector de la ciudad (el de los coletos) ha encontrado en la imitación del comportamiento ritual de los barrios viejos o coloniales una manera de mantener actualizada y vigente su identidad, sin necesidad de desligarse o desentenderse del pasado histórico. En este *núcleo simbólico* es que radica, como se ha venido exponiendo, la clave cultural de lo que se afirma es la continuidad de la ciudad y de sus imaginarios urbanos.

Las celebraciones

Todo culto patronal, si bien tiene un origen devocional, comprende una dimensión lúdica y otra religiosa, y ese doble carácter es la razón de que los programas de feste-



jos aparezcan rubricados todo el tiempo tanto por el equipo parroquial como por las «juntas organizadoras». Las actividades festivas en general inician más de una semana antes del “mero día” con el “anuncio” y la “novena”. En las celebraciones de los barrios coloniales, considerados como los barrios ‘grandes’ y de más prestigio, cada una de las actividades tiene sus propios organizadores y es frecuente que sean manejadas y anunciadas en programas confeccionados por separado. Los festejos de cualquier culto se dividen al menos en anuncio, mudada (cambio de vestiduras), maitines y “día principal”.

En el programa del anuncio de la Asunción de María en el barrio Mexicanos las festividades comienzan casi 15 días antes (el 31 de julio) con misa solemne, procesión y mañanitas en honor a la Virgen. Hasta el fin del ‘jubileo’ de las 40 horas, en que se expone a los fieles el Santísimo Sacramento, las celebraciones son sobre todo religiosas y consisten en misas de intención por la mañana y santo rosario por las tardes. Las misas son programadas por la «junta», pero la responsabilidad directa recae en los devotos, quienes las dedican a las almas de amigos o familiares muertos. Un caso especial es el de San Judas Tadeo, en la colonia 14 de septiembre, pues en las actividades del culto no están incorporadas las misas de intención y los días de la novena se distribuyen por calles y no por devotos en lo individual.⁹

La terminación del jubileo permite dar paso a los maitines, y a partir de ese momento las prácticas religiosas y las propiamente festivas corren de modo paralelo. La fiesta se desdobra en espectáculo, entra el follaje (ramas de pino, que son utilizadas como adorno, acompañadas de una comparsa) y tiene lugar el segundo descargue de pólvora. Hasta poco antes que la fiesta se masificara, los maitines o víspera eran una concurrida celebración religiosa donde se decían alabanzas y salmos, y aunque los puestos saturaban ya todos los resquicios de las plazuelas, no había espectáculo y la música se escuchaba discreta en los rincones de cada atrio.¹⁰ En la actualidad los maitines son anunciados, no importando de qué barrio se trate, como celebración religiosa y profana.

La mudada de la imagen es un evento especial que está en manos por completo, según el barrio, de la ‘junta de señoritas o señoras’. La mudada de la Virgen de Santa
⁹ La colonia 14 de septiembre data de los años 70 y fue la primera destinada al magisterio que el gobierno construyó en San Cristóbal (es por eso que entre sus primeros habitantes también es conocida como colonia magisterial). Su culto, sin embargo, nació lustros después en las inmediaciones de un despoblado que se había contemplado para futuro crecimiento. Su vecindad con el conflictivo mercado municipal, y los cambios de residencia muy frecuentes entre sus habitantes, explican que el crecimiento de la cultura barrial en este lugar haya sido muy lento. En este contexto, la estrategia en algún tiempo de asignar la distribución de los rezos por calles, podría ser vista como una forma conveniente de fortalecer el culto. De cualquier modo, por varios años la languidez de la celebración a San Judas Tadeo, y su ubicación todavía discreta en el ciclo festivo barrial, fue más que manifiesta en el modo en que los devotos se referían al lugar templo: en el programa solemne de 1992 lo llamaban ermita y en el de 1994 capilla. En la actualidad, a pesar del conflicto entre estructuras organizativas rivales, el culto es sede de una parroquia y cuenta con una iglesia amplia y bien diseñada.

¹⁰ En barrios como Tlaxcala la “junta de maitineros” todavía anuncia como “solemnes maitines la víspera de su fiesta y está a cargos de los padres dominicos.



Lucía en 1996 estaba firmada por una ‘junta de señoritas’, pero la invitación a los festejos era extensiva a “toda la ciudadanía sancristobalense”.¹¹

Los obsequios de la mudada cambian según la imagen, el culto y las costumbres de los fieles. En Santa Lucía se donan además de tres vestidos (grande, mediano y chico), el algodón, el perfume, el anda y la música, obsequios que provienen de mujeres, niños o niñas. En la mudada de la imagen de la Medalla Milagrosa, en San Antonio, se obsequian la corona y el mantel, y en la del Señor de la Transfiguración, la cabellera, el vestido, la toalla, el laurel, las cortinas y los adornos del interior del templo. Al final las organizadoras agradecen a los fieles, citándolos en el programa con nombre y apellidos, las donaciones recibidas. Los términos estandarizados para agradecer en el programa la cooperación de los creyentes es “que el Señor derrame sobre ustedes abundantes bendiciones”. Estas palabras revelan la actualidad del carácter profundamente devocional de los festejos.

El llamado “día principal” o “mero día” es el de mayor socialización para los devotos, ya que representa el momento en que se confirman los vínculos de parentesco ritual cultivados durante el año, estrategia cultural a menudo indispensable en la confianza que cruza toda relación barrial. Las familias con un origen en el barrio refrendan, ensanchan y fortalecen en estas fechas los lazos sanguíneos de y de compadrazgo. La actividad religiosa es intensa desde las seis de la mañana con la misa y las primeras comuniones. A las 10 horas tienen lugar las confirmaciones y la misa mayor de tres ministros oficiada por el obispo de la Diócesis. Al terminar comienzan los bautizos, y a las 12 del día la junta de pólvora se encarga de anunciar al barrio la festividad con descargas de cohetes y bombas.

En el Cerrillo todavía tiene lugar a las 4 de la tarde el santo rosario y en María Auxiliadora se acostumbra una misa de despedida a las 18 horas. Concluidas las prácticas religiosas, los atrios y plazuelas de los barrios se atiborran de gente que se acerca a los puestos de ventas y al espectáculo electrónico.¹²

Los programas que se imprimen en ocasión de los festejos son escasos y sólo pueden leerse en los pórticos de las iglesias de los barrios, pues no se anuncian ni se dis-

11 Ese año de 1996 fue difícil para los devotos del barrio de Santa Lucía, pues un temblor arruinó parte del templo y el culto fue trasladado provisionalmente a la capilla del Seminario Conciliar de la Diócesis. Después de varios años de celebraciones en la iglesia restaurada, otro temblor (el del 2017) alojó de nuevo la festividad y las actividades religiosas fuera del templo, esta vez en la sacristía.

12 Los puestos de ventas y de diversión aunque ahora se les estima como parte del espectáculo y complemento de la música, sobre todo por su crecimiento vertiginoso en los años recientes, en rigor son anteriores al escenario de luz y sonido electrónico en vivo que las juntas de socios acostumbran patrocinar. Los antecedentes de este voluminoso comercio ambulante, frágil pero estable, integrado por pasteleros, poncheras, “hotdoqueros”, taqueros, algodonereros y fayuqueros, está en las llamadas *ferias patronales* de fuerte raigambre popular que todavía ocurren en las cabeceras municipales de varios municipios “rurales” de Chiapas. De hecho, los habitantes de estos lugares cuando aluden a los comerciantes que acuden a sus ferias, lo hacen con el término genérico de coletes.

tribuyen por ningún medio digital o electrónico. Hasta principios de este nuevo siglo, los programas se encargaban a las imprentas locales, cuya tecnología era básicamente mecánica, elaborándose en tamaño poster, papel lustre y colores vivos. Como un ejemplo de que lo que prevalece en la subjetividad de los actores es la vigencia de la fiesta más que la naturaleza cambiante de sus elementos, en la actualidad los programas se encomiendan a empresas de diseño que trabajan con medios digitales. Con todo, y siguiendo su propio ritmo festivo, la fiesta en ocasiones solo se promueve (si es voluntad de la junta) en medios convencionales como la radio, pero no hasta la fecha en las redes sociales o cualquier otro espacio en internet.

El formato de programa, al margen de la fiesta de que se trate, es estándar: empieza con una ilustración de la imagen y termina con los nombres de todos los miembros de la junta que organiza los festejos. Se firma en orden jerárquico: presidente, secretario, tesorero y al final los vocales. El contenido y diseño de los programas se mantuvo inalterado por lo menos desde los últimos 50 años,¹³ pero un detalle importante es que el tamaño del formato informa del prestigio del barrio y de la antigüedad de su culto patronal. En celebraciones de barrios recientes como la de San Judas Tadeo en la colonia Magisterial, la de la Inmaculada Concepción en la colonia Altejar, o la de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala, se encargan formatos de programa pequeños y modestos en comparación con las grandes “sábanas de papel lustre” propias de los cultos más añejos.¹⁴

Del ritual privado al ritual público. Génesis del culto barrial

El siguiente es un relato anónimo que circuló en el barrio del Santuario y sus inmediaciones con el nombre de *Historia de cómo llegó la imagen del señor del Santuario, hoy patrón del Barrio de este nombre, de la sección de los sumideros en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Su importancia estriba en que permite descubrir, ateniéndonos no a su veracidad histórica sino a la lógica de su estructura, los “secretos” del significado y utilidad que el culto ofrece a sus devotos.¹⁵

En el año de 1917 se enfermó el joven Francisco Ramos, hijo de don Sabino Ramos, quien lo llevó a curar con el curandero de hierbas que vivía en el barrio del Cerrillo,

¹³ A partir del 2010, con la generalización de la tecnología digital en las imprentas, el programa en papel “lustre” es cada vez menos frecuente, siendo sustituido por programas en diseños más variados, aunque modestos y sencillos.

¹⁴ Del mismo modo como hacíamos la distinción entre asentamiento y barrio, ahora es conveniente diferenciar entre *barrio* y *culto*. Tlaxcala, por ejemplo, es un asentamiento colonial, pero su categoría de barrio, en el sentido como lo hemos venido refiriendo, es reciente, y surgió con el culto a la Virgen de Ocotlán. Antes (igual que Las Delicias era “cola” de Guadalupe por tomar prestado su culto), Tlaxcala era la “cola” de Mexicanos por celebrar también “prestado” a la Virgen de la Coronación.

¹⁵ El relato es reproducido literalmente del ejemplar que me fue proporcionado por un vecino del barrio.



y quien era dueño de la imagen del Señor del Santuario. Al llegar con el curandero revisó al enfermo. El papá del enfermo, Don Sabino Ramos, preguntó al curandero, dueño de la imagen del Señor del santuario, que si iba a sanar su hijo, porque lo que tenía era fiebre, y este le respondió: “pídale con todo su corazón y todas sus fuerzas al Señor porque él le va a curar y no yo”. Y así se alivió el joven Francisco Ramos.

Desde entonces don Sabino Ramos quedó devoto del Señor del Santuario y participaba en la fiesta del Señor que le hacían cada año, cada tercer viernes de cuaresma, en el Pueblo de Chicoasén, donde llevaba la Imagen del Señor del Santuario y al tercer día lo regresaban. Después Don Sabino Ramos, fiel devoto del Señor del Santuario, rogó al curandero que le diera la Imagen del Señor del Santuario por la reliquia que él quisiera, y le insistió tanto que el señor curandero accedió a la proposición y se la dio por sesenta monedas de \$1.00 (cero siete veinte) en el año de 1919.

Cuando fueron a traerla de la casa del curandero para llevarla a la casa de Don Sabino Ramos, se ocupó a la señora Sergia que era rezadora y ella invitó a mucha gente y hasta la banda de música de San Cristóbal llevaron, y desde entonces se celebraba la fiesta de la Imagen del Señor del Santuario cada año el 15 de febrero, a la que llegaban peregrinos de día y de noche. Así se nombró una junta procuradora para celebrar la fiesta con personal del barrio de San Diego; en 1924 se entregó esta junta y la recibieron los señores Urbina y éstos estuvieron celebrando la fiesta.

Hasta en 1928, después de la fiesta, Don Sabino Ramos tuvo un sueño donde le hablaba un viejito que quería su casa, pero él no le hizo caso; a la tercera noche volvió a soñar lo mismo y le enseñó en qué lugar quería su templo, entonces a la hora del almuerzo Don Sabino Ramos le contó a su esposa, la señora Romana Guzmán, su sueño y le dijo ¿quién será el viejito de mi sueño?, entonces ella le respondió que era el Cristo o Señor que quería su templo en ese lugar. Don Sabino almorzó y se fue a comunicar a su junta procuradora su sueño, a los señores Urbina, y ellos le aprobaron de que el viejito de sus sueños era el Señor del Santuario, que quería su templo o iglesia en el lugar que mencionaba en sus sueños, y que ellos procurarían hacerlo. Don Ciriaco Urbina, Don Sabino Urbina y otros señores Urbina fueron a hablar con Don Eraclio Morales para hacer los adobes; a Don Felipe Ramos para que diera permiso para sacar la madera del monte; y Don Román de la Cruz sacó la madera, y así se terminó el primer templo en el lugar de los sueños y se celebró ahí la fiesta el 15 de febrero de 1930.

La Imagen del Señor del Santuario desde entonces quedó donada a todos los devotos. En 1974 se empezó a reconstruir este templo, a petición de los hermanos Guzmán Coutiño, con la ayuda de la gente del barrio que trabajó gratuitamente, dirigida por Don Alberto Ramos Gutiérrez (nieto de Don Sabino Ramos) y otros devotos de Zinacantán, Chis. Y así se terminó el campanario.



Después se hizo la cúpula en el año de 1988 con ayuda de Don Federico Cancino Paniagua que pagó dos albañiles y Don Luis Zúñiga Córdova que dio todo el fierro y demás materiales, y que hasta la fecha sigue donando y apoyando para las mejoras de este templo o iglesia.

Deconstruyendo al mito encontramos que éste se desenvuelve mediante dos tipos de órdenes estructurales no intercambiables, ni en lugar ni en función, pero sí complementarios. Uno de ellos tiene que ver con las etapas por las que transita el culto, nacimiento, expansión y consolidación; el otro, alude a la relación vertical que va de lo sagrado a lo profano, de lo espiritual a lo humano. Es la unicidad de estas lógicas y momentos lo que permite avalar la solidez de la coherencia del relato.

El nacimiento del culto reafirma el lazo de los hombres de barrio con lo sagrado.¹⁶ Las relaciones entre los humanos, cuando se trata de lo primordial como la salud y la enfermedad, no son autosuficientes y, por tanto, están mediadas por el recurso de lo «divino». Como en los famosos mitos del origen de las sociedades premodernas, desempolvados una y otra vez por el trabajo de campo de los antropólogos primigenios, lo primero es lo divino y lo segundo lo terreno: “Pídale con todo corazón y todas sus fuerzas al Señor, porque él le va a curar y no yo”, respondió el curandero a Don Sabino cuando este le inquirió sobre la salud de su hijo.

La naturaleza del lazo entre lo trascendente y lo humano, dado que está guiada por lo primero, no es de este mundo y depende, por fuerza, de un acto mágico o sobrenatural: el «milagro». “Así se alivió el joven Francisco Ramos”. Es a partir de aquí que inicia el camino hacia lo profano, porque el milagro, por sí mismo, no puede garantizar la permanencia en la tierra de lo divino. Se precisa del “empujoncito” de los más creyentes que no actúan solos y aislados: “Así se nombró a una junta procuradora para celebrar la fiesta con personal del barrio de San Diego... se entregó esta junta y la recibieron los señores Urbina y éstos estuvieron celebrando la fiesta”. En la lógica del crecimiento del culto podemos identificar esta fase como de *expansión*. El ritual ha dejado de ser priva-

¹⁶ De la relación con lo sobrenatural no escapa culto alguno, ni siquiera los refundados como el de San Andrés, que había recorrido ya, en el municipio del mismo nombre, las tres etapas de nacimiento, expansión y consolidación. A partir de una serie de conflictos políticos que en los años 70 obligaron a la migración forzada de los ladinos de ese lugar a San Cristóbal, un grupo instaló su nuevo hogar dentro de los límites del barrio de San Ramón, al poniente de la ciudad. Según una informante que vivió el proceso aquí lo divino y el milagro se harán presentes “a partir de la renuencia inicial de unos señores ‘X’ que no querían la edificación de una iglesia en las inmediaciones del barrio de San Ramón, hasta que una de las nietas de estos señores se enfermó, poniéndose muy grave. El acontecimiento fue relacionado con San Andrés, pensándose que los había castigado mandando el sufrimiento y la enfermedad. Se juntaron entonces los cuatro hermanos renuentes y cedieron una parte de terreno igual al que ya había”. En el barrio de Las Delicias, la manifestación de lo divino consistió en apariciones a una informante de la Virgen durante el sueño: “el lugar era oscuro, sombrío, y allí estaba nuestra señora del Rosario quebrándose en pedacitos, señal de que el barrio tenía que ser redimido”.



do, pues ya no es más asunto personal de don Sabino Ramo, “fiel devoto del Señor del Santuario”. El elemento clave de esta etapa es la «junta» que desplaza al núcleo familiar inicial de devotos.

No obstante, aunque ahora tenemos un ritual público, todavía no aparece el ritual de barrio. Hace falta de nueva cuenta la presencia de lo divino con el fin de consolidar la práctica masiva y permanente del culto. Viene así, en el plano de los dioses, la «revelación» como complemento del milagro: “Don Sabino almorzó y se fue a comunicar a su junta procuradora su sueño, a los señores Urbina, y ellos le aprobaron de que el viejito de sus sueños era el Señor del Santuario, que quería su templo o iglesia en el lugar que mencionaban sus sueños, y que ellos procurarían hacerlo... La imagen del Señor del Santuario desde entonces quedó donada a todos los devotos”. Todos los elementos del nuevo imaginario urbano están ahora completos y en su lugar: lo divino (la imagen), lo profano (los devotos y la junta), la iglesia (lugar de encuentro entre lo divino y lo profano y espacio vital para la repetición cíclica del rito). El culto barrial queda así establecido y el símbolo clave de esta última fase es el templo edificado con el esfuerzo humano (segundo retorno a lo profano): “en el lugar de los sueños”.

La edificación del templo con el dinero y el esfuerzo de los devotos es un factor indispensable en la configuración del imaginario barrial. En las coordenadas del simbolismo de la fiesta encarna la culminación, el punto más alto de los que profesan la fe en el culto y, como tal, su presencia y significado sirve como categoría de distinción con los rituales privados y los rituales públicos no barriales. En los primeros no hay la figura del templo y el culto se ejerce en el altar que provisionalmente el creyente y su familia montan en la víspera de la fiesta, y hasta allí, previa invitación, acudirán los clientes rituales de la imagen; en los segundos el templo existe, pero no así la revelación divina que lo respalde y, por tanto, es independiente de los devotos.

En realidad, a diferencia de lo que muestra y cuenta el relato, en los rituales públicos no barriales todos los factores de la triada imagen-creyente-templo están presentes pero disociados, y no constituyen un universo simbólico integrado. Detrás del templo (Santo Domingo, San Francisco, El Carmen, Caridad) sólo están las órdenes religiosas que los ocuparon (dominicos, juaninos, franciscanos), y no hay tampoco, entre la imagen y el cliente ritual, el milagro que los une. Es por ello que las juntas que organizan las festividades representan a particulares y no están acreditadas por barrio alguno.¹⁷

17 Cuando algún grupo de católicos decide organizarse en barrio tomando algunas de las imágenes ‘secundarias’ de estas iglesias, como ha sucedido en el caso de Santa Cecilia, El Sagrado Corazón de Jesús, el Señor San José o María Auxiliadora, estos construyen su propio templo y se produce entonces, en las mismas fechas, la celebración simultánea de varios cultos. Es así, por ejemplo, que el Sagrado Corazón de Jesús llega a festejarse en ¡cinco templos!: San Francisco, Catedral, Santo Domingo, Ciudad Real (patrono de la colonia) y San Antonio (templo donde además se celebra a la Medalla Milagrosa). La Santa Cruz, mientras tanto, es venerada el 2 de mayo en los barrios de La Garita, el Ojo de Agua y La Santa Cruz.



Las festividades patronales recientes, como las del barrio de Las Delicias, El Sagrado Corazón o la Colonia Altejar, ilustran que el fenómeno cultural más permanente de toda fiesta es el de la estructuración de una junta organizadora. No existe una sola festividad de estos y otros barrios que no asegure dicho requisito, por lo que se sostiene que en este núcleo de participación descansa la cualidad común de todo aquello que en la historia reciente de San Cristóbal pueda llamarse cultura barrial. Como en el relato del mito que hemos citado, es la acción de la «junta» la que posibilita el entramado de relaciones que institucionalizarán el culto. Es algo así como el lazo social invisible que permite reconocer la continuidad entre los llamados barrios viejos y los barrios recientes.

De las juntas lo único variable son los nombres y su número. En las fiestas recientes es común la existencia de una sola junta, mientras que, en los barrios coloniales como El Cerrillo, La Merced o Mexicanos, con frecuencia no son menos de cuatro o cinco. Se afirma por eso que la distinción debe ser vista como de cantidad y no de cualidad. Cuando la junta es única esta se llama “junta de señores” o “junta procuradora”; por el contrario, cuando existen varias, las funciones se van especializando en actividades como el anuncio, la mudada, los arreglos, el follaje, los maitines y el “mero día”. Los nombres también se multiplican: “junta del anuncio”, “junta de jóvenes”, “junta de señoritas”. En cualquier caso, sin la junta puede ocurrir el culto público, pero no el culto de barrio. De hecho, sucede, como en un tiempo en el caso de Las Delicias, que incluso se den juntas organizadoras sin que todavía tenga lugar el culto.¹⁸

Mediante el seguimiento del proceso de multiplicación de las juntas se pueden sistematizar las transformaciones ocurridas en el proceso de complejización de la fiesta, de forma que puede sostenerse la existencia de un vínculo de correspondencia que comienza con el crecimiento de las «juntas» y concluye con nuevos espacios y dimensiones festivas. Si el culto es nuevo, la debilidad de la junta se verá reflejada en la simplicidad de la fiesta. Como dicen los propios actores barriales: “en los barrios viejos se cuenta con más fiesta porque también hay más juntas”.

Es frecuente que un culto inicie sin plazuela, ni atrio, ni iglesia. En la Colonia 14 de Septiembre (Colonia Magisterial o del ISSSTE), por ejemplo, al comenzar el culto en honor a San Judas Tadeo, se tuvo que aprovechar un terreno aledaño (guardado para el futuro crecimiento del barrio) que algún tiempo estuvo ocupado por una organización indígena llamada TERRAPLEM. Los de la colonia Infonavit-Ciudad Real, por su parte, sustituyeron uno de los estacionamientos colectivos con que cuentan por un atrio donde edificaron la ermita del Sagrado Corazón de Jesús.

¹⁸ Sucedió así cuando la junta ya estructurada sólo contaba con las imágenes que, con el fin de agenciarse fondos, eran paseadas en todas las celebraciones del ciclo festivo.



Un caso notable es el barrio de Tlaxcala, que antes de fundar su actual culto en honor a la Virgen de Ocotlán presidió por muchos años uno de los festejos de la Virgen de la Asunción en un templo y en un atrio prestado: el del barrio de Mexicanos. Pero el extremo quizá sea de nuevo el barrio de Las Delicias, que tuvo que aplanar un cerro para sus celebraciones en honor a la Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

Es en ese sentido, y a partir de los ejemplos anteriores, que la “junta” y la “libreta” (una especie de registro civil del barrio) bien podrían ser consideradas las dos instituciones centrales de la lógica festiva, y más allá de las cuales se deja de pertenecer. En tanto aspecto normativo del ritual (Sahlins, 1988), ambas atraviesan todo el ciclo de fiestas de barrio y son, de modo invariable, el eje social que permite hacer reconocibles y viables a todos los demás referentes del espacio simbólico: el atrio, la música, los programas, el espectáculo, la iglesia, los comercios, los rezos, las misas, la diversión.

¿Cómo operan las «juntas» organizadoras de la festividad?

En el barrio de la Merced, que celebra su fiesta el 24 de septiembre, operan cada año las juntas del anuncio, maitines, pólvora y de señoras; las tres primeras se encargan de la víspera de la fiesta y la última del día principal. Existe también un grupo especial llamado “esclavos de la virgen”, en alusión al carácter de la Patrona del barrio como redentora de cautivos. En este barrio la colecta económica inicia en el mes de mayo, marcando con ello el trabajo intensivo de las juntas. El presidente y tesorero son responsables de la libreta, registro escrito cuya función va más allá de constituir un control de los nombres de los vecinos y sus cooperaciones económicas, pues permite conocer con certeza el alcance real del espacio ritual y su red de devotos. Por cada “junta” existe una “libreta”.

El 21 de septiembre la junta del anuncio realiza el adorno de las calles, comenzando por la calle Diego de Mazariegos, una de las arterias principales del barrio. Esta calle fue por mucho tiempo lugar de tránsito obligado para los vehículos que entraban procedentes de Tuxtla Gutiérrez por la carretera panamericana, y sirvió también para delimitar, del oriente (centro histórico) al poniente (Puente Blanco-San Ramón), el viejo asentamiento territorial del barrio. Como hasta hace poco en el caso de los programas, La Merced conserva el uso de los adornos tradicionales: hileras de nylon picado y engrapado con moldes especiales, además de palmas naturales que son repartidas a todos los devotos desde el día 21 para el arreglo de las fachadas de las casas.

La iglesia y el atrio, que por extensión se aplica al parque donde antes se ubicaba el antiguo mercado de la ciudad, son motivo de especial atención, y en su arreglo participan todas las juntas. La noche que va del día 21 al 22 de septiembre “es de amanecer”,



pues es cuando se preparan los cuatro o cinco carros alegóricos, “según el presupuesto”, que recorrerán las calles céntricas de la ciudad anunciando la fiesta. El desfile de carros sobresale por la presencia del grupo de esclavos o cargadores de la virgen, y por la gran cantidad de devotos disfrazados, que luego serán la comparsa de todas las celebraciones que tienen lugar el día 22. Los “panzudos” (denominación que se utiliza para referirse en particular a los disfrazados de este barrio) son inseparables en la fiesta de las bandas de música, grupos de músicos ambulantes provenientes de pueblos cercanos y que los organizadores gustan de contratar por su gran capacidad de “aguante” para tocar.

Es la actividad del anuncio la que más gastos genera, sobre todo por lo costoso que resulta la música y el adorno de los carros. En 1998, la junta desembolsó 10 millones de pesos sólo por concepto de pago del grupo musical. La responsabilidad de la junta del anuncio culmina con un convivio en la casa del presidente en turno, que luego se prolonga en el atrio del barrio hasta la medianoche, con un festejo público y música en “grande”.

La madrugada del día 23 es el momento de cambio de estafeta entre las juntas y entran al relevo los esclavos o cargadores de la Virgen. Este grupo, a diferencia de las juntas, es un grupo mixto conformado por hombres y mujeres, y no cuenta con cargos jerárquicos definidos (presidente, secretario, tesorero y vocales), únicamente es un grupo de devotos que año con año coopera en lo económico y organiza el llamado “rompimiento” (misa, música, mañanitas y desayuno en honor a la virgen). Esta actividad se enlaza a partir del 12 del mediodía con la “quema de pólvora”, costumbre celosamente guardada por el barrio y a cargo de la junta del mismo nombre.

