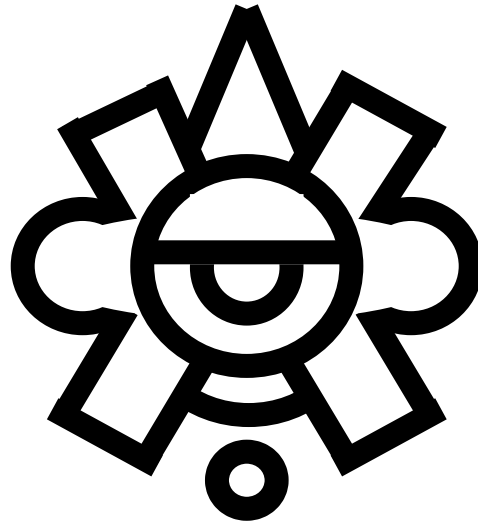


**ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E
HISTORIA**

INAH

SEP



**“IMÁGENES DE SANTOS EN LOS PUEBLOS DE LA REGIÓN DE CHALMA.
MUDOS PREDICADORES DE OTRA HISTORIA”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA**

P R E S E N T A :

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES

DIRECTORA DE TESIS: DRA. JOHANNA BRODA.

MÉXICO, D.F.,

2007.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN, 1

CAPÍTULO I.- Planteamiento del problema y enfoque teórico

- 1.1. Planteamiento del problema, 18
- 1.2. Delimitación del término “religiosidad popular”, 24
- 1.3. Religión institucional y religiosidad popular. Ortodoxia y “desviación”, 27
 - 1.3.1. La concepción de la divinidad y el control de la liturgia, dos puntos a considerar, 31
- 1.4. Claves estructurales de la religiosidad popular, 33
 - 1.4.1. Imágenes de santos, 33
 - 1.4.1.1. Algunas consideraciones históricas acerca del culto a las imágenes en el cristianismo, 34
 - 1.4.2. Santuarios y peregrinaciones, 39
 - 1.4.3. Sistemas de cargos, 41
- 1.5. Reflexiones conclusivas del primer capítulo, 47
 - Apéndice I: Documentos del Concilio de Trento referentes a la veneración de las imágenes, 50

CAPÍTULO II.- Presentación de nuestra región de estudio

- 2.1. Contextualización histórica básica, 54
- 2.2. Los cuatro santuarios propuestos como límite, 58
 - 2.2.1. Santuario de Chalma, 60
 - 2.2.2. Santuario de Amecameca, 63
 - 2.2.3. Santuario de Mazatepec, 65
 - 2.2.4. Santuario de Tepalcingo, 66
- 2.3. Presencia de las órdenes mendicantes en esta región, 71
 - 2.3.1. Franciscanos, 71
 - 2.3.2. Dominicos, 72
 - 2.3.3. Agustinos, 73

- 2.4. Rutas conventuales en nuestra región de estudio, 73
- 2.5. Preponderancia Agustina en nuestra región de estudio, 78
 - 2.5.1. Los agustinos en México, 78
 - 2.5.2. Las primeras construcciones agustinas, 79
 - 2.5.3. Distribución de las primeras fundaciones agustinas, 80
 - 2.5.4. Segunda etapa expansiva, 81
- 2.6. Notas conclusivas del presente capítulo, 82

CAPÍTULO III.- DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DEL CICLO DE FIESTAS DE CUARESMA

- 3.1. El ciclo de ferias de Cuaresma, 84
 - 3.1.1. Fiesta de carnaval en Chalma y Amecameca, 87
 - 3.1.2. Primer Viernes: Amecameca, 91
 - 3.1.3. Segundo Viernes: Cuautla, 94
 - 3.1.4. Tercer Viernes: Tepalcingo, 95
 - 3.1.5. Cuarto Viernes, 101
 - 3.1.5.1. Tlayacapan, 102
 - 3.1.5.2. Atlatlahucan, 106
 - 3.1.5.3. Amayucan, 112
 - 3.1.5.4. Miacatlán, 113
 - 3.1.6. Quinto Viernes, 118
 - 3.1.6.1. Ocuilan, 118
 - 3.1.6.2. Mazatepec, 124
 - 3.1.7. Sexto Viernes, 127
 - 3.1.7.1. Amecameca, 127
 - 3.1.7.2. Chalcatzingo, 128

CAPÍTULO IV.- DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LAS CELEBRACIONES DE SEMANA SANTA

4.1. La Semana Santa, 131

4.1.1. Atlatlahucan, 132

4.1.1.1. Tradicionalistas y “católicos del Arzobispo”, 133

4.1.1.2. Cristos movibles (Tres caídas y Santo Entierro), 134

4.1.1.2.1. Algunas consideraciones históricas acerca de
los cristos articulados, 137

4.1.2. Tepalcingo, 139

4.1.2.1. Lunes Santo: traslado del Señor del Sacromonte a
Amecameca, 140

4.1.2.2. Martes Santo: procesión y reunión de las imágenes en
el santuario, 141

4.1.2.3. Celebraciones de jueves, viernes y sábado santos, 146

4.1.2.4. Despedida de las imágenes y regreso a sus iglesias
Correspondientes, 147

4.1.3. Feria de Huazulco (Martes Santo), 148

4.1.4. Algunas consideraciones acerca de la celebración de la
semana santa. Entre lo Oficial y lo Popular, 151

CAPÍTULO V.- ORGANIZACIÓN SOCIAL IMPLÍCITA EN LAS FIESTAS RELIGIOSAS DE NUESTRA REGIÓN DE ESTUDIO

5.1. Santos y mayordomos, 155

5.1.1. La inserción de los santos en la organización
Social, 158

5.1.2. Mayordomías y continuidad en la vida ritual
comunitaria, 159

5.2. Organización al interior del pueblo, 160

5.2.1. Mayordomías y comités de fiesta, 163

5.2.1.1. Relación con las autoridades municipales, 165

5.2.1.2. Relación con el clero local, 166

- 5.3. Organización hacia el exterior del pueblo. Lazos que articulan una región, 167
 - 5.3.1. Demandas, 168
 - 5.3.2. Peregrinación-preparación de los mayordomos del Sacromonte de Amecameca a Chalma, para el Carnaval de miércoles de ceniza en Amecameca, 169
 - 5.3.3. Estancia del Señor del Sacromonte de Tepalcingo en Amecameca, 170
 - 5.3.4. Peregrinación de Tepoztlán a Tlayacapan a la Virgen del Tránsito, 171
 - 5.3.5. Portada de flores puesta por Iztapalapa en Tepalcingo para la feria del cuarto viernes de cuaresma, 172
- 5.4. Las fiestas en el entorno vecinal, 172
- 5.5. Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en los pueblos de la región de estudio, 173

CAPÍTULO VI.- PROPUESTA TEÓRICA A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS PRESENTADOS

- 6.1. La religiosidad popular como categoría de análisis, 176
 - 6.1.1. Especificidad antropológica de la religiosidad popular, 178
 - 6.1.2. Notas definitorias de la religiosidad popular, 179
- 6.2. Relación dialéctica entre religión oficial y religiosidad popular, 181
 - 6.2.1. La religiosidad popular frente a la religión oficial, 183
 - 6.2.2. La religión oficial frente a la religiosidad popular, 185
- 6.3. Patronazgo de los santos en el complejo de interrelaciones pueblerinas, 187
 - 6.3.1. El santo y su lugar en este mundo, 188
 - 6.3.2. Articulación de una región a través de la dinámica de la religiosidad popular, 190
 - 6.3.3. Intromisiones en la intimidad, impacto contemporáneo del turismo en las fiestas religiosas, 197

6.3.3.1. Cuando los santos se enojan..., 198

6.4. Consideraciones conclusivas, 198

- Apéndice II: Extracto de los Documentos de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, referentes a la postura oficial de la Iglesia Católica con respecto a la Religiosidad Popular, 202

BIBLIOGRAFÍA, 207

ÍNDICE DE MAPAS, CUADROS Y FOTOS, 220

INTRODUCCIÓN

Considerar a las imágenes de los santos como mudos predicadores de otra historia, responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos del estado de Morelos, y partes del estado de México colindantes con él, donde son considerados como personajes dinámicos que están presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña o resina. La otra historia que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas. Allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible, las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos.

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son “los santos” o “santitos”, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes. Evidentemente esto no proviene de la enseñanza clerical, que insiste en los niveles de veneración, con las referencias a la latría, dulía e hiperdulía¹. Más bien responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

El planteamiento que desglosaremos en este trabajo nació de las inquietudes resultantes de la investigación etnográfica realizada en años anteriores en el pueblo de Xalatlaco, Estado de México, la cual, dirigida por la Dra. Johanna Broda y nutrida por el Seminario de Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas, de la ENAH, llegó a buen puerto y fue presentada como tesis de maestría. En ella registré un dato que sirvió de punto

¹ Desde la teología católica, la latría es la adoración debida sólo a Dios, la dulía, es la veneración debida a los santos y la hiperdulía, la veneración especial debida a la Virgen María, por ser madre de Dios.

de arranque para lo que ahora nos proponemos investigar. Se trata de la peregrinación de Tilapa (pueblo vecino de Xalatlaco de origen otomí) a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que sostienen es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen entonces obligaciones específicas para con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho resulta muy significativo, pues aunque es evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, es decir, los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan, pero también es cierto que éstas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del Santo Santiago en Tilapa.

Este dato, se asocia mucho a lo registrado por Gilberto Giménez (1978) en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo "San Pedrito" peregrina una vez al año –en enero- al santuario de Chalma y es tratado de forma especial y bien diferenciada al trato a los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el s. XIX. (Cfr. Giménez, 1978). Muy probablemente, en el lugar de nuestro estudio, estas relaciones de parentesco entre los santos correspondan a episodios históricos entre las comunidades en cuestión.

Al realizar el recorrido por Chalma y sus alrededores, llegué a Ocuilan, Estado de México, cuyo Cristo del Calvario sostienen es el mismo que el de

Mazatepec, Morelos. La fiesta de este Cristo es el quinto viernes de cuaresma (fecha en la que Bonfil Batalla [1971] registra la fiesta del Señor de Mazatepec, Morelos). Al registrar la fiesta del Cristo del Calvario en Ocuilan el quinto viernes de cuaresma, me resultaron muy interesantes tres puntos:

- 1.) La relación con otros pueblos en un contexto de fiestas más amplio que abarca desde el miércoles de ceniza, hasta la semana santa.
- 2.) La referencia a Chalma como el lugar donde se debe iniciar el ciclo, al menos desde la perspectiva de Ocuilan, pues ellos asisten el miércoles de ceniza a Chalma, no sólo en visita esporádica dependiente de la iniciativa particular, sino como un grupo encabezado por los mayordomos del Cristo del Calvario y del Santo Santiago (la parroquia). Ellos dicen que allí “inician las fiestas” y por eso deben ir, pues la suya está en ese período de cuaresma donde se enmarca la suya.
- 3.) Las “demandas”, las cuales consisten en la visita, los días de la fiesta (dura prácticamente una semana, hasta el viernes siguiente, donde le corresponde a otro pueblo su fiesta), de las imágenes del Cristo del Calvario que han salido del pueblo a otras comunidades, donde son atendidas por encargados locales cuya obligación es asistir los días de la fiesta cargando la imagen desde su lugar hasta Ocuilan, para que los cristos “oigan misa juntos”, disfruten la fiesta, les toquen las mañanitas decenas de veces en esa semana, con banda, mariachi, música norteña o tocadiscos, de acuerdo a la capacidad económica de los devotos agradecidos. Estos encargados deben llevar la alcancía para entregarla solemnemente en la iglesia a los mayordomos del Cristo del Calvario de Ocuilan y son especialmente agasajados por éstos últimos mientras dure su estancia en Ocuilan. Las demandas registradas en el 2005 provenían de: Ixtapan de la Sal,

Santiago Tianguistenco, San Pedro Atlapulco y San Bartolo del Progreso², todos en el Estado de México.