El trabajo de la junta de pólvora inicia a las 9 de la mañana con el “tendido” de los morteros en las calles Isauro Rosette, Melchor Ocampo, Diego de Mazariegos, 12 de Octubre, y 5 de Febrero, formando una especie de “anillo de bombas” que bordeará al parque, atrio e iglesia (queda fuera la calle Guadalupe Victoria por ser, a juicio de la junta, angosta y de mucho tráfico). El “descargue” tiene lugar a las 12 del mediodía en punto y su inicio es anunciado por dos repiques de campana. Al finalizar la descarga, que dura no menos de media hora, se lanzan dos cohetes como señal para que un grupo de “coheteros”, que se coloca en el cerro de San Cristóbal, brinde otra media hora de explosivos.

La junta de maitineros entra al tercer relevo de ese día a las 4 de la tarde, con la música que servirá de preámbulo para la celebración religiosa de la víspera y el “paseo” de la imagen de la Virgen. Hay cuatro imágenes de la Virgen: la “milagrosa”, que es la imagen histórica iniciadora del culto (esa nunca se mueve del templo); la “paseadora”, que carga el grupo de esclavos durante el anuncio y maitines, y dos “peregrinas”, que son “prestadas” para su culto particular a los devotos que así lo soliciten.



La Merced es el único barrio que cuenta para los festejos del día principal con una junta de señoras, lo que ha ocasionado diferencias con el resto de los organizadores (varones, en todos los casos). El reclamo es que mientras en otras celebraciones las festividades son ya un espectáculo con música electrónica, en La Merced, por el empecinamiento de la junta de señoras en contratar la marimba tradicional, el día principal es donde transcurre la “fiesta más triste”. Esta situación sería responsable de que la mayoría de los jóvenes se alejen de su barrio, retrasando la masificación de la fiesta.

Otro motivo de división ocurre entre la gente originaria del barrio y los vecinos nuevos que arriban de otras partes de la región y del país. A decir de la junta de pólvora, este último grupo es el más reacio a cooperar, lo que se traduce en un exiguo presupuesto para la fiesta.¹⁹ Un mes o mes y medio después del día de la fiesta tiene lugar la “levantada”, donde todas las juntas se reúnen, juntan dinero entre sí y vuelven a festejar a la virgen «paseadora» con romería, misa, fiesta y música. Este evento será el final de no menos de seis meses de trabajo de todos los organizadores.

En barrios como San Ramón (barrio del siglo XIX) la frontera cultural es mucho más flexible que en La Merced, y aun si se llega de otra ciudad o barrio es posible incorporarse de modo seguro a la identidad del grupo, emparentando ritualmente con alguna familia de prestigio, o bien avecindándose por largo tiempo dentro del asentamiento tradicional. Un mecanismo que ha permitido el crecimiento rápido del culto a San Ramón, es la asimilación de las colonias nuevas que se han construido en la periferia del barrio. De 1973 (año de una de las inundaciones más recordadas por su magnitud) a la fecha, se han anexado las colonias Echeverría, Velasco Suárez y, en tiempos más recientes, los fraccionamientos ubicados en un antiguo baldío denominado los “once cuartos”.

Según exintegrantes de la junta principal, es de esta forma que la libreta de socios ha crecido en los últimos 25 años en un 600 por ciento. La estrategia de crecimiento parece ser deliberada, “esa es la labor que hay que hacer como secretario o como junta, hay que abrir la participación a más gente para que entren más ingresos (A. M. Hidalgo, entrevista personal, 22 de septiembre de 1998).”

En San Ramón sólo hay tres juntas: mudada, maitines y del día principal, cuyos miembros son nombrados o recomendados por la junta mayor o junta procuradora, encargada con el párroco de todos los aspectos religiosos de la devoción (arreglo de la iglesia, misas, ceremonias de bautismo, confirmación, casamiento y primera comunión). La junta procuradora funge de lazo social con el plano profano de la fiesta, pues

¹⁹ Las familias ricas mercedarias han jugado un papel ambiguo en la fiesta. Han sido un factor importante en el apoyo al culto religioso, pero no han mostrado siempre interés por financiar el espectáculo. Más cercanas a la defensa del apellido y a otras formas de socialización, ello explicaría el por qué, a diferencia de otros barrios, no han constituido “juntas de socios patrocinadores”.



es ella la que se encarga de la distribución comercial del atrio, de ubicar a los puestos y de establecer y cobrar las tarifas por derecho de piso.

El único ingreso de las juntas encargadas de la víspera y del día proviene en realidad de lo que aportan los socios y de lo que ellos mismos pueden cooperar cuando la “paga no alcanza”. Tal vez por eso la estrategia de cobro es más persistente y agresiva que en La Merced. Sólo se pide contribuciones de “casa en casa” los domingos, pero en la actividad participan al menos cinco personas de la junta. La libreta es manejada exclusivamente por el secretario, pero es legal o “derecha” porque cuenta con el sello de la parroquia y el visto bueno del sacerdote.

Se busca a todos los devotos, incluso más allá de las inmediaciones territoriales del barrio; si estos ya han mostrado disposición de colaborar económicamente en otros años, se insiste (haciéndoles la “llorona”) en donde se encuentren. Siempre se procura que la cuota vaya subiendo, si un año el “pago mínimo” fue de 200 pesos, al siguiente se cobrarán 300, y así sucesivamente. Para fines de julio, más o menos un mes antes de la fiesta que es el 31 de agosto, el “dinero debe estar completo” para los anticipos del “castillo” (estructura de pólvora que se quema como culminación de la fiesta), la marimba y los cohetes.

En San Ramón, la fiesta más modesta es la mudada de las vestiduras del santo, organizada por la junta de señoritas el domingo anterior al día principal. La razón es que esta junta no maneja libreta ni cuotas mínimas, piden en toda la ciudad “lo que sea su voluntad”, como ellas dicen. Por lo demás, es la junta del día de este barrio la que se atribuye el haber traído por primera vez, en el año de 1976, un grupo musical foráneo, lo que a la larga revolucionaría la dimensión profana de la fiesta. Todo comenzó con la idea casual del tesorero de la junta de ese entonces, que narra el hecho de la siguiente manera:

¿saben qué? (dijo interpelando a los demás miembros de la junta), yo he visto que en San Cristóbal todos ponen su música de aquí...está bien pero nosotros salgámonos de lo común y traigamos una marimba de fuera...así es como el presidente y yo fuimos a Comitán a ver la marimba Águilas de Chiapas, que cobraba ocho mil pesos, quedando al final en seis mil por ser para el barrio...un año después, en 1977, el Cerrillo haría lo mismo contratando a la marimba Reyna Frailescana (E. Teomitzi Castro, comunicación personal, 30 de agosto de 2000).

A partir de esa fecha nacería un nuevo uso de los atrios, donde las garitas del comercio ambulante compartirían el espacio con la música en gran escala. Agrega nuestro informante:



Al ladito de la iglesia colocamos la marimba, haciéndole entre todos un gran templete, con su lona para que la gente no los molestará. Era un templete como de 10 metros de largo. Nosotros empezamos también esa costumbre, ahora todos los barrios tienen su tarima de concreto (E. Teomitzi Castro, comunicación personal, 30 de agosto de 2000).

Por contraste con San Ramón, en el barrio de Guadalupe la mudada de la Virgen y la junta de señoritas tienen más importancia. Se participa, no en el puesto que se quiera ni se pide lo que la gente desee dar. Cuando se “sirve por primera vez”, la inclusión en la junta comienza por el puesto de vocal. Las vocales pueden llegar hasta diez personas, pero sólo entran en funciones en caso de ausencia de la presidenta o de la tesorera. Todas las integrantes “menores” de la junta son nombradas por la presidenta, pero está última es designada para el cargo por la junta procuradora.

La junta de señoritas en Guadalupe si maneja libreta y empieza a pedir en los meses de agosto y septiembre, todos los días en las tardes, incluyendo sábados y domingos. Por ser el culto a la Virgen una devoción regional y nacional, en ocasiones se sale a pedir en algunos municipios aledaños a San Cristóbal. La informante, expresidenta de esta junta en 1972, recuerda como a veces se viajaba a lugares como Tenejapa. La junta de señoritas no ha fijado una cooperación mínima, aunque únicamente se anotan en la libreta las “contribuciones mayores o fuertes”. Las cooperaciones en especie también son frecuentes. Se donan cirios, misas, pólvora o cohetes.

Los ingresos de la junta de señoritas no se emplean solamente en las vestiduras de la mudada (que a veces los mismos devotos donan como pago por los “favores recibidos”), se utilizan igual para pagar el adorno de los carros que desfilan el nueve de diciembre, el arreglo de la calle Real de Guadalupe (acceso principal al templo), la música, los fuegos artificiales, el “derecho de iglesia” y la comida ligera (“lonche”) que se ofrece a los «antorchistas» de la carrera guadalupana. El reto que implica asumir tales responsabilidades económicas es sorteado gracias también a estrategias como las de “bailes” o “kermeses”:

Cuando fui secretaria en 1973, de la junta vino la idea de que organizáramos bailes para recabar fondos. Nosotras mismas preparábamos todo y lo vendíamos. Por lo regular organizábamos el baile en una casa grande que nos daba algún vecino del barrio, todo lo teníamos que hacer prestado para no gastar, lo único que pagábamos era la música. Cobrábamos la entrada y vendíamos tamales, licor, atole, refrescos y los “recuerdos” (ramitos de flores que colocábamos en el pecho de las mujeres y que los hombres pagaban). Hacíamos dos o tres bailes al año (E. Ortega Hernández, entrevista personal, 6 de diciembre del 2000).



La mudada es el 10 de diciembre, en otros barrios tiene lugar una semana antes de la fiesta principal, y comienza con la “entrada” de las vestiduras de la Virgen y Juan Diego. Como la romería, que sale del templo de San Nicolás hasta llegar a Guadalupe, lleva “corte”, es necesario convencer a familias de vecinos para que sus niñas pequeñas funjan como “damitas de la Virgen”. La mudada coincide con la “subida” de “juandiegos” (niños y niñas que son vestidos con trajes zinacantecos o chamulas).

En la actualidad muchas familias han salido de su barrio y migrado a otros sectores de la ciudad, “buscando una casa donde vivir”. Pese a ello, en Guadalupe es común que quienes alguna vez participaron en alguna junta regresen a festejar de tiempo completo los días 10, 11 y 12 de diciembre. No obstante que Guadalupe es un ejemplo deslumbrante de fiesta grande (se habla incluso de mes guadalupano), su caso no deja de ser paradigmático de los problemas por los que atraviesan muchos barrios. Además de las migraciones de vecinos, Guadalupe ha vivido recientemente una progresiva politización de su fiesta, creando divisiones entre juntas y devotos. Es por eso que, en la colecta del 2000, la junta procuradora “credencializó” (con foto) a cada uno de los organizadores. En un acto inédito, los nombres de las personas y sus cargos fueron boletinados a la radio local “para conocimiento de todos los fieles de la ciudad”. El primer conflicto importante, con marchas y plantones, entre la iglesia y los organizadores de la fiesta ocurrió ya, así mismo, en el año 2001, y su origen fue que el obispo había puesto en manos de la nueva parroquia el control del “piso” (espacio del atrio donde se colocan los puestos de vendimias).

Similar situación empezó a vivir en el 2014 la colonia 14 de septiembre, asentamiento que ha reproducido la identidad barrial mediante el culto a San Judas Tadeo. El conflicto, derivado de una división entre vecinos de dos organizaciones que se disputan el control del atrio del templo, se agudizaría a raíz de que uno de los grupos “donó” el área común (de usos múltiples) a la parroquia recién establecida en el lugar.

Algunas reflexiones finales

A lo largo de estas líneas se ha querido mostrar que las prácticas religiosas —como las conformadas alrededor del fenómeno de las festividades devocionales— no son una inercia de la tradición (el pasado bonito pero inocuo del pueblo), sino el sedimento social que proporciona identidad y a través de ella ciudadanía a los sujetos barriales. Se planteó también que el barrio conforma una especie de halo social de larga duración que cubre distintas épocas, aunque sus referentes culturales son moldeables y cambiantes, cualidad gracias a la cual la identidad barrial ha trascendido los límites físicos de sus asentamientos primigenios, creando un universo sin fronteras, la “comunidad imaginada” que solo depende de sus redes desterritorializadas.



Aparejado al desenvolvimiento histórico del barrio, un aspecto así mismo de interés fue explicar el itinerario espacial del suceso festivo, conduciendo al desdoblamiento de las celebraciones religiosas y otorgándoles nuevas significaciones; la devoción, en sus días de festividad, desbordó al templo, consumió al atrio y, en un número cada vez mayor de casos (San Diego, Guadalupe, La Merced, Mexicanos, Cuxtitali, San Ramón, Santa Cecilia), ha ocupado la calle. No obstante, como “super-ritual” (Turner, 1988) o red devocional, el vínculo religioso ha trascendido la pequeña geografía del asentamiento barrial, dando paso a una dimensión identitaria deslocalizada.

Cabe aquí subrayar la doble naturaleza del ritual barrial: por un lado, como “un espacio de reproducción cultural, pero también como un lugar privilegiado para la incorporación de los cambios” (Portal, 1997, p. 214). En tanto dispositivo de reproducción cultural, el barrio es un respiradero social con un origen involuntario para sus actores en el siglo XVI, y, sin embargo, conservado y consolidado a través del tiempo como una institución de larga duración. En cuanto al cambio, gracias a este el barrio no es reliquia del pasado o peor aún, objeto folclórico para el consumo recreativo del turismo. Se trata de un código cultural flexible, que transitó de mito al ritual, y que no sólo resguarda la memoria o la nostalgia de quienes lo comparten, sino que otorga rostro y visibilidad social en el presente a un sector de la ciudad autodenominado “coleto”.

Finalmente, se quiere insistir de nuevo en ese núcleo normativo que los coletos organizadores de toda fiesta denominan “junta”, pues es este, junto con la “libreta”, lo que mejor distingue al barrio de otras alteridades y celebraciones festivas, masivas y mercantiles como las llamadas ferias. Si hemos de admitir que las Juntas son un espacio privilegiado de inclusión barrial, estamos sin duda ante un buen lugar para ejercitar (resistiendo, eliminando y neutralizando desequilibrios y contrastes) la toma colectiva de decisiones en el sentido propuesto alguna vez por Guillermo Bonfil (1984).²⁰ Y es que si queremos afirmar la fiesta como un mundo de relaciones posibles, con dosis generosas de júbilo, gratuidad y relajamiento, habría que empezar a asumirla en términos de lo dicho en el XVIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales denominado *México en Fiesta: como un “hecho participativo”* (Villegas, 1996, p. 3).

²⁰ Esta argumentación, elaborada y madurada al menos dos décadas después de que el autor cobrara brillo como cabeza visible de la impugnación etnicista al indigenismo oficial, ha sido pasada por alto por la mayoría de los antropólogos y afines. Preocupado más bien por los pueblos indios asumidos como enclaves ahistóricos, el análisis antropológico se ha centrado en defender o cuestionar la visión idealizada con que el autor parece abordar las cosmovisiones indígenas. No obstante, se opina que *la teoría del control cultural* de Guillermo Bonfil, aunque está pensada para referirse a Mesoamérica, bien puede verse como un salto teórico en relación con las interpretaciones usuales sobre la cultura; muchas de las cuales, con los consabidos matices, continúan adheridas a la herencia boasiana de contar y descifrar rasgos. La relevancia de este aporte es todavía más notable si se considera que los especialistas en semiótica (ver Giménez, 1987), hasta hace poco todavía proponían clasificaciones de la cultura partiendo del criterio de agrupar elementos culturales a los que se suponía un origen común.

Bibliografía

- Bonfil, G. (1982). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. En A. Colombres (Comp.). *La cultura popular* (pp. 79-86). Premiá Editora.
- Braudel, F. (1979). *La larga duración. La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial.
- Giménez Montiel, G. (Coord.) (1987). La teoría y el análisis de las culturas: la problemática de cultura en las ciencias sociales. En *La teoría y el análisis de las culturas*. UG-SEP-COMECSO.
- Portal Ariosa, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Tolupepec, Tlalpan*. UAM-CONACULTA.
- Sahlins, M. (1988). *Islas de Historia*. Gedisa.
- Sahlins, M. (1997). *Cultura y razón práctica*. Gedisa.
- Villegas, A. (1996). La fiesta como una forma de existencia. En *México en fiesta*. [Díptico 12]. XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, Michoacán, México.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Taurus-Alfaguara.



LA VIRGEN DEL CARMEN EN LA ISLA DEL CARMEN, CAMPECHE, COMO SÍMBOLO DE IDENTIDAD CULTURAL. Un CAMINO DESDE ISRAEL HASTA MÉXICO

Dinorah Enríquez Ramírez¹

Introducción

El culto a la virgen del Carmen se originó en el Monte Carmelo en el país que actualmente conocemos como Israel, culto que ha tenido la capacidad de atravesar continentes y océanos, difundiéndose de manera extraordinaria por el mundo hasta llegar a México. La devoción a la virgen del Carmen llegó a Campeche a partir de un proceso histórico y fundamental en el establecimiento del municipio del Carmen, acontecimiento que incluso le dio su nombre al municipio. La virgen se ha convertido en un símbolo de identidad en la Isla desde el año 1717.

Desde el establecimiento de Isla del Carmen, la advocación de la virgen del Carmen se hizo imprescindible en toda la dinámica de la Isla, desde el aspecto económico ligado con la riqueza petrolera y camaronera, el aspecto cultural y social con las festividades de la virgen, el aspecto físico natural relacionado con la protección que se espera de la virgen en las tempestades. Actualmente, las fiestas inician al final del mes de junio con la bajada de la virgen del Carmen del altar, para así permitir que los fieles que la visitan puedan acercarse a ella. Posteriormente, el 15 de Julio inicia la celebración del cumpleaños de la virgen, por lo cual hay música, decoraciones y las esperadas mañanitas que cada año son entonadas por una personalidad especial justo en la media noche. Para día de su cumpleaños, el 16 de julio, se realizan ceremonias en su honor y comuniones de los niños de la Isla. El domingo siguiente se efectúa el recorrido de la virgen del Carmen por la bahía, donde generalmente la virgen es llevada en un barco camaronero o petrolero; miles de personas la siguen en diferentes embarcaciones y también la observan desde el malecón. Una semana después, también en domingo, se realiza el recorrido de la virgen en la Isla, pero ahora por tierra, donde sus fieles siguen la proce-

¹ Egresada de la licenciatura en geografía de la UNAM obteniendo el grado con la tesis Geografía y religión: lugares sagrados, estudió la Maestría en Geografía en la UNAM, obteniendo el grado de Maestra con el trabajo “Alcance regional del turismo religioso en Ocotlán”, Tlaxcala. Actualmente es estudiante del sexto semestre del Doctorado en Geografía en la UNAM. Correo electrónico: dinorahenriquez@gmail.com

sión. Para finalizar los primeros días de agosto la virgen es subida de nuevo al altar y se dan por finalizadas las festividades anuales a la misma. Es importante destacar que esta festividad es preparada durante más de medio año y requiere de una gran organización. Isla del Carmen obtuvo esta identidad cultural a partir de un suceso que ocurrió hace 304 años y la importancia de este culto sigue tan vigente como en sus primeros días.

Desarrollo

La advocación mariana de la virgen del Carmen es una de las más antiguas del mundo. En México, la figura de la virgen María representa el mayor símbolo de religiosidad popular, cultura e identidad. A lo largo del territorio mexicano existen diferentes advocaciones marianas que forman parte de la historia y cultura de distintos territorios, cultos marianos que siguen generando festividades, movilidad de personas y eventos extraordinarios ligados con la repetición de rituales que año con año mantienen viva la devoción, la fe y la tradición que se generó incluso siglos atrás.

Algunas prácticas religiosas de la religiosidad popular son utilizadas como procesos que redefinen las identidades, a partir de ellas las personas tienen la oportunidad de participar en ciertas actividades, son parte de un evento colectivo que les permite generar un sentimiento de pertenencia a una comunidad, lo anterior gracias a una práctica católica que es la religión más reconocida en México (Odgers, 2003).

El presente artículo intenta abordar a la figura de la virgen del Carmen como parte fundamental de la identidad cultural del territorio Isla del Carmen para explicar la importancia actual de un culto que tiene más de tres siglos en la región y que forma parte del día a día de los pobladores de la Isla desde el nombre de su municipio, de sus restaurantes, tiendas y demás negocios, los altares a la virgen que se encuentran en las casas y negocios, hasta el agradecimiento que la gente le manifiesta año con año en cuestión del progreso económico. Como concepto la identidad cultural hace referencia al sentido de pertenencia que une a una comunidad o grupo social debido a que comparten rasgos culturales, costumbres, valores y creencias, siendo este el caso de la creencia en la virgen del Carmen, lo que ha generado una serie de festividades y rituales que son una tradición entre los pobladores de la Isla del Carmen, en Campeche (Molano, 2007).

La antropología y la sociología mencionan que la identidad surge como una necesidad de ser diferente al otro, para la geografía está claro que el concepto identidad se encuentra arraigado muchas veces a un territorio, aunque en la actualidad la movilidad de la población por causas diversas permite que las identidades puedan ser trasladadas, el padre Verdejo, Rector del Santuario de la Virgen del Carmen en el municipio, men-



ciona en entrevista realizada en el mes de julio que varios pobladores del Carmen han migrado al norte del país y que se han llevado parte del culto consigo y comienza a ser conocido en el norte de la república (Molano, 2007).

Se considera que los principales aspectos ligados a la identidad cultural son la lengua, las relaciones sociales, los ritos, las ceremonias, los comportamientos colectivos y los sistemas de valores y creencias, es decir, generalmente son rasgos de valor inmaterial. En el caso de este artículo se considera la devoción religiosa a la virgen del Carmen y sus festividades anuales como un rasgo de identidad cultural que une a los que se llaman a sí mismos Carmelitas en Isla del Carmen, Campeche (Molano, 2007). La identidad cultural y la identidad religiosa no son aspectos separados de la vida de las personas, sino que son un constructo de las sociedades, la religión es una construcción humana, recreada gracias a las repeticiones de rituales y ceremonias que ayudan a construir la personalidad y generan cohesión social en una colectividad (Camarena y Tunal, 2009).

La devoción mariana no solo es una creencia y una práctica central de la iglesia, sino que ha logrado adaptarse de manera singular a las características de los diversos territorios donde se le venera, con distintos nombres, distintas vestimentas y distintos milagros fundacionales, la gran variedad de advocaciones marianas han adquirido características propias relacionadas con la cultura y contextos históricos de cada lugar (Ameigeiras, 2014). Este es el caso de la virgen del Carmen en Campeche, en donde las festividades de la Virgen se adaptaron a unas tradiciones isleñas, relacionadas con los recursos marinos encontrados, principalmente el petróleo y el camarón y en donde se han utilizado estos mismos recursos para venerarla como lo es la peregrinación por mar.

La figura de la virgen es una de las devociones marianas con más antigüedad en el mundo, ha traspasado fronteras, recorrido continentes y cruzado océanos, para comprender la importancia de este culto, es necesario conocer su historia y la forma en que una isla de gran importancia económica en México adquiere incluso su nombre por toponimia como es la Isla del Carmen. El culto surge en el Monte Carmelo, cordillera ubicada en el estado de Israel, a las orillas del mar Mediterráneo, en el distrito de Haifa. El Monte Carmelo es considerado un lugar sagrado desde la antigüedad, al menos desde el Siglo IX antes de Cristo, pues fue un lugar de culto relacionado con la historia bíblica de Elías, quien aparece en el viejo testamento como un profeta que intenta defender la lealtad del pueblo de Israel en el Dios Yahvé. En la Biblia el Monte Carmelo es un lugar directamente relacionado con el papel del profeta Elías en las Sagradas Escrituras (Mesters, 2015; Raventos, 1998; Reina Valera, 1960, 1 Reyes 17-18-19-21; Serrano, 2012; Valero, 2014).



Las fuentes refieren que los pobladores de Israel habían desviado su fe hacia el Dios pagano Baal, esta devoción había sido traída por el Rey Acab y su esposa Jezabel. Para recuperar la fe del pueblo en Yahvé, Elías decidió subir al Monte Carmelo siete veces y con esto consiguió que terminara la sequía que asolaba a la población desde un par de años atrás e hizo que descendiera fuego desde el cielo, terminando con 450 profetas de Baal, probando a la población de Israel que Yahvé era el verdadero Dios (Melis, 2007; Mesters, 2015; Meyer, s/a; Reina Valera, 1960, 1 Reyes 18:44).

Figura 1. Ubicación geográfica del Monte Carmelo



Fuente: Elaboración propia con base en Serrano, 2012.

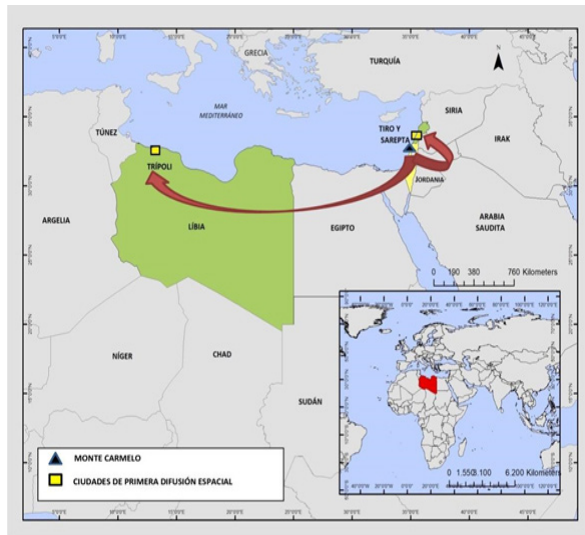
Posterior a los sucesos de Elías, el Monte Carmelo se convierte en un lugar sagrado con un fuerte magnetismo espiritual, ligado a los acontecimientos bíblicos. En los siguientes años se convertirá en un lugar de peregrinaciones, lleno de simbología y se piensa que Elías pudo establecerse ahí junto con un grupo de discípulos, lo que en el futuro sería imitado por eremitas desde que inicia la cristiandad. Fue el cruzado Bertoldo de Calabria, nacido en Aquitania, Francia, quien se fue a vivir al Monte Carmelo siguiendo el recuerdo del profeta Elías, y en el año 1156 fundó la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo con ermitaños latinos de la segunda cruzada (1147-1149) que buscaban una vida similar a la de Elías basada en los tres preceptos de plegaria, soledad y silencio. Los eremitas desde el principio eligen como protectora a la Virgen María y al



estar esta Iglesia en el Monte Carmelo la llaman Nuestra Madre del Monte Carmelo, ligando por primera vez la figura de la virgen María con el Monte Carmelo (López, 2004; Mármol, 1993; Raventos, 1998; Serrano, 2012 y Valero, 2014).

La Orden del Carmen fue confirmada como una Orden antigua por el Papa Honorio III en el año 1226, año en el que también se aceptó la regla dictada por Alberto de Vercelli (patriarca de Jerusalén), para la orden, que seguía los preceptos de oración, sacrificio, pobreza y abstinencia, ambos actos fueron rectificadas por el Papa Gregorio IX en 1229. A partir de ese momento, consiguen una gran cantidad de fieles, por lo que comienza la expansión de la Orden en zonas aledañas como San Juan de Acre (Israel), Tiro y Sarepta (Líbano) y Trípoli (Libia) como se observa en la figura 2 (Jotischky, 2002; López, 2004; Mármol, 1993; Serrano, 2012 y Valero, 2014). Durante la intervención musulmana, los Carmelitas fueron expulsados de Israel por los turcos y se instalaron en diferentes países de Europa multiplicando sus monasterios, dejaron la vida eremita e iniciaron una vida monástica y de predicación (López, 2004; Mármol, 1993; Valero, 2014).

Figura 2. Primera expansión geográfica de la Orden del Carmelo



Fuente: Elaboración propia con base en Jotischky, 2002.

San Simón Stock, originario de Kent, Reino Unido, fue el sexto Prior de la Orden Carmelita y su líder en el mismo país, siendo el encargado de adaptar la orden al mundo europeo. Además, San Simón Stock destaca por ser el protagonista del milagro fundacional del culto a la virgen del Carmen (López, 2004; Mármol, 1993 y Valero, 2014).



La historia cuenta que San Simón llamó en su oración a la Virgen, llamándola la flor del Carmelo y le compuso el himno *Flor Carmeli* en su honor, pidiendo un símbolo de protección sobre los carmelitas. En respuesta se le apareció la virgen del Carmen acompañada de ángeles y sosteniendo al niño Jesús en brazos y le entregó en sus manos el escapulario. La fecha de la aparición se sitúa un 16 de julio variando el año en las distintas fuentes consultadas entre 1251 y 1260, siendo 1251 la más mencionada. A partir de este hecho, el 16 de julio se considera el día de la virgen del Carmen, surgiendo a partir de este momento su advocación (López, 2004; Mármol, 1993; Serrano, 2012; Valero, 2014). El relato del milagro fundacional menciona que cuando la virgen del Carmen le da a San Simón Stock el escapulario, le dice lo siguiente: “Te concedo este privilegio a ti y a todos los hijos del Carmelo: cualquiera que muera, revestido con este hábito, será preservado de las llamas eternas” (Baños, 1977, p. 24).

Figura 3. Dispersión geográfica de los Carmelitas en Europa



Fuente: Elaboración propia con base en Jotishcky, 2002; López, 2006; Mármol, 1993 y Serrano, 2012).

La aparición de la virgen del Carmen a San Simón y la entrega del escapulario marcan el inicio de la Cofradía de la Virgen del Carmen en conventos de Europa y posteriormente en Asia. San Simón estableció conventos y ayudó a la expansión del culto a la virgen del Carmen en diferentes países de Europa: en el siglo XIII, España, Chipre, Francia, Italia, Portugal, Alemania y Países Bajos (1252-1260), Brujas y Bruselas en Bélgica (1264) Irlanda y Escocia (1297); en el siglo XIV Polonia y Austria (1380); en el Siglo XV, Hungría (1411) y Bohemia en Chequia (1441), Ucrania (1603) (Jotishcky, 2002; Mármol, 1993, Serrano, 2012). Con el paso del tiempo, el escapulario

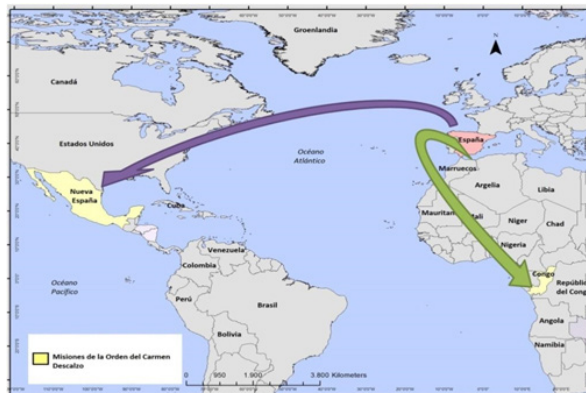


se convertirá en un símbolo esencial en el culto a la virgen del Carmen, pues en la tradición carmelita el portar el escapulario da la salida del purgatorio después de morir (Pinilla, 2016; Mármol, 1993; Martínez, 2012).

El escapulario es un signo de devoción mariana que se basa en la congregación a la virgen María por medio de la advocación de la virgen del Carmen, el Vaticano lo menciona como un signo sagrado. En la antigüedad, el escapulario era un delantal que los monjes utilizaban en el cuello para no ensuciarse cuando realizaban sus labores, como se colocaba sobre las escápulas se llamaba escapulario. Con el paso del tiempo se creó un escapulario más reducido para los fieles laicos que actualmente está formado por dos cuadros pequeños de tejido café unidos por dos cordones que, por un lado, tienen a la virgen del Carmen y en la otra el escudo de la orden carmelita. Al usarlo, las personas se convierten en parte de la orden carmelita y establecen una alianza con la virgen del Carmen (Martínez, 2008).

Poco a poco, la orden siguió difundiéndose en Europa. En el año de 1435, la Orden de Nuestra Señora del Carmen sufrió cambios, pues se solicitaron algunas modificaciones y la Orden se divide en dos: la nueva orden reformada a partir de Teresa de Jesús, llamada Orden de los Carmelitas Descalzos, que deseaban seguir la regla Albertina en su forma más estricta y la orden de los Carmelitas Calzados que hacen referencia a la Orden original con la regla Albertina reformada a una forma más flexible (Ramírez, 2015; Serrano, 2012).

Figura 4. Los Carmelitas en la Colonia



Fuente: Elaboración propia con base en Serrano, 2012.

Posterior al avance de la Orden Carmelita en Europa, el siguiente avance es la dispersión de la Orden en el mundo colonial de los siglos XVI y XVII. Es hasta el año de 1585 cuando los Carmelitas Descalzos llegan a la Nueva España, entrando por el



estado de Veracruz el 27 de septiembre y llegando a la Ciudad de México el 17 de noviembre del mismo año. Es conocido que antes de esta fecha llegaron miembros de la Orden del Carmen Calzado de manera individual, pero el permiso oficial por parte de la Corona española se da a la Orden Descalza. El objetivo de su llegada sería la evangelización de los indígenas y establecer casas para posteriormente buscar una expansión en Asia, aunque realmente se dedicarían a fomentar la espiritualidad y la religiosidad de la población de la Nueva España (Ramírez, 2016; Serrano, 2012; Tlaxcani, 2017). En México, los Carmelitas se establecieron principalmente en Ciudad de México, Puebla, Michoacán, Jalisco, Guanajuato, Querétaro, Oaxaca, Veracruz y San Luis Potosí (Ramírez, 2015; Ramírez, 2016; Serrano, 2012).

Sin embargo, el origen del culto a la virgen del Carmen en Campeche surgió antes de la llegada de la Orden de Nuestra Señora del Carmen al estado, a partir de un suceso extraordinario de corte político ocurrido en el aniversario de la virgen, lo que generó el cambio de nombre de la Isla Tris a Isla del Carmen, generando una identidad carmelita por atribuirse a su protección el rescate de la misma, para poder entender no solo el significado del cambio del nombre, sino también el origen de una devoción, en su población se debe conocer el contexto histórico del suceso.

La Isla Tris fue descubierta por los españoles en el año de 1518 y nombrada Isla Tris en 1520 por encontrarse en la Laguna de Términos, llamada así por considerarse que ahí terminaba el estado de Yucatán y por la abreviación de la palabra términos. La isla fue colonizada de manera tardía por los españoles, de manera que en 1558 los piratas británicos y holandeses tomaron la isla por ser un buen refugio para saquear y robar pueblos a los alrededores; además la isla era rica en la producción de maderas preciosas principalmente el palo de tinte; madera que permite producir tintura de colores rojos y oscuros muy deseados en Asia y Europa, así que la Isla Tris fue convertida en industria maderera y en puerto de los piratas a finales del Siglo XVI (López, 2015; Vadillo, 2009). Fue en el año de 1716 que, después de muchos intentos, los piratas fueron expulsados de la Isla Tris por Don Alonso Felipe Andrade, Sargento Mayor de Veracruz de 1707 a 1716 y nombrado comandante en jefe de la expedición organizada para recuperar la isla de los piratas británicos (López, 2015).

La primera batalla contra los corsarios, ocurrió el 7 de diciembre de 1716, cuando Don Alonso logró recuperar la Isla Tris, pues llegó con una expedición de hombres tabasqueños, veracruzanos, campechanos y de la Ciudad de México de manera sorpresiva, logrando que los piratas huyeran de la Isla. Sin embargo, Don Alonso sabía que los piratas no se rendirían tan fácilmente y regresarían con más armas y refuerzos, pues la Isla representaba gran riqueza. La noche del 15 de julio de 1717 llegaron 335 piratas bien armados dentro de 7 barcos dispuestos con cañones y muchas armas, ellos



exigieron que la isla les fuera devuelta, por lo que de nuevo se ocasiona una batalla (López, 2015).

Fue el 16 de julio de 1717, fecha de la conmemoración de la aparición de la virgen del Carmen a San Simón en Reino Unido, cuando se logró derrotar del todo a los piratas que habían regresado con la intención de recuperar la Isla. Después de la batalla, se logró recuperar la Isla, como el suceso ocurrió justo el día de la celebración de la virgen del Carmen se le atribuye el milagro de la expulsión de los piratas e incluso se modifica el nombre de la Isla por Presidio de Nuestra Señora del Carmen convirtiéndose la advocación de la virgen en un nombre político y de referencia geográfica, se vuelve un símbolo de identidad cultural para la Isla y para sus habitantes. A partir de ese momento la población de la Isla se hace llamar Carmelita, entrelazando una especie de gentilicio por el lugar de origen y también una devoción compartida (López, 2015; Vadillo, 2009).

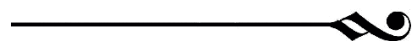
Figura 5. Isla del Carmen en la actualidad



Fuente: Fotografía propia en trabajo de campo, julio 2019.

En la entrevista realizada al Rector del Santuario Diocesano de la virgen del Carmen en Campeche, José Francisco Verdejo, se le preguntó por la llegada del culto a la Isla y respondió:

El culto llegó a raíz de la expulsión definitiva de los piratas y atribuyendo esto a un milagro de Nuestra Señora del Carmen, la isla fue llamada Presidio de Nuestra Señora del Carmen en su honor (F. Verdejo, comunicación virtual, 22 de julio de 2021).



Lo anterior deja claro que el hecho que provocó el desarrollo del culto en la isla fue la coincidencia de fecha en que se dio la expulsión de los piratas con el aniversario de la aparición de la virgen comparándolo con un milagro realizado por ella, es importante mencionar que muchos de los militares que estuvieron en la batalla tenían origen español o eran criollos, por tanto, tenían un conocimiento previo del culto de la virgen del Carmen, en este caso se observa que la colonización influyó también en la llegada del culto a la Virgen, de la misma manera que con el culto guadalupano.

Parece difícil de creer que un hecho como una batalla victoriosa fuera el inicio de la transmisión del culto y que más de tres siglos después este culto siga siendo base de la construcción y cohesión social de un municipio, pero es común que una advocación mariana llegue más allá del fenómeno religioso, pues generalmente se relacionan con el contexto histórico cultural. Se relacionan con experiencias personales y colectivas, muchas veces el surgimiento de las advocaciones se relaciona con procesos fundacionales de algunos territorios, algo muy común en los tiempos de independencia de las colonias latinoamericanas (Ameigeiras, 2014).

En la Isla del Carmen el proceso fundacional del municipio se encontró ligado a la figura de esta advocación mariana llegada de Europa, poco a poco fue dándose un proceso de adaptación entre la virgen del Carmen, los nuevos pobladores de la Isla y las características territoriales de la misma. Aunque desde 1717 se inicia el culto a la virgen del Carmen con el cambio de nombre de la Isla, la llegada de su imagen se sitúa entre los años 1722 y 1724, proveniente de una embarcación desde Cádiz, España. La figura de la virgen del Carmen ha sido sometida a varias restauraciones, siendo la más reciente la organizada por el Padre Verdejo Aguilera, que logró organizar la policromía de la escultura a manos de Octavio Martínez Ramírez, restaurador profesional de arte sacro que consiguió un gran resultado en la imagen, lo que generó una gran felicidad en la población que siempre se encuentra atenta al estado de la figura y de su vestimenta. En el año de 1724, se le da a la Isla el título de Presidio del Carmen, lo anterior debido a que en la isla se construye una fortaleza para evitar que volviera a ser tomada por piratas (Vadillo, 2009).

Después de la expulsión de los piratas, llegaron a la isla los primeros pobladores que eran 100 soldados enviados por el virrey de la Nueva España, continuaron con la explotación de palo de tinte. En 1750, se estiman 1450 habitantes que se dedicaban, además, a la pesca, comercio interior y a la explotación de palo de tinte. La mayoría de los pobladores eran españoles y criollos, además trajeron esclavos negros de Cuba y mestizos e indígenas de la península de Yucatán (Vadillo, 2009). Así, la llegada del culto obedece a un hecho excepcional en una fecha conmemorativa, que ocasionó la devoción a la advocación de la virgen del Carmen en un territorio geográfico que in-



cluso adquirió su nombre, es relevante mencionar que el capitán Don Alonso de Felipe Andrade es considerado como el fundador de la isla y su importancia se encuentra representada en el monumento que se encuentra en el malecón, en el nombre del mercado de la isla, calles y establecimientos. Además, en la visita realizada a la isla se comprobó que la vida de la población en general se encuentra relacionada con la figura de la virgen, pues varios establecimientos reciben su nombre, hay imágenes de ella en las tiendas y restaurantes, además de que gran parte de la población utiliza el escapulario, pues es símbolo de la identidad carmelita. El padre Verdejo, comenta en la entrevista:

La organización de las festividades la encabezo yo, con el consejo pastoral parroquial, y a su vez se involucran en la logística, a los miembros de los grupos apostólicos, y toma mínimo de 5 a 6 meses de anticipación (F. Verdejo, comunicación virtual, 22 de julio de 2021).

En el año 1726, el Papa Benedicto XIII declara el 16 de julio como una fiesta de carácter universal en nombre de la virgen del Carmen; además, la advocación empieza a ser considerada protectora de las expediciones marinas, por lo que poco a poco obtuvo más importancia en el mundo marino y el hecho de que este nuevo municipio fuera una Isla solo consolidó más la creencia en la virgen (Melis, 2007; Vadillo, 2009).

Figura 6. Nuestra señora del Carmen



Fuente: Fotografía propia en trabajo de campo, julio 2019.



Ya en el año 1790, la Isla del Carmen ahora tenía una identidad ligada a la virgen del Carmen, se comienzan a realizar festividades, rituales e incluso las actividades comerciales se ven impulsadas por su figura. El 16 de julio de ese mismo año se realizó la primera fiesta en su honor que duró 3 días. Esta celebración es el primer antecedente sobre los inicios de las festividades a la virgen del Carmen (Rivero, 2014). En 1847, se inicia la construcción de la Iglesia por el estadounidense Mateo Perry que se destruye en 1850 a partir de un incendio. La reconstrucción del recinto se da en 1856 cuando es inaugurado, en ese mismo año la capilla obtiene el título de Parroquia, actualmente llamado Santuario Diocesano Mariano de Nuestra Señora del Carmen (INAFED, 2018; Rivero, 2014).

La feria en honor de la santa patrona, que inició con 3 días de celebración, pasó a 10 días y poco a poco traspasó las fronteras naturales del tiempo y la distancia. Su milagrería viajó en barcos y se multiplicó en las voces de marinos y viajeros, en otros puertos y en otras latitudes. Al fin y al cabo, el culto mariano bajo la advocación de la virgen del Monte Carmelo era y es mundial. Así, los julios carmelitas atraieron visitantes que se unieron a las romerías en las calles del puerto, la comunidad se comenzó a organizar en gremios religiosos, pirotecnia, juegos mecánicos y comercio (INAFED, 2018; Rivero, 2014).

Figura 7. Santuario Mariano Diocesano de Nuestra Señora del Carmen



Fuente: Fotografía propia en trabajo de campo, julio 2019.



Así, en la Isla del Carmen, todos los 16 de Julio se convirtieron en una fiesta ritual que forma parte de la cultura y la identidad de los pobladores de Ciudad del Carmen. La fiesta a la virgen del Carmen se transformó en un ritual que expresa la religiosidad y la identidad isleña que se representa en torno a la figura de esta virgen (Vadillo, 2009).

Las principales expresiones de la identidad de la virgen del Carmen en la isla las encontramos en la repetición anual de sus festividades, que conllevan varios rituales y ceremonias organizadas por las autoridades religiosas y también gubernamentales. Poco después de la inauguración del santuario en la isla comenzó a darse una expansión geográfica de su devoción, pues en 1884 se iniciaron los paseos por tierra de la virgen en los que se le empezó a bajar de su altar para recorrer con ella las principales calles de este territorio. Este recorrido se realiza el segundo domingo después de su aniversario, el 16 de julio. Actualmente, el paseo por tierra lleva 135 años realizándose.

En entrevista a José Joaquín Angulo, administrador de la página oficial de facebook del santuario, se le preguntó: ¿Qué tanto influye la Virgen del Carmen en la identidad Carmelita? Y respondió:

Una persona que es oriunda, nacida en Ciudad del Carmen, independientemente del sexo, religión y estatus social, se siente identificado con la imagen de la Santísima Virgen del Carmen. Incluso, personas que han visitado por algunos días la ciudad o vienen por temas de trabajo o atender algún asunto personal, conocen perfectamente que el nombre de esta ciudad es en honor a la imagen bendita. La imagen sagrada es visitada todos los días por la feligresía local, pero incluso por foráneos que acuden a venerarla durante los fines de semana y principalmente durante las fiestas patronales.

Los verdaderos devotos carmelitas que habitan todo el sureste de México, desde Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco e inclusive Puebla identifican esta imagen como la de mayor culto católico de una imagen mariana en esta sección de la república, incluso me atrevo a decir que, desde el centro de la república hasta el sureste sin contemplar a la Santísima Virgen de Guadalupe, la imagen de Nuestra Señora del Carmen es la más reconocida y venerada de este lado de México. (J. Angulo, comunicación virtual, 15 de agosto de 2021).

En cada paseo la población acompaña a la virgen del Carmen en su recorrido, las personas esperan que pase por la calle de sus casas para sentirse bendecidas y salir a saludar a su paso, durante el trayecto —que dura varias horas bajo el sol— las personas entonan canciones de devoción a la virgen. Entre los pétalos de flores que se le arrojan para adornar su camino, se escucha:



“Viva María,
viva El Carmelo,
viva el escapulario,
Reina del cielo.

El que quiera salvarse
vaya al Carmelo,
el santo escapulario
ponga en su cuello.

A la Virgen del Carmen
quiero y adoro
porque saca a las almas
del purgatorio.”

En el mundo simbólico, la virgen del Carmen se representa bajo las nubes, con su hábito color marrón representativo de la Orden Carmelita y sosteniendo en el antebrazo izquierdo al Niño Jesús, imagen que en el catolicismo evoca fertilidad (Vadillo, 2009). Posteriormente, en el año 1956, se comenzó a pasear a la virgen por el mar, extendiéndose su área geográfica de devoción: el primer paseo fue en la embarcación Centenario del Carmen, que era un barco camaronero. Se relata que durante un tiempo se suspendieron los paseos por mar; sin embargo, actualmente van 35 años continuos de pasear a la virgen por el mar, a excepción del año 2020, donde por cuestiones de la pandemia se realizó un paseo en helicóptero (Vadillo, 2009).

Meses después del paseo del año 1968, se encontró petróleo por Rudesindo Cantarell, un pescador de Ciudad del Carmen, que observó manchas negras en el mar que parecían ser huellas de petróleo. Rudesindo informó de ellas y se realizaron los estudios pertinentes, lo que el pescador descubrió resultó ser la sonda de Campeche, una de las zonas de extracción de petróleo más importantes del país. Inmediatamente después de esto, la población comenzó a relacionar el paseo por mar de la virgen del Carmen con la existencia de petróleo y así creció lo milagroso de la virgen y su área de devoción: la extracción del petróleo comenzó varios años después del descubrimiento de Cantarell. Los pobladores de la isla consideran que los recursos naturales que poseen como el petróleo y el camarón son gracias a la patrona de la isla.

Por otro lado, se dice que la virgen del Carmen pasea por las aguas de la bahía para cuidar a sus fieles de las tempestades y las tormentas; por algo se le ha llamado desde la antigüedad la Estrella del Mar. Los paseos de la virgen por el mar son generalmente



en barcos camaroneros, hasta 2010 cuando la peregrinación por mar se comenzó a dar en barcos petroleros. De esta forma, se cumplieron 304 años del culto a la virgen del Carmen, demostrando que la devoción por ella ha perdurado en el tiempo y se ha difundido en el espacio de la isla. José Joaquín Angulo comenta:

Todas las personas originarias de Ciudad del Carmen, hemos oído y conversado parte de la historia de la llegada de esta imagen a la isla. Considero que una persona que conoce los antecedentes de la expulsión de los piratas por don Alonso Felipe de Andrade hasta el arribo de la imagen bendita lleva impreso en la sangre parte de la historia de este pueblo y lleva también las memorias de tantas y tantas personas que vivieron demasiados momentos y que se fueron transmitiendo de generación en generación y hoy con mucho orgullo podemos expresar y decir abiertamente: ¡SOY CARMELITA! (J. Angulo, comunicación virtual, 15 de agosto).

En la encuesta virtual realizada a una muestra de 268 personas en julio del presente año, con ayuda de José Joaquín Angulo, se pudo observar que el culto es seguido por personas de diversas edades y diversas escolaridades, siendo el 47 por ciento personas con educación universitaria y con ocupaciones diversas. En cuanto a la pregunta de cómo se consideran con respecto a la virgen, 87 por ciento de los encuestados respondieron que son devotos, un 13 por ciento son peregrinos y la cantidad restante se divide entre turistas y turistas religiosos.

En cuanto a la pregunta de ¿por qué visitan a la virgen? Algunas de las respuestas fueron:

- porque es la patrona de los Carmelitas, nos cuida y nos protege;
- porque es la reina de reinas, la más hermosa, por promesas que cada año hacemos;
- por devoción a la sagrada imagen de la virgen del Carmen;
- es la máxima fiesta para los carmelitas;
- desde pequeña asisto ahí, ahí comenzó una nueva etapa para mi persona y mi formación espiritual... es un lugar, un santuario muy importante para mí.

Las anteriores son solo algunas de las respuestas de las personas que vivieron las festividades del año 2021 y que entre muchas frases expresaron la importancia que tiene la virgen del Carmen para ellos, algunas de las principales respuestas fueron: por fe, devoción, agradecimiento, promesas y porque es algo que han hecho desde niños como parte de las transmisiones familiares.

Otro ejemplo del alcance devocional de la virgen del Carmen es que en el año 2012 se le solicita al escultor Sergio Peraza la construcción de una escultura de la virgen que tiene un diseño similar a la plaza de san Pedro en el Vaticano, ubicada en el malecón



costero. La construcción del monumento, llamado *Stella Maris*, estuvo bajo la supervisión de la Iglesia católica, tomando en cuenta datos sobre el culto a la virgen como los paseos que la misma realiza en la bahía para proteger a sus fieles (Peraza, 2016).

Figura 8. Vista de la Stella Maris

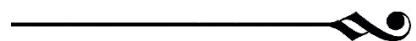


Fuente: Fotografía propia en trabajo de campo, julio 2019.

La escultura pesa más de 15 toneladas y mide 14 metros de altura que al ser montada sobre su base alcanza los 22 metros de alto, lo que la coloca entre los primeros lugares de las imágenes religiosas más altas de México. *Stella Maris* se construyó a lo largo de dos años en la Ciudad de México y en la misma isla. La construcción de esta escultura es una expresión de la fe que la población tiene hacia la virgen (Peraza, 2016). Actualmente, cuando los fieles y turistas salen del Santuario se dirigen a la *Stella Maris* que se ha convertido en un punto de reunión importante, donde cada año las personas observan a la procesión marítima pasear por la bahía.

Reflexiones finales

El culto de la virgen del Carmen es uno de los cultos marianos más antiguos del mundo, tuvo una difusión espacial y tiene presencia en varios países en los distintos continentes. En la Isla del Carmen, el culto llegó a partir de una batalla victoriosa librada el día del aniversario de su milagro fundacional en Reino Unido, a partir de ese momento inicia su culto que poco a poco fue tomando forma, aumentando su duración y su



cantidad de seguidores. En Carmen la figura de la virgen es parte de su vida diaria, los acompaña en sus trabajos, la portan en su cuello en el escapulario y los ayuda a reunirse y organizarse para realizar sus festividades año con año.

Los festejos anuales empiezan a fines de junio con su bajada del altar para que la población pueda entrar al santuario y estar más cerca de ella y terminan a principios de agosto con la subida de la misma. Cada 16 de julio se le llevan mañanitas al santuario, durante toda la noche se presentan diferentes cantantes y los devotos la acompañan. Durante el día se realizan comuniones y diferentes sacramentos.

Entre esas actividades realizadas en honor a la virgen del Carmen destacan dos procesiones: una por mar, con barcos camaroneros y petroleros, realizada siempre el domingo siguiente a su cumpleaños; y otra por tierra, por el malecón y las calles de la ciudad realizada el siguiente domingo de la peregrinación por mar. La procesión por mar se realiza en la Laguna de Términos, se calcula que cada año miles de personas participan en esta festividad, la celebración se inicia con una misa solemne a las 7 de la mañana en el santuario, de donde se saca a la virgen y después de recorrer algunos sitios se lleva a la *Stella Maris* al malecón donde se sube a una embarcación y con ella se recorre la laguna. Siguiéndola se pueden observar embarcaciones de diversos tamaños, adornadas con listones y globos de colores. A las tres de la tarde termina el recorrido de la laguna y se regresa a la virgen al santuario, para cerrar con una misa. En entrevista, el Rector Verdejo comenta: “El culto a la virgen del Carmen no solo es parte de la vida diaria de los carmelitas, sino que representa una fuente de ingresos durante las festividades del mes de julio.” (F. Verdejo, comunicación virtual, 22 de julio).

Figura 9. En espera en la Stella Maris para el recorrido por mar.



Personas reunidas desde las primeras horas del día en la monumental Stella Maris, para el recorrido por mar con la virgen del Carmen, julio de 2022.



Figura 10. En la Laguna de Términos durante el paseo con la virgen.



Embarcaciones en la Laguna de Términos durante la procesión con la virgen, julio de 2022.

En la procesión por tierra se inicia con una misa para posteriormente pasear a la virgen por las principales calles de la isla, en el paseo se puede observar a miles de fieles acompañándola, siendo estas dos actividades las más representativas de un culto que en Campeche cumple más de tres siglos de antigüedad y en el mundo más 700 años.

Bibliografía

- Ameigeiras, A. (2014). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica. Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano*. CLACSO.
- Baños, E. (1977). *Novena en honor a nuestra señora del Carmen*. El Henar, Segovia.
- Camarena, M. y Tunal, G. (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas*, 2(2), pp. 6-7.
- Galindo, A. (2010). *Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María*. Arquidiócesis de Miami, Florida. USA.
- Jotischky, A. (2002). *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and their pasts in the middle ages*. Oxford University Press.
- INAFED. (2018). *Enciclopedia de las Delegaciones y los municipios de México*. Ayuntamiento del Carmen.