Al verme involucrado, por los mismos datos que recababa, en lo que Bonfil Batalla llamó “ciclo de ferias de cuaresma” (1971). Al ser mi primera aproximación a esta región (en lo que a la parte de Morelos corresponde) lo tomé como guía y empecé a recorrer algunos de los lugares que este autor registró en su momento, y lo que pude encontrar es una constante e intrincada relación entre poblaciones auspiciada por las fiestas de los santos, los cuales en ocasiones –como en Mazatepec y Ocuilan- sostienen que son los mismos, aunque el Cristo del Calvario es de bulto y fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec es pintado sobre la roca plana y fechada la “aparición” el 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace muy semejantes es su tono marcadamente oscuro. En otras ocasiones, como en Amayucan, Morelos y Tepalcingo, Morelos, sostienen que sus cristos son “gemelos”. Otros, como Altatlahucan, Morelos, veneran el mismo Cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos, lo “importaron” tal cual, siendo su fiesta mucho más importante que la del santo patrono San Marcos. Amecameca, en el Estado de México, tiene su Señor del Sacromonte, y entra al ciclo de ferias de cuaresma, correspondiéndole la suya el primer viernes de cuaresma, pero con celebraciones especiales al Señor del Sacromonte el miércoles de ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte, van a Chalma un miércoles antes del miércoles de ceniza a prepararse para su celebración y regresan caminando previendo el tiempo para llegar a tiempo para ultimar detalles y celebrar el Carnaval el miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte, lo cual repite lo que más arriba señalé en el caso de Ocuilan, Chalma se convierte en un referente de inicio para el ciclo. Y aún hay más acerca de Amecameca, ahora en relación a Tepalcingo, pues ésta última comunidad, en la iglesia de San Martín, tienen una imagen del Señor del sacromonte y cuenta con una mayordomía. El lunes santo, estos mayordomos

² Esta comunidad está hoy integrada como una colonia más de Toluca, Estado de México. Según me refirió el mayordomo que encabezaba un pequeño grupo de 7 personas, antes, hace unos 10 años, todo el pueblo hacía la procesión el viernes, porque se dedicaban a la agricultura, pero ahora son obreros, y como debe hacerse la procesión en viernes, ya nada más la hacen él y su familia, y el sábado llegan los demás vecinos, porque ese día pueden por el trabajo. Esta persona lleva 21 años encargado de la imagen, la alcancía y la demanda.

de Tepalcingo llevan la imagen del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del Sacromonte de Amecameca. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van a Tepalcingo a regresar la imagen del Señor del Sacromonte que los de Tepalcingo habían llevado en la semana santa.

Antes de dejar de lado al Señor del Sacromonte, cabe mencionar que Milpa Alta tiene su Señor del Sacromonte con su mayordomía y que asisten anualmente a Amecameca. Pero sigamos con Tepalcingo, a esta población le corresponde el tercer viernes de cuaresma, y la portada de la iglesia, cada año, es puesta por una delegación proveniente de Iztapalapa, en el D.F., que son parte de los organizadores del vía crucis que se lleva a cabo cada año en esta delegación capitalina.

Pasemos ahora a Tlayacapan y Tepoztlán, en Morelos con la Virgen del Tránsito. Según refieren los habitantes de Tlayacapan, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y como en Tlayacapan había buenos restauradores de imágenes, la llevaron allá para que fuera remozada, cuando estuvo lista los de Tlayacapan avisaron a los de Tepoztlán para que fueran a recogerla, pero la imagen se puso tan pesada que no la pudieron mover y allí se quedó, en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde el cuarto viernes, y en esa fecha se organiza una peregrinación especial de Tepoztlán a Tlayacapan a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual, cuenta con mayordomía tanto en Tepoztlán como en Tlayacapan, y también –aunque más aislada- en Milpa Alta, los cuales también peregrinan a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan el cuarto viernes de cuaresma.

Después de haber presentado someramente estos datos de campo, resulta evidente la existencia de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados en la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o sus decisiones, en otros, como la Virgen del Tránsito que se quiso quedar en ese lugar y hermanó a dos poblaciones, etc.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación india de dichas

imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que los sustenta.

Es por esto que el problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo sobrenatural y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres sobrenaturales de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social.

Así pues, la hipótesis de la que partimos es la siguiente: las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena de Morelos fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sobrenaturales cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí, así pues la línea conductora de la presente investigación será la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular. No nos interesa aquí, agotar hasta sus últimas implicaciones la dinámica interna propia de cada población en particular, sino que trataremos de destacar la interrelación entre los pueblos

que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes.

Hasta aquí, podemos señalar que dentro de las prácticas religiosas contemporáneas de estos pueblos campesinos, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial. Al enunciar esta separación, nos estamos posicionando en cuanto a una religiosidad que no se adhiere incondicionalmente a los patrones impuestos por la ortodoxia, esto es: la religiosidad popular.

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias– tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrasca en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

El sustrato teórico que posibilita el planteamiento de esta tesis, es el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, las cuales tratan de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y “mala copia” local de una organización cultural sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares no son un “simplismo”, sino que son una opción social, pues implican el

posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en contextos indígenas. Entonces tenemos que, en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo, etc. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica, en una síntesis operante sólo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos.

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis.

El planteamiento teórico que articulamos en este trabajo con respecto a la religiosidad popular, se nutrió en primera instancia de las reflexiones que Gilberto Giménez vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De Gilberto Giménez retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

Abierta esta perspectiva de interpretación, el siguiente pilar que sostiene este planteamiento lo constituyen los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía. La primera aproximación a sus atinadas reflexiones, fue a través de *Entre los naguales y los santos* (1998), obra que aportó en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito

de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para nuestro marco teórico, esta aportación resultó determinante, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se haya inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Además de esta sugerencia de interpretación histórica, la citada obra sentó las bases para empezar a desglosar las “claves estructurales” de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Las aportaciones de este mismo autor siguieron a través de las páginas de *La parentela de María* (1994), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del Diablo* (2003) y, finalmente, *Olor de Santidad* (2006), obra reciente en la que – en su estudio introductorio- presenta una recapitulación excelente de sus anteriores reflexiones y nuevos aportes acerca de la religiosidad popular.

Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

A la par de la lectura de Báez-Jorge, tuvimos la oportunidad de acercarnos a los planteamientos que –desde Los Andes- propone Luis Millones, ante un contexto histórico semejante y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular. A través de la lectura de *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina* (1997), podemos señalar que dentro de su influencia para nuestro enfoque, destaca lo que llama “la violencia de las imágenes”, que hace referencia directa a la interpretación india de las

imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba* (2004), ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también nos fueron de gran ayuda los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder* (2001).

Todos estos aportes deben contextualizarse en la forma de entender el ritual propuesto por Broda (2001 a), quien lo considera como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, (Cfr. Broda 1991; 1997; 2001 a, b y c; 2004 b; 2005; 2007 a y b). La insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, han influido decisivamente nuestro posicionamiento.

En cuanto al aspecto metodológico, podemos señalar que partimos de la observación etnográfica, la cual plasmamos en las descripciones de las diferentes fiestas, para después presentar la interpretación que desde nuestro posicionamiento teórico consideramos que explica el fenómeno observado. Aunque en el momento de escribir el trabajo, sea una secuencia de descripción de lo observado seguida de una interpretación teórica, en el campo, en realidad, fue un proceso interactuante, donde el desarrollo teórico posibilitaba el despertar la atención a detalles que en otro momento parecían insignificantes y, además, la articulación de esos detalles en una lógica que subyace en el complejo festivo.

El trabajo de campo se realizó durante la Cuaresma y la Semana Santa de los años 2005, 2006 y 2007. En base al artículo de Bonfil Batalla (1971), empezamos haciendo el recorrido que él documentó, poniendo especial atención a los lugares que refirió le habían dicho informantes que tenían

celebraciones de viernes de cuaresma, pero que no pudo incluir en aquél momento en su trabajo de campo. Al realizar este recorrido, en cada celebración nos enterábamos –a través de los carteles de fiesta y por informantes- qué otros lugares estaban en esta dinámica de fiestas de cuaresma. La cantidad de poblaciones involucradas es desbordante (como puede verse en el cuadro del capítulo VI), por lo que decidimos sólo enunciar esas poblaciones, y circunscribirnos exclusivamente a los límites de nuestra región de estudio propuesta, con las poblaciones que incluimos en el proyecto desde el principio, las cuales son las que aparecerán descritas en los capítulos III y IV.

Ahora bien, un gran problema en este trabajo, fue el de la nominación de los habitantes de estos pueblos en su conjunto ¿Cómo los llamaríamos?, indígenas... pero ¿qué es lo que definiría que lo sean o no? ¿La lengua, la vestimenta, la organización social?, entonces campesinos... pero ya no todos se dedican a la agricultura, sino que se han diversificado considerablemente las actividades económicas entre ellos. Es importante en este punto considerar la autoreferencia que hacen ellos de sí mismos, pero en lo general, cada pueblo se considera “del pueblo” (de su propio pueblo), “los de aquí del pueblo”, en contraposición a los de Tlayacapan, los de Chalcatzingo, los de Amayucan, etc.

Este problema tiene que ver directamente con la cuestión identitaria. La identidad se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (*Cfr. Gilberto Giménez, 2000*). Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones. La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales (*Cfr. Miguel Bartolomé, 1997; Gilberto Giménez, 2000*). Desde esta perspectiva la etnicidad aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la construcción de los individuos y sus colectividades.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta

al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (Aguado y Portal, 1992, p. 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”, (Giménez, 1993, p. 72).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”, (Báez-Jorge, 1998, p. 85).

Desde esta perspectiva teórica tenemos que situarnos en una concepción dinámica de la cultura. Así pues, consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante, (Cfr. Good, 2001a, pp. 239-242). Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su cosmovisión,

ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. Al respecto, Good señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales. (Good, 2001a, p. 241).

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la cultura.

Ante este problema que surgió en la redacción del presente trabajo, y considerando los planteamientos arriba expuestos, tomamos la determinación de referirnos genéricamente a los pueblos de nuestra región de estudio como: *pueblos campesinos de ascendencia indígena*, pues a pesar de la diversificación de actividades económicas, la agricultura –para autosubsistencia, o en menor grado que éste- sigue siendo una actividad presente en la región, a la cual se hace referencia en las fiestas, aún cuando la mayor parte de la población se dedique a otra actividad. Recordemos que hasta hace tres décadas, la agricultura ocupaba un lugar predominante, el náhuatl se hablaba en esta región en mucho mayor proporción que ahora, y los procesos de urbanización no habían llegado con la fuerza con que han irrumpido en épocas recientes.

Mencionamos estas cuestiones, pues no pueden pasarse por alto, y merecen una mínima explicación de nuestra parte, pero no ahondaremos más

en ellos, pues desviarían la discusión que nos ocupa hacia un terreno de discusión teórica que no podemos agotar en este estudio.

Hasta aquí llegamos con la presentación del trabajo en cuanto a los aspectos teóricos y metodológicos que lo sostienen, antes de proceder a presentarlo en su aspecto estructural –por capítulos- , es necesario hacer una precisión con respecto al título. En él, se enuncia a “Los pueblos de la región de Chalma”, por lo que es necesario precisar por qué considerar precisamente a Chalma, y no a otro lugar como el pueblo que de nombre a la región propuesta, especialmente si consideramos el aspecto geográfico, en el que esta población ocupa un lugar marginal del cuadrante. Esta decisión responde al papel prioritario del Santuario del Señor de Chalma en esta región, donde puede percibirse este lugar sagrado como una referencia obligada que no “corresponde” a las visitas recibidas, es decir, a Chalma, todos van, pero ellos nunca peregrinan a otro lugar. El Cristo de Chalma recibe a infinidad de santos que lo visitan, pero él nunca devuelve las visitas. Podemos adjuntar a esta razón el hecho de que –para este proyecto- el trabajo etnográfico se realizó en las ferias de cuaresma y celebraciones de Semana Santa, lo cual, forma un ciclo bien establecido y por todos los pueblos aceptado, reconociéndose a Amecameca como el que abre el ciclo con el primer viernes de cuaresma. Sin embargo, antes de iniciar el ciclo de ferias de cuaresma, los mayordomos del Sacromonte de Amecameca asisten un miércoles antes del miércoles de ceniza a Chalma, y regresan directamente a organizar el carnaval del miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte. Por este aspecto jerárquico que, desde la observación etnográfica, se percibe en relación a Chalma, es que decidimos nombrar la región con su nombre.

Ahora sí, en relación a la estructura que guarda este trabajo, podemos señalar que esta tesis está organizada de la siguiente manera: en el *primer capítulo* trataremos de ubicar al lector en cuanto al planteamiento del problema y el enfoque teórico desde donde interpretaremos los datos de campo recabados en la cuaresma y semana santa de los años 2005, 2006 y 2007. El eje en derredor del cual girará el planteamiento es la religiosidad popular, que la entenderemos como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente

vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones- que esto implica.

Las mayordomías, con los santos a su cuidado y las relaciones que establecen entre éstos y la comunidad, aunado a la rica vida ritual en derredor de ellos, serán entendidas y explicadas aquí desde la lógica de la religiosidad popular, destacando su capacidad de formar un complejo sistema que facilita la identificación de los individuos para con su pueblo, contribuyendo así a la cohesión social y la reproducción de la cultura. Esta lógica opera no sólo al interior de un pueblo, sino que sirve para establecer relaciones con los vecinos inmediatos e incluso con los distantes.

También presentaremos nuestra región de estudio, de una manera general, ubicándola geográficamente, para después profundizar en esta presentación en el *segundo capítulo*, en el cual anotaremos una descripción más detallada de su devenir histórico, así como de los cuatro santuarios propuestos como límite: Chalma y Amecameca, en el estado de México; Mazatepec y Tepalcingo en el estado de Morelos. Aunado a lo anterior, proporcionaremos algunos datos esenciales de las órdenes mendicantes que se vieron involucradas en esta región, pues toda ella está llena de conventos erigidos entre los siglos XVI y XVII, además de numerosas capillas de visita también de ese horizonte temporal, lo cual deja ver la importancia que esta zona tuvo para los frailes de las diferentes congregaciones aquí involucradas: franciscanos, agustinos y dominicos. Enfatizaremos la presencia Agustina que predominó en buena parte de este territorio, la cual, desde su apuesta de evangelización cristocéntrica, dejó honda huella en este grupo de pueblos que hasta la fecha venera a una gran cantidad de Cristos, cada uno con sus atributos y fecha de fiesta propia.

En el *tercero y cuarto capítulos* describiremos las fiestas más representativas de la región, las cuales quedan comprendidas en el ciclo de Cuaresma y Semana Santa. La descripción etnográfica será presentada en el orden que las fiestas se realizan desde el miércoles de ceniza hasta el domingo de resurrección, a saber:

* Miércoles de ceniza: Chalma, Estado de México.

* Primer viernes de cuaresma: Amecameca, Estado de México.

- * Segundo viernes de cuaresma: Cuautla, Morelos.
- * Tercer viernes de cuaresma: Tepalcingo, Morelos.
- * Cuarto viernes de cuaresma: Atlatlauhcan, Tlayacapan, Amayucan y Miacatlán, Morelos.
- * Quinto viernes de cuaresma: Ocuilan, México y Mazatepec, Morelos.
- * Sexto viernes de cuaresma: Chalcatzingo, Morelos y Amecameca, Estado de México.
- * Lunes y Martes Santos, traslado del Señor del Sacromonte de Tepalcingo a Amecameca y congregación de las imágenes en el santuario.
- * Martes Santo, feria en Huazulco, Mor.
- * Jueves, Viernes y Sábado Santos: representaciones de la última cena, apresamiento de Jesús, Vía Crucis y Santo Entierro en Tepalcingo y Atlatlahucan, Mor.

Por cuestiones de extensión, esta descripción se ha dividido en los antes mencionados dos capítulos, quedando en el tercero, lo referente a las ferias de cuaresma, y en el cuarto, lo que corresponde a las celebraciones realizadas durante la Semana Santa, sin embargo, recuerde el lector que forman un conjunto unitario, y esto no debe perderse de vista.

En el *quinto* capítulo, presentaremos la organización social implícita en las fiestas religiosas de nuestra región de estudio, y resulta el complemento indispensable de los capítulos precedentes donde se virtió la información recabada en el campo. Así, pretendemos explicitar que en el proceso ritual descrito, aunque son evidentes y bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita, o a la que hay que visitar, lo cual implica una organización social coordinada entre dos o más pueblos de una misma región, donde lo que nos interesa destacar es la lógica interna a nivel regional, donde varios pueblos conviven e interaccionan bajo una dinámica ritual común.

Finalmente, en el *sexto capítulo* ofreceremos una propuesta teórica a partir de la interpretación de los datos presentados. Allí insistiremos que la religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a

describir y explicar los rituales que se desarrollan en los pueblos estudiados, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que –a su vez- están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena.

Habiendo presentado la estructura interna que guarda este trabajo, y antes de dar paso al contenido del mismo, me parece necesario explicitar que el enfoque teórico presentado en este trabajo, es producto del esfuerzo colegiado dentro del seminario de la línea de investigación, *Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas*, del Posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH, dirigido por la Dra. Johanna Broda, ya que –durante los enriquecedores semestres que tuve la fortuna de participar- el proyecto fue presentado en repetidas ocasiones ante el seminario, con el fin de delimitar mejor el tema y que afloraran los puntos débiles, que en la discusión con los compañeros, la Dra. Broda –siempre exacta y atinada en sus sugerencias- y otros catedráticos invitados ocasionalmente, definitivamente ayudaron a encontrar una mejor orientación y nutrieron significativamente la propuesta teórica y metodológica a desarrollar. Entre estos catedráticos invitados, no puedo dejar de mencionar la aportación del Dr. Félix Báez-Jorge, quien comentó el proyecto en dos ocasiones con exquisito detalle, y las pertinentes sugerencias y orientaciones bibliográficas que el Dr. Druzo Maldonado amablemente aportó a este proyecto.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y ENFOQUE TEÓRICO

La argumentación que presentaremos es que el ritual, en el contexto de la religiosidad popular, es un elemento fundamental que contribuye a la cohesión y reproducción cultural de una comunidad. Para que ésto sea posible, son necesarios muchos aspectos que requieren de una organización social minuciosa, bien establecida, e históricamente configurada. Las mayordomías – con su compleja red de relaciones sociales- proveen esos aspectos y posibilitan de manera material la irrupción en el mundo real de las concepciones abstractas existentes en la cosmovisión.

Las mayordomías, con los santos a su cuidado y las relaciones que establecen entre éstos y la comunidad, aunado a la rica vida ritual en derredor de ellos, serán entendidas y explicadas aquí desde la lógica de la religiosidad popular, destacando su capacidad de formar un complejo sistema que facilita la identificación de los individuos para con su pueblo, contribuyendo así a la cohesión social y la reproducción de la cultura. Esta lógica opera no sólo al interior de un pueblo, sino que sirve para establecer relaciones con los vecinos inmediatos e incluso con los distantes.

En el desarrollo del presente capítulo, después de plantear el problema que nos ocupa, situaremos al lector en la perspectiva teórica desde la cual nos estamos posicionando frente al mismo, adentrándonos en conceptos claves al interior de la religiosidad popular como: santos, santuarios y mayordomos, vistos todos a partir de las relaciones sociales que se establecen al interior de la comunidad. Cerraremos este primer capítulo con una conclusión que englobará la opción teórica que hemos abrazado para tratar de explicar el problema planteado.

1.1. Planteamiento del problema

Dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación india de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que los sustenta.

Ahora bien, dentro de esta vivencia religiosa peculiar, destaca la organización social que mantienen en su interior dichos pueblos indígenas, la cual, no es homogénea, pero sí presenta ciertos rasgos peculiares que parecen coincidir en cuanto al establecimiento, al interior de estas comunidades, de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aún cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Estas figuras de autoridad tienen a su cargo diversas actividades que involucran, de una u otra forma, a todo el pueblo. Para un observador externo a estas comunidades, algunos cargos le parecerían referirse a lo que en un contexto secularizado moderno llamaríamos civil, en clara diferenciación con lo religioso, mientras que otros cargos corresponderían a la organización meramente religiosa. En el contexto de las comunidades campesinas de origen indígena, dicha separación resulta inexistente, lo civil y lo religioso forman parte de un mismo conjunto que engloba la participación humana inmersa en el cosmos, que comprende la naturaleza y también lo sobrenatural. Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo, impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. Dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no-indígena, hasta el punto de hacer una completa reinterpretación y refuncionalización de lo que el grupo hegemónico presenta como lo "oficial", sirva aquí solamente como ilustración lo apuntado por Renata y Luis Millones desde su experiencia en el Perú al registrar la fiesta de Santa Rosa:

Como en Quites, la imagen invocada responde sobre todo a la necesidad de asegurar la fertilidad de la tierra y los animales domésticos. Pero como Madre Tierra, su culto engloba otros significados, que bien pudieran estar perfilándose en la representación de Atahualpa u otros actos durante el festival. De cualquier manera, lo que está ausente y sin nostalgias es la historia canónica de Santa Rosa. Otra historia, compuesta y narrada por los maestros o amautas

locales la ha reemplazado irremediablemente. (Renata y Luis Millones, 2003, p. 105).

Enfoquémonos ahora a la siguiente característica de los cultos populares, éstos han sido materialmente posibles gracias a personajes concretos que se encargan de la organización y preparación necesarias para llevar a la praxis las fiestas, peregrinaciones, danzas, visitas de santos, y demás manifestaciones de la religiosidad popular.

Al hablar de organización interna del pueblo, se articulan de manera única la organización tanto social, como religiosa y también la productiva. De esta manera, no se pueden disociar cosmovisión, rituales, ciclo agrícola -u otro ciclo productivo-, cargos civiles y religiosos, relaciones sociales, personajes sobrenaturales, etc.

Es por esto que el problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indios, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo sobrenatural y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres sobrenaturales de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Pero todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar estas preguntas –en gran medida- es la observación a través del ritual, y siguiendo a Broda, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión, es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. Dentro de este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo, donde se gesta una diferenciación entre lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la

comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una lógica interna en la organización social de estas comunidades donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos, y las actividades humanas en un peculiar modo de vida.

La región de estudio propuesta en este trabajo abarca el estado de Morelos y las partes del estado de México colindantes con él. Los límites de esta región quedan marcados por los santuarios de Chalma y Amecameca, en el estado de México, y Mazatepec y Tepalcingo en Morelos. Considerando estos cuatro puntos geográficos, tenemos un cuadrante que abarca numerosas poblaciones (ver mapas 1 y 2, abajo en el texto) donde se dan muchas relaciones entre pueblos auspiciadas por las figuras de los santos, donde destaca el complejo organizativo en derredor de ellos. Obviamente la cuestión geográfica es un problema, porque dentro de los límites que estamos estableciendo quedarán fuera muchas otras relaciones que por cuestión de límites no trataremos aquí, pero que siguen esta misma lógica.

MAPA 1. Nuestra región de estudio. (Dibujo propio).





MAPA 2. El estado de Morelos. Tomado de: <http://www.expediamaps.com>

Así pues, proponer este “corte” regional, atiende más a cuestiones metodológicas necesarias a esta investigación, que a fronteras propias del fenómeno analizado. Con respecto a esto, podemos recordar que ya Bonfil Batalla en su escrito *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla* proponía este título precisamente porque Cuautla quedaba al centro geográfico del grupo de pueblos que registró en el ciclo de cuaresma. Después de aproximarme a esta región y hacer el mismo recorrido que en su momento hizo Bonfil Batalla, pude registrar muchos más pueblos que entran en este ciclo de ferias y que complican mucho más la red de interrelaciones al interior de esta región.

El hecho de proponer como puntos cruciales para mi delimitación de la región de estudio cuatro santuarios, implica ya una postura teórica que considera a éstos como centros numinosos que atraen hacia sí a muchas poblaciones (cercanas y lejanas) y de alguna manera las hermanan, estableciéndose en muchos casos, compromisos rituales que involucran en ciclos constantes y repetitivos el esfuerzo colectivo de una o varias poblaciones. ¿Por qué afrontar tamaño esfuerzo y desembolso? ¿Qué beneficios persiguen quienes con tanto ahinco se involucran en esto?

El momento privilegiado para nuestro análisis, será el ciclo de fiestas de cuaresma que culmina con las celebraciones de la semana santa. Dentro de este ciclo nos interesará destacar:

- **Las “demandas”**, que implican a algunas comunidades cuyo santo es considerado particularmente efectivo o poderoso, y –sin llegar a ser un santuario- funcionan con una fuerza centrífuga que atraen a mayordomos de ese santo, pero en otros pueblos, regresando el día de la fiesta a que las imágenes oigan misa juntas y los mayordomos de la demanda entreguen la alcancía a los mayordomos del santo principal. Estas demandas son una especie de “sucursales” del santo de un pueblo, que cuenta con devotos en otras poblaciones, y en cada una de ellas hay una copia de la imagen, la cual cuenta con encargados locales que tienen la obligación de llevar a la imagen, con el santo “original” cada año en su fiesta.
- **Los santos:** - parentescos entre ellos, las limpias, las procesiones, los cristos movibles usados en la semana santa.
- **Las mayordomías**, su organización interna, sus relaciones con otras mayordomías fuera del pueblo, así como su relación con el clero, por un lado, y con las autoridades civiles municipales, por otro.

La línea conductora de la investigación será la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular. No nos interesa aquí, agotar hasta sus últimas implicaciones la dinámica interna propia de cada población en particular. Tampoco se tratará de hacer un estudio monográfico exhaustivo de los cuatro santuarios mencionados como delimitadores de nuestra región, sino que trataremos de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes. A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar andar su engranaje, es el ritual, y los personajes principales

pertencen al plano sobrenatural, y son los santos católicos, los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

1.2. Delimitación del término “religiosidad popular”

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos es muy útil, (Cfr. Giménez, 1978, pp. 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Muy acorde a esta tercer coordenada propuesta por Gilberto Giménez para definir la religiosidad popular, Félix Báez (1998) señala que en el estudio de la religiosidad de las comunidades indígenas actuales se han suscitado muchas discusiones encontradas que sostienen una variada gama de posturas cuyas tonalidades van desde la afirmación de que los indígenas, en el momento de la conquista, dejaron de lado sus antiguas costumbres y creencias para abrazar incondicionalmente el cristianismo al modo ibérico medieval, hasta los que afirman –en el otro extremo- que los indígenas continuaron

intactos sus rituales y creencias con una fachada cristiana, sin incorporar ningún elemento de éste en sus prácticas religiosas. Obviamente, de la postura teórica que se abrace acerca de cómo inició el proceso, resultarán las interpretaciones que se hagan hoy frente a lo que percibimos en las manifestaciones religiosas populares en las comunidades campesinas de origen indígena.