- López, R. (2004). *Novena a la Virgen del Carmen*. EDIBESA.
- López, A. (2015). *Historia De La Verdadera Isla Del Tesoro Arrebatada A Los Piratas Por Don Alonso Felipe De Andrade*. Porrúa.
- Mármol, D. (1993). Cuatro imágenes de la iconografía carmelitana en la escultura barroca andaluza. *Cuadernos de Arte e Iconografía*, pp. 6-12.
- Martínez, I. (2008). Santos legendarios del Carmelo e Iconografía. En Estudios Superiores del Escorial (Simposium El Escorial) (Eds). *El culto a los santos, cofradías, devoción, fiestas y arte* (pp. 393-416). Ediciones Escorialenses.
- Martínez, I. (2012). La advocación del Carmen. Origen e iconografía. En San Lorenzo del Escorial (Ed.), *Advocaciones Marianas de Gloria* (pp. 771-790). SIMPOSIUM.
- Melis, A. (2007). *El símbolo del poder: la fiesta del Carmen en dos contextos distintos de España y Perú*. Universidad de Alicante.
- Mesters, C. (2015). *El profeta Elías. Hombre de Dios, hombre del pueblo*. Colección Biblia 13.
- Meyer, F. (s/a). *Elías: El portavoz del cielo de Dios*. Clie.
- Molano, O. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Opera*, 7, pp. 69-84.
- Odgers, O. (2003). *Migración, Identidad y religión: Aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos*. Les Cahiers ALHIM.
- Peraza, S. (18 de septiembre del 2021). Blog del arquitecto Sergio Peraza.
- Pinilla, M. (2016). *La entrega del escapulario a san simón stock y el privilegio sabatino, dos temas marianos carmelitanos ilustrados por un precursor de Arnold Van Westerhout*. Universidad de Valladolid.
- Ramírez, J. (2015). *Los Carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano (1585-1614)*. INAH.
- Ramírez, J. (2016). *De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos en el Santo Desierto de Cuajimalpa, 1602-1606*. Coordinación Nacional De Monumentos Históricos-INAH.
- Raventós, C. (1998). *Nuestra Señora del Carmen*. Centro de Pastoral Litúrgica
- Rivero, R. (2014). *Espacios sagrados, imágenes y devociones en la diócesis de Yucatán (1847-1910)*. Editorial CIESAS.
- Serrano, T. (2012). *La Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario. Culto y prácticas religiosas en la época colonia*. INAH.



- Tlaxcani, G. (2017). *Instrucciones y cuestionario para la escritura de la historia general de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España, siglo XVII. Estudios de historia Novohispana*. UNAM.
- Vadillo, C. (2009). Religión e identidad cultural en el Presidio del Carmen Campeche. *Navegando (ENAH). Movimientos Sociales: Estado y Religión en América Latina*. SS. XIX y XX, pp. 31-35.
- Valero, A. (2014). *Arte e iconografía de los conventos carmelitas en la provincia de Valladolid*. Universidad de Valladolid.



CAPÍTULO III

IGLESIA, TRADICIÓN Y FIESTAS



RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN CHIAPAS. EL CASO DE LA VIRGEN DE LA ENCARNACIÓN

Rosana Santiago García¹

Gabriela Grajales García²

Introducción

La religión y sus prácticas son un fenómeno social estudiado desde muchas disciplinas, desde la Sociología según el planteamiento de Maioli citando a Cipriani (2004), “es posible clasificar las definiciones de religión en dos grandes categorías: las definiciones sustantivas y las definiciones funcionales” (2011, p. 1). Para este autor, las definiciones sustantivas intentan recuperar el sentido fundacional del hecho, y aquí se pueden recuperar las propuestas que plantean Durkheim y Weber. En el caso del primero, la religión es definida como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (Durkheim, 1993). En este sentido, la definición está centrada en que se trata de una organización humana y moral, es decir, en ella interviene de manera importante la subjetividad. Weber, considera que “es un sistema de reglamentación de la vida, los cuales han sabido reunir a su alrededor a grandes cantidades de fieles” (Maioli, 2011, p. 2). Esta connotación, también es relativa a la esencia subjetiva de la persona humana.

Para hablar de las definiciones funcionales, basadas más en la función de la religión en sociedad, estaría el planteamiento de N. Luhmann (citado en Maioli, 2011, pp. 2-3):

Realiza operaciones de reducción de complejidad en sociedades que se presentan como sumamente complejas. En otras palabras: la religión intenta representar aquello que no es representable; como tal, logra captar al mundo en su totalidad, ya que, por medio de la operación de observación de la diferencia funcional, logra aludir al mismo

1 Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Sistema Estatal de Investigadores de Chiapas, del Consejo Mexicano de Investigación Educativa y de la Red Mexicana de Investigadores de la Investigación Educativa. Correo electrónico: rsgarcia@unach.mx

2 Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Sistema Estatal de Investigadores, de la Red Temática Mexicana para el Desarrollo e Incorporación de Tecnología Educativa y del Consejo Mexicano de Investigación Educativa. Correo electrónico: gabriela.grajales@unach.mx

tiempo sistema y entorno, en la misma operación. En última instancia, para Luhmann la misma idea de Dios refiere a la contingencia propia de lo social, motivo por el cual la divinidad puede ser entendida como elemento contingente creado a los efectos de llevar adelante operaciones de reducción de complejidad.

Con base en la complejidad social contemporánea, asumimos que tanto la perspectiva sustantiva como funcional de la religión puede estar presente en los distintos grupos sociales, lo que hace que los individuos que los integran se comuniquen, acuerden y se conduzcan a partir de un conjunto de códigos compartidos alrededor de prácticas religiosas, con finalidades y objetivos no solo individuales, sino también colectivos, mediados tanto por la racionalidad como por los valores.

Si bien las prácticas religiosas difieren unas de otras —en virtud de la religión de que se trate—, el factor común que atraviesa a cada una de ellas es la congregación de un grupo de individuos alrededor de la adoración y veneración a uno o varios seres sagrados. Existe la creencia en un ser o seres superiores sempiternos, que acompañan y orientan a los humanos en las acciones que llevan a cabo mientras viven, y en quienes depositan su confianza para alcanzar la vida eterna en su presencia, por lo cual, los individuos se esfuerzan para ser del agrado de éstos y ser merecedores de su recompensa.

En el caso de los creyentes católicos, existe una Iglesia que, con base en normas y reglamentos, conduce a sus feligreses por el camino de la fe y el amor a Dios (omnipotente y omnipresente); y es en sus ritos y ritualidades, además de en las acciones visibles e interiores de los creyentes, que esta fe y este amor a Dios se expresa. Es importante destacar que la adoración es a Dios y las devociones, hacia las vírgenes y santos que interceden ante Dios para la protección de los devotos.

En este capítulo, las autoras reflexionamos acerca de la hipótesis de que, si bien la religión católica se basa fundamentalmente en los principios concentrados en la Sagrada Escritura, la tradición apostólica, el magisterio de la Iglesia y en el catecismo³, documentos que recopilan los principios rectores de la religión en mención, la promoción de la devoción hacia los santos y a las advocaciones⁴ de la virgen María, madre de Jesús hijo de Dios, está más sustentada en la reproducción que, de la misma se hace a través de los feligreses, que por parte de los propios representantes de la Iglesia católica.

La complejidad de la vida de María y varios debates en el seno mismo de la Iglesia sobre dogmas como su virginidad, la inmaculada Concepción, su ascensión o su papel

³ El catecismo es el documento que concentra el evangelio católico, al día de hoy existe una versión única, compilada por la Iglesia católica por iniciativa del Papá Juan Pablo II.

⁴ Según el Diccionario de la Real Academia Española, advocación significa: “Denominación complementaria que se aplica al nombre de una persona divina o santa y que se refiere a determinado misterio, virtud o atributo suyos, a momentos especiales de su vida, a lugares vinculados a su presencia o al hallazgo de una imagen suya, etc.; p.ej., *Cristo de la Agonía*, Virgen de la Esperanza, Virgen del Pilar.”



como intercesora entre humanos y Dios, han permitido la creación de numerosas advocaciones para representar estos diversos papeles. Aunque a la mayoría de ellas se les conoce como “nuestra señora” en español, cada una tiene características iconográficas particulares. Las advocaciones de la virgen nacen por revelaciones y también de la piedad popular, es decir, porque ellas se revelaron a ciertos hombres en la tierra y a través de ellos, se enviaron mensajes de salvación, advertencia, bondad y bienaventuranza a la humanidad.

Los santos, por otra parte, son personas comunes que, por sus virtudes heroicas en la tierra, las que fueron mantenidas con fidelidad a lo largo de su vida y a veces en momentos difíciles de la misma, fueron reconocidos como tales. Son precisamente estos hechos los que generan el reconocimiento de la sociedad en su existencia y el posterior reconocimiento de la Iglesia, y es por tradición oral y escrita (por medio de los santorales y el catecismo, entre otros), que se transmite a los feligreses y se logra generar las devociones hacia ellos.

En el caso mexicano, las devociones y el amor a Dios en la religión católica, es promovido a través de las actividades que realiza la propia iglesia fundamentalmente a la hora del culto (misas); sin embargo, es observable que a través del evangelio se destaca el papel de algunos santos y vírgenes por encima de otros, por ejemplo comúnmente se habla de la virgen María como la madre de Dios. En cambio, de sus advocaciones solo se habla en la fecha correspondiente a la celebración de la misma, no obstante, hay santos o vírgenes de las cuales se habla con más frecuencia, por mencionar algunos están: La virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo. De ellos se habla en varias ocasiones, y cuando se acerca el día de su celebración a ésta se dedica cierto tiempo en la liturgia para difundir los eventos que se llevarán a cabo en el festejo. No es casual que encontremos imágenes de ellos en innumerables iglesias y capillas alrededor del país (además de las creadas expresamente para ellos), lo cual se corresponde —por supuesto— con el alto número de devotos.

Para sostener esta premisa, en este capítulo abordaremos el caso de la devoción a la virgen de la Encarnación y la fiesta religiosa celebrada en su nombre.

Considerando la religión desde el punto de vista funcional, en el que la finalidad de esta es objetiva y racionalizada por los devotos, la devoción estaría en función directa con la necesidad de los hombres de una vida satisfactoria en la tierra y con la muerte, la trascendencia de éstos en las mejores condiciones. Bajo esta lógica, la advocación de la virgen de la Encarnación resultaría ser fundamental, ya que ella representa la encarnación del hijo de Dios: es el inicio de la existencia material del hijo de Dios en la tierra, quien encarnó en María Virgen y se hizo hombre, con el único propósito de salvar a la humanidad.



La virgen de Nuestra Señora de la Encarnación, es una advocación de la virgen María, que corresponde a lo que se conoce como las vírgenes concepcionistas, entre las que se encuentran: La virgen de la inmaculada Concepción, la virgen de nuestra señora de la Anunciación y, por supuesto, la virgen de nuestra señora de la Encarnación. Cada una de las advocaciones de la virgen iconográficamente tiene ciertas características que las identifican, en el caso de la virgen de la Encarnación es presencia de la paloma (Espíritu Santo) encima de la cabeza o en el corazón, descalza, túnica roja y manto azul marino.

A pesar de su importancia, en México poca población católica conoce sobre ella. A través de un ejercicio de carácter etnográfico, basado en observación directa y entrevistas semiestructuradas a sacerdotes católicos y feligreses devotos, nos dimos a la tarea de investigar, para el caso de Chiapas, dónde se le venera y cuántas iglesias y capillas hay en donde encontremos la imagen.

Realizamos esta investigación con la intención de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Qué es lo que determina, socialmente hablando, que a una virgen o a un santo de la iglesia católica se le conozca y venera? ¿Cuál es el papel de la iglesia católica en la promoción de las devociones? ¿Por qué los feligreses optan por una u otra devoción y alrededor de ella realizan las prácticas religiosas correspondientes?

Para dar respuesta a estas preguntas, se recurrió a la utilización del enfoque etnográfico crítico, basado en observaciones directas y entrevistas semiestructuradas aplicadas a sacerdotes de la iglesia católica (4) y a devotos de la virgen de la Encarnación (20), lo cual permite explicar cómo se construyen las devociones a los santos y vírgenes de la Iglesia católica.

El trabajo quedó estructurado en tres apartados, en el primero abordamos particularmente el desarrollo de la religión católica y su presencia en el país; en el segundo analizamos el problema planteado, que es la promoción de la devoción y festejo a la virgen de la Encarnación y, finalmente, están las reflexiones finales a las que hemos llegado como producto de la investigación.

Desarrollo del catolicismo en México

Es claro que las prácticas o cultos religiosos, los ritos y rituales asociados a estas son ancestrales en México, al igual que en varios países del mundo: la práctica religiosa resulta ser estructural y estructurante (Giddens y Sutton, 2013), antecede y trasciende la vida de los sujetos sociales, además moldea su conducta y comportamiento (al menos de la mayoría). Quienes están adheridos a ella aprehenden y actúan con base en lo aprendido; por ello, los autores sugieren que “la «religión» existe objetivamente y tiene efectos reales sobre los individuos” (Giddens y Sutton, 2013, p. 807).



La iglesia católica en México ha traído consigo un sinnúmero de creencias y prácticas religiosas a lo largo de su historia. Lo anterior, derivado de su empoderamiento desde la conquista y la colonia a inicios del siglo XVI. Esta ha sido un referente no solo religioso, sino también político en la historia mexicana, de acuerdo con Gómez Peralta (2007). La Iglesia católica puede ser vista como una institución de derecha, la cual ha tenido ciertas resistencias ante los cambios y reformas en el país, sobre todo las que refieren a la modernización; no obstante, también ha sido un referente clave en la constitución de la sociedad y de tradiciones que emanan de ella desde hace cinco siglos.

Después de la conquista española, la religiosidad católica era atribuida a un sector privilegiado de la población, sin embargo, ha sufrido diversos cambios y adaptaciones a lo largo de su historia, ya que si algo caracteriza al catolicismo en México, es que ha podido adaptarse a la idiosincrasia de la población. Tal es el caso del guadalupanismo, el cual de acuerdo con Gómez Peralta (2007) se trata de una representación meramente criolla, la cual dotó al mexicano de identidad y de sentido de pertenencia a dicha religión. Según el planteamiento de Johanna Broda (2009):

En la religiosidad popular se configura una compleja articulación de fenómenos que insisten en la autonomía frente a la institución eclesiástica, de tal forma que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónicas (Félix, 1998). Se trata de una respuesta original y dinámica por parte de los grupos subalternos, en donde se generan procesos de transformación de larga duración, y que permite la continuidad histórica (p. 9).

De esta manera se explica cómo la religiosidad en México, ha venido sufriendo transformaciones en el tiempo, en el que se ha adecuado a las necesidades idiosincráticas de la población, hasta satisfacer plenamente sus necesidades de orden simbólico.

En este sentido, la religiosidad popular es una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Giménez, 1978, citado en Broda, 2009, p. 9).

Sin duda, las características fenotípicas de la virgen de Guadalupe, asociadas a la naturaleza de la relación establecida entre Juan Diego y ella, son elementos centrales de su popularidad entre los mexicanos. Su imagen se ha convertido en un elemento genera-



dor de la identidad mexicana y ha sido el motor de un cúmulo de creencias arraigadas en los diversos grupos y estratos sociales del país, producto del sincretismo religioso, entendido como:

Cuando hablamos de sincretismo religioso en el Nuevo Mundo, nos referimos concretamente a una cierta amalgama de ritos, creencias y diversos elementos de la cultura material, que surge como consecuencia del proceso de contacto entre dos mundos con tradiciones culturales y religiosas muy diferentes: la Mesoamericana y la Española (Gussinyer y García, 1995, p. 233).

Si se considera a la virgen de Guadalupe un símbolo de la mexicanidad, se podrían entender algunos sucesos que han marcado la historia del país poscolonial, tal es el caso de la Independencia, en la que el cura Miguel Hidalgo y Costilla tomó la imagen de la virgen como estandarte, lo cual indudablemente fue un incentivo para que la población, tanto criolla como indígena, se levantara en armas contra el gobierno de la Nueva España. Es así que desde la colonia hasta nuestros días la población mexicana ha sido practicante de la religión católica, aun y cuando hoy la población profesa distintas religiones, la religión católica sigue concentrando el mayor número de adeptos.

De acuerdo con el censo y conteo de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010), nuestro país cuenta con 84,217,138 personas de 5 años y más que son adeptos de la religión católica (82.7%); 10,076,056 personas de 5 años y más que se adscriben a una religión distinta a la católica y 4,660,692 personas de 5 años y más que se consideran sin religión; no obstante, los resultados que presenta INEGI (2020) muestran que 10 años después este porcentaje bajó a 77.7%. A pesar de esta reducción, es evidente que más de dos terceras partes de la población mexicana se declaran adeptas a la religión católica.

Las primeras cifras que llamaron más la atención en materia de religión fueron las comparaciones entre 2010 y 2020: un menor porcentaje de fieles de la iglesia católica (de 82.7 a 77.7 %), un mayor porcentaje de fieles de las iglesias protestantes y evangélicas (de 7.5 a 11.2 %) y, sobre todo, un mayor porcentaje de personas sin religión (de 4.7 a 8.1 %, con un 2.5 adicional de personas sin adscripción religiosa, (INEGI, 2020, p. 134).

A pesar de que hoy día el número de adeptos a la religión católica sigue siendo mayoritario, según Aparicio Cabrera (2015) esta población ha disminuido en los últimos cuarenta años, ya que entre 1970 y 2010, el porcentaje de adeptos pasó de 96.2 por



ciento a 82.7 por ciento y en el 2020, bajó a 77.7 por ciento; la baja del 13.5 por ciento sucedió en un lapso de 40 años, mientras que en una sola década de 2010 a 2020, la baja fue de 5 por ciento, un descenso muy alto en un corto periodo de tiempo.

En el caso de Chiapas, según datos del último censo (INEGI, 2020), hay en el estado un total de 5, 544,000 habitantes, de los cuales 53.3 por ciento se declara católico, es decir, 2, 704,411; de estos, 1, 303,844 son hombres y 1, 400,567 mujeres. Aunque el porcentaje de católicos es menor respecto del porcentaje nacional, su número también es mayoritario en el estado, aunque también es evidente la diversidad religiosa, que se expresa en términos materiales en la construcción de diversos templos a los que asisten los feligreses para la práctica de ritos y rituales asociados a su creencia, lo cual ha modificado el paisaje, tanto urbano como rural, ya que muchas de estas construcciones son monumentales.

En el caso de la religión católica, ésta cuenta con un sinnúmero de iglesias y capillas en donde se venera a Dios, y se rinde culto al conjunto de vírgenes y santos que la constituyen; no obstante, es evidente que esta veneración y festejos se da de manera diferenciada, es decir, a unos más que otros. Esta veneración y participación en el festejo tiene un objetivo. “Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra” (Weber, 2014, p. 531).

Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos, es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medio y fines, si, desde luego, conforme a reglas de la experiencia. (Weber, 2015, p. 531).

Lo cual implica que la actuación de los devotos tiene la finalidad de obtener de Dios la protección necesaria para vivir sin preocupaciones y, en caso de tener problemas, se logre la solución de los mismos; estas solicitudes pueden hacerse directamente a Dios, o a las vírgenes y sus advocaciones, además de los santos: tanto las vírgenes como los santos fungen como intermediarios e interceden ante Dios para que las peticiones les sean concedidas a los adeptos.

Sin duda las religiones están basadas en la necesidad de trascendencia de los seres humanos, el deseo humano de que la vida no se acaba en la tierra, sino que la trasciende y permite continuarla aún y cuando esta no sea material, es el objetivo. No obstante, el logro de ello está sujeto a las devociones y a la práctica de ritos y rituales que deben realizarse para Dios, la virgen madre de Dios o alguna de sus advocaciones, o bien a los santos.



Según los registros del INEGI (2010), existen un sinnúmero de santos y vírgenes a quienes venerar a través de diversos ritos, rituales, festejos y celebraciones; una de ellas es la virgen de la Encarnación, cuyo origen está en la religión mencionada y que refiere a la encarnación de Jesús, el hijo de Dios, en María la virgen. Dicha celebración se lleva a cabo el 25 de marzo, justamente nueve meses antes del nacimiento de Jesús, que es el 25 de diciembre (fecha en la que se celebra la Navidad). Esta devoción congrega a un importante número de adeptos, quienes reconocen la trascendencia del hecho para la constitución de la llamada “sagrada familia” (Jesús, José y María), ya que la encarnación representa la existencia del hijo de Dios hecho hombre, Jesús.

No obstante, a nivel nacional, la imagen de la virgen no es fácil de ubicar en las iglesias católicas del país. Como tampoco la mayor parte de vírgenes y santos que constituyen la Iglesia católica. Esto se debe, por un lado, a que en la Iglesia católica hay un gran número de ellos, lo que hace que no todos estén expuestos para su veneración y por otro, a que es el número de devotos a una virgen o un santo en particular, el que determina la presencia de las imágenes en las iglesias.

En la religión católica, cada iglesia se erige en honor a Dios, a una virgen o a un santo y, en muchas ocasiones, este es o se convierte en el patrono del pueblo. Es propio también de las iglesias católicas, que en ellas se veneren además a otros santos y vírgenes; y por su número de devotos, algunos de ellos están presentes en la mayor parte de iglesias católicas del país, nos referimos por ejemplo a la virgen de Guadalupe, la virgen del Carmen, la virgen del Rosario, o bien, San Judas Tadeo, San Francisco de Asís, San Martín de Porres, por mencionar algunos.

Siendo la religión un fenómeno social de práctica permanente, que pretende a través del conjunto de ritos y rituales que promueve alrededor de la veneración a los distintos santos y vírgenes que la constituyen, consolidar el amor a Dios a través de las devociones de sus feligreses, ¿de qué manera la religión católica promueve su práctica, es decir, cómo dan a conocer la religión católica y promueven las diversas devociones? ¿existen criterios eclesiaísticos para la determinación de cuál santo o virgen debe venerarse y dónde? ¿qué es lo que determina la veneración de ciertos santos o vírgenes y la presencia o no de éstos en los templos?

De acuerdo con Giddens y Sutton, “las iglesias y las confesiones son organizaciones religiosas con sistemas de autoridad definidas” (2013, p. 843). Si esto es así en estricto sentido, ¿es la Iglesia católica la que determina a qué santos venerar y en dónde van a estar expuestos para ello? A pesar de la organización jerárquica de la iglesia y la determinación de ésta de un conjunto de ordenamientos, basados en reglas y reglamentos para su funcionamiento, no es la que determina, son los propios devotos en ejercicio mismo de su religiosidad, los encargados de la promoción de las devociones y de las



prácticas de ritos y rituales asociados a ellas. Ellos son quienes con su actuación dan vida a la iglesia.

Producto del sincretismo religioso, hay algunas vírgenes y algunos santos con quienes la población tiene una mayor identificación, es por ello que se acercan a conocerlos y posteriormente a festejarlos, no obstante, no es el caso de todos, una de ellas es la virgen de la Encarnación, y es a ella y a su devoción que vamos a referirnos específicamente en este texto. Como ya lo hemos mencionado, esta advocación de la virgen María resulta ser altamente relevante en la constitución de la iglesia católica, debido a que ella es quien representa la encarnación de Dios. No obstante, es evidente que por parte de la iglesia católica hay poca difusión de ella y su importancia, sus devotos, suelen constituirse en grupos pequeños, quienes continuamente se encuentran realizando labores de divulgación acerca de ella, su obra y milagros.

Según las entrevistas realizadas, usualmente sus devotos la han conocido porque tienen dominio de tópicos católicos, son lectores permanentes de la Biblia y el catecismo católico, porque algún amigo o conocido sabe de su obra y milagros y les ha compartido dicha información o porque han viajado y ello los llevó a conocerla.

Lo cierto es que otros santos y vírgenes más cercanas a la población —idiosincráticamente hablando— han acaparado espacios de veneración privilegiados, lo que ha llevado a que otras devociones no sean promovidas por la propia Iglesia católica a través de sus representantes. Como consecuencia de lo anterior, se puede decir que los católicos que conocen y veneran a la virgen de la Encarnación, son aquellos que tienen mayor adquisición y manejo de capital cultural-religioso, que han tenido más cercanía al catecismo y al evangelio católico, y se han preocupado por promover, ya sea de manera individual o constituidos en pequeños grupos, la devoción a la misma.

De acuerdo con Bourdieu (1994), el espacio social es constituido a través de los diversos agentes o grupos de agentes que están posicionados en función de su manejo de capital económico, cultural y social, el cual se ve reflejado en el *habitus* de cada uno de estos agentes. Para el autor, los *habitus* pueden ser definidos de la siguiente manera:

Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...] pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establece diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso y ostentoso a otro, vulgar a un tercero (p. 20).



Por lo tanto, de acuerdo con la perspectiva bourdiana, las percepciones sobre un fenómeno social serán de acuerdo con las categorías sociales a las que pertenezcan, es decir, las prácticas y las visiones dependerán de la comunidad a la que se corresponda. En el caso de la religiosidad mexicana, se puede decir que el catolicismo es predominante y sus prácticas son reproducidas de generación en generación por los propios devotos, lo cual dota a dicha comunidad de un capital simbólico que es fortalecido cada vez que es transmitido a la siguiente generación. Para Bourdieu (1994), a esto se le denomina signos distintivos de la sociedad, es decir, cada comunidad —en este caso la católica— tiene rasgos y diferencias que la hace única. Por ello, entre más adeptos y más rasgos distintivos tengan, mayor será su capital simbólico frente a una comunidad. En este caso, la devoción a la virgen de la Encarnación no representa un signo distintivo de la sociedad chiapaneca y de la sociedad mexicana en general, ya que no se ha logrado transmitir la devoción al grueso de la población; pero sí de pequeños grupos de personas o comunidades en las que la conocen, reconocen y veneran.

La Virgen de la Encarnación. Veneración y festejo en Chiapas

Como hemos mencionado anteriormente, la virgen de la Encarnación representa para la Iglesia católica un personaje central y fundante de la fe en la adoración a Jesús (Dios hecho hombre), no obstante, en el caso mexicano esta no es una virgen que reúna a un número amplio de adeptos. Según el testimonio de sacerdotes católicos, el lugar en donde más se le venera en México es en la localidad de Cholula, ubicada en el estado de Puebla, sin embargo, en el país solo existen seis iglesias en donde encontramos su imagen, aun cuando la iglesia no haya sido erigida en su nombre, como es el caso de otros santos y vírgenes.

En Chiapas encontramos que, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se creó el Convento de la Encarnación, fundado desde el año de 1594, como parte del conjunto de Conventos Concepcionistas en México, cuyos fundadores fueron: Sancho Sánchez de Muñoa y Álvaro de Lorenzana (Guerrero, 1983, p. 34). Según el planteamiento de Guerrero (1983), desde el año de 1610 el Convento de Nuestra Señora de la Encarnación funcionó en esta ciudad con la orden de monjas concepcionistas, cuya característica fue que se formaban profesando los votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura. Este convento estaba ubicado, en el edificio que ahora ocupa la Casa de la Cultura de la ciudad, al lado del templo del Carmen y del Arco del Carmen. Este último servía como puente entre el convento y la iglesia, y era útil (entre otras cosas), para que las monjas enclaustradas en el monasterio pudieran ir a la iglesia a escuchar misa y a realizar las labores necesarias requeridas por ésta.



Es así que en el siglo XVII este convento formó parte del culto a la virgen de la Encarnación, además de que en la Iglesia de San Nicolás, ubicada a un costado de la Catedral, se le veneraba.⁵ Esta iglesia fue creada entre 1613 y 1622, y a ella acudía la población negra y mulata existente en la ciudad; el día de hoy tampoco encontramos ninguna imagen de la virgen de la Encarnación en esta iglesia. También es importante mencionar que existe una imagen de esta virgen en el museo de los Altos de Chiapas, exconvento de Santo Domingo de Guzmán, en esta misma ciudad.