El tema es complejo, y para abordarlo favorablemente debemos partir de otro lugar distinto a los dos extremos mencionados en el párrafo anterior. Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena –y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión. Queda claro entonces que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora”, (Báez-Jorge, 2000, p. 64). Luis Millones con referencia a este tema, escribe desde su experiencia en Perú:

Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados. (Millones 1997, p.13).

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes sobrenaturales, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus

necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Parte de este proceso se puede entender si se considera que desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas tratarían de llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. Nuevamente recorro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

[...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias. (Millones 1997, pp.74-75).

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas “desviaciones” en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó fuertemente con los presupuestos de los españoles, fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada, pero que durante todo el período colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo selectivamente

elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces solo en forma pero no en contenidos.

Así pues, la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. En la apropiación que los indígenas hacen de elementos cristianos como los santos, la virgen, Cristo, la cruz, etc., se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en ese contexto campesino.

1.3. Religión institucional y religiosidad popular. Ortodoxia y “desviación”

Al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, Jorge Ramírez Calzadilla asevera que:

La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular. (Jorge Ramírez Calzadilla, 2004, p. 30).

Cabe destacar que, de acuerdo a este autor, la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Noemí Quezada, por su parte, considera el poder como la categoría básica para diferenciar la religión hegemónica, de la religiosidad popular:

Una categoría de análisis fundamental para estudiar la religión es la de poder. Ésta permite definir la religiosidad popular. Históricamente, la religión hegemónica oficial de los conquistadores catalogó las religiones de los grupos conquistados y sometidos como superstición y magia ligadas con el demonio. La religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a los grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización. (Noemí Quezada, 2004, p. 9).

Ya Eric Wolf expresaba su preocupación acerca del tópico del poder y la forma como se entrelaza con otros conceptos en los estudios de las ciencias sociales, cuando apuntaba: “desde hace ya algún tiempo, he pensado que una gran parte del trabajo que se hace en las ciencias humanas no da en el blanco por no querer o no poder abordar la forma en que las relaciones sociales y las configuraciones culturales se entrelazan con las reflexiones sobre el poder” (Eric Wolf, 2001, p. 11).

Las posiciones frente a la religión popular, básicamente pueden ser dos: descalificar abiertamente la religiosidad popular a partir de criterios teológico-pastorales, o bien, valorizar –con sus debidas reservas- de manera positiva a la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad. Los dos autores en que fundamentalmente estoy basando mi marco teórico en este punto (Báez y Giménez) se sitúan en esta segunda posición. Giménez señala:

Nos proponemos analizar la religión popular rural, no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto. (Giménez, 1978, p. 19).

Así pues, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Por eso se rechaza toda definición *a priori* de la religiosidad popular.

Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular en las comunidades indígenas, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional, (Báez-Jorge, 1998, p. 217).

Ahora bien, hemos presentado la división bipartita “oficial”, “popular”, y hemos dedicado bastantes líneas a lo “popular”, dedicaremos ahora algunas a lo “oficial”, recalcando lo que líneas atrás ya habíamos apuntado acerca de que es importante destacar la independencia de los procesos de la religiosidad popular, tal y como la entendemos en este trabajo, de la forma como la concibe la religión oficial.

La Iglesia católica tiene su propia perspectiva dogmática desde la cual entiende e interpreta todo. Para ella, la religiosidad popular no es más que una manifestación de carencias o desviaciones que requieren de la adecuada asistencia pedagógica eclesial para enderezarse hacia la Verdad que ella resguarda. El documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, refiriéndose a la religiosidad popular, sostiene:

[...] Jesucristo redime asumiendo la religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere de la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos. (1978, #687).

Más tarde, este documento se trabajaría en Puebla en 1979, donde en los documentos conclusivos de esa Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana se reafirmaría el carácter benévolo a los fines de la Iglesia de la religiosidad popular, pero al mismo tiempo llamando a la sospecha frente a todas sus manifestaciones, e interponiendo la necesidad de un juicio legitimador de la jerarquía¹ (Cfr. Apéndice al final de este capítulo):

¹ Recordemos la importancia de la teología de la liberación en la década de los 70's y su gran influencia sobre el modo de interpretar la realidad social en las comunidades latinoamericanas. Una influencia que fue vista con recelo por los jerarcas conservadores, quienes se esforzaron en controlar y someter esta corriente que consideraban desviada de los verdaderos fines eclesiales. De la misma manera, en años recientes, a partir de la conmemoración del V aniversario de la evangelización en América, se inicia el

[...] con breves palabras, se puede describir la religiosidad popular como el conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en: rica iconografía, devociones variadísimas, como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples advocaciones a la Virgen María, la presencia de los santos como protectores y patronos y la participación masiva a los sacramentos, el gusto y la incrementación de los sacramentales, las explosiones masivas en la feria religiosa popular; y, conjuntamente con ello, se percibe esta religiosidad con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por: la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folklorismo, etc. (Documentos de Puebla, 1982, #454).

A pesar del tono suavizante que a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se puede apreciar en los documentos eclesiásticos, no puede negarse el carácter impositivo por parte de la Iglesia por ser ella quien legitime los procesos, con respecto a esto, citamos a Félix Báez:

No puede negarse que la forma y el contenido del discurso evangelizador y sus particulares concreciones han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina, quien examina los conflictos de la comunidad corporada, “último recurso defensivo de la población india”, frente a la economía capitalista. Advierte con certeza que: “...las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso las poderosas corrientes ortodoxas de la iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina)”
Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical. (Félix Báez-Jorge, 2003, pp. 30-31).

Al establecer la diferencia entre la forma de entender la religiosidad popular desde el ámbito oficial y la manera como la concebimos en este trabajo, pretendemos explicitar la gran distancia existente en la forma misma de concebir el fenómeno y las subsecuentes interpretaciones al mismo.

movimiento eclesial de “La Nueva Evangelización”, impulsada por el entonces papa Juan Pablo II, la cual se propuso ser nueva en su ardor y sus métodos, lo que implica una nueva lucha promovida desde el clero contra lo que ellos consideran “errores” implícitos en los cultos populares.

1.3.1. La concepción de la divinidad y el control de la liturgia, dos puntos a considerar

La forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es

festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos. (Millones 2003, pp. 12-13).

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso" (Millones 2003, p. 25).

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados "mayordomías", (Giménez, 1978, p. 66).

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades rurales, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos, responde a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma

y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional, (Báez-Jorge, 1998, p. 217).

1.4. Claves estructurales de la religiosidad popular

Tratar acerca de la religiosidad popular sin tocar aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las diferentes comunidades, sería abstraer un proceso que es rico en manifestaciones históricas y sociales concretas.

1.4.1. Imágenes de santos

Los santos se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos. Recordemos el proceso indígena de apropiación e incorporación de los nuevos aspectos religiosos introducidos por los españoles. Después de un tiempo, los espacios llenos de ídolos se transformarían en espacios llenos de santos. Báez-Jorge señala que las imágenes de los santos, veneradas en el contexto de la religiosidad popular, "evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria", (Báez -Jorge, 1998, p. 53).

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo (ver fotos anexas al final de este escrito), se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres

sobrenaturales cristianos presentados a los indios, pues como él mismo señala en su ensayo sobre San Bartolomé, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino". (Millones 1997, p. 55). Esta noción de la "violencia de las imágenes", refiere al impacto que debieron tener en los indios las imágenes, y cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes sobrenaturales. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación", (Báez-Jorge, 1998, pp. 49-50).

1.4.1.1. Algunas consideraciones históricas acerca del culto a las imágenes en el cristianismo

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas en México es de suma importancia debido a que es la imagen la personificación de la divinidad, a ella se le brida el culto, con ella se pacta o se negocia, entre algo que se da y algo que se espera. La imagen –en este contexto– es una persona con inteligencia y voluntad propias, de tal manera que tiene capacidad de decisión, y por eso puede indicar, sin lugar a dudas, dónde quiere morar, cómo quiere que la vistan, a quién quiere ir a visitar. Obviamente, tiene sus afinidades con otras imágenes de santos, y quiere visitarlos, comer con ellos, oír misa con ellos, escuchar las ofrendas de banda y mariachi juntos, pero ... ¿quién le cae bien y se lleva bien con todos? también tiene sus diferencias con algunos, así que es totalmente indiferente frente a ellos, o francamente hostil con otros santos, porque así como tiene gustos, también tiene su mal carácter, y a veces se enoja.

Considerar de esta manera las imágenes de santos, es parte de una lógica interna que subyace en la religiosidad de estas comunidades. El santo es parte del pueblo, se le reconoce y respeta como tal, y se le amonesta cuando no cumple con sus obligaciones. El santo es una especie de embajador frente a entidades con las que sería más difícil entrar en contacto directo, como

Dios Padre, la lluvia, la Virgen o el buen aire. Esto no tiene absolutamente nada que ver con la idea dada desde la reflexión católica, del papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, un papel de intermediación que estaría más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, recibiendo –en ocasiones- una dádiva de orden temporal, como una curación, un bien material, librarse de una desgracia real y concreta, lo cual es meramente accidental, un *plus* que puede o no darse. Me parece que la radical diferencia en las concepciones de los santos y sus imágenes, entre la oficialidad católica y la religiosidad popular en el contexto que estamos estudiando en esta tesis, puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

- a.) La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.
- b.) En la oficialidad católica el santo es un ejemplo de alguien que ya llegó a Dios, por lo tanto, el santo en sí no importa, más bien se valora en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios. Evidentemente en la religiosidad popular en contextos campesinos, lo que importa es el santo en sí, y aquella compleja elaboración teológica de Dios y su jerarquía celestial está ausente y nadie la extraña (salvo los sacerdotes y agentes pastorales que no dejan de repetirlo cada que tienen oportunidad). Desde el catolicismo, quien actúa es Dios, desde el papel reconocido a los santos en la religiosidad popular, ellos son quienes actúan por propia voluntad.
- c.) Lo que se espera del santo en el contexto católico oficial es en el orden estrictamente espiritual, como excepción cabe la posibilidad del “milagro”, una intervención divina –a través de la intermediación del santo- en el orden material. En el contexto de la religiosidad popular, lo que se espera del santo es su apoyo en la realidad material, su activa participación en el buen desarrollo del temporal, o cualquier otra actividad productiva que tendrá incidencia directa en la economía de la población. Mientras desde el catolicismo se esperan del santo

abstracciones que redundarán en una mejoría ética, en la religiosidad popular es evidente que se esperan beneficios concretos para el desarrollo material del pueblo que redundarán en lo necesario para sobrevivir, lo cual se traduce en estabilidad en el *modus vivendi* que estas poblaciones tienen.

Ahora bien, después de presentar este punto de partida, es necesario preguntarnos ¿de dónde vienen estas diferencias?, es decir, cuando el cristianismo llegó a estas tierras, por un lado ¿qué y cómo lo enseñó? y por el otro ¿cómo lo interpretaron aquéllos a quienes se los enseñó? Estas preguntas pueden –y deben- referirse al momento mismo del contacto en el s.XVI, pero en realidad son preguntas perennes, porque durante la Colonia, y después de la Independencia, entre los intentos de echar a andar modelos de nación, conflictos, reacomodos territoriales, revolución, etc. la presencia oficial del clero católico ha estado allí en contacto con las comunidades indígenas campesinas, imponiendo parámetros de homologación –desde lo religioso- al lado de un poder político que también les ha impuesto sus parámetros de homologación cultural. Lo que antropológicamente nos interesa destacar aquí no es el registro y cronometraje de esos intentos de imposición, sino las estrategias endógenas seguidas por las comunidades indígenas que permitieron la incorporación de elementos exógenos, una incorporación inteligente a través de reinterpretaciones y procesos de selección, que les posibilitaron adquirir formas de lo impuesto incorporadas en su repertorio cultural mesoamericano. Desde este punto de vista, la imposición no es simplemente imposición y ya, sino que hay empeñadas estrategias sociales ingeniosamente aplicadas para dar al que impone datos medibles para que piense en el éxito de su imposición, mientras que en la intimidad de los rituales y su organización social implícita, las reformulaciones de los elementos provenientes del exterior se engarzan coherentemente con lo que se heredó de los ancestros, dando lugar a nuevas formas de religiosidad, donde –para entenderlas- es imprescindible reconocer el origen tanto de unas como de otras.

Así pues, aquí me propongo hacer una breve revisión de algunos datos históricos que no podemos pasar por alto, del momento del primer contacto entre el catolicismo y los indígenas.

Es necesario recordar que en el momento que los europeos arriban a América, Europa se encuentra dividida por el surgimiento del protestantismo. El movimiento de la Reforma protestante amenaza seriamente la hegemonía católica consolidada siglos atrás. Esto originará un movimiento desde el catolicismo para hacer frente a los embates de los protestantes y será la Contrarreforma, que hará hincapié explícitamente en los puntos donde los protestantes han introducido una nueva interpretación a cuestiones que tradicionalmente se habían desarrollado sin problemas.

En este contexto, el Concilio de Trento, celebrado de 1545 a 1563, se constituye en una respuesta de la iglesia a los embates del protestantismo. Así, en las decisiones tomadas en este concilio es evidente que se responde a cada uno de los principales puntos cuestionados por los protestantes, a saber:

- la indisolubilidad matrimonial y la imposibilidad del divorcio
- la virginidad de María, madre de Dios
- la presencia real de Jesucristo (“en cuerpo, alma y divinidad”) en la hostia consagrada
- la necesidad de la intermediación de la Iglesia entre los hombres y Dios
- el celibato obligatorio de los sacerdotes
- el bautizo de infantes
- la validez de la veneración de las imágenes religiosas

Este concilio establece puntos doctrinales mucho más concretos que el precedente (el concilio de Florencia, celebrado de 1438 al 1445), pues es totalmente una respuesta al problema concreto del protestantismo, en un intento claro por mantener la hegemonía católica frente a la crisis originada por el cisma.

Desde mi punto de vista, tres de estos puntos son muy destacables y tenemos que considerar de manera especial, los que corresponden a la Virgen

y a la hostia consagrada, dada la importancia de las mariofanías y el *Corpus Christi* en la religiosidad colonial; y el tercero, el tema que aquí nos ocupa, la cuestión de las imágenes. (Ver apéndice al final de este capítulo para leer íntegra la formulación conciliar con respecto a las imágenes).

La vigésimo quinta sesión del Concilio de Trento en diciembre de 1543 repite fielmente los principios establecidos desde el Concilio de Nicea II en el 787:

El santo Sínodo ordena que las imágenes de Cristo, la Virgen Madre de Dios, y otros santos deben ocupar sus puestos y ser guardados especialmente en las iglesias, que se les debe brindar honor y reverencia a ellos (*debitum honorem et venerationem*), no que se piense que cualquier divinidad o poder reside en ellas en virtud del cual deban ser venerados, o que pueda pedírseles cualquier cosa a ellas, o que debe ponerse alguna confianza en las imágenes, como era hecho por los paganos que depositaban su confianza en sus ídolos, sino porque el honor que se muestra hacia ellos esta referido a los prototipos que ellos representan, de modo tal que besándolas, descubriéndonos, arrodillándonos ante las imágenes adoramos a Cristo y honramos a los santos cuya semejanza portan. [Ps. cxxxiv, 15 sqq.]

No queremos decir –de ninguna manera- que la reflexión del catolicismo empezó con Trento, pues como ya pertinentemente apunta José Sánchez Herrero:

Para familiarizar a los fieles con los temas bíblicos la Iglesia utilizó lo que se llamó la *predicación muda*, esto es, la imagen. Escribiendo al obispo de Marsella, que se quejaba de ver a sus fieles adorar a las imágenes, el papa Gregorio I Magno (590-604) le recomienda no suprimirlas: “a fin de que los iletrados puedan al menos mirando a las imágenes... Una cosa es adorar las imágenes, y otra aprender, a través de la historia representada por la imagen, lo que se debe adorar”. Esta carta que ha pasado al Derecho Canónico, define la actitud ante las imágenes. (José Sánchez Herrero, 2005, p. 25).

Así pues, la discusión acerca de la validez o no de la veneración de las imágenes, hunde sus raíces en siglos atrás, pues la Iglesia siempre se ha preguntado qué separa la exageración en la veneración de la idolatría. Lo que aquí nos interesa destacar es que en el momento del primer contacto entre españoles e indígenas mesoamericanos, los parámetros oficiales de la Iglesia estaban centrados en su atención, entre otras cosas, en el uso de la imagen, no sólo por razones piadosas y didácticas, sino como elemento identificador de lo católico frente al enemigo protestante. Así, no es difícil pensar, en la insistencia de los frailes mendicantes entre los indios para venerar las

imágenes, pues estaba en la punta de la discusión teológica de la época y era la última palabra del clero en cuanto a formulación dogmática a través de las decisiones tridentinas.

Sin embargo, lo que nos interesa destacar es que al entrar en contacto con los indígenas, las imágenes cobrarían necesariamente otro significado, pues los horizontes culturales entre unos y otros, aunados a las dificultades de entendimiento a través de un idioma común, harían que los indios reinterpretaran las imágenes con historias más acordes a sus necesidades concretas, y que no rompieran tajantemente con su bagaje cultural y religioso. En este sentido es importante recordar lo que apunta Luis Millones:

La veneración al santo, virgen o cristo, se da a partir de la estatua o pintura que lo representa. La forma en que están expresadas las divinidades repercute de inmediato en el respeto que inspiran y son la base con la que se crea una nueva historia sagrada, a ser depositado en la tradición oral de cada pueblo. En la mirada de sus devotos las distinciones doctrinales desaparecen y las diferencias que establece la iglesia (latría, hiperdulía y dulía) carecen de sentido. A los ojos de los creyentes, el santo (cristo o virgen) del pueblo es el dios a quien deben adoración y temor reverente. Puede ser que la imagen sea de algún beato o beata no consagrado por la iglesia, o incluso los huesos de un desconocido, como sucede en la ciudad del Cuzco, con el milagroso Niño Compadrito de la calle Tambo de Montero. Una vez adoptado como objeto de veneración o incluso como patrono, para los devotos tiene el mismo valor que las imágenes consagradas por decisión eclesiástica. (Luis Millones, 2005, p. 310)

1.4.2. Santuarios y peregrinaciones

Otro de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo, entendiendo ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también -y principalmente- de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este punto de la peregrinación, Victor y Edith Turner, recuerdan que en cierto tipo de sociedades, la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, especialmente si hablamos de comunidades de

escasos recursos y una fuerte vida tradicional que los ancla a su lugar geográfico,

The point of it all is to get out, go forth, to a far holy place approved by all. In societies with few economic opportunities for movement away from limited circles of friends, neighbors, and local authorities, all rooted alike in the soil, the only journey possible for those not merchants, peddlers, minstrels, jugglers, tumblers, wandering friars, or outlaws, or their modern equivalents, is a holy journey, a pilgrimage. (Victor y Edith Turner, 1978, p. 7).

Hay también que señalar el carácter histórico que determina a las peregrinaciones, es decir, son como un molde donde quedan impresas las ideas, relaciones sociales, económicas y políticas del momento en el cual aparecen, y no son estáticas, como si ese molde se fosilizara, sino que los cambios en el entorno, en su conjunto, condicionan la peregrinación como tal:

A pilgrimage's historical origin, then, determines its design and modulates its later development. Nevertheless, whatever their origin, pilgrimages have never been immune from the influences exerted by subsequent periods, with their modes of thought and politics, patterns of trade, military developments, and the ecological changes brought about by these and other forces. Thus, we must consider, in identifying types, the relationships between a given historically derived pilgrimage paradigm and the influences to which history has subjected it. (Victor y Edith Turner, 1978, p. 19).

Ahora bien, conviene abordar el tema en cuanto al cómo puede ser usada una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe. Brian S. Bauer y Charles Stanish, hacen interesantes observaciones con respecto a esto, desde su estudio en los Andes:

Numerosos destinos y santuarios por todo el Ande pueden asimismo interpretarse como expresiones populares de resistencia por parte de los pueblos locales en contra de fuerzas políticas más allá de su control inmediato, o al menos como santuarios controlados por poblaciones que no pertenecen a la elite. [...] Estas *huacas* podrían haber sido "destinos de peregrinaje" en un sentido limitado, pero eran adoradas y mantenidas principalmente por un grupo relativamente pequeño y culturalmente homogéneo de personas en un área geográfica confinada. En estos casos la perspectiva turneriana funciona bien y explica las diversas fuerzas sociales, políticas, ideológicas, económicas y culturales que giran en torno a los santuarios. Sin embargo, el complejo de santuarios incas en la parte sur de la cuenca del Titicaca era profundamente distinto de estos santuarios locales. Junto con la multitud de *huacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa pan-andina (por ejemplo, el Coricancha, Pachacamac y las islas del Sol y la Luna). [...] Hubo una diferencia cualitativa con los santuarios mayores del imperio, no sólo en el número de personas que los visitaban y los recursos que les eran

dedicados, sino también una diferencia cualitativa en el papel de la *dacha* dentro del estado y la sociedad. El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca. (Brian S. Bauer y Charles Stanish, s/f, pp. 35-36).

El tema de la peregrinación está intrínsecamente relacionado con el lugar a donde se peregrina, es decir, el santuario, el cual se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo santuario. Así, el santuario no puede considerarse de forma aislada como simplemente un lugar que se considera importante y que atrae multitudes, sino que más allá de esto se yergue como un “fenómeno social total”, pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y naturalmente, donde las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario, (Cfr. Báez-Jorge, 1998, pp. 93 y ss.).

1.4.3. Sistemas de cargos

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, están las jerarquías cívico-religiosas al interior de las comunidades indígenas.

Los sistemas de cargos constituyen una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, las cuales tienen sus funciones propias al interior de las comunidades que las mantienen. Acerca de dichas funciones, Frank Cancian en *Economía y prestigio en una comunidad maya*, apunta las siguientes, que él señala como “funciones integrantes” del sistema de cargos en Zinacantan (Cfr. 1989, pp.234 y ss):

- Delimitar la comunidad a través de la participación en el sistema de cargos.
- Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad, mediante la participación en el ritual, y todo lo que esto implica, principalmente el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
- Encauzar el gasto del excedente económico al interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el “mundo ladino”.

- Reducir las diferencias económicas mediante el derroche festivo, lo cual funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

Por otra parte, Pedro Carrasco, en su importante reflexión: *Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas*, enuncia una serie de rasgos comunes en las descripciones de lo que llama "sistema político-ceremonial" (Cfr. Pedro Carrasco, 1991, p. 307):

- los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
- Es un sistema tradicional, diferente al constituido desde la municipalidad.
- Los puestos son por un período corto de tiempo (generalmente un año) sin reelección.
- Los cargos están en escala y se sigue un orden determinado.
- Dicha escala combina puestos civiles y religiosos que se alternan.
- La participación está abierta a todos los miembros de la comunidad.
- Cuando la comunidad se divide en barrios, se da una alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos.
- Se da un patrocinio individual de las funciones públicas, incluyendo las ceremonias religiosas. (Esto incluye la característica de no-sueldo por la prestación del servicio en el cargo).
- Los gastos sustraen recursos del organizador, pero le retribuyen en prestigio.

De entre todas estas características o rasgos generales, Carrasco toma dos para definir el sistema de cargos:

Primero, el *escalafón*. Los puestos de la jerarquía son de periodo corto y se ocupan en orden ascendente, con la participación de la totalidad de la población o de un amplio sector de ella. El sistema de escalafón es, por lo tanto, una forma de adquisición de *status* y de movilidad social que contrasta con la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo.

El segundo rasgo es el *patrocinio individual*. El funcionario cubre con sus bienes propios las obligaciones ajenas al cargo. Éstas son de varios tipos. Incluyen los gastos de subsistencia del funcionario durante el periodo de servicio, puesto que el desempeño del cargo impide o mengua la dedicación para obtener ingresos de actividades económicas privadas. Más importante

aún es que el cargo exige gastos para costear funciones públicas, especialmente ceremoniales como misas, danzantes, músicos, cohetes y, sobre todo, convites. Tanto el desempeño del cargo como el gasto se consideran servicios públicos que todo miembro de la comunidad tiene obligación de realizar. (Carrasco, 1991, pp. 308-309).

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya mencionados de escalafón y patrocinio individual, pero los presenta de una forma diferente. Considera que dentro de lo que él mismo llama “complejo cultural de las mayordomías” hay dos rasgos fundamentales en esa institución religiosa:

- 1.) el gasto excesivo que se impone a la persona del mayordomo, el cual contiene por la honra y el ascenso en la escala de prestigio dentro del grupo.
- 2.) La bebida alcohólica consumida de forma ceremonial, lo cual consume gran parte de los recursos². (Cfr. Aguirre Beltrán, 1992)

De acuerdo a lo anotado arriba, este autor ve en estos dos rasgos una concurrencia entre las sociedades indias de hoy y las de ayer, donde las mayordomías son una expresión cultural que no puede explicarse desde una sola de las partes:

La investigación etnográfica en Zongolica, al confrontar el pasado, descubre un caso acabado de conversión polar en la práctica religiosa; éste es el que configuran las mayordomías, donde los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica. Su análisis es, ciertamente, ilustrativo de la continuidad cultural al través de la persistencia del contenido en un nuevo continente; bajo una forma nueva. (Aguirre Beltrán, 1992, p. 142).