Imagen 1. Virgen de la Encarnación



Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2020.

En este óleo sobre lámina de cobre, la Virgen de la Encarnación porta una paloma, un ramillete de rosas y azucenas, y un encaje de oro laminado en su cuello, data del siglo XVIII y es una imagen fija de pintura de caballete (la técnica utilizada es óleo sobre tela).

A pesar de ello y de la importancia histórica en la tradición católica de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, hoy día, en el estado solamente hay una capilla privada en la que se le venera, la cual se ubica a un costado de la carretera San Cristóbal-Nachig, Zinacantán, y es venerada mayoritariamente por devotos mestizos.

La virgen de la Encarnación forma parte importante del evangelio católico. A ella se le celebra el 25 de marzo, dicha fecha toma importancia porque es el día en que el

⁵ Según relato de Luis Urbina Zepeda, Cronista de la ciudad. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, febrero del 2021.



arcángel Gabriel anuncia a María que es la elegida para encarnar y dar a luz un hijo concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, este es el hijo de Dios. A pesar de que la advocación de la virgen de la Encarnación representaría una de las fechas más importantes para el culto católico, la población católica en general no la identifica como una de las principales, de hecho la mayor parte de los feligreses no la conocen, no saben de su existencia e importancia: en la encuesta aplicada en línea a una muestra poblacional de 385⁶ católicos en Chiapas, encontramos que solo el 0.09 por ciento del total de entrevistados la conoce, este mismo porcentaje sabe de su obra y milagros y ubica únicamente un templo o capilla donde puede venerarla.

Imagen 2. Virgen de la Encarnación



Capilla de Santa María de la Encarnación, Carretera Internacional San Cristóbal-Nachig Km. 90, Zinacantán, Chiapas. Marzo, 2021.

Como ya hemos mencionado, a partir de la investigación realizada y a pesar de la importancia que representaría la virgen de la Encarnación para la Iglesia católica, en el estado de Chiapas y en particular en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, encontramos solamente dos espacios de veneración a la Virgen: la actual iglesia del Carmen en la que hay una imagen de ella, esta iglesia fue fundada como iglesia de la Encarnación, y la capilla privada que ya mencionamos, ubicada en Nachig, Zinacantán, esta última es una capilla erigida en su nombre.

⁶ La muestra fue calculada a partir de la fórmula estadística $n = \frac{NZ^2 pqd}{2N - 1 + Z^2 pq}$ con 95% de confiabilidad y 5% de error de estimación, para una población total de católicos de 2,704,411 (INEGI, 2020).



Imagen 3. Virgen de la Encarnación peregrina



Fuente: Roberto Morales. Zinacantán, Chiapas

También es importante mencionar que hay una forma muy particular de venerarla, nos referimos a que hay una imagen de la virgen de la Encarnación que es itinerante, es una imagen cuya veneración hacia ella es promovida por un grupo de católicos pobladores de Zinacantán, que también son devotos de ella y algunos feligreses de la capilla que está en Nachig. La veneración consiste en llevar a la virgen de casa en casa, para que esta permanezca en la casa de acogida por un tiempo, en donde es venerada por la familia que la recibe y visitada por los devotos que así lo deseen y después de este tiempo, se le lleva a una nueva casa en donde permanece otro periodo de tiempo. Esta virgen está vestida de zinacanteca, la llaman la Virgen de la Encarnación peregrina.

Dentro de la población zinacanteca, heredera de la cultura maya y asentada en la región de los Altos de Chiapas, vestir a la virgen con un atuendo indígena significa la apropiación de la creencia, ya que según Bayona (2015) «las mujeres indígenas de Los Altos portan el “traje” como un símbolo étnico de pertenencia que ha variado en su significado y en el contenido del mismo a lo largo de la historia» (p. 12), y siguiendo a esta misma autora se mira hoy día al “traje indígena como un medio externo para la presentación y construcción de la identidad indígena, que ha pasado de ser un estigma y perteneciente al indio colonial a convertirse en atuendo característico de reivindicación identitaria” (Bayona, 2015, p. 12). Lo cual implica que hay una apropiación de creencia y una identificación con ella, no solo de las mujeres, sino también de los hombres, ya que en la peregrinación y festejos producto de ello, participan tanto mujeres como hombres.



Imagen 4. Capilla de la Virgen Santa María de la Encarnación



Capilla de Santa María de la Encarnación, Carretera Internacional San Cristóbal-Nachig Km. 90, Zinacantán, Chiapas. Marzo, 2021.

Para explicar la ausencia de la imagen de la virgen de la Encarnación para su veneración en la mayor parte de iglesias y capillas católicas en el estado, aplicamos una entrevista semiestructurada a los feligreses de la capilla encontrada, para conocer su opinión acerca de las preguntas de investigación que nos planteamos. Los resultados son muy interesantes y de alguna manera dan cuenta de la ausencia de horizontalidad en la promoción de las divinidades por parte de la iglesia católica como institución, así como de sus prácticas, y muestran como la promoción de la fe católica y de las devociones asociadas a ella recae mayoritariamente en los devotos interesados en ello, derivado de sus propias necesidades espirituales.

Nuestro acercamiento a los feligreses se dio a través de observación directa y posteriormente de la realización de 24 entrevistas semiestructuradas a 4 sacerdotes (comunicación personal) y 20 devotos (comunicación virtual), todas fueron realizadas en enero de 2020, las personas fueron elegidas al azar. El único requisito para participar de la entrevista fue que conocieran a la virgen de la Encarnación. La primera pregunta obligada fue ¿quién es la Virgen de la Encarnación?, las respuestas fueron similares entre los participantes, entre otras se refieren a que es una virgen católica, que es la virgen madre de Dios y las respuestas con mayor profundidad plantean que:

La Virgen de la Encarnación es una advocación más de la Virgen María, madre de Dios Nuestro Señor Jesucristo. La veneración a la Virgen María se rinde por el hecho de ser medianera de la redención y la criatura elegida para ser la madre de Dios y



madre nuestra, pero en especial esta advocación representa el momento mismo en que por obra del Espíritu Santo, la Virgen María queda embarazada de Jesús, razón de más para venerarla porque la misma advocación nos recuerda que el camino más corto para llegar a Jesús, el camino más corto para conocer a Dios es a través de ella (Entrevistado No. 17, comunicación virtual, 16 de enero de 2020).

En este caso se observa un conocimiento más profundo del evangelio, que remite al entrevistado a brindarnos una respuesta más amplia sobre quién es la virgen en referencia.

La virgen de la Encarnación es una manifestación mariana (María) y se le festeja porque es María en el momento de concebir a Jesús, que es Dios mismo y quien toma carne o encarna en ella para venir a este mundo (Entrevistado No. 9, comunicación virtual, 19 de enero de 2020).

Pensamos que, aunque se trata de una virgen poco conocida en el estado y cuya veneración no es común, es claro que quienes son católicos y toman la decisión de venerarla se han dado a la tarea de indagar sobre ella, su obra y sus milagros. Cómo se dio este proceso representa un elemento importante para la investigación.

Las respuestas variaron, pero todas tienen relación entre sí y están directamente vinculadas con las circunstancias de su existencia en el país. Si bien es una virgen cuya mayor presencia en el mundo está en España, “en Marbella, España está su catedral que data del siglo XV, es de 1485” (Entrevistado No. 15, comunicación virtual, 16 de enero de 2020), aún y con la conquista española, no es una de las vírgenes que cuenta con mayor número de devotos. Esto se debe fundamentalmente a que la propia Iglesia, no tiene un plan específico que incluya el conocimiento, vida y obra de todos sus santos y vírgenes. Según entrevista directa realizada a presbíteros de la Iglesia católica, ellos coincidieron en que la promoción de la fe católica se realiza desde la Iglesia, a través del catecismo y de las misas, en las cuales se selecciona la parte del evangelio que se considera fundamental para el conocimiento de los feligreses y que tenga la finalidad de orientar la conducta humana de manera positiva.

La Iglesia católica organiza la promoción de fe a través del trabajo de los hermanos sacerdotes y las hermanas monjas, además de las personas católicas cercanas a la Iglesia que prestan sus servicios a esta (son personas religiosas que voluntariamente se acercan). Sería imposible conocer la vida y obra de todos los santos y vírgenes que hay solo a través de la Santa Misa, se requiere de estudio profundo de la Biblia, del catecismo y del evangelio, eso toma tiempo y eso es algo de lo que la mayor parte



de la población carece, o dice que carece, los sacerdotes aconsejamos y guiamos a la población hacia el bien y nos empeñamos en que los católicos se conduzcan por este camino, el camino de Dios, el camino de la salvación y en el inter damos a conocer a las vírgenes y sus advocaciones, a sus santos y sus milagros, pero no todos, porque son muchos y ni nosotros los conocemos a todos, además de hablarles del poder de Dios y la necesidad de vivir en paz y armonía con sus semejantes. Si hay interés de alguno o algunos en algo especial, le damos atención especial, le dedicamos tiempo y resolvemos todas sus dudas, es más, si no sabemos, lo investigamos. (Entrevistado No. 3 (Sacerdote), comunicación personal, 10 de enero de 2020).

La presencia física de las imágenes de las deidades en las iglesias, capillas y altares de veneración en el país, determina —con mucho— el conocimiento de éstos entre los feligreses. ¿Qué es lo que determina que una deidad, virgen o santo, esté expuesto para su veneración en una iglesia o capilla católica?

Las iglesias se construyen para permitir a la población tener un espacio privado de acercamiento a Dios Nuestro Señor, estar en comunión con Dios es el objetivo, en estos templos tenemos a varios santos o vírgenes que se veneran, para la iglesia todos son y tienen la misma importancia y entre los católicos así es, solo que algunas personas se encomiendan más a unos que a otros, está bien, eso depende directamente de su fe y de lo que sepan de ellos, la iglesia qué más quisiera que tener a todas sus vírgenes y santos expuestos para que la gente les rece y se encomiende a ellos, pero eso no siempre se puede, no caben, por eso en algunas iglesias encontramos a unos y en otras a otros. Siempre se considera la atención que le debemos dar a la gente. Generalmente, es la misma gente la que se organiza para construir los templos, es la gente la que coopera (a través de las limosnas) para darle mantenimiento y ahí donde hay un templo se organiza la iglesia para que este funcione adecuadamente y por supuesto, manda al sacerdote para que oficie y atienda (Entrevista (Sacerdote 1), comunicación personal, 11 de enero de 2020).

Esto implica que prácticamente son los feligreses quienes deciden a quien venerar, son ellos los que se organizan para ello, reforzando el planteamiento de Durkheim, recuperado por Maioli, «el sentimiento de fe que siente el individuo “necesita” ser expandido al resto de la comunidad. ¡Sin tal expansión al resto de los miembros del grupo, la fe individual pronto se extinguiría!» (2011, p. 6). No obstante, hay involucramiento de la Iglesia, porque la estructura de la misma está institucionalizada y funciona con base en reglas y reglamentos. Es así como representantes de la Iglesia católica y devotos realizan la promoción de la fe.



Ahora bien, para quienes la conocen y la veneran, sobre como supieron de su existencia, algunos de los entrevistados dijeron que la conocieron porque visitaron su capilla en España o en Cholula en la ciudad de Puebla y, por referencias de amigos y familiares.

—Soy devoto de ella desde que la conocí en España, yo viví en España algunos años y la familia con la que yo vivía la veneraba, así la conocí, en España es muy querida y muy popular (Entrevistado No. 8, comunicación virtual, 12 de enero de 2020).

—Visité su capilla en Cholula y la conocí por casualidad al asistir a misa (Entrevistado No. 12, comunicación virtual, 16 de enero de 2020).

—En la iglesia de Cholula la veneran, en una capilla ahí la vi por segunda vez (Entrevistado No. 7, comunicación virtual, 14 de enero de 2020).

Todos los demás entrevistados dijeron haberla conocido por relaciones familiares, nadie refirió que la conoció a través de la Iglesia o de la promoción y difusión de la fe hacia ella a través de algún ministro o representante de la misma, las respuestas giraron en torno de:

—Por mi hermana quien es sumamente devota de la Virgen;

—Por mi madre;

—Porque hay una iglesia en España donde la veneran;

—Porque un familiar mío conoció de ella a través de otro familiar, investigué y supe de lo milagrosa que es y por eso me enteré;

—Porque mi esposa la menciona;

—La conocí a través de familiares y amigos;

—Por invitación de un familiar cercano;

—Por comentarios de la familia que es devota católica.

Esto muestra que la promoción de las devociones católicas está en manos de los devotos, quienes a través de la tradición oral, en una relación cara a cara, promueven las devociones y comparten las prácticas religiosas.

Por lo tanto, consideramos que el conocimiento y devoción de los diversos santos y vírgenes de la Iglesia católica, sobre todo aquellos que no tienen un gran número de adeptos, en este caso particularmente la de la Virgen de la Encarnación, es más un asunto de interés personal de aquellos feligreses católicos comprometidos con la religión y el conocimiento profundo de ésta, ya que requiere de tiempo y dedicación.

Es obvio que los devotos de la virgen de la Encarnación entrevistados, no construyeron la fe en su culto a través de la Iglesia y sus representantes, entonces les preguntamos ¿dónde está documentado su origen, obra y milagros?, nos comentaron que en



documentos católicos, en el catecismo, en el santoral católico y en la información que se proporciona a través de internet.

Que yo sepa no está documentado como tal, pero las vírgenes son advocaciones. La virgen es la misma y sus milagros son infinitos y la fe hacia la virgen también. Si amamos a la virgen María, en consecuencia también a todas sus advocaciones. La virgen de Guadalupe, del Carmen. (Entrevistado No. 7, comunicación virtual, 12 de enero de 2020).

Imagen 5. Interior de la capilla de Santa María de la Encarnación



Capilla de Santa María de la Encarnación, Carretera Internacional San Cristóbal-Nachig Km. 90, Zinacantán, Chiapas. Marzo, 2021.

Estos han sido los mecanismos a los que han recurrido los devotos de la virgen de la Encarnación para conocer sobre ella y venerarla. Sobre cuándo se celebra a la virgen y cuál es el ritual de celebración, los feligreses opinaron que la celebración del día de la Virgen es el 25 de marzo y que esta es muy peculiar, ya que implica una serie de rituales que no se practican en otras celebraciones religiosas católicas.

... es una veneración de todo el día, el día que se le celebra a la Virgen hay una caminata larga con todos los devotos y se llevan veladoras y flores, y se reza en todo el camino (la oración propia de la Virgen de la Encarnación), se encomienda a los hijos por el buen camino, también es abogada de la salud y las aflicciones de los hijos. (Entrevistada No. 2, comunicación virtual, 6 de enero de 2020).



La caminata reúne al grupo de devotos, quienes caminan por una ruta antes acordada por estos, lo importante de ello es que la caminata sea lo suficientemente larga para que dé tiempo de rezar la oración propia y dedicada a la virgen de la Encarnación al menos tres veces, intercalada con varios “ave María y salve”, que se rezan al menos tres veces cada una y después de las cuales cada devoto hace sus peticiones a la Virgen (en privado), generalmente se trata de peticiones en las que se piden ayudas y milagros para los hijos de los devotos. Posteriormente, se realiza la misa y en ella el sacerdote, además de hacer hincapié en la importancia de celebración de la virgen, por lo que implica haber encarnado al hijo de Dios. También habla de sus obras y milagros.

Imagen 6 y 7. Celebración de la misa en honor a la virgen de la Encarnación



Capilla de Santa María de la Encarnación, Carretera Internacional San Cristóbal-Nanchig Km. 90, Zinacantán, Chiapas. Marzo, 2021.



Terminada la misa se realiza un convivio con todos los feligreses. Observaciones directas nos permitieron ver que en la celebración los devotos hablan de los milagros concedidos a ellos por la virgen. En estos comentarios, ellos aseguran que sus peticiones siempre son cumplidas y, por ello, la consideran muy milagrosa, es justamente esto lo que hace que ellos le sean fieles y no pierdan la devoción, además de ser este un mecanismo que permite que el número de devotos vaya en aumento. Parte importante de la veneración consiste en:

Rezar la misma oración, la exclusiva para la Virgen de la Encarnación, durante todo el año en la que los devotos encomiendan a sus hijos a la Virgen y hacen peticiones para ellos, estos rezos finalizan el 24 de diciembre con el nacimiento de Jesús (hijo de Dios), este día también es un día importante, es un día en el que los devotos piden a la Virgen milagros, es decir, la atención de problemas muy complicados o de causas difíciles. (Entrevistado No. 3, comunicación virtual, 6 de enero de 2020).

Si bien los feligreses participan de manera muy decidida en la celebración, es observable la poca gente que se congrega; los devotos parecen muy comprometidos con la devoción, pero su número es considerablemente más bajo que una congregación para la celebración de otro tipo de vírgenes y santos que son mucho más populares en la Iglesia católica. Ante la duda por el número de congregados, les preguntamos a los devotos (2020) si ellos consideraban que la virgen de la Encarnación tenía muchos adeptos y por qué.

- No, mucha gente católica todavía desconoce su origen y milagros;
- No como tal. No es muy conocida, pero creo que es por la falta de información;
- No conozco muchos, pienso en realidad qué tiene pocos;
- Considero que tiene pocos, ya que no es una Virgen tan conocida como otras;
- No conozco muchos, yo creo que son pocos, pero esos pocos si son muy devotos y si la veneramos con mucho respeto;
- En México no mucho, en España si es bastante la feligresía que la sigue.

Los entrevistados aseguran que no saben por qué no hay un interés serio por parte de la Iglesia católica en promover la devoción de la virgen, ellos que la conocen bien saben de su importancia y consideran que la Iglesia católica debería promover más la devoción, ya que piensan que la virgen de la Encarnación es una advocación fundante de la religión católica, por lo que no se le debe ignorar, sino por el contrario, reivindicar su imagen, obra y milagros.



Los devotos entrevistados atribuyen la falta de interés de los representantes de la Iglesia católica hacia la promoción de la devoción, a que hay otras devociones que distraen su atención, sobre todo aquellas que cuentan con un gran número de devotos demandante de atención. Sin embargo, este sector de la población considera que esto es un descuido por parte de los representantes de la Iglesia católica, suponen que falta organización para promover la fe y generar un mayor número de adeptos, y consideran que tanto sacerdotes como personal dedicado a predicar el evangelio, tendrían que hacer más trabajo de difusión de la religión, acercarse más a la población, intentar brindar el consuelo debido, porque esa sería la finalidad de su existencia. Sin embargo, esto no está sucediendo y esto puede ocasionar pérdida de adeptos.

Yo creo que la Iglesia a veces comete errores de los que no se da cuenta, por ejemplo, esto de no promover la devoción a la Virgen de la Encarnación, es decir, todos los católicos sabemos que se trata de Santa María Virgen, es la misma, pero la de la Encarnación es la más importante, significa que Jesús está entre nosotros, si esto se difundiera seguramente se afianzaría la fe católica. Muchas cosas de estas, así de importantes la iglesia católica ha dejado de lado, por eso estamos como estamos y ya estamos invadidos de otras religiones, que ni siquiera son religiones, yo seguiré siendo católico y devoto de la Virgen de la Encarnación y de otras vírgenes y santos, pero esto porque me interesa y porque leo e investigo, pero eso no lo hace cualquiera, por eso digo que los padres o más bien todos los sacerdotes y autoridades religiosas debían pensar muy bien en cómo hacer bien su trabajo. Hacer lo que hacen los pastores o ministros de otras iglesias, ellos si atienden a su gente, los de la religión católica creen que ya tienen la mesa puesta y por eso no se preocupan, pero eso está muy mal. (Entrevistado No. 14, comunicación virtual, 15 de enero de 2020).

Es claro que hay reflexiones serias acerca del papel de la Iglesia en la promoción de la fe, en este caso a través de la promoción de una devoción en particular, la de la virgen de la Encarnación. No obstante, esta puede ser una explicación sobre el por qué la religión católica está perdiendo adeptos, es muy posible que la Iglesia católica se haya confiado de que era la religión más profesada en el mundo y que por sí misma esta fe se reproduciría en el tiempo. Sin embargo, es obvio que esto no es así, el trabajo más cercano a la gente que realizan los promotores de otras prácticas religiosas, con ritos y rituales cada vez más difundidos y practicados, ha ocasionado que éstas, cada día tengan mayor número de adeptos.



Reflexiones finales

Ante la complejidad de las sociedades contemporáneas, desde la sociología, las religiones pueden ser estudiadas y comprendidas desde una definición sustantiva o funcional. La práctica religiosa en México es común entre los habitantes del país. Si bien en los últimos tiempos, las estadísticas reflejan un aumento de la diversidad de religiones y prácticas religiosas, la religión católica tiene un papel preponderante. La cantidad de adeptos que congrega es aún mayor a cualquier otra religión en el país, al igual que su número de iglesias y capillas, sigue siendo muy importante y el de mayor número en el país.

El siglo XX ha sido testigo, además de la proliferación de diversas prácticas religiosas asociadas a diferentes cultos, de que estas son difundidas fuertemente por sus representantes en una relación cara a cara con sus adeptos, lo que ha despertado el interés de muchos individuos por adherirse a ellas. En Chiapas la religión católica sigue siendo preponderante, pero debido a la falta de interés por la promoción de la misma a través de sus representantes, está dejando lugar a que otras religiones crezcan y se consoliden.

Analizamos el caso de la veneración de la virgen de la Encarnación, para mostrar que la promoción de la religión católica está más en manos de los feligreses devotos que de la propia Iglesia católica. Este grupo de devotos se acercó al conocimiento de la virgen de la Encarnación, y se convirtió en devoto de ella por cuenta e interés propio, lo cual los hace ser conocedores profundos de esta advocación de la virgen y de la propia religión católica, no obstante, reconocen el casi nulo papel de los representantes de la iglesia en la promoción de la devoción y en general de la religión católica.

La transmisión de la fe en el amor de Dios, la Virgen y sus advocaciones, así como de la propia religión católica, se realiza fundamentalmente a través de la tradición oral, que utiliza como argumento central de la misma la protección y milagros que tanto santos como vírgenes han hecho a los devotos, quienes dan testimonio de ello generando confianza entre los devotos y logrando aumentar el número de adeptos.

La Iglesia católica parece estar confiada en que las devociones se transmitirán a través de sus adeptos de manera casi natural y sin mayor trabajo que el que sus representantes hasta ahora realizan, no obstante, es claro que el número de católicos va en descenso, lo que la obliga a repensar sus estrategias de promoción de la fe. Es evidente la transmisión del conocimiento diferenciado para las distintas devociones por parte de los responsables de la iglesia, sacerdotes en general, que ocupan diversos puestos en la jerarquía católica, y personal secular involucrado con la iglesia para transmitir el evangelio. Así, la promoción de la devoción está más ligada a cuestiones idiosincráticas (espacio temporalmente determinadas) de los propios devotos, que a la promoción — en términos generales— por parte de la Iglesia misma.



Esta circunstancia ha generado que ciertos sectores de devotos católicos se sientan no atendidos cabalmente por su Iglesia, a quienes sugieren tener una relación más cercana con la población católica, una relación más directa y estrecha con los devotos para hacer que estos se sientan más atendidos y en general protegidos, es decir, la falta de atención a los creyentes es lo que pudiera estar ocasionando el alejamiento de estos de la Iglesia católica. Se piensa que si el interés por los representantes de la Iglesia católica aumentara, probablemente el número de devotos también se incrementaría.

La promoción de las devociones católicas es un ejercicio realizado por el propio interés de los devotos, que puede ser secundado por los representantes de la Iglesia (en caso de que tengan conocimiento de la advocación o santo), y con ello se obtendrían mejores resultados.

Bibliografía

- Aparicio, A. (2015). Valores, prácticas y creencias de los católicos mexicanos: un estudio empírico con datos de la Encuesta Mundial de Valores. *Revista Iberoamericana de Teología*, 11(20), 55-78.
- Bayona, E. (2016). Trajes indígenas y mercancías étnicas en los Altos de Chiapas. *Cuicuilco*, 23(65), 11-39.
- Bourdieu, P. (1994). Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. En J. Broda, (Ed.). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. ENAH.
- Giddens, A. y Sutton, P. (2013). *Sociología*. Alianza.
- Gómez, H. (2007). La iglesia católica en México como institución de derecha. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(199), 63-78.
- Guerrero Gómez, M. E. (1983) *Importancia del convento de la Encarnación de Ciudad Real, Chiapas* [Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional UNAM. https://repositorio.unam.mx/contenidos/importancia-del-convento-de-la-encarnacion-de-ciudad-real-chiapas-3498250?c=rVVjVL&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0
- Gussinyer, J. A. y García Targa, J. (1995). *Pueblos de Indios: Sincretismo religioso en Chiapas, México siglo XVI. Una perspectiva urbanística y arquitectónica*. [Universidad de Barcelona]. Repositorio Dialnet. file:///C:/Users/pc/Downloads/Dialnet-Pueblos-DeIndios-2775255%20(5).pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2010). Tabulados de religión. [Documento en línea]. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/#Tabulados>



Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2020). Población de 5 años y más que profesa religión católica por entidad federativa según sexo y grupo quinquenal de edad, 1990 a 2020. INEGI. https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=Religion_Religion_01_a7ac48a2-4339-47d4-841e-f34d-0d2b3382

Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Trotta.

Maioli, E. (2011). La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión. IX Jornadas de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. FCE.



LA SEMANA SANTA EN CUAJIMALPA: PERVIVENCIA Y CAMBIOS DEMOGRÁFICO-SOCIALES

David Rico Rocha¹

Introducción

El pueblo originario de San Pedro Cuajimalpa está situado a 22 km del centro de la Ciudad de México y a unos 3 km de Santa Fe. Esta zona es un epicentro corporativo, educativo, comercial y residencial, concentra la producción de servicios, se encuentran los espacios de negocios (los hoteles principales) y es un destino para miles de personas diariamente (Ortiz, 2014). Repercutiendo en él y en sus alrededores donde han llegado nuevos habitantes, trayendo consigo el aumento en el costo de los predios y de las rentas, saturación de vialidades, desabasto de agua, cambios en el uso de suelo y, en consecuencia, el desplazamiento de personas originarias. Algunos conjuntos residenciales están situados en las calles por las que pasan los recorridos de Semana Santa, otros más se encuentran donde se instala (durante cuatro días) la feria popular y, en las afueras, hay conjuntos residenciales con cientos de departamentos. A pesar de esto, la tradición de Semana Santa continúa: sigue dándole identidad a un pueblo, ahora urbano.

La tradición de Semana Santa en Cuajimalpa se realiza desde hace más de cien años, de acuerdo con la tradición oral, el origen oscila entre 1890 y 1913, desafortunadamente existen pocos datos bibliográficos al respecto. De los testimonios escritos tenemos dos de Carmelo Cervantes Santillán y uno de Ángela Miranda Segura. En uno de los primeros, titulado: *Relación histórica y análisis de la representación de “El mártir del Gólgota” en Cuajimalpa, D.F. un apunte de 1972 a 1986* (Carmelo, 1998), menciona que —para ese año de 1998—, “la tradición de la Semana Santa ya tiene una antigüedad de más de 90 años” (Carmelo, 1998, p. 1), mientras que en el relato: *Memorias para la celebración de Semana Santa y Carnaval en el pueblo de San Pedro Cuajimalpa 1913-2000* (Miranda, 2018), la fecha de origen que menciona es 13 de abril de 1913, sin embargo, en ese año la Semana Santa sucedió del 16 al 23 de marzo, como se puede leer en el tomo 10 de la Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana.