Regresando a los dos rasgos antes mencionados, que Beltrán considera fundamentales en la institución de las mayordomías, (gasto excesivo y bebida

² Aguirre Beltrán recuerda que en el contexto indígena prehispánico “la embriaguez no es simplemente concebida como un estado de euforia sino como uno de los medios para alcanzar la esencia de lo sacro; para entrar en comunicación con el orbe sobrenatural. La ingestión de pulque, vino de palma, chicha y otras bebidas fermentadas es un rasgo común no sólo en las festividades invariablemente escenificadas cada veinte días en honor de los grandes dioses que patrocinan los meses del año, sino también en sucesos que nosotros estimaríamos profanos”(Aguirre Beltrán, 1992, p. 146). Más adelante, en el mismo texto, añade: “contemplar el alcoholismo prehispánico en su verdadero contexto y para afirmar que la función integrativa, de coherencia, del alcohol en la sociedad tribal nunca implicó un deterioro grave físico, mental o social”(Ibid.p. 149).

ceremonial), hay que señalar que los interpreta como un derroche institucionalizado de bienes, lo cual es aceptado por la comunidad como un medio para adquirir poder y prestigio. El lugar privilegiado donde actúan los mayordomos es la fiesta, la cual:

[...] crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder, [...] funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio –no remunerado en dinero-, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría. [...] El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad; el carguero se siente compelido a acumular bienes de consumo a un compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año poder, carisma y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad proveya, en un ser que comparte con dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad. [...] La fiesta es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros acabados de la comunidad étnica. (Aguirre Beltrán, 1992, p. 154-155).

Siguiendo con los planteamientos de Aguirre Beltrán, cabe destacar lo que este autor apunta en *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, pues allí enumera algunas funciones características del sistema de cargos, las cuales, acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes (Cfr. Aguirre Beltrán, 1967, pp.200-215):

- 1.) El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
- 2.) Este sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.
- 3.) Este sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.
- 4.) Los funcionarios “político-religiosos” delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.

- 5.) El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente al “costumbre”, usando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Cabe incluir en esta discusión, lo propuesto por Eric Wolf (1955 y 1957), cuando distingue entre dos tipos de comunidades, las “abiertas” y las “cerradas”, donde las primeras se identificarían más con comunidades campesinas mestizas cercanas a la hegemonía nacional, mientras que las segundas corresponden a las comunidades indígenas y se caracterizan por formar una especie de pantalla aislante entre sus miembros, diferenciando claramente entre “los de adentro” o propios y “los de afuera” o ajenos, es decir, la sociedad circundante. Según esta propuesta, varias de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo cual impide a los indígenas vender a “los de afuera”, conservando así su integridad territorial y productiva. De igual manera, al interior de la comunidad, estas medidas sirven para lograr cierta igualdad y equilibrio, como cuando se asegura a todos los miembros, el usufructo de una parcela, lo cual imposibilita la concentración de tierras en unos cuantos. Desde esta interpretación, las jerarquías de cargos sirven como reforzadores de estas medidas conservadoras y –sobre todo– niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los cuales son inducidos a gastar periódicamente durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas específicamente en Mesoamérica, Wolf señala lo siguiente:

Históricamente, la configuración campesina corporativa cerrada de Mesoamérica es una criatura de la conquista española. Las autoridades discrepan sobre las características de la comunidad prehispánica de la zona, pero existe el general reconocimiento de que grandes cambios diferencian a la comunidad poshispánica de su predecesora anterior a la conquista. En parte, la nueva configuración fue el resultado de las serias crisis sociales y culturales que destruyeron a más de tres cuartas partes de la población india y la expropiaron de sus tierras y su abastecimiento de agua. Las nuevas comunidades indias recibieron derechos a la tierra como grupos locales, no en razón del parentesco; la autoridad política quedó en manos de los nuevos

ocupantes de los cargos locales y se hicieron electivas; los tributos y los servicios de mano de obra recibieron nuevas bases; y el rápido crecimiento de las llamadas cofradías indias después del s. XVI dio a los feligreses una serie de asociaciones organizadas y estables en las que fácilmente se podía conseguir la identificación personal y comunitaria. (Eric Wolf, 1981, p.88).

Líneas más adelante apunta: "La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista", aclarando más adelante que "no es un vástago de la conquista en cuanto tal, sino más bien la dualización de la sociedad en un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas" (*Ibid.*, p 89).

Hay que precisar que esta noción de comunidades cerradas, nos resulta sugerente en cuanto al reconocimiento de una relación conflictiva entre un grupo subalterno frente a uno hegemónico, donde se hace necesaria la distinción entre lo propio y lo ajeno. El término mismo "cerrado" parecería indicar un ostracismo y aislamiento social que no opera dentro de este tipo de comunidades, que siempre han estado articulados –de una u otra forma- con el contexto social más amplio en el que se hallan imbricados.

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, al interior de las comunidades campesinas de ascendencia indígena, como un sistema de cargos constituidos por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que integren nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. Concretamente hay que recordar lo que Félix Báez apunta en *Entre los naguales y los santos* acerca de esto: "ninguno de los autores considerados clásicos en el estudio del sistema de cargos cívico-religiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas" (Báez-Jorge, 1998, p. 38). En esta obra señala que este hueco tal vez se deba a que los anteriores enfoques han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos juegan en el proceso de identidad de las comunidades. En este sentido, es importante reconocer la coherencia de estos sistemas autóctonos, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente ha sido tan diferente, y que ha

ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

1.5. Reflexiones conclusivas del primer capítulo

La forma peculiar que tienen las comunidades indígenas actuales de celebrar sus ritos es una ventana que se nos abre confrontándonos con un universo cultural tan diferente y tan original que merece y exige una explicación a partir de su propio proceso interno. Es por esta razón que al acercarme a la vida ritual de las comunidades de esta región, intento hacerlo desde el concepto de la “religiosidad popular”, que entendido desde los autores expuestos, trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo, pero que definitivamente no tienen nada que ver con la ortodoxia religiosa oficial.

La tentación de establecer puentes con el pasado prehispánico es grande, sin embargo, peligrosa si no se toma en cuenta el proceso histórico que los indígenas siguieron paso a paso desde la Colonia hasta hoy. Aun así, las limitantes son enormes, disponemos de algunas referencias aquí, otras allá, algunos documentos de archivos, pero los huecos “indocumentados” que encontramos abarcan grandes periodos de tiempo. Sin embargo, del material disponible, la observación cuidadosa y repetida de la vida ritual de las comunidades indígenas actuales, y las valiosas aportaciones de aquellos que han dedicado buena parte de su vida a la búsqueda de respuestas a estas cuestiones, podemos esbozar una teoría que nos ayude a organizar el aparente caos que el observador ajeno a estos procesos encuentra cuando presencia una fiesta indígena.

Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”, (Broda, 2001a, p. 16).

Desde esta perspectiva se entiende mejor que la religiosidad popular implique una compleja red de relaciones sociales que materialmente posibilitan la práctica ritual, la cual la entendemos –siguiendo a Broda- como lo que expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión, es decir, los conceptos abstractos presentes en la cosmovisión irrumpen en el mundo material a través del rito.

De esta manera, estamos de acuerdo con Báez-Jorge cuando al final de su libro *Los oficios de las diosas*, concluye:

[...] las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden –finalmente- en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales. El estudio de las ideologías religiosas visto desde este cuadrante es contrario a los reduccionismos monistas de factura idealista, o nutridos en la tosquedad taxativa del materialismo mecanicista, (Báez-Jorge, 2000, p. 410).

Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

La religiosidad popular, pues, la hemos entendido como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones- que esto implica. Dentro de la perspectiva que hemos seguido en el seminario de Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas, dirigido por la Dra. Broda en la ENAH, este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. Queda claro que la religiosidad

popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura de los santos patronos de los barrios- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, no solo a nivel pueblo, sino también en cuanto a un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una historia semejante, cosmovisión y formas de organización.

APÉNDICE I. Referencias Del Concilio de Trento con relación a la veneración de imágenes religiosas

En diciembre de 1545 se inauguró el Concilio de Trento, convocado por el papa Paulo III. Tras múltiples interrupciones y veintidós sesiones, fue clausurado por el papa Pio IV en diciembre de 1563, con sus dieciocho años ha sido el concilio más largo de la historia. Trento está en el norte de Italia. No fue fácil llegar a la apertura de este concilio; el período preconiliar duró quince años, entre vacilaciones y recelos. Carlos V deseaba ardientemente la reunión del concilio, con la esperanza de que sirviera para rehacer la unidad religiosa del Imperio. Pero esta perspectiva y el fortalecimiento del poder de Carlos V que ello supondría bastaba para que el otro gran monarca católico de Europa, Francisco I de Francia, en guerra casi continua con el emperador, no sintiera el menor entusiasmo por la convocatoria conciliar. El Concilio de Trento afrontó problemas dogmáticos como la precisión de la fe católica contra los que consideraba “*errores*” del protestantismo, así pues, este concilio reafirmando la doctrina tradicional, fijó el contenido de la fe católica.

Trento promulgó catorce decretos doctrinales y trece decretos sobre la reforma de la atención pastoral y la disciplina de la Iglesia, entre las conclusiones más importantes está el asunto de las imágenes religiosas, su uso y pertinencia para la promoción de los valores religiosos entre los fieles. A continuación se transcribe lo referente a este tema.

Documentos del Concilio de Trento, Sesión XXV, que es la IX y última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, principiada el día 3, y acabada en el 4 de diciembre de 1563. (Tomado de: Norman Tanner, 1999, pp. 383-385).

La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante

todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador; y que piensan impíamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres; o que es idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres; o que es necedad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo.

Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados, y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimamente los condenó, y ahora también los condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar, ni venerar las reliquias de los santos; o que es en vano la adoración que estas y otros monumentos sagrados reciben de los fieles; y que son inútiles las frecuentes visitas a las capillas dedicadas a los santos con el fin de alcanzar su socorro. Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio

de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.

Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad. Y si alguno enseñare, o sintiere lo contrario a estos decretos, sea excomulgado. Mas si se hubieren introducido algunos abusos en estas santas y saludables prácticas, desea ardientemente el santo Concilio que se exterminen de todo punto; de suerte que no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas, ni que den ocasión a los rudos de peligrosos errores. Y si aconteciere que se expresen y figuren en alguna ocasión historias y narraciones de la sagrada Escritura, por ser estas convenientes a la instrucción de la ignorante plebe; enséñese al pueblo que esto no es copiar la divinidad, como si fuera posible que se viese esta con ojos corporales, o pudiese expresarse con colores o figuras. Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos. Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto; pues es tan propia de la casa de Dios la santidad. Y para

que se cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice.

CAPÍTULO II

PRESENTACIÓN DE NUESTRA REGIÓN DE ESTUDIO

La región de estudio que presentamos en este trabajo comprende la mayor parte del estado de Morelos, y algunos pueblos del estado de México, colindantes con él, tanto en su parte nororiental, con Chalma y Ocuilan, como en su parte noreste, con Amecameca.

Los puntos que proponemos como límite, son los santuarios de Chalma y Amecameca en el estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo, en Morelos. Dado que prácticamente toda la región coincide con el estado de Morelos, presentaremos en este capítulo una brevísima exposición de datos históricos que ayuden a contextualizar este espacio, exposición que desembocará en los datos básicos actuales de este estado.

Posteriormente describiremos de forma abreviada los cuatro santuarios propuestos como límite: Chalma y Amecameca, en el estado de México; Mazatepec y Tepalcingo en el estado de Morelos. Enseguida proporcionaremos algunos datos esenciales de las órdenes mendicantes que se vieron involucradas en esta región, pues toda ella está llena de conventos erigidos entre los siglos XVI y XVII, además de numerosas capillas de visita también de ese horizonte temporal, lo cual deja ver la importancia que esta zona tuvo para los frailes de las diferentes congregaciones aquí involucradas: franciscanos, agustinos y dominicos. Dado el problema que nos ocupa en este trabajo, esto es necesario. En esta parte enfatizaremos la presencia Agustina que predominó en buena parte de este territorio, la cual, desde su apuesta de evangelización cristocéntrica, dejó honda huella en este grupo de pueblos que hasta la fecha venera a una gran cantidad de Cristos, cada uno con sus atributos y fecha de fiesta propia.

Finalmente anotaremos algunas reflexiones conclusivas que ayudarán a integrar la coherencia de este capítulo en el entorno del resto del trabajo.

2.1. Contextualización histórica básica

Los pueblos nahuatlacas originarios de Aztlán- Chicomostoc, se asentaron en la región de la Cuenca de México y los valles centrales circunvecinos. Entre estos pueblos estaban los tlalhuicas y xochimilcas, quienes se asentaron en lo

que hoy es el estado de Morelos, en el valle y el norte respectivamente. Mientras que los tlalhuicas conformaron los pueblos de Cuauhnáhuac, Huaxtepec, Yautepec, Tlaquiltenango y Acapichtlan; los xochimilcas formaron los pueblos de Tuchimilco, Tetela del Volcán, Tlalmimilulpan, Hueyapan, Tlacotepec, Jumiltepec, Zacualpa, Temoac, Totolapan, Tlayacapan y Tepoztlán. Desde el siglo XIII los tlalhuicas y xochimilcas mantuvieron relaciones políticas estrechas. (Cfr. Druzo Maldonado, 2000, pp.27-62).

La relación de Cuauhnáhuac con la Cuenca de México durante el predominio tepaneca, se caracterizó por las alianzas políticas mediante alianzas matrimoniales. Entre 1345 y 1428, los mexicas estuvieron sujetos al gobierno tepaneca, al que prestaban servicios militares como tributo, pero una vez que las cosas cambiaron y se consolidaron como el grupo dominante del Valle de México, los mexicas dominaron política y económicamente Cuauhnáhuac a partir de 1438, hasta 1519, periodo en el que se institucionalizó el pago de tributo, ya sea en productos o en servicios. Así, los señoríos tributarios de los tlalhuicas y xochimilcas, conformaron varias "provincias", donde las más importantes fueron Cuauhnáhuac y Huaxtepec. (Cfr. Druzo Maldonado, 2000, pp.42-62).

Después de la Conquista todos los pueblos del actual estado de Morelos quedaron comprendidos dentro del Marquesado del Valle de Oaxaca, otorgado por el Rey a Cortés. La Alcaldía Mayor de Cuernavaca era su jurisdicción más importante. A finales del s. XVI los indígenas fueron reacomodados y concentrados en congregaciones, en una estrategia de la Corona conocida como "congregaciones de pueblos de indios". Con la aplicación de esta estrategia de dominio desaparecieron varias comunidades pequeñas. (Cfr. María Cristina Saldaña, 1992, pp. 30-45).

Durante el siglo XVII, el territorio que hoy es Morelos, siguió siendo un importante centro de población indígena, la cual fue paulatinamente despojada de sus tierras por los hacendados cañeros. Los principales asentamientos de este tipo estuvieron en los valles de Cuernavaca, Cuautla y Yautepec. Las haciendas azucareras requerían de fuertes inversiones por lo que, después de algún tiempo, se enfrentaron con serios problemas financieros. Además de la crisis y depresión azucarera sobrevinieron grandes cambios demográficos y en los patrones de asentamiento. (Cfr. Brígida Von Mentz, 1988, pp. 38-53).

A partir de mediados del siglo XVII el área de Cuautla sufrió una gran pérdida de población indígena, la cual se recuperó lentamente durante el siglo XVIII. A mediados de este siglo los hacendados se habían apropiado de grandes terrenos, con los consecuentes conflictos y tensiones sociales que esto conlleva.

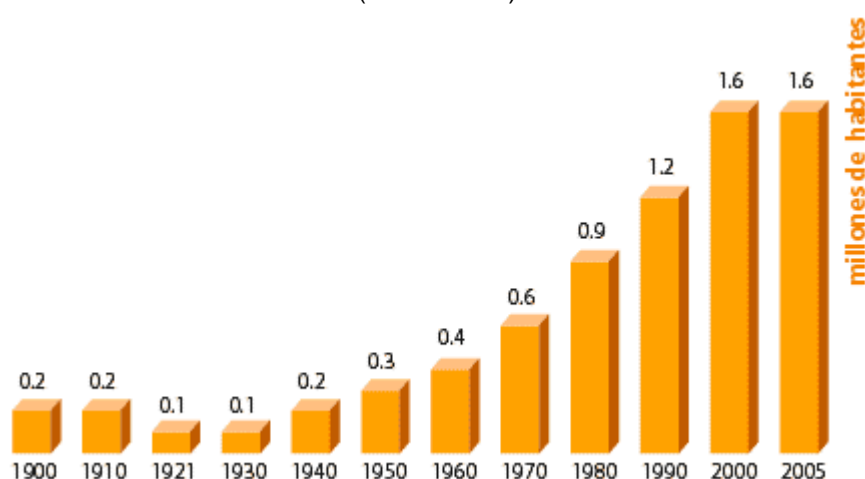
Posteriormente, con la independencia se formalizó el proyecto capitalista anunciado por las haciendas; los indígenas ya no pagaban tributo ni pertenecían laboralmente a éstas. El aislamiento geográfico y la retención de sus tierras comunales contrarrestó la fuerte tendencia de desindianización presentada en el periodo independiente. (Cfr. Arturo Warman, 1976, pp. 53-103).

Durante el proceso de industrialización, las haciendas propiciaron la proletarianización del campesino, con la consecuente modificación de las relaciones sociales y sus repercusiones en la fuerza de trabajo, además de acaparar las tierras. El malestar provocado por esta situación gestó el movimiento revolucionario al mando de Emiliano Zapata; las formas de oposición asumidas por los zapatistas reflejaban las relaciones sociales internas campesinas y sus mecanismos culturales de cohesión.(Cfr. Arturo Warman, 1976, pp. 104-147).

La reforma agraria mexicana iniciada en 1917 y reconocida por el Constituyente de Querétaro en el Artículo 27 planteó para los habitantes de esta región la disyuntiva de aceptar el reparto que hiciera el Caudillo del Sur o solicitar, legitimando así la política gubernamental, tierras por la vía de la dotación ejidal. Fue así que el nuevo Estado revolucionario imponía el reconocimiento de sí mismo como el encargado de dotar de tierras (Cfr. Arturo Warman, 1976, pp. 148-175). Finalmente, mencionaremos que en la década de los años veinte desaparecieron las grandes haciendas azucareras, al igual que los grandes latifundios, para dar paso al ejido.

Los grandes problemas sociales que se vivieron en esta región en las 2 primeras décadas del siglo XX, ocasionaron un fuerte estanco en el crecimiento demográfico que se empezaría a solucionar hasta los años 40's. La siguiente tabla nos muestra gráficamente esta tendencia:

Población total del estado de Morelos
(1900 - 2005)



Cuadro 1. Fuente: INEGI, 2004, p. 71.

Lejos ahora de esa situación, podemos apreciar el incremento constante y considerable en la población. De acuerdo a los datos más recientes, la población del actual estado de Morelos es de 1, 612, 899 habitantes (INEGI, 2006, p. 84).

Las poblaciones que quedan comprendidas en esta región, van desde grandes ciudades hasta pequeños pueblos de no más de 50 habitantes. Los contrastes son notables si consideramos que –de acuerdo a los datos registrados por el INEGI- en el estado de Morelos hay 1341 localidades, de las cuales, más de la mitad (730) son de 1 a 49 habitantes. (INEGI, 2002, p. 67).

Esto nos da una idea general de que en este mismo espacio conviven tanto poblaciones urbanas, como pequeños pueblos que continúan con actividades campesinas. Poco más del 45% de la población total del Estado se localiza en la zona conurbada de Cuernavaca conformada por los municipios de Cuernavaca, Jiutepec, Temixco, Emiliano Zapata y Xochitepec. (INEGI, 2002, p. 59). Para ubicar geográficamente estos municipios presentamos el siguiente mapa:

organización de fiestas y ferias en derredor de sus santos –durante la cuaresma- que los engarza de muy diversas maneras con sus vecinos, en una dinámica social que articula a toda la región, donde –de manera muy especial- estos cuatro santuarios funcionan como referentes especiales, y sus santos, parecen estar en una posición jerárquica mayor, por todos reconocida. Como ejemplo que ilustre lo anterior, podemos mencionar –en Morelos- la población de Atlatlahcan, que venera al Señor de Tepalcingo, importado tal cual, y cuya fiesta es más importante que la del santo patrono San Mateo. En Amayucan, se venera al Señor del Pueblo, que sostiene es gemelo del Jesús Nazareno de Tepalcingo, la fiesta de ambos es el cuarto viernes de cuaresma, y aunque en Amayucan lo celebran, dejan sin actividades propias los momentos que coinciden con las principales celebraciones de Tepalcingo, para que puedan asistir con el Señor de Tepalcingo, aunque desatiendan por un momento a su Señor del pueblo. En el mismo orden de ideas, en el estado de México, podemos mencionar el caso de Amecameca, que antes de iniciar el ciclo de ferias de cuaresma, los mayordomos del Sacromonte asisten un miércoles antes del miércoles de ceniza a Chalma, y regresan directamente a organizar el carnaval del miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte de Amecameca.¹ En estos casos –y otros similares- no hay una reciprocidad debida por el santo del santuario en relación a quien lo visita. Chalma, Amecameca, Tepalcingo y Mazatepec, reciben, pero nunca “devuelven” la visita, actividad muy común entre los demás pueblos con sus santos.

Debido a esta importancia notable en relación a los santuarios dentro de nuestra región, los utilizaremos como ejes para describir a la misma, dedicando este capítulo a una presentación general de cada uno de ellos en cuanto a su ubicación e historia, prestando especial atención a las órdenes mendicantes, pues no podemos olvidar que esta región se encuentra atravesada por antiguas rutas conventuales que se establecieron desde el s.XVI, rutas de conventos que marcan las venas principales, pero que si consideramos las pequeñas arterias trazadas por las capellanías de las visitas de los frailes, también muy tempranas en cuanto al primer contacto, podremos tener una idea de una zona fuertemente irrigada por los primeros evangelizadores, donde la geografía

¹ Para una descripción detallada de estos datos de campo, remito al lector, más adelante en el texto, a los capítulos tres y cuatro.

sagrada sufrió un proceso de lucha pendular entre imposición y apropiación autóctona, tales son los casos de Amecameca, Mazatepec y Chalma.

2.2.1. Santuario de Chalma

Chalma quiere decir "lugar de cuevas". Está situado al sureste del estado de México y próximo a los límites del estado de Morelos. En lo civil, pertenece al municipio de Malinalco y al Distrito de Tenancingo, si bien el municipio de Ocuilan tiene jurisdicción sobre algunas partes. En lo eclesiástico, pertenece a la parroquia del Apóstol Santiago de Ocuilan.

La fundación del pueblo de Chalma, data desde la fundación del convento, en 1683, pues originalmente se formó con las personas que servían en las diversas actividades adyacentes al convento, a ellos se sumaron después los comerciantes que se fueron estableciendo para la atención de los peregrinos; más tarde la población aumentó con los albañiles, canteros, carpinteros, herreros, etc. que hubo necesidad de emplear durante las sucesivas modificaciones. Para épocas más recientes, Gilberto Giménez señala que:

Por lo que respecta al antiguo poblado de Chalma, fue erigido en pueblo oficialmente, por decreto del Congreso del Estado de México con fecha de 22 de febrero de 1872, estableciéndose en él que su fundo legal se tomaría de los terrenos que antes habían pertenecido al convento de los Agustinos de Chalma. El nuevo pueblo fue integrado al municipio de Malinalco, en el distrito de Tenancingo. (Gilberto Giménez, 1978, p. 75)

En tiempos más cercanos al nuestro, cabe tomar en cuenta lo señalado en el estudio introductorio de la reedición de la obra de Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de San Miguel de Chalma*, donde sugerentemente se apunta:

Por muchos años Chalma fue un pequeño pueblo que sólo de cuando en cuando, mayo y diciembre, se vio animado por nutridas peregrinaciones, especialmente de indígenas. En 1940 las cosas comenzaron a cambiar; empezaron a llegar y establecerse ahí algunos comerciantes atraídos por las buenas ventas de las ferias, y se tramitaron algunas mejoras sustanciales para el poblado. La apertura de la carretera Marquesa-Chalma en 1974, transformó al pueblo violentamente: Chalma ya no es lugar de peregrinaciones anuales, ahora las peregrinaciones son continuas. Todos los domingos, por lo menos, parecen días de feria por la gran afluencia de visitantes. [...] Chalma tiene actualmente una población permanente de mil cincuenta y ocho habitantes,

cuya mayor parte vive del comercio local, sólo el diez por ciento se dedica a la agricultura. (Joaquín Sardo, 1979, pp. XXIV-XXV).

Chalma se asienta en un área muy reducida. Su topografía es muy accidentada: lo surcan tres barrancas que terminan en depresiones y elevaciones del terreno, que hacen que, mientras unos vecinos viven en explanadas, otros vivan en pequeños montículos o lomas. Son cinco los barrios en este pueblo, y llevan los nombres de: La Plaza Nueva, La Loma de las Jícaras, La calle Principal, El Calvario, y el barrio de Las Guitarras.