¹ 5to Semestre Sociología UNAM Suayed. Investigador independiente. Miembro de la RED Cultural Mexicanista desde 2010. Documental Audio-visual en proceso sobre Semana Santa en Cuajimalpa desde 2016. Integrante del Grupo de Fariseos desde 2014. V Congreso Etnografía de la Religión 2019. BUAP, Ponencia “*Los Fariseos de Cuajimalpa, peregrinos en su propio pueblo*”. Artículo “*Cuando esto sea lo de antes*” para Memorias del Poniente V, UAM. 2020. XXIII encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (RIFREM), Ponencia “*Mas de 100 años de Tradición en Cuajimalpa*” 2021.

A pesar de lo incierto de su origen, —no sólo en lo que a lo cronológico se refiere, sino en cuanto a los elementos que la componen— es sin duda la festividad que trae a esta demarcación el mayor número de visitantes. Sobre todo, es donde se percibe una mayor participación de la comunidad. Y es, gracias a sus experiencias y a su memoria, que se ha podido reconstruir el pasado y, por supuesto, se ha resignificado el presente a través de esta tradición. Actualmente son muchos los herederos quienes continúan y transmiten estas actividades.

El presente texto forma parte de una investigación integral de aproximación, documentación y difusión sobre la conmemoración de Semana Santa en Cuajimalpa. Se trata de una investigación cualitativa, que expone la vigencia de las prácticas locales durante la Semana Santa pese a los fuertes cambios demográficos en San Pedro Cuajimalpa. Durante cinco años se han recabado los testimonios orales entre grupos, familias o personas que participan —o han participado— en esta tradición, a través de entrevistas videogradas directamente, complementadas con encuestas, bibliografía y observación participativa.

Antecedentes

Como sabemos, mucho del conocimiento ancestral proviene de la tradición oral. A través de este importante sistema de comunicación verbal se han transmitido, de generación en generación, lo mismo canciones que artesanías, pasando por adivinanzas, recetas de cocina, plegarias y, desde luego, tradiciones populares. Basta manejar un nivel básico de la lengua materna para ingresar al universo de lo hablado, para contar y compartir saberes y experiencias (Rosalía y Rionda, 2015). Este sistema de construcción histórica permite observar que la tradición de Semana Santa en Cuajimalpa se realiza desde hace más de cien años. La oralidad sugiere que inicialmente las representaciones eran realizadas con imágenes religiosas. Prueba de ello son seis de las ocho procesiones que aún se realizan. Durante la primera mitad del siglo XX, dentro del atrio parroquial, un grupo de fariseos² comenzó a realizar representaciones escénicas, como podemos observar en una fotografía —propiedad de la familia Sánchez Carrillo— fechada el 19 de abril de 1930, en la que hay 27 integrantes.

² Grupo encargado de las representaciones escénicas de la Vida Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús, perteneciente a la parroquia de San Pedro Apóstol, que se caracterizan como: judaicas, apóstoles, senedrines, romanos y judas. Una bandera de cuadros rojos, azules y blancos guía al contingente, acompañado por una tarola y una flauta llamada “chirimía” que entona un toque específico para cada día, participan todas las procesiones y tienen sus propios recorridos, están coordinados por una mesa directiva y un entre los integrantes hay un equipo de escenografía. Su nombre oficial es: Grupo Parroquial de Semana Santa. Sin embargo, son conocidos, coloquialmente, como Fariseos.

El desarrollo y crecimiento de esta tradición, en 1972, movió a las escenas del Vía-crucis viviente al exterior del atrio. En 1976 se estrenó el foro al aire libre en el atrio de la Iglesia, ese año el personaje de Jesús fue representado por el señor Aureliano Gutiérrez Segura. Dicho foro fue construido por la comunidad. Anteriormente, “el palco” era improvisado por los fariseos con madera que la comunidad prestaba. Actualmente, durante cinco días de actividades, los fariseos —quienes son unos 200 integrantes— visitan algunas casas de las familias *originarias*³, donde son recibidos para descansar y alimentarse. Recurrentemente, algún miembro de estas familias perteneció al grupo de fariseos. Por ejemplo, la familia Rivera López lo ha hecho desde 1985, por herencia del señor Margarito Rivera. Otras de las familias originarias se han dedicado, por varios años, a recibir el Sábado Santo a los Judas,⁴ quienes son personajes que gozan de empatía entre la comunidad.

Aproximadamente, son unas 45 familias o grupos los que participan recibiendo a los fariseos y los Judas, preparando las imágenes para las procesiones o participando directamente en las prácticas colectivas que se realizan durante esos días. Para muchas de las personas que participan se da un acercamiento a Dios, a la fe católica o a la institución eclesiástica. Pero es menester comentar que también se enriquece la relación con la comunidad, con la familia y, por supuesto, con ellos mismos. En otras palabras, el ritual es un fenómeno sociocultural masivo, donde la comunidad no solo refuerza su fe, también su pertenencia socio-territorial, su memoria y su identidad.

Cambios en el espacio físico

El pueblo originario de San Pedro Cuajimalpa está situado al sur poniente de la Ciudad de México, aproximadamente a unos 22 kilómetros del zócalo capitalino. Esta distancia con la capital del país le permitió durante muchos años mantenerse alejada culturalmente, prevaleciendo su dinámica rural con un fuerte arraigo al pensamiento católico.

El paisaje de Cuajimalpa es muy variado. Por una parte, podemos ver pueblos originarios de la Ciudad de México, grandes áreas de bosques naturales, colonias populares y, desde luego, Santa Fe. La historia de este último espacio comienza en una zona ocupada inicialmente por minas de arena que —una vez explotadas— dieron paso a socavones (algunos de ellos de 4 km de largo por 2 km de ancho y hasta 100 m de profundidad) que se convirtieron en un tiradero de basura a cielo abierto. Quizá, el cambio en el rumbo de esta área —que comprende parte de las alcaldías de Álvaro

3 Familias que mantienen los usos y costumbres del pueblo originario.

4 Cuatro personajes, -dos niños y dos adultos- que visten de rojo, “los Judas” utilizan túnica y una cabellera de ixtle, mientras que “los espías” usan pantalón, camisola, una capa y un sombrero, portan máscara de látex y chicote de cuero.

Obregón y Cuajimalpa— fue que el 14 de marzo de 1979 un sismo (de 7.6 grados en la escala de Richter) sacudió a la Ciudad de México. Uno de sus principales daños fue la caída de la Universidad Iberoamericana, localizada entonces en Churubusco (Ortiz, 2014). Como compensación, a dicha universidad le entregaron 20 hectáreas en las minas de Santa Fe, en el año de 1982. Esto detonó la expansión urbana hacia esta zona donde ahora se ubica Santa Fe, considerada como un espacio de vanguardia en la Ciudad de México (Pérez, 2009).

No obstante, no fue solo esto lo que aceleró la expansión demográfica en Cuajimalpa, tras el sismo del 19 de septiembre de 1985, más fuerte que el anterior, se convirtió en un centro de desarrollo emergente. A raíz de este suceso, un gran número de familias buscaron un lugar “más seguro” para habitar, con ello se aceleró el ritmo de descentralización de los servicios hacia el poniente y sur de la ciudad, y esta región empezó a convertirse en un punto de desarrollo en el —entonces— Distrito Federal.

Planeada por los arquitectos Ricardo Legorreta y Teodoro González de León, y construida con inversión pública y privada, actualmente Santa Fe es un epicentro comercial, educativo y residencial que alberga cientos de oficinas y corporativos de importancia global (Ortiz, 2014). En esta zona hay miles de departamentos habitacionales y algunas decenas de centros comerciales. Las empresas pioneras en llegar fueron: Bimbo, Peña Blanca, Banamex, Santander e IBM. No fue sino hacia 1997 cuando comenzó su desarrollo urbano. Ya para 2014 contaba con más de 900 hectáreas, 10 nuevas colonias, decenas de edificios, una población flotante de más de 100 mil personas y 35 mil habitantes (Gaceta oficial, 2012).

Innegablemente, esto repercutió en el pueblo originario de San Pedro Cuajimalpa, que está situado a unos 3 kilómetros de Santa Fe. A él y a sus alrededores han llegado nuevos habitantes, atraídos por la ubicación y plusvalía de la zona, trayendo consigo aumentos en los costos de los predios, de las rentas, saturación de vialidades, desabasto de agua, cambios en el uso de suelo y, en consecuencia, el desplazamiento de personas originarias. Para la comprensión de esta investigación, es importante mencionar que algunos conjuntos residenciales fueron construidos en las calles por las que atraviesan los recorridos de Semana Santa. Algunos otros se encuentran donde se instala la feria popular que acompaña esta festividad y, en las afueras, podemos ver conjuntos residenciales con varias decenas de departamentos. A través de la gentrificación puede explicar muy bien lo que ha acontecido con San Pedro Cuajimalpa, ya que según Jorge Sequera (2015), “la gentrificación es la expulsión de gentes, prácticas y saberes de un territorio concreto a través de la reinversión de capital público o privado y la incorporación de una población con mayor capital económico o cultural”.

Esta expansión también ha repercutido en las poblaciones aledañas: Santa Lucía, San Mateo, Tlaltenango y Contadero. Estos dos últimos pertenecen a Cuajimalpa y en



ellos se construyen diversos conjuntos habitacionales, de varios pisos de altura (Tabla 1). La explosión inmobiliaria en Cuajimalpa es una muestra de cómo el desarrollo inmobiliario planeado para Santa Fe ha rebasado las 900 hectáreas contempladas, originalmente, en el Programa Parcial de Desarrollo Urbano de la Zona y que en su página 30 indica que para el 2020 podrían llegar a ser 66,000 pobladores (Gaceta oficial, 2012).

Tabla 1.

Ubicación	Precio m ² de terreno	Precio m ² de departamento
Cuajimalpa	\$12,500	\$ 54,276
Santa Fe	\$49,145	\$60,326
Contadero	\$14,814	\$48,666
San Mateo Tlaltenango	\$46.875	\$63,444

Relación de costos por metro cuadrado de terreno vs metro cuadrado de departamento, en algunas localidades aledañas a Santa Fe.

Nota. Los datos pueden variar de acuerdo al tipo de terreno o tipo de departamento (2021). Fuente: www.inmuebles24.com.

Con lo anterior, queda claro que el proceso de gentrificación en Cuajimalpa tiene características muy particulares, ya que se da, sobre todo, en terrenos baldíos, “con buena ubicación” respecto a Santa Fe. No se pretende rescatar barrios antiguos, como en otros casos de gentrificación, ni se pretende insertar un ambiente artístico-cultural propio de las clases medias. Sin embargo, cumple con una característica principal, “la gentrificación se produce cuando la diferencia es lo suficientemente amplia para que los promotores puedan comprar a bajo precio [...] para vender el producto final por un precio que deja una importante plusvalía” (Sequera, 2015).

Dado que el espacio físico es el mismo y como todo espacio está determinado por las relaciones que surgen entre lo social y lo económico, el espacio de Cuajimalpa es un producto de las relaciones entre las personas originarias y las personas que vienen de afuera⁵. Esto ha traído consigo cambios significativos, en el espacio y en la dinámica social, con repercusiones en las prácticas religiosas.

⁵ Expresión utilizada por personas originarias para distinguirse de las personas no originarias.

Prácticas socio-religiosas

Cuajimalpa tiene durante el año tres festividades religiosas significativas:

- a) La festividad del santo patrono San Pedro, cada 29 de junio
- b) El Carnaval
- c) La Semana Santa.

Esta última es la más importante, tanto por el número de participantes como por el número de visitantes. Según fuentes hemerográficas, en 2017 más de 350 mil personas se dieron cita para presenciar el Vía Crucis (Suárez, 2017), el Sábado Santo de 2019 arribaron al evento de los Judas más de 45 mil personas (Hoja de ruta digital, 2019). Aunque hay por lo menos 182 puntos en donde se celebran los tradicionales oficios y representaciones de la Semana Santa en la Ciudad de México (Villa, 2018), la tradición de Cuajimalpa es la segunda más importante en la capital del país. Al ser una festividad móvil, se lleva a cabo el domingo después de la luna llena que sigue al equinoccio de primavera. Por lo tanto, nunca se realiza antes del 22 de marzo, ni después del 25 de abril.

Algunos preparativos comienzan meses antes. Por ejemplo, la selección de las ramas para el adorno de huerto, por parte del grupo Sembradores del Huerto. Otros más comienzan a recolectar la cooperación entre las personas que los apoyan, tal es el caso de la Organización Veracruz 95, con la finalidad de reunir los recursos para recibir al grupo de fariseos el Domingo de Ramos. Los ensayos de la representación de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, comienzan casi con el año. Los Fariseos se reúnen cada sábado, en un horario de 7 de la noche a 1 de la mañana y el sábado posterior al carnaval, comienzan el armado de los escenarios, con materiales que desde el año 2013 son suministrados por la alcaldía.

La comunidad se alista paulatinamente hasta llegar a los días santos, en los cuales se instala una feria popular y las calles se llenan de visitantes. Las personas que participan directamente tienen, mediante su fe, una transformación individual, pero también estas transformaciones pueden darse de manera colectiva, ya que ésta, como muchas tradiciones, se inserta en la religiosidad popular, es decir, que muchos de los momentos de ritualidad suceden paralelamente a la formalidad de la institución religiosa. Y que, al ser parte de su vida cultural, este pueblo urbano no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo el mensaje formal se integra al ámbito íntimo. Lo cierto es que, hablar del ritual de la Semana Santa, es hablar de conductas sociales, prácticas colectivas, comportamientos grupales, que no son espontáneos, improvisados o pasajeros,



sino significativos y funcionales para la sociedad que los recrea y utiliza, y que se vive en cada una de las prácticas que la componen (Gómez, 2019).

Otra práctica popular extendida dentro de la comunidad católica universal son las procesiones. Por lo anterior, se puede comprender que durante la Semana Santa en Cuajimalpa se llevan a cabo ocho procesiones y, en ellas, un aspecto fundamental es la apropiación del territorio. En este sentido, las procesiones también tienen consigo un elemento histórico. En el caso de la que se realiza el Domingo de Pascua, las modificaciones que ha tenido durante casi un siglo se pueden ver, por ejemplo, el paso es obligado por la Glorieta de Contadero, porque da cuenta de cómo se hacían estos recorridos durante los inicios de la segunda mitad del siglo XX, mientras que las tres vueltas finales dentro del atrio, rememoran los orígenes de estas prácticas colectivas, en la época en la que las actividades religiosas estaban acotadas a las iglesias, de acuerdo al artículo 5º de la Ley del 14 de diciembre de 1874 en el cual se especifica que las actividades religiosas quedaban acotadas al interior de los templos (Cultos, vol. 1380, exp. 6).

Los recorridos de las procesiones se han ido adaptando a las modificaciones a través del tiempo, obedeciendo a la dinámica del crecimiento —lo mismo en el número de asistentes, como a la expansión de la feria popular—, esto no ha sido impedimento para la participación de la comunidad en ellas. A propósito de la participación de los locales en las procesiones, Gerardo Ruiz Covarrubias nos dice: “hay familias que preparan la calle y adornan para el paso de las procesiones, todas las familias por donde pasan las procesiones siempre van a colaborar con agua, con alguna fruta, con flores, con papelititos de colores o con pétalos” (Entrevista, 28 de octubre, 2018). Mientras que Agustina Sánchez Romero, explica su participación diciendo: “hubo un Padre que me decía, un papelito que tú tires cuando haya una procesión es una oración que le dedicas a Dios” (Entrevista, 27 de mayo de 2019).

Dentro de la religiosidad popular, estos recorridos por las calles de la comunidad son entendidos como actos de fe, y a través de ellos algunos participantes asumen que la comunidad se bendice, otros más estrechan su relación con las imágenes, con la institución eclesial o con Dios. Es con estas prácticas que se reafirma la experiencia socio-religiosa donde la comunidad se beneficia de estas acciones realizadas en conjunto.

En dichas procesiones es evidente el culto a los santos, que es otro aspecto de la religiosidad popular en Cuajimalpa. Las imágenes también son actores sociales a nivel personal y comunal dentro del pueblo y, al igual que en otros lugares, cumplen funciones en la comunidad, “los santos son humanizados y tienen la obligación de mantener el equilibrio espiritual y social. La comunidad, a cambio, los viste, les ofrece grandes banquetes, festividades y se habla con ellos por medio de ofrendas y rezos” (Vásquez,



2019). Las procesiones recorren algunas calles donde se instala la feria popular y algunos recorridos se realizan por donde actualmente se ubican algunas nuevas construcciones residenciales, lo cual ha modificado la dinámica de estas actividades, por ejemplo, con la ausencia de adornos. Así lo expresa la familia López, “ahora está uno adornando y sale el vecino de enfrente —porque no es de aquí— ‘Oye, estás poniendo esas cosas y no me gustan’. Ya no es lo mismo de antes, la gente del pueblo se va desplazando a otros lugares, entonces la modernidad nos va absorbiendo, se van perdiendo las costumbres” (entrevista, 29 de julio de 2018).

En estos actos de fe, la comunidad se une, se fortalece y se reconoce, Gerardo Ruiz explica, “esto involucra a muchas familias, es una actividad que va mucho más allá, la rama, la palma, los floreros, los que van cargando, es una actividad que abarca muchas familias que afortunadamente siguen participando” (entrevista, 28 de octubre, 2018).

Además de las familias, en esta tradición participan algunos grupos, por ejemplo, “Agua bendita y manzanilla” que se encarga de coordinar la recolección de agua directamente del manantial, conocido como “agua bendita”, el señor Juan Manuel Sánchez y su familia organizan a unos 350 aguadores encargados de cargar en hombros el agua durante unos 2 kilómetros, además de comprar y cortar unos 200 manojos de manzanilla en Xochimilco, con el apoyo de al menos 70 personas que cooperan. La manzanilla y el agua se bendecirán durante el sábado por la noche, en la misa de apertura de la Gloria y que se repartirán el Domingo de Pascua. Otro grupo es el “grupo nuevo 2000” a cargo de las familias Martínez y Sánchez, encargados de proveer los Judas de cartón, que se queman el sábado en el atrio parroquial, pero también la caña de azúcar pagada y cortada por ellos, cerca de Malinalco, Estado de México. Esta caña se reparte entre la comunidad el Jueves Santo para acompañar la procesión del Señor de la Caña. El señor Leo Lara coordina el desayuno que se les ofrece a los fariseos el domingo de Ramos en Contadero, poco antes de que salga la procesión de ese día, donde el personaje de Jesús monta un burro y va acompañado de las personas que representan a los apóstoles. Al señor Lara lo apoyan algunos vecinos y familiares. El grupo de coheteros, que participa durante la procesión del Domingo de Pascua, en este grupo la administración es rotativa entre los mismos miembros. Los “Cañeros del Cerro” quienes se encargan de comprar, cortar y repartir cañas en distintos puntos por donde pasa la procesión del Domingo de Pascua. La familia Almaraz recibe al grupo de Fariseos el Domingo de Pascua. Para ello se reúnen los 14 hermanos que organizan y preparan los alimentos (imagen 1). Esta numerosa familia recibe al grupo desde 1972, el motivo inicial de la visita de los fariseos fue la visita a la imagen antigua del “divino preso”, propiedad de la familia. Otros grupos son el de “cargadores del Padre Jesús”, que cuenta con casi 50 miembros, y “cargadoras de María” a cargo de Israel Segura y Lourdes Ruiz Soto y que



cuenta con unas 20 integrantes, estos últimos grupos cargan las imágenes durante las procesiones en las que participan, tienen ensayos previos y reglamentos internos, los ya antes mencionados “sembradores del huerto” y “Veracruz 95”, entre otros.

Imagen 1. Familia Almaraz Dávila. Domingo de Resurrección 2018



Fuente: Cuajimalpa, CDMX. Acervo de la familia Almaraz Dávila.

El Sábado Santo, dentro de las prácticas de religiosidad popular en Cuajimalpa, es el día de los Judas, una vez que las representaciones escénicas casi han concluido, estos personajes encargados de la disciplina dentro del grupo de fariseos, aparecen como una de las particularidades de esta festividad. A las 7 de la mañana se le quita el luto a la bandera y se da la revolcada⁶. Después merodean las calles, dando chicotazos⁷ a quien así lo solicite, encontrando la oportunidad para recorrer los negocios y la feria, robando⁸ y visitando las casas de algunos familiares, pero también visitando a algunas familias originarias, por ejemplo, la del señor Armando Ruiz, que los espera para alimentarse, hidratarse y descansar, antes de ser atrapados simbólicamente por una *cuadrilla de romanos*⁹, que los busca y los persigue, mientras los Judas se defienden con su chicote y una vez atrapados son llevados a la cuelga¹⁰ en punto de las tres de la tarde.

Al ser bajados continúan dando chicotazos al grupo de fariseos que, con esta práctica, son reprendidos por alguna equivocación en el escenario o alguna indisciplina,

⁶ Los Judas dan *marometas* sobre un tapete humano formado por los mismos Fariseos. En el interior del templo, desde el altar mayor hasta la puerta donde simbólicamente escapan.

⁷ Latigazos propiciados en las pantorrillas.

⁸ Solicitando mercancías de manera voluntaria entre los comerciantes fijos y entre la feria.

⁹ Grupo de Romanos encargados de atrapar simbólicamente a los judas.

¹⁰ Consiste en hacerlos colgar de un par de cuerdas, sujetas a vigas y poleas en el campanario norte de la parroquia, para ser chicoteados públicamente por el contingente de Fariseos, al tiempo que arrojan las mercancías robadas, esta labor la realiza la familia Gutiérrez, conocidos entre la comunidad como “los chabacanos”.

pero también la comunidad puede expiar culpas por alguna falta doméstica cometida. Este ritual es considerado por fuereños y visitantes como un acto “salvaje”, ya que, el golpe de estos instrumentos (de unos dos metros de largo) deja lesiones visibles y en algunos casos las heridas provocadas pueden causar sangrados profusos que requieren asistencia médica. Vale la pena recordar que el ritual es el conjunto de acciones que se realizan principalmente por su valor simbólico y que son prescritas por una religión o por las propias tradiciones de una comunidad, dichas acciones se realizan siguiendo un orden determinado ante un acontecimiento o fecha concreta¹¹. Desde otro punto de vista, son rituales de sangre que se realizan en pleno siglo XXI y que se oponen a la ideología que trae consigo el complejo Santa Fe.

Estas actividades tienen gran arraigo dentro de la comunidad, tanto por cuestiones de identidad como por la cuestión del espacio social que se transforma en un campo de batalla. Con la cuelga, los Judas —como advocación del mal y de la traición— son castigados para gozo de los asistentes, mientras que los chicotazos son un medio a través del cual la comunidad sana sus faltas en la colectividad: en algunas ocasiones —cada vez menos— los padres son quienes piden los chicotazos para los hijos, lo cual da a entender que se ha cometido una falta que necesita ser públicamente reprendida y con ello se purga la falta en la comunidad y se puede continuar con la vida. Desafortunadamente, en el caso de los Judas, los orígenes también se han perdido en el olvido. Aun así, son los personajes más solicitados entre los Fariseos. Quizá, como lo dice el cartonero y experto en tradiciones populares Luis Manuel Monroy Escobar, “Si Jesús es el hijo de Dios hecho hombre y es traicionado por Judas Iscariote, es como una réplica literaria de aquel primer combate de Dios y Luzbel, ahora en la tierra, entre Jesús y Judas” (entrevista, 28 de marzo de 2019).

En el caso particular de Cuajimalpa, los Judas vivos son una manifestación popular del catolicismo, una particularidad que dado su atractivo local genera identidad y una noción de pertenencia. Además, estos personajes se convierten en el antagonista ideal, no sólo en cuestiones escénico-teatrales, sino también porque una vez que en la ritualidad Jesús muere el día viernes, los Judas aparecen el día sábado, acaparando la atención de la comunidad mientras Jesús yace en el sepulcro.

Cambio social y pervivencia

Si bien la finalidad última de los rituales de Semana Santa en todas las latitudes es la de lograr ciertos objetivos religiosos, en Cuajimalpa emerge como el lugar y momento ideales para la reproducción de identidad colectiva, identidad asociada con la pertenencia a un pueblo, es decir, a una comunidad, pero también a un espacio socio-territorial.

¹¹ Diccionario Real Academia Española.



La llegada de nuevos vecinos de un sector social con costumbres distintas en algunos barrios populares trae, entre otras consecuencias, la imposición de una norma que evidencia relaciones de poder real, entre los distintos grupos sociales que cohabitan un espacio. Las constructoras no investigan ni se preocupan por averiguar las actividades que se realizan en esos días, tampoco los compradores de departamentos saben de los usos y costumbres ni del profundo sentido religioso que aquí se vive. A través de una encuesta¹² realizada a personas no originarias, se sabe que 98.5% de los encuestados reconocen la Semana Santa como la festividad más importante por encima del carnaval y la fiesta al santo patrono San Pedro. El 97% no participa en ninguna actividad durante la Semana Santa y solamente el 3% han asistido alguna vez a la feria popular; el 44% dice estar interesado en participar en los actos religiosos, mientras que al 52% no le interesa participar y solamente el 4% participaría en las procesiones o en la feria; al 96% no le afectan los actos que se realizan, al 3% le afectan positivamente y al 1% negativamente. Con lo anterior, se hace evidente que para muchas de las personas no originarias existe una postura de respeto por las tradiciones, pero también un desconocimiento de las actividades que se realizan, ya que el 100% dijo desconocer que esta tradición se lleva a cabo desde hace más de 100 años.

El párroco Salvador López Mora afirma que, “la tradición de la Semana Santa en muchos lugares es el centro de la vida espiritual de los pueblos y de las comunidades” (entrevista, 16 de diciembre de 2018); sin embargo, en Cuajimalpa, a la par de eso persisten políticas de urbanización a través de las cuales el conflicto se vuelve inminente: entre 1992 y 1995, 19 colonias habían ya cambiado su uso de suelo (GCDMX, 1997). No se puede negar que esta expansión de Santa Fe trae consigo empleos, sin embargo, es a través de estas relaciones laborales que se hacen visibles las relaciones sociales y económicas de poder. En el caso de las personas que viven en Cuajimalpa y trabajan allí, sucede que los empleados son las personas originarias y los empleadores las personas de fuera.

A pesar de lo anterior, la comunidad se une y fortalece a través de su fe y de su tradición, y muchas personas ajustan sus periodos vacacionales a esos días, para vivir cada una de las actividades en las que participan; algunas familias extendidas se reúnen solamente en esos días durante todo el año. Se advierte que esta actividad une a las familias, pero también a vecinos, amigos, conocidos de toda la vida que preparan el adorno de las calles; cada uno aporta, ofrece y cumple con su compromiso de fe individual y colectiva. Las donaciones se hacen según las posibilidades económicas y materiales de cada uno, y esto motiva a muchos por una satisfacción personal.

¹² Encuesta dirigida a personas que viven en Cuajimalpa, pero no son originarias. Cuantitativa. 11 preguntas de opción múltiple. Muestra de 65 encuestas. Realizada y aplicada cara a cara por el autor durante septiembre y octubre 2020.



De esta manera, la comunidad de Cuajimalpa revive su pasado, vive sus tradiciones y su fe, son días en los que todo se vuelve sagrado, todo se convierte en un ritual, ya sea la comida o el agua que ofrecen las familias a los fariseos, o bien el ofrecimiento del cansancio, el dolor de un chicotazo, el ayuno que dicta la Iglesia o las actividades litúrgicas que se realizan a nivel mundial por la comunidad católica en esos días, todo es un acto de fe, donde a pesar de las transformaciones en el espacio socio-territorial, se vive una apropiación de símbolos que se aplican y se reinterpretan con la finalidad de ayudarse a sí mismos, ayudar a la comunidad y satisfacer sus necesidades, ya sean espirituales o materiales.

Para muchos esta tradición es de toda la vida, porque en varios casos la participación pasa de una generación a otra. Por ejemplo, la familia Rocha Martínez, coopera con la flor para adornar la imagen del Padre Jesús el Jueves Santo, para recordar al Huerto de Getsemaní, y llevan haciéndolo más de 90 años (entrevista, 18 de marzo de 2019). Para ellos también es un acto de fe, es la fe la que mantiene unida a la comunidad, pero también a las generaciones. Lo cual le da continuidad dentro de las familias y dentro del espacio que se transforma.

Es evidente que las nuevas generaciones se involucran, quizás al principio por imitación, pero conforme van adquiriendo conciencia del compromiso familiar se apegan —en la mayoría de las ocasiones— de manera casi natural a las prácticas colectivas. Así, las nuevas generaciones dan vigencia a las actividades propias de esos días. La participación es voluntaria y para muchos se ha vuelto una actividad de por vida, así lo explica la Familia López, “nuestra necesidad de fe nos mueve, y mi hijo que tiene 22 años, ya tiene la costumbre, la necesidad de ir, no es obligación, vamos adquiriendo esto” (entrevista, 29 de julio de 2018). Cipriano Segura lo asume diciendo, “esto se ha ido haciendo así de generación en generación, así como le tocó a mi abuelo, le tocó a mi padre y luego le tocó a mi hermano el mayor y ahorita, pues está Enrique, su hijo, es el que está a la cabeza de ese día, acompañado de toda la familia” (entrevista, 25 de junio de 2017). Jesús Gutiérrez comparte, “es muy importante entregarles todo esto a nuestros jóvenes para que ellos sigan con este legado que nos dejaron nuestros viejos” (entrevista, 10 de septiembre de 2017).

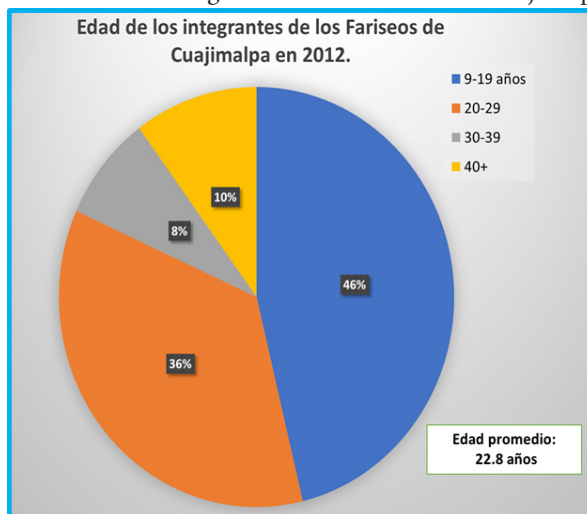
Algunos grupos y familias cuentan con niños ávidos por crecer y participar. Isabel Segura Molina, encargada de la imagen del señor de la Caña, lo explica diciendo, “la imagen la cargan familiares y ha sido generación tras generación y los chiquitos ya quieren cargar, pero no, todo a su tiempo, (...) quieren crecer para cargar la imagen” (entrevista, 9 de abril de 2020).

Otro ejemplo es el grupo de fariseos, que está conformado en su mayoría por jóvenes, aunque también participan niños mayores de ocho años (Imagen 2), los cuales



cumplen con todos los horarios y realizan por igual cada una de las actividades —excepto los chicotazos—. Participan desde los largos ensayos, hasta la última actividad conocida como La Penitencia.¹³ Esta es la última actividad pública del grupo de fariseos, mientras la comunidad continúa con el festejo colectivo, satisfechos de saber que un año más han cumplido con el compromiso de dar vida a la Semana Santa de San Pedro Cuajimalpa.

Imagen 2. Edad de los integrantes de los Fariseos en Cuajimalpa, 2012.

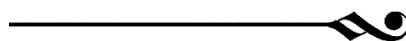


Fuente. Registros de inscripción. Mesa directiva 2011-2012.

Reflexiones finales

El proceso de gentrificación en Cuajimalpa está acompañado por una evidente explosión inmobiliaria, debido a que las nuevas construcciones en su mayoría son conjuntos habitacionales. Estos nuevos departamentos transforman el espacio social-simbólico. Ante esto, la comunidad originaria se adapta a la nueva dinámica territorial que se caracteriza por el debilitamiento de la identidad cultural, el crecimiento de las brechas sociales, económicas y ambientales, y como ya se ha visto, cambios en los patrones de migración; además de modificación de los hábitos de consumo, reconversión de las funciones urbanas y diversificación del uso del suelo. A la par de esta nueva dinámica, la comunidad de San Pedro Cuajimalpa se mantiene unida para vivir su celebración, los oficios religiosos no se trastocan, tampoco la ritualidad, que cumple su función de

¹³ Recorrido que se hace con las rodillas descubiertas y que consiste en cruzar el atrio, entrar al templo hasta el adoratorio, dejar una flor y salir de reversa nuevamente hasta la entrada del atrio, en total son aproximadamente 60 metros.



integración, solidaridad y cohesión social. Se reproducen significados culturales propios, que tienen que ver con la historia, la memoria y la tradición cultural, donde las generaciones de jóvenes y niños participan activamente, lo cual es un indicio de que esta tradición permanece viva ante la creciente presencia de nuevos vecinos y el difícil ambiente demográfico impulsado por el desarrollo urbanístico de Santa Fe. ¿Por cuánto tiempo más podrá continuar esta tradición?

Entrevistas

Entrevista directa, videograbada. Cuajimalpa, Ciudad de México. Archivo del Autor. Cipriano Segura Orozco, 25 de junio de 2017.

Familia López López, 29 de julio de 2018.

Familia Rocha Martínez, 18 de marzo de 2019.

Gerardo Ruiz Covarrubias, 28 de octubre, 2018.

Isabel Segura Molina, 9 de abril de 2020.

Jesús Gutiérrez Ruiz, 10 de septiembre de 2017.

Luis Manuel Monroy Escobar, 28 de marzo de 2019.

Párroco Salvador López Mora, 16 de diciembre de 2018.

Bibliografía

Archivo Histórico de la Ciudad de México GDF. *Cultos*, 1380 (6).

Cervantes, C. (1998). *Criterios para el rescate de las tradiciones de Cuajimalpa*. Testimonio escrito, aborda una de las etapas más difíciles (divisiones) del grupo de Fariseos en Cuajimalpa y plantea soluciones.

Cervantes, C. (1972-1986). Relación histórica y análisis de la representación de “El mártir del Gólgota” en Cuajimalpa, D.F. Apunte.

Espasa, J. (1911). Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-americana. *ESPASA-CAL-PE*, 10, 724-725.

Gobierno de la Ciudad de México. (1997). *Cuajimalpa de Morelos, monografía*. GOB.

Gómez Arzápalo, D.R. (2019). *La religiosidad popular en la Semana Santa*. Universidad Intercontinental.

Iglesias y Cabrera, Sonia C., Salazar Cárdenas, L. y Martínez Gómez, J. C. (2002). *La Semana Santa en México. Con la muerte en la cruz*. CONACULTA.



- Judas vivos una tradición de semana santa en Cuajimalpa. (2019). “JUDAS VIVOS” UNA TRADICIÓN DE SEMANA SANTA EN CUAJIMALPA – Alcaldía de Cuajimalpa. <https://cuajimalpa.cdmx.gob.mx/?p=230>
- Miranda, A. (2018). Memorias para la celebración de Semana Santa y Carnaval en el pueblo de San Pedro Cuajimalpa 1913-2000. En E. Omaña y E. Balladares. *Memorias del poniente III* (pp. 175-199). UAM- Cuajimalpa.
- Órgano de Difusión del Gobierno del Distrito Federal. (2012). *Programa Parcial de Desarrollo Urbano de la “Zona Santa Fe”*. Gaceta oficial del Distrito Federal.
- Ortiz, A. (2014). Santa Fe, ciudad global. *Revista Nexos*. Santa Fe, ciudad global – Nexos
- Pérez, M. (2009). Santa Fe: ¿cómo se materializa la utopía de la transformación urbana? *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 4 (7), 30-47. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2110/211014858002>
- Rosalía, P. y Rionda, P. (2015). *Módulo I: Acercamiento teórico a las tradiciones orales*. Relatos del Viento. Revalorización tradición oral del norte cordobés. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211014858002>
- Sequera, J. (2015). A 50 años del nacimiento del concepto ‘gentrificación’. La mirada anglosajona. *Biblio3W*, vol. XX, (1.127), 1-23. <https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/26116/27751> La Revalorización de las Tradiciones Orales como estrategia educativa | Gobierno de la Ciudad de Alta Gracia
- Sequera, J. (2016). #Recordamos tu barrio: Gentrificación cultural en la ciudad. En Jimenez C. S. y Useros A. (Eds.). *El paseo de Jane. Tejiendo redes a pie de calle*. #Redecoramos tu barrio: Gentrificación cultural en la ciudad | Jorge Sequera - Academia.edu pp 127-131
- Suarez, G. (2017) Asisten más de 350 mil a pasión de Cuajimalpa. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/metropoli/cdmx/2017/04/14/asisten-mas-de-350-mil-pasion-de-cuajimalpa>
- Vázquez, A. L. (2019). El encuentro o Corrida de Santos. Domingo de Resurrección en Villa de Etla, Oaxaca. En E. González. *La religiosidad popular en la Semana Santa* (pp. 55-92). Universidad Intercontinental.
- Villa, C. (2018). Hay 182 escenificaciones de la Pasión en la Ciudad de México. *Desde la Fe*. <https://desdelafe.mx/arquidiocesis/hay-182-escenificaciones-de-la-pasion-en-la-ciudad-de-mexico/>



FLORES Y GUAJOLOTES EN LA RITUALIDAD FESTIVA DE SAN ANDRÉS ZAUTLA: UN ESTUDIO HERMENÉUTICO DE LA RELIGIOSIDAD DE UN PUEBLO ZAPOTECO, DESDE EL PENSAMIENTO MESOAMERICANO

María de la Luz Maldonado Ramírez¹

Introducción

¿Cómo se configura la devoción de un pueblo hacia su santo patrón en México? Tras la asignación, a manera de imposición, que ejercieron las órdenes religiosas durante la primera evangelización en Mesoamérica, ¿cómo fueron los procesos de “adopción”, “adaptación”, “asimilación” o “negociación” del santoral católico en los pueblos indígenas? Plantearnos estas interrogantes conlleva a reflexionar sobre los procesos de larga duración por los que han transitado las religiones indígenas en México, en su diversidad cultural y social, en su encuentro y desencuentro con el catolicismo, en sus confrontaciones con el Estado Mexicano y en su más reciente querrela con los protestantismos y diversidad de creencias religiosas que tienen presencia en nuestro país.

En la actualidad, la religión de los pueblos indígenas sobre los que se ejerció la evangelización al catolicismo muestra detalles o elementos cruciales de tipo mesoamericano en el culto. Esto es lo que se ha denominado, de forma generalizada, “religión popular”, donde sobreviven creencias y ritos “paganos”, resultado del “sincretismo” entre las divinidades locales y los santos católicos, principalmente. En otras palabras, se busca indagar lo prehispánico que persiste en las prácticas y creencias del catolicismo local, lo católico que fue apropiado y resignificado en lo que Alfredo López Austin denomina “tradición religiosa mesoamericana” que se recrea en la actualidad.

Si consideramos los procesos de evangelización desde sus actores, que no fueron solo receptores sino agentes que generaron estrategias para la pervivencia de sus formas de ser y estar en el mundo (como procesos de selección de la memoria colectiva, que también implica el olvido), las cuales resistieron y se adaptaron a los diversos escenarios de transformación en sus prácticas y creencias, no sin altos niveles de violencia, nos preguntamos ¿cómo fueron los procesos de resignificación de las creencias y prácticas religiosas que constituyen el culto en los pueblos en torno a su santo patrón? ¿cómo es la relación del pueblo con el santo?

¹ Socióloga, doctorante en Estudios Mesoamericanos, UNAM. Correo electrónico: senisebiyorum@msn.com



Nuestro objetivo es reflexionar sobre los procesos de simbolización de la ritualidad festiva en la comunidad de San Andrés Zautla, perteneciente al valle zapoteco de Etlá, en los valles centrales de Oaxaca. Nos interesa este pueblo por dos motivos peculiares: por un lado, pese a haber perdido la práctica de su lengua originaria, podemos observar elementos del pensamiento religioso mesoamericano en sus prácticas festivas y rituales; por otro, su fiesta patronal a San Andrés (el 30 de noviembre), es secundaria en cuanto a la importancia religiosa, emotiva y social que le atribuye el pueblo a la “fiesta del caldo de guajolote”, (en honor al Dulce Nombre de Jesús —el tercer lunes de enero—). En este sentido, tenemos una fiesta central en el marco de la doctrina eclesial católica que celebra el Dulce Nombre de Jesús y la imagen del Niño Dios, en el marco más amplio de una celebración de la *ritualidad festiva* de los zautlecos en torno a los simbolismos del niño y del guajolote.

Este trabajo es resultado de la confluencia de tres elementos epistemológicos y metodológicos:

1. El trabajo de campo que hemos realizado en el pueblo durante cinco años, a partir del acercamiento con el grupo de Danza de Jardineros en su participación en la fiesta de la Guelaguetza de la Ciudad de Oaxaca. Lo que nos llevó a implicarnos en el contexto festivo de la comunidad, que tiene su “tiempo fuerte” entre los meses de noviembre-enero; de la mano del músico tradicional Pedro López Mendoza, quien nos guió al encuentro con los danzantes, músicos, cofrades, mayordomos, cocineros y cocineras tradicionales, quienes han participado y trabajado por la pervivencia y transformaciones de las tradiciones festivas de su comunidad.

2. Si bien, San Andrés Zautla se encuentra en el valle de Etlá, que históricamente se desarrolló como un sistema de aldeas liderado por el asentamiento de San José el Mogote, desde la etapa Tierras Blancas (1400-1150 a. C.), San José (1150-850 a.C.), hacia la fundación de Monte Albán, (alrededor del 500 a.C.), con quien compartió épocas de esplendor; los datos particulares sobre San Andrés Zautla son limitados.² La información histórica de la zona proviene de la arqueología, que ha arrojado precisiones importantes sobre la datación y el desarrollo de las sociedades zapotecas de la antigüedad, así como algunos elementos para el acercamiento a la cosmovisión y cosmogonía de los zapotecos antiguos. Nosotros retomamos el trabajo de Adam T. Sellen, quien analiza y discute con los principales arqueólogos e historiadores que han estudiado la región (A. Caso e I. Bernal, J. Marcus, J. Whitecotton, J. Bradley, M. Winter, M. Lind, J.

² Las fuentes históricas datan la presencia de pobladores en el actual territorio del pueblo alrededor del 1300 a.C., en el periodo de formación de aldeas en el Valle de Etlá: 1600-500 a. C., que corresponde al formativo temprano y a las fases Tierra Blancas y San José en la datación de la historia zapoteca, Los primeros pobladores fueron de origen zapoteco y mixteco, principalmente, aunque también se mencionan otomíes y olmecas. A partir de los trabajos realizados en 1980 por el antropólogo Stephen A. Kowalewski (Kowalewski en Badines, 2014).

Urcid). Complementamos con las fuentes léxicas zapotecas que nos dejaron los dominicos en el trabajo imprescindible de Fray Juan de Córdova, y recurrimos a las fuentes históricas nahuas, a fin de nutrir nuestra investigación en el marco del pensamiento religioso mesoamericano y la propuesta de la unidad cultural mesoamericana (López Austin, 2001), que es una “unidad en la diferencia”, en el sentido de que comparten un “núcleo duro” que se bifurca en diversos senderos, que se configuran a partir de las características lingüísticas, sociopolíticas, en la relación con el entorno natural y su materialidad, lo cual nutre un amplio caleidoscopio de prácticas religiosas en torno a creencias compartidas.

3. Complementamos el uso de las fuentes históricas y la información etnográfica con una teorización desde la hermenéutica simbólica, para el estudio de la religiosidad como configuración espacio-temporal de la “capacidad simbólica” del ser humano, desde la propuesta antropológica, sociológica, filosófica y teológica de Lluís Duch. En primer lugar, este pensador catalán, que se nutre de los trabajos de Mircea Eliade, Ernst Bloch, Helmuth Plessner, Hans Blumemberg, Raimon Panikkar, por mencionar algunos de los autores a los que dedicó su pensamiento y con los que discutió durante su estancia doctoral en Alemania, sin dejar de considerar su práctica teológica como monje benedictino de la Abadía de Montserrat, en Barcelona, esbozó una noción del símbolo que desencadena en su propuesta para el estudio teórico de los principios generales de la simbolización humana, a lo que llamó *simbólica*:

El símbolo es, al mismo tiempo, la señal inequívoca de que la *inmediatez* con la realidad de nosotros mismos, del otro y del mundo no es accesible al ser humano, pero, en el mismo movimiento, nos facilita un contacto mediato con ella. Por eso, desde hace ya muchos años he creído que una buena definición de símbolo era ésta: un artefacto que hace *mediatamente presente lo que es inmediatamente ausente*” (Duch, 2002, p. 224).

Duch alude al “trabajo del símbolo” que ejercita el hombre de todos los tiempos, que siempre será contextual y situacional. Esto es lo que el autor llamará “simbolismos”: al uso y trabajo con símbolos en términos históricos. Lo cual implica que la viveza o la decadencia de los simbolismos, así como su manipulación ideológica o sus usos pedagógico-terapéuticos, dependen de las sociedades: de su forma de organización, de sus intereses y necesidades colectivas abiertas o cerradas a los lenguajes del símbolo. En consecuencia, la religiosidad, como configuración histórica, social y cultural, se realiza como despliegue creativo de la condición estructural del *homo religiosus*: su “capacidad simbólica”.



Así, proponemos una aproximación desde la hermenéutica simbólica orientada al abordaje, para su comprensión, de los procesos de simbolización de las celebraciones en San Andrés Zautla: en la Fiesta del Dulce Nombre de Jesús, el baile del guajolote y la comida-preparación ritual del Caldo de guajolote; en la fiesta patronal a San Andrés, la Danza de Jardineros. Nos interesa comprender los elementos que se articulan en las cadenas significativas y que dan forma a los sentidos profundos de las prácticas rituales, afectivas y sensoriales de los zautlecos, durante sus celebraciones principales; así como entender los motivos de diferenciación y relación entre sus celebraciones en el ciclo festivo del poblado, relacionado con el calendario agrícola-festivo, que dota de sentido las prácticas religiosas de los pueblos indígenas en relación con el trabajo de la tierra y el ciclo de vida-muerte-regeneración de la naturaleza, en el marco del pensamiento mesoamericano y sus reactualizaciones.

Huelga mencionar que entenderemos por procesos de simbolización todas aquellas elaboraciones constantes que las mujeres y hombres realizamos para dar sentido a nuestra forma de ser y estar en el mundo, nuestra relación con la realidad, con los otros (el otro generalizado) y con lo otro (el misterio, lo numinoso), por mediación de imágenes arquetipales y símbolos en el seno de una cultura (Durand, 2007), los cuales son objeto de investigación en la hermenéutica simbólica y los estudios del imaginario. En palabras de Lluís Duch (2012), los procesos de simbolización son el resultado del “trabajo del símbolo”: la aptitud que tenemos para poner en participación/conciliación la diferencia sin negar la diferencia, para establecer compatibilidades entre lo irreconocible cercano/lejano hacia una unidad en la diferencia. En este sentido, la condición del ser humano como *capax symbolorum* deviene en heredero de un acervo de conocimientos y saberes que constituyen su marco de referencia para la acción y como un ser con agencia, que usa símbolos, los manipula para lo mejor y para lo peor, a fin de alimentar, transformar, incluso destruir, una visión de mundo compartida.

En las páginas siguientes, presentaremos una breve caracterización de las formas de organización del culto en las dos fiestas principales que estudiamos, lo cual nos dará indicios para entender la diferenciación que hacen los zautlecos entre sus fiestas, a partir de la relación que establecen con ellas por mediación de las formas de participación que permite, incentiva o limita la organización del culto. Nos preguntamos ¿quiénes son los titulares de las fiestas? ¿cómo las organizan? ¿quiénes pueden participar y cómo participan? ¿cómo impacta la forma de organización del culto en los procesos de simbolizaciones de las festividades en Zautla? Enseguida, describiremos los principales procesos de simbolización de cada fiesta, lo que nos permitirá situar cada celebración en su temporalidad ritual, así como señalar los simbolismos presentes en las prácticas festivas de los zautlecos, reactualizaciones y resignificaciones de los sentidos profundos



que orientan sus acciones sociales, vinculados al pensamiento religioso mesoamericano; sin descartar los elementos del imaginario cristiano que se enlazan en las cadenas significativas que configuran los simbolismos de la Danza de Jardineros y la Fiesta del Caldo.

Procesos de simbolización en la ritualidad festiva de San Andrés Zautla: la Danza de Jardineros y el Caldo de Guajolote

La celebración del Dulce Nombre de Jesús es la festividad más importante para los pobladores de San Andrés Zautla, por encima de su fiesta patronal a San Andrés. ¿En qué radica la diferencia de importancia que atribuyen los zautlecos a sus fiestas? A partir del trabajo de campo que realizamos en el poblado, nos percatamos que la forma de organización de la fiesta impacta en las prácticas que configuran el culto a estas dos imágenes religiosas: la fiesta patronal se realiza a través de una mayordomía, en tanto que, la fiesta del Dulce Nombre de Jesús se lleva a cabo por medio de la cofradía del mismo nombre.

En el caso de la mayordomía, una persona o una pareja de esposos presenta su voluntad ante el sacerdote de la iglesia, para encargarse del gasto y los preparativos de la fiesta, que consisten en: cuidado del santo y de la iglesia durante el año que dura el “nombramiento” (limpiar la iglesia, cambiar las flores y las velas, cambiar las vestimentas del santo, adornar la iglesia para la fiesta). Otros son los compromisos que adquieren los mayordomos con la comunidad, lo cual tiene que ver con lo que pasa en el espacio público, fuera de la iglesia: preparar el espacio donde seguirá la celebración después de la misa, hacer el gasto de la comida y las bebidas para la comunidad, así como la música y la pirotecnia.

¿Qué motiva a los zautlecos para adquirir la titularidad de la fiesta patronal? Además del reconocimiento y prestigio social en la comunidad, como mecanismo de distinción social; y de la devoción religiosa con el Santo, que orienta la intersubjetiva a través de las peticiones y el cumplimiento, el motivo que destaca y se complementa con los anteriores, al que otorgan mayor peso al enunciarse en las narraciones de los mayordomos, es la tradición familiar: fungir como principales de las fiestas del pueblo se constituye en una tradición familiar que nutre la memoria del grupo y los posiciona en la memoria colectiva festiva de Zautla, a partir de lo cual se señala la seguridad en el cumplimiento, ostentosamente, con el compromiso que es con el santo, pero también con el pueblo y la iglesia, es decir, una relación con autoridades de la que los mayordomos participan como un “tipo de autoridad” durante las fiestas.

Sin lugar a dudas, las fiestas por mayordomía requieren de una red de apoyo en torno al mayordomo, la mayordoma o los mayordomos, función que cumple la familia,



tanto nuclear como extensa. No obstante, se trata, desde nuestro punto de vista, de un tipo de organización con una orientación individualista y particularista, que se apoya de las relaciones de parentesco para el cumplimiento amplio de su acción, cuya centralidad en el marco de referencia de la acción lo mantiene el nombramiento por adquisición personal, en la estratificación social de la fiesta. Este escenario de interacción social tiene por consecuencia que los procesos de simbolización de la fiesta patronal adquieran autonomía ante la forma de organización del culto, es decir, tienen lugar en el marco de la mayordomía, pero su desarrollo, en cuanto al rescate de sus prácticas y los procesos de enseñanza-aprendizaje, no dependen de la mayordomía, sino de la agencia de los actores involucrados. Este es el tipo de relación que se establece entre la organización de la fiesta patronal y su principal proceso de simbolización: la Danza de Jardineros.

Tejer y colorear el eje del mundo: La Danza de Jardineros

La Danza de Jardineros es un tipo de danza de moros y cristianos que pertenece al complejo dancístico-teatral de danzas de Conquista, en el marco de la tipología y clasificación que propusieron Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (1996) en sus aportes pioneros para la antropología de la danza en México. La danza de moros y cristianos tiene sus orígenes en el contexto de las guerras de reconquista que sostuvieron los españoles para expulsar a los moros de su territorio. Si bien es una lucha por el territorio, también es un combate religioso para expulsar la influencia musulmana de la sociedad española regida por la religión católica. Los personajes centrales de esta danza son Santiago de Matamoros, su caballito blanco, Pilatos, los moros y los cristianos.

Arturo Warman (1972), en su texto *Danza de Moros y Cristianos*, donde plantea el vínculo entre esta danza propia de la península ibérica y las danzas de conquista en América Latina, principalmente en México, postula que la estructura teatral de moros y cristianos fue traída a la Nueva España como un vehículo que facilitara la introducción de los procesos de colonización, dominación y evangelización a los nativos. El núcleo temático de esta narración-gesto es la confrontación, el conflicto entre dos partes, es decir, el antagonismo entre el bien y el mal, entre el yo y el otro: la teatralización de la alteridad³, porque, si bien fue una práctica impuesta por los españoles, hacia la asimi-

³ La noción de *teatralidad*, en el marco de la comprensión de lo social, aborda la construcción de la presencia del ser humano en la vida cotidiana, es decir, cómo deviene a la existencia: cómo se construye para ser mirado, percibido, reconocido y acogido por otros, lo cual impacta en los procesos de identificación y socialización. En ese sentido, entenderemos por teatralidad el carácter dramático de la existencia y la vida en sociedad, donde el individuo se configura a través de las formas en las que se presenta y representa ante la realidad y escenifica sus propios dramas individuales y colectivos, históricos y culturalmente situados.

lación ritual desde su visión hegemónica, los pueblos mesoamericanos lograron recrear y resignificar los contenidos de la imposición cultural en los códigos de sus culturas originarias. En este sentido, como resultado de sus investigaciones al respecto, J. Jáuregui (2002) precisa que:

El tema mediterráneo de la disputa bélica-territorial-religiosa entre moros y cristianos para, así, a ser reformulado en América de acuerdo con las necesidades de cada comunidad o microrregión que la escenifica. De esta manera, en el límite, se encuentra mezclada con un tema mesoamericano fundamental, como es la Danza del Volador. Este ritual consiste en la representación del descenso de las aves de los cuatro rumbos del universo, que remiten a las fuerzas superiores, luminosas y calientes mediante el Árbol Cósmico central, hacia las fuerzas inferiores, oscuras y frías, que residen en la base del poste (p. 140).

¿De qué manera se vincula la danza del volador con las danzas de conquista? Identificamos que la tesis de Jáuregui señala los proceso de “mitificación-mixtificación” en torno a la evangelización y la ritualidad mesoamericana, que entendemos como “el arreglo o la interpretación de los hechos como señales de la historia mítica sin terminar por ordenarse o integrarse en la historia ejemplar o simbólico arquetípica, pero ofreciendo una manera de entender y ordenar una realidad que se devela no solo a través de hechos sino también de augurios y profecías” (Solares, 2018, p. 306). Dicho esto, ¿sería posible plantear alguna relación entre la danza del volador y la danza de jardineros? Para esbozar una respuesta al respecto, es pertinente compartir una breve descripción de la danza de jardineros, tal como se realiza en San Andrés Zautla.⁴

En la danza de jardineros de San Andrés Zautla participan 16 hombres que forman 8 parejas mujer-hombre que representan los roles de reyes, capitán primero, capitán segundo, peones y escribano. Todos portan máscaras hechas con manta que es sumergida en cera de abeja para lograr rigidez, darle la forma de la cara y pintarles las facciones femeninas y masculinas. Los hombres visten pantalón corto y camisa, ambos de satín con colores llamativos; los hombres que representan a las mujeres portan un vestido por debajo de la rodilla, también de satín con colores llamativos y ropa interior femenina (medias, calzonera y sostén). En cuanto al cabello, se cubren la cabeza con una mascada o pañoleta y se colocan su máscara; los hombres llevan una boina de satín, en cuyo centro colocan un espejo. Los personajes femeninos lucen una corona de plumas con base de hojalatería, un pequeño penacho con un espejo en el centro.

Un elemento central es la guía de flores que los danzantes toman con las manos para formar el pétalo de la flor, pero también representa un arco de flores, un umbral

⁴ Esta danza también se lleva a cabo en La Ciénega, Zimatlán, poblado zapoteco de los Valles Centrales.



florido. La vestimenta la adornan con diversos motivos a gusto de cada danzante: algunas figuras prehispánicas, la imagen de la virgen de Guadalupe, animales, flores, grecas, estrellas. Hay un grupo de viejitos, liderados por el *Chagol*,⁵ que visten calzón y camisa de manta, morral, bastón, zarape, sombrero y máscara con barbas. En ese grupo también participa un niño vestido de viejito. El calzado es a gusto y posibilidad de cada danzante: algunos prefieren bailar descalzos, otros llevan tenis, huaraches o zapatos negros.

Fotografía 1. Arco de flores.



La danza está formada por 8 números donde se ejecutan polka, vals, chotis, mazurcas, varsiviana, danzas, cuadrillas, paloteo, tecomateo y jotas. El número final es el más importante, pues concentra los simbolismos de la danza: durante los números previos, los danzantes han realizado sus movimientos con la guía o arco de flores, formando cruces y círculos, mientras los viejitos bailan alrededor. En el último número, llamado “mazurca o granada”, los viejitos entran al centro del espacio de la danza para levantar el poste que lleva una granada en la cima, lo sostienen mientras los danzantes toman el extremo de uno de los listones de diversos colores que caen desde la cima de la flor, en espera de la indicación de la música, un grupo de cuerdas (guitarra y violines) para comenzar su danza, cuyos movimientos tienen el fin de enlazar los listones en el poste.

⁵ Encontramos algunas ideas en torno al *Chagol*, entre los zapotecos: una de ellas apunta a la persona de mayor edad (en Santiago Apóstol, Ocotlán, en los Valles Centrales); la otra indica un tipo de especialista ritual que se encarga de las ofrendas y rezos al patrón del ganado, también conocido como “el diablo” (en Asunción Tlacolulita, en la Sierra Sur); y “el que habla bonito o tiene buenas palabras” (en Santo Tomás Jalietza, de los Valles Centrales).



Observamos en “mazurca o granada” la estructura simbólica de la Danza de los Voladores, tal como lo señalaba J. Jáuregui: el poste o eje del mundo, que remite al Árbol de la Vida que sostiene la bóveda celeste y que diferencia-comunica los planos de la existencia: el cosmos, el mesocosmos y el inframundo; la verticalidad y la caída, el ascenso y el descenso, temas míticos fundacionales de los pueblos mesoamericanos, que encontramos en la caída de *Tamoanchan* por la ruptura del árbol y en los sacrificios de los dioses en Teotihuacán para el surgimiento-ascenso del sol y la luna, el día-noche-movimiento, así como en el pedernal que da a luz *Omecihuatl* o *Citlalicue* y que fue arrojado por los dioses hacia la tierra, cayó en *Chicomoztoc*, fecundó la tierra y nacieron-brotaron 1600 dioses que dieron origen a los diversos pueblos mesoamericanos y sus procesos de peregrinación hacia sus nuevos territorios (Mendieta, 1945, pp. 83-84; Torquemada, 1969, pp. 37-38, 76-77, citado en Graulich, 1990, pp. 117-118).

Fotografía 2. Mazurca o granada.



Pero, a diferencia de la Danza de los Voladores, los danzantes no descienden o caen de la “cabeza” del poste, emulando el vuelo de las aves: en la danza de jardineros, los danzantes —los microcosmos que habitan en el mesocosmos— rodean el eje del mundo y lo tejen-colorean con los listones, bajo el ritmo de la música y la danza, en participación con el todo, en un acto de cosmización. El simbolismo de las flores envuelve los temas míticos antes mencionados y añade otras valencias. Si recordamos, la caída-expulsión de *Tamoanchan* se produjo por una transgresión de la diosa *Inextli*, *Xochiquetzal*, *Tlazolteotl*, *Itzpapalotl* o *Cihuacoatl*, según la fuente (Graulich, 1990, p. 111); al cortar las flores o el fruto del árbol de la morada de los dioses, “la casa de donde ellos (los dioses)



descienden” “el lugar de la casa original”, que también recibía el nombre de *Xochitlicacan*, “el lugar en el que se alzan las flores” (Graulich, con base en el *C. Tellerianos Remensis*, 1990, p. 70).

En la danza de jardineros se nos presenta la imagen de un poste florido, en cuya cima está la flor-fruto de la que caen al mundo los listones coloreados, tomados por los danzantes que se enlazan al centro y participan de la floración, del ritmo de la naturaleza y su metamorfosis. En ese sentido, es interesante lo que registra J. Chevalier sobre los simbolismos tántricos taoístas, donde “la floración es el resultado de una alquimia interior, unión de la esencia (*ching*) y el aliento (*chi*), del agua y el fuego. La flor es idéntica al elixir de la vida; la floración es el retorno al centro, a la unidad, al estado primordial” (Chevalier, 1986, p. 504). Así, podemos pensar la floración como una extensión simbólica de la relación entre los hombres y los dioses en el devenir del tiempo sagrado-profano, que también es un ritmo en el que son partícipes y agentes de la dinámica cósmica, donde la flor media en la comunicación con lo otro: su presencia aromática y colorida nos conduce por diversos senderos al encuentro y comunión con lo trascendente.

Se nos presenta así la diosa de la tierra y el enlace simbólico entre la flor, como fruto-vida, y la sexualidad femenina, que se enlaza al origen mítico del maíz: *Cinteotl*, también llamado *Itztlacoliuhqui* (“el lucero del alba, la primera luz del mundo”); nace en *Ce Xochitl*, el día 1 flor, resultado de la unión entre *Xochiquetzal-Tlazolteotl* y *Piltzintecuhli* (“venerable señor príncipe”), otro de los avatares de *Tezcatlipoca* (Graulich, 1990, pp. 72-74). Pero en el caso particular de la danza en Zautla, se trata de la flor de granada —una fruta-semilla, de un rojo brillante; cercano al *axiote*, pero también blanca—, que remite a una manzana con granos coronada: la *Punica Granatum*, cuya presencia se remonta a los albores de la humanidad, alrededor del 5000 a.C., en el norte de África y Asia menor, es decir, en el “creciente fértil” que vio brotar y florecer la cultura mesopotámica y egipcia, lo que actualmente es Irán hacia la India, así como en el Mediterráneo grecolatino.

En la granada encontramos diversos enlaces simbólicos en la relación flor-fruto-semilla. El fruto, símbolo de la abundancia, que desborda y cae del cuerpo de la diosa de la fecundidad, representado por sus abundantes semillas, de las que participa tanto la granada como la naranja, la sandía, el cidro y la calabaza. Por ser el contenedor de las semillas, nos dice Chevalier, retomando a A. Guenón, “el fruto es el huevo del mundo, la imagen arquetipal de los orígenes” (Chevalier, 1986, p. 510). La circularidad del fruto de la granada revoloteó en los imaginarios cristianos como símbolo de perfección de lo numinoso, de la presencia de la divinidad suprema y eterna, en cuyo interior se refugian las semillas carnosas, contenedoras de un dulce jugo.



La mística cristiana traspone este simbolismo de la fecundidad al plano espiritual. Es así como San Juan de la Cruz ve en los granos de la granada el símbolo de las perfecciones divinas en sus efectos innumerables; a lo que añade la redondez del fruto como expresión de la eternidad divina, y la suavidad del jugo como la del gozo del alma que ama y que conoce. Así pues, la granada representa finalmente 'los misterios más altos de Dios, sus juicios más profundos y sus más sublimes grandezas'. Los padres de la iglesia han visto también en la granada un símbolo de la propia iglesia. 'Del mismo modo que la granada contiene bajo una corteza única un gran número de granos, la Iglesia une en una sola creencia a pueblos diversos (Chevalier, 1986, p. 538).

Otras de las manifestaciones de la granada como símbolo de la abundancia y la fertilidad, aparece como uno de los primeros árboles del paraíso junto con el higo y las uvas. Fue el primer árbol que plantó Afrodita, la diosa del amor entre los griegos, es también uno de los atributos de la diosa Hera, hija de Cronos y de Rea, hermana y esposa de Zeus, diosa protectora del matrimonio y la maternidad, lo cual era rememorado en la antigua Roma cuando las mujeres utilizaban un tocado de ramas de granada en el rito del matrimonio. A su vez, la granada es una fruta relacionada con el Hades, en el mito del rapto de Perséfone por el dios griego del inframundo, pactando de esa forma el matrimonio entre la vida y la muerte, la tierra y el inframundo, que dará lugar a la dinámica estacional.

Aquí, la granada aparece como tentación de la muerte, un fruto prohibido que al ser tomado por la diosa, del cual se alimenta, adviene la transgresión en la forma de la ruptura del ayuno del inframundo, pues ningún fruto del infierno ha de ser consumido por las almas si es que éstas quieren retornar al mundo, estructura del pensamiento mítico presente también entre los ojibwa de Ontario, Canadá, en la figura de la fresa (Chevalier, 1986, p. 510), equivalente simbólico de la granada como fruto de tentación-transgresión. Así, queda condenada la diosa a su estancia en la morada de los muertos, víctima de las delicias dulces de la maldad, durante un tercio del año, en invierno, periodo lúgubre y estéril en el mundo helénico. Con el retorno cíclico de Perséfone al Hades, al descender a las entrañas de la tierra hacia el país de los muertos, la diosa introduce el fuego de su corazón al centro, mientras en el mundo reina la oscuridad de la noche fría, que espera su retorno-ascenso en la primavera, cuando el sol calienta los valles y las flores renacen, señal del cese temporal de la aflicción de su madre (Deméter), que llora la ausencia de su hija, también nombrada Core (la doncella).

Por otra parte, la granada tiene la forma de una corona que remata el fruto. La cresta de la flor-fruto nos conduce a la imagen de los recipientes, extensiones de nuestras manos, cuando emulan las cuencas, y cavidades corporales, receptores de los dones



celestes que caen al mundo, que buscan el encuentro con la tierra a través del líquido vital; la copa y el cáliz, que en la flor recibe el rocío, cual anuncio de la transición fluvial que acompaña el camino del sol, perseguido por la luna. Esto se articula con los símbolos del poder real, por ello no es de extrañar que además de su presencia botánica en nuestro territorio, haya fungido como emblema de evangelización y conquista, sujeto así a las resignificaciones en el contexto de la religiosidad popular.

Los ancestros y la regeneración del tiempo mítico: El Dulce Nombre de Jesús y la Fiesta del Caldo de Guajolote

El proceso de organización de la fiesta del dulce nombre es a través de una cofradía, un grupo de personas sin relaciones de parentesco (aunque puede darse el caso), que presentan su voluntad a los cofrades durante la fiesta de las elecciones, en agosto. Podemos observar que esta cofradía tiene la característica de ser una institución que renueva el total de sus integrantes cada año, otorgando una mayor circularidad en su participación. En la fiesta de las elecciones, en agosto, el proceso de simbolización central lo realizan las familias que tienen la intención de formar parte de la cofradía cuando presentan al cofradito, quien es el titular de la celebración, es decir, la familia que hará el gasto y llevará a cabo los preparativos de la fiesta, pero el principal de la celebración es el niño o la niña, pues la fiesta está dirigida a los niños y al niño Dios. Al presentar su voluntad y anotarse como parte de la cofradía de ese año, llevan una imagen de guajolote a la usanza de las que se utilizan en el baile del guajolote durante los días de la celebración. Unos serán los cofrades principales y los demás los ayudantes de los cofrados o cofrados auxiliares, distinción que opera en torno a los gastos y trabajo en los preparativos de las fiestas, pero que se reparten entre los integrantes de la cofradía.

Durante la misa del día principal de la fiesta (el tercer lunes de enero), se lleva a cabo el “cambio de varas” entre los cofrados salientes y los nuevos entrantes: como indicativo de la continuidad de la celebración y como transferencia del cargo, compromiso y poder que adquieren los nuevos en el cargo ante el niño Dios, la iglesia, las autoridades y el pueblo. Esto es así, porque en esta celebración, el presidente municipal y los regidores tienen una participación importante, actores que presiden las prácticas festivas, a la par que legitiman su autoridad frente al pueblo.

El fin de semana previo al día principal de la fiesta tienen lugar varias prácticas festivas peculiares. El viernes son el convite de flores y la calenda de luces: uno por la mañana, la otra por la noche, como anuncio del inicio de la celebración. En estas actividades se presenta la banda de música que acompañará los festejos, contratada por los cofrados: se realiza el recorrido por las calles principales del pueblo, con las mujeres



bailando y sosteniendo las canastas de flores en la cabeza, mientras los demás asistentes comparten los curados que hacen en el pueblo; durante la calenda también se recorren las calles del pueblo, pero las canastas son con velas, fuegos artificiales, además de los toritos y el castillo que se queman en el centro del pueblo.

Desde el sábado comienza la preparación del caldo de guajolote, el platillo central de la comida ritual del lunes de fiesta. Ese día, por la mañana, en el terreno o tierra del Niño, asisten los pobladores de Zautla y de los pueblos vecinos a llevar su *guelaguetza* o *guezza*, su ayuda para la fiesta: guajolotes y alcohol. Durante todo el sábado se presentan los guajolotes a los cofrados y entre todos los asistentes se les mata y se limpian para ser cocinados. En paralelo, las cocineras tradicionales del pueblo preparan los alimentos para los asistentes a dichas actividades: sopa de pasta, verde de res, tortillas a mano y chocolate-atole.

Fotografía 3. Preparación de los guajolotes.



El domingo es el baile del guajolote: se reúnen los cofrados, sus invitados y el pueblo en general en la iglesia, donde se oficia la misa de mañanitas al dulce nombre de Jesús a las 5 de la mañana; de allí salen a recorrer las calles del pueblo bailando con sus figuras de guajolotes hechas de papel o flores que sostienen en palos de carrizo, así como con guajolotes vivos, hasta llegar al centro del pueblo. Por la tarde, se reúnen en el terreno del Niño para la carrera de caballos y burros, cuyos premios son gallinas y guajolotes. Allí mismo están desde temprano las cofradas y sus ayudantes preparando los elementos del caldo, bajo las indicaciones del cocinero tradicional del caldo de guajolote y sus ayudantes. Las mujeres se retiran por la tarde-noche, en el momento fuerte de la preparación del caldo que efectúan los hombres durante toda la noche, pues mencionan



que el caldo es voluntarioso y si se queda solo, se amarga en descontento, por lo que los hombres trasnochaban de domingo a lunes cuidando el caldo.

Fotografía 4. Ayudantes del cocinero tradicional y cofradas durante la comida ritual.



El lunes, el día de la fiesta principal, después de la misa de medio día en honor al Dulce Nombre de Jesús,⁶ las autoridades municipales y los cofrados salen de la iglesia, guiados por la banda de música, en recorrido hacia la tierra del Niño, donde ya está colocada la carpa, los tablonés y las sillas que esperan a los más de 500 asistentes. Detrás de las autoridades van todos los salientes y los nuevos que llegan bailando con sus guajolotes. Desde la cocina se empiezan a servir los platos con el caldo para los niños, los primeros en comer. Una vez que se ha repartido a todos los pequeños, entonces se reparte a las autoridades y el resto de la población. Concluyen las actividades al día siguiente, con la comida entre ellos, que ofrece el cofrado principal, con el fin de entregar las llaves del cofre del Niño que se encuentra en la Iglesia, o que en ocasiones ellos custodian a los nuevos cofrados. Esa comida también tiene el objetivo de agradecer el apoyo y el trabajo de los integrantes de la cofradía de ese año.

¿Por qué los niños son el centro o motivo de la fiesta? ¿por qué preparar un caldo de guajolote en ese contexto festivo? ¿hay alguna relación entre los niños y el guajolote?

⁶ La fiesta del Dulce Nombre de Jesús en el santoral cristiano tiene diferentes fechas durante enero: puede ser los primeros días de enero, el 3 de enero como el día central de la fiesta, la octava de la epifanía o el último domingo del mes; en Zautla es el tercer lunes de enero, no obstante, la misa principal del Niño es el domingo, en tanto que el lunes es la comida ritual del caldo de guajolote en su honor, día que consideran los zautlecos como la fiesta principal, por lo que es posible distinguir entre una misa “oficial” y la misa “del pueblo”.



Para comprender los simbolismos del guajolote en la religiosidad mesoamericana y la ritualidad zapoteca, destacamos el culto a los ancestros entre los zapotecos antiguos. En los registros del fraile dominico Juan de Córdova, sobre los dioses zapotecos, encontramos *Coquì laò* (el “dios de las gallinas”, “señor o rey cara”), diferente a *Pitào Cozàana* (el “dios de los animales”, “el dios todo”). El mismo autor distingue entre gallinas y gallinas de esta tierra, es decir, los guajolotes, que registró como *pète: pète hualache*, *père zaa* o *père-quèhi* (ave que come estiércol), *pète nigola* (guajolote macho), así como “gallinas de esta tierra”: *Mani-còba-chijta-xilla quèza*, *pète-coquì*, *pète-xilla pètecuàbi-castilla* (Córdova, 2012, pp. 141-142, 203). En el nombre del dios de los guajolotes aparece la noción de “señor o rey”, lo cual nos remite al culto a los ancestros entre los zapotecos que Adam Sellen (2007), retomando los trabajos de Joyce Marcus, especialista en los zapotecos antiguos, destaca como propio de sociedades antiguas con una organización basada en linajes generacionales, legitimados a través del vínculo con los familiares difuntos que eran considerados miembros activos de la comunidad, a fin de proteger a sus descendientes; aunado que se trata de antepasados deificados, cercanos a los dioses o descendientes de la divinidad.

El guajolote aparece como un ancestro de la humanidad en la *Leyenda de los Soles*, en el sol de *Tezcatlipoca* que su hermano *Quetzalcoatl* destruyó por medio de una “lluvia de fuego”: los hombres que sobrevivieron se convirtieron en *pipiltin* (“crías de guajolote”), palabra que está formada por la raíz *pipil* (“infante” “príncipe”), lo cual nos permite vincular *Coquì laò*, señor, rey o ancestro relacionado con los niños. Más aún, al situar la celebración del dulce Nombre y la Fiesta del Caldo en el calendario festivo-agrícola, nos ubicamos en la temporada de secas, el tiempo mítico del nacimiento del sol que, a su vez, es el periodo del desgaste del tiempo y de la muerte de la naturaleza en su camino hacia la regeneración. La ingesta ritual del guajolote en Zautla se enmarca en la preparación de la tierra y las semillas para su siembra, por lo que estamos en el contexto ritual de las peticiones de lluvia, que comenzaron en el periodo de la fiesta patronal del pueblo, y que entre los antiguos mesoamericanos era el momento de los sacrificios rituales de “niños divinos”, representantes de los *tlaloques*.

En su profunda investigación, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Alejandro Díaz Barriga (2009) indaga sobre el sacrificio ritual de infantes entre los mexicas, principalmente durante el posclásico, destacando que “los niños y niñas eran sacrificados en momentos de crisis, como ya se ha referido, o durante la conmemoración de nuevas construcciones, así como de forma periódica, dentro de las festividades mensuales elaboradas durante casi medio año, comenzando los últimos meses de éste y continuando los primeros meses del siguiente, que eran interrumpidas únicamente por los *nemontemi*” (Díaz, 2009, p. 142). En el marco del



cómputo calendárico de 360 días y 5 *nemotemi* o “días aciagos”, la cuenta de las veintenas entre los nahuas antiguos, los sacrificios de infantes se realizaban desde *Atemoztli* hasta *Huey Tozoztli*; es decir, a finales de noviembre, principios de diciembre y enero, hacia finales de abril y principios de mayo (con base en las correlaciones de Sahagún, 2013) donde los niños eran inmolados para pedir las lluvias y controlar las heladas durante la temporada de secas; en tanto que, a principios de la temporada de lluvias esta práctica tenía el fin de agradecer o controlar las lluvias, porque un exceso de agua es perjudicial para las siembras. A través de estos rituales y sacrificios se trataba de incentivar el equilibrio de la naturaleza, manifestación de la voluntad de los dioses, donde el sacrificio de infantes se presentaba como una ofrenda para las divinidades pluviales, principalmente a los *tlaloques* que también fungen como cargadores o postes que sostienen el cielo.

Finalmente, podemos localizar el clico festivo-ritual de San Andrés Zautla también en la fase del desgaste del tiempo, cuando los rituales se dirigen a la renovación que garantice la continuidad de la vida, durante las últimas veintenas de la cuenta solar: *Atemoztli*, *Tititl* e *Izcalli*, en los cuales, registró Fray Bernardino de Sahagún, los rituales se dirigían a los *tlaloques*, a *Ilamatecutli* y a *Xiuhtecutli*, respectivamente. Durante *Tititl* se inmolaba una anciana y se hacía una danza dando pasos hacia atrás, destacando el carácter regresivo de la vejez del año, el punto máximo del desgaste de la tierra y la naturaleza, del envejecimiento del tiempo, que requería de su renovación a través del sacrificio de infantes en la veintena que da inicio al año, *Atlcohualo*: el año muere en la forma de la anciana que representa a la diosa *Ilamatecutli*, la esposa del dios del fuego; el año reiniciará y se renovará en la forma de un niño. Pero antes de la regeneración, se requiere la purificación por el fuego para el reinicio del tiempo y el renacimiento de la naturaleza, por ello en *Izcalli* los rituales estaban dirigidos al *Xiuhtecutli-Huehuetotl* (el dios del fuego, el dios viejo, el dios del tiempo): “la intención de estos dos meses era abolir el tiempo transcurrido, preparando la restauración del caos primordial y, posteriormente, la repetición del acto cosmogónico de la creación. En el caso de *Izcalli* era la repetición de la destrucción de los soles previos, es decir, la restauración (o regeneración) del tiempo anterior a la llegada de los mexicas” (Díaz Barriga, 2009, p. 204).

Reflexiones finales

La experiencia contingente del mundo y la relacionalidad incentivan los procesos de simbolización como respuestas creativas a las interrogantes ontológicas y existenciales de mujeres y hombres, lo cual encuentra en la religión uno de los escenarios predictos para formular las preguntas, más que encontrar respuestas definitivas a ¿quién



soy? ¿cuál es mi destino? ¿cómo me relaciono con los otros y con lo otro? ¿qué es la muerte? Entre otras, que las mujeres y los hombres de todos los tiempos han formulado en la búsqueda de sí y de lo otro, es decir, de su identidad y su alteridad, que construyen, critican, cuestionan y resignifican a través de los procesos de simbolización en el contexto de la vivencia de lo sagrado, cultural e histórica. En dichos procesos de la ritualidad festiva zapoteca en San Andrés Zautla, podemos observar la convergencia de dos dimensiones de lo sagrado: el pensamiento religioso católico y el mesoamericano como un encuentro de imágenes de sentido que orientan la forma de ser y estar en el mundo de este pueblo zapoteco: en el árbol-poste florido coronado con la flor-fruto de la granada y en la fiesta del caldo de guajolote en honor a los niños en la figura del dulce nombre de Jesús.

La ritualidad festiva en San Andrés Zautla se configura a partir de la recreación y transmisión de sus tradiciones, desde la familia y las formas de participación en la organización de las fiestas, que trascienden las relaciones de parentesco hacia las relaciones de amistad y apoyo entre los pobladores que forman la cofradía año tras año, lo cual no está exento de conflicto, pero que en última instancia genera una suerte de “unidad moral” entre los cofrados que impacta en la eficacia ritual de la fiesta, y de éstos con sus invitados, las autoridades y el pueblo en general; en la participación como práctica-aprendizaje para la preparación del caldo entre el grupo de hombres que asisten al cocinero principal; en los recorridos por las calles del pueblo (convite, calenda y baile del guajolote) que anuncian la festividad e invitan a los pobladores a unirse en la celebración, en la danza de jardineros que en la mayordomía inaugura el ciclo festivo de Zautla y apuntala el compromiso y participación de los zautlecos con la regeneración del orden del mundo, del tiempo, de la vida y de la naturaleza a través de la ritualidad que toma la danza, la vestimenta, la música y la comida como sus articulaciones simbólicas, práctico-afectivas, míticas y arquetipales más potentes, por las que comunican su visión colectiva del mundo.

Bibliografía

- Badines López, J. (Coord.) (2014). *Inventario del Archivo Municipal de San Andrés Zautla*. Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Universidad Veracruzana.
- Chevalier, J. y A. Gheerbrant (1986). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*. (1945). Texto traducido por Primo Feliciano Velásquez, México, UNAM.



- De Córdova, F. J. (2012). *Vocabulario en Lengua Zapoteca*. CONACULTA, INAH.
- Díaz Barriga, A. (2009). *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*. Libros de la Araucaria.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Símbolo y salud*, Tomo I. Trotta.
- Duch, L. (2012). *Religión y comunicación*. Fragmenta.
- Durand, G. (2007). *La Imaginación Simbólica*. Amorrortu.
- Graulich, M. (1990). *Mitos y rituales del México Antiguo*. Istmo.
- Jáuregui, J. (2002). La danza de moros y cristianos como procesos míticos. En Y. Jiménez (Ed.). *Lenguajes de la tradición popular. Fiesta, canto, música y representación* (pp. 131-144). El Colegio de México.
- Jáuregui, J. y Bonfiglioli, C. (Coords.) (1996). *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*. CONACULTA-FCE.
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Eds.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). CONACULTA/FCE.
- Sahagún, F. B. (2013). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Porrúa.
- Sellen, A. T. (2007). *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas*. UNAM.
- Solares, B. (2018). Imaginarios de la Alteridad. Malintzin: el habla y la imagen del Otro en la Conquista de América. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 13 (25), 301-319.
- Warman, A. (1972). *Danza de Moros y Cristianos*. SEP.