La iglesia y el convento son del siglo XVII, el altar está tallado en madera polícroma y detalles dorados. La figura principal es un Cristo tallado en madera oscura, crucificado y cubierto de heridas. El convento tiene una fisonomía muy propia, que lo hace distinto a los demás de la época, pues no guarda ninguna simetría. Toda su construcción es irregular, ya que se fue construyendo conforme lo permitía el terreno. En su interior abundan los pasillos estrechos con escasa luz natural, los recodos, las diagonales, los patios y las puertas. Presenta en general tres plantas y el rectángulo de sus claustros es de dimensiones modestas.(Cfr. Centro Nacional de Estudios Municipales, 2000, pp. 145-147).

El relato del milagro tiene dos versiones, una dice que en 1537 los frailes Sebastián de Tolentino y Nicolás Perea, de la Recolección de Religiosos Agustinos, evangelizaban la región de Malinalco y Ocuilan y se enteraron de que en una cueva cercana a Chalma se veneraba a Oztotéotl (dios de la cueva) con sacrificios humanos. Fueron conducidos por los indios y al observar ese culto, emprendieron la tarea evangelizadora exhortándoles a destruir el ídolo y venerar a Jesucristo. Al tercer día regresaron y vieron que en el lugar se encontraba la piadosa imagen que hoy se venera. La otra versión del milagro habla de un arriero que buscando su mula entró a la cueva y encontró al prodigioso Cristo.



Foto 1. Interior del Santuario de Chalma (foto propia).

Para fines del siglo XVI los frailes Bartolomé de Jesús María y Juan de San José decidieron fundar un convento de visita para atender a los peregrinos. Para 1683 fray Diego Velázquez de la Cadena construyó el edificio que en 1721 reconstruye fray Juan de Magallanes y finalmente, en 1830, el cronista del santuario Joaquín de Sardo entrega la obra fundamental que ahora conocemos. Carlos III le otorga el 6 de septiembre de 1783 el título de Real Convento y Santuario de Nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las Cuevas de Chalma. (Cfr. Luis Mario Schneider, 1999, p. 36).



Foto 2.

Vista del Santuario de Chalma, desde lo alto. Se puede apreciar el conjunto inserto en medio de la barranca.

(Foto tomada de *Guía México Desconocido*, num. 104, julio de 2004, p. 48).

Según la tradición, los peregrinos deben detenerse, en el camino al santuario, en un manantial que brota al pie de un ahuehuete, a fin de coronarse con una guirnalda de flores. Este lugar se conoce ahora como El Ahuehuete y se ha convertido en una próspera población que se sostiene de los peregrinos. Hace unos años, el gobierno del estado de México construyó un libramiento para remediar los serios congestionamientos que se presentan en El Ahuehuete, camino a Chalma. Obviamente el libramiento, evita el paso por El Ahuehuete, por lo que los pobladores de este lugar, cerraron el libramiento, desgajando el cerro por un acceso y colocando piedras en el otro, por lo que este sigue siendo el paso obligado para llegar a Chalma.

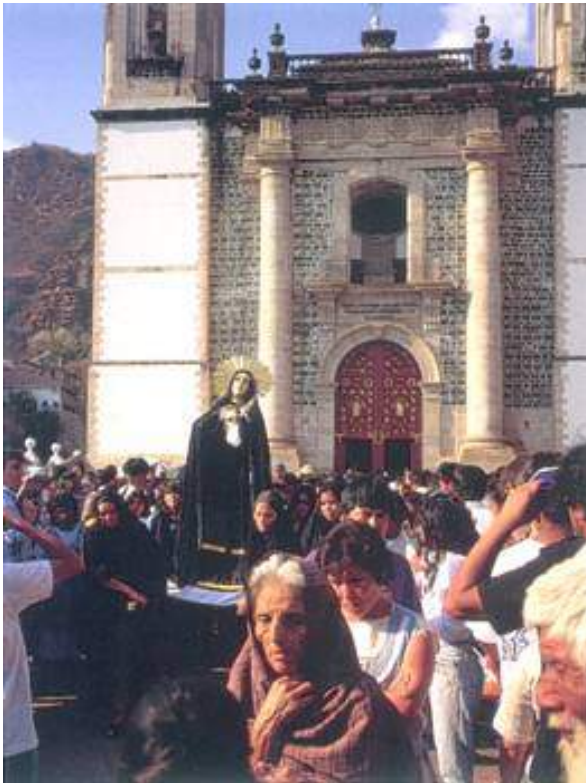


Foto 3. Virgen de los Dolores llevada en andas.

(Foto tomada de *Guía México Desconocido*, num. 104, julio de 2004, p. 49).

2.2.2. Santuario de Amecameca

La iglesia que se construyó en el Sacromonte, es actualmente junto con la Parroquia de la Asunción la más importante debido al culto que ahí tiene lugar. Dentro de la iglesia destaca principalmente la urna del altar mayor que contiene la venerada imagen del Señor del Sacromonte, el altar está decorado con madera dorada en caprichosas formas. Cuenta la tradición que en época prehispánica se realizaba en este lugar el culto a Tezcatlipoca Negro, y Fray Martín de Valencia, conociendo este hecho colocó una imagen cristiana en la misma cueva. En 1567, los monjes franciscanos iniciaron la construcción de la iglesia, para colocar y adorar la escultura de un Cristo negro, realizado en pasta de caña de maíz en 1527. Este santuario es el más importante y visitado de la región. (Cfr. Horacio López, 1999, p. 40).

El Sacromonte es el mirador natural de los volcanes, desde su plazoleta se tiene una impresionante vista del Popocatepetl y el Iztaccíhuatl con el pueblo de Amecameca a sus pies.

Sacromonte es pequeñito y tiene como corazón una cueva. En ella –se cuenta- fray Martín de Valencia, el superior de los 12 primeros franciscanos en llegar a México en 1524, oraba y meditaba. Murió en Ayotzingo (1534) y su

cuerpo reposó 30 años en Tlalmanalco, de donde fue sustraído incorrupto por los indios de Amecameca y trasladado al Sacromonte en donde como reliquia acentúa la devoción al Santo Señor del Sacromonte; un Cristo (que pesa aproximadamente tres kilos) lacerado e inerte, del tipo de “santo entierro”. Los peregrinos suben al cerrito rezando el Viacrucis para lo que se levantaron las catorce estaciones o altares conmemorativos de su pasión. El orante se corona con flores y a su llegada las ofrenda al señor. Todo el conjunto constructivo del Sacromonte, incluso las estaciones del Viacrucis fueron levantadas hacia 1835 por el cura José Guillermo Sánchez de la Barquera y corresponden al estilo neoclásico. (Cfr. “Contexto histórico” en: Margarita Loera, 2006)

En este lugar el primer grupo de chichimecas en establecerse arribó en 1268 los cuales, eran llamados totolimpanecas. Posteriormente vino otro linaje totolimpaneca y estos dos grupos poblaron los barrios denominados Itztlacoauhcan y Tlayllotlacan Amaquemecan. Con respecto a esto, José Antonio Sampoyo señala que:

Una vez fundada Amaquemecan por los totolimpanecas, la población al pie del cerro *amaqueme* (Sacromonte) se convirtió en un importante nodo político, económico y cultural [...] donde gran parte del poder político, económico y cultural concentrado en la zona amaqueme, residía en el control de las corrientes de agua que descendían de las partes occidentales y sudoccidentales de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. El cerro amaqueme (Sacromonte) se convirtió en un importante centro ceremonial en el que los linajes amaquemes y tenancas, realizaban penitencia y diversas tareas religiosas, en la casa de la deidad que ahí tenían, y era desde ahí, desde donde también se regían las parcialidades étnicas que cohabitaban en el lugar. (José Antonio Sampoyo, 2007, p. 139).

Siguiendo con el recorrido histórico, en 1269 otro grupo chichimeca, (los tenancas), pobló los barrios de Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan y Atlauhtlan Tzacualtitlan Amaquemecan; ambos grupos ejercieron el mando en sus propios territorios, a sus fundaciones las llamaron: Chiconcuac (siete serpiente) y Atlauhtlan (entre barrancas), respectivamente. En 1336 un nieto de Atonaltzin, funda el quinto altepetl de Amaquemecan con el nombre de Tlayllotlacan Tehuacan. Los amaquemes practicaban ritos religiosos en templos urbanos y adoratorios ubicados en las cimas de las colinas y en cavernas. (Cfr. Centro Nacional de Estudios Municipales, 2000, pp. 24-27).

En 1465, los mexicas conquistaron a los chalcas, reemplazando a sus soberanos locales con gobernadores militares mexicas, apoderándose de las tierras agrícolas para la manutención de los nobles, y transformando a varias sociedades en una provincia tributaria y administrativa, con la ciudad-estado de Tlalmanalco a la cabeza. Así Amaquemecan y Chalco vinieron a ser parte del Estado azteca, participando con las otras poblaciones tributarias del valle de México en diferentes guerras.

Fueron los franciscanos quienes evangelizaron la región, como ya se había mencionado más arriba, fray Martín de Valencia dispuso como su oratorio la cueva donde hoy está el Señor del Sacromonte.

2.2.3. Santuario de Mazatepec

Este pueblo durante la época prehispánica dependió del centro religioso y político de Xochicalco. En el año 603 de nuestra era llegaron a establecerse a este lugar un grupo de toltecas que venían peregrinando. Posteriormente, Mazatepec pasó a poder del señorío de Cuernavaca, que a su vez era tributario de los aztecas. Durante la época colonial, Mazatepec estuvo integrado a la jurisdicción de Cuernavaca, perteneció al Marquesado del Valle de Oaxaca con el nombre de San Lucas Mazatepec; en este sitio Cortés estableció la primera estancia de ganado vacuno en México. (Cfr. Gobierno del Estado de Morelos, 1988, pp. 56-59).

Las construcciones religiosas más importantes son la iglesia de "San Lucas" que data del año 1696 y fue construida por la orden de los franciscanos y el santuario del Señor del Calvario que está construido sobre ruinas prehispánicas. Ambas construcciones se encuentran en "La Loma", un lugar desde el cual se pueden admirar algunos lugares como la laguna de Coatetelco, los campos de Miacatlán, así como un gran panorama del pueblo. (Cfr. Centro Nacional de Estudios Municipales, 2001, pp. 145-147).

Es una sencilla población que tiene una leyenda sobre la aparición milagrosa de la imagen de Cristo en la cruz sobre el muro de una ermita. Sobre la aparición del Señor del Calvario cuenta la leyenda de una mujer que su marido maltrataba mucho y un día que ella le llevaba la comida al campo de La Vega, escuchó que la llamaban. Fue hacia arriba y ahí estaba el Señor Jesucristo en Persona, quien le pidió le pasara a dejar alimentos. Desde

entonces ella le pasaba a dejar comida, pero alguien mal informó a su marido que su mujer se desviaba a La Loma, y éste con gran disgusto, la siguió machete en mano para sorprenderla en el supuesto adulterio. Ya cerca escuchó que platicaban. Él se precipitó sobre ella para golpearla pero ella se encomendó a Dios y al instante el Señor se plasmó sobre la pared y la comida se convirtió en flores. Desde entonces permanece ahí, como hasta ahora. Hoy el templo lleva el nombre de Santuario del Señor del Calvario y a él acuden muchos fieles de la región.

2.2.4. Santuario de Tepalcingo

Las fuentes mexicas describen con detalle la organización de la economía tributaria del territorio que hoy conocemos como Estado de Morelos. Las unidades políticas mayores de Morelos en los albores del siglo XVI eran Cuauhnáhuac y Huaxtepec, con más de 50 mil habitantes cada una. Tecpancingo pertenecía a la provincia de Huaxtepec y después de la conquista española se aniquila la provincia de Huaxtepec como unidad política mayor a nivel imperial, dividiéndose en cinco unidades; Huaxtepec, Yautepec, Tepoztlán, Yecapichtlán y Totolapan, quedando Tepalcingo sujeto a Yecapixtla. En 1445, según lo indica el Códice Mendocino, los aztecas encabezados por Moctezuma, conquistaron Tepalcingo, no sin haber presentado fuerte resistencia sus moradores, fueron sometidos para obligarlos a entregar tributo a los aztecas o mexicas. (Cfr. Gobierno del Estado de Morelos, 1988, pp.77-81).

Para la época colonial, podemos mencionar que Tepalcingo, fue uno de los pueblos morelenses que perteneció a las tierras denominadas como realengas, ya que pagaban tributo a la Corona Real, posteriormente aparece como sujeto de Yecapichtlan según el testimonio de Cortés del año de 1532 junto con otros pueblos que a continuación se mencionan pagando tributo al Marquesado: Tecpatzcinco, Tlayacac, Xalostoque, Totonilco, Usuchapa, Tetelilla, Xonacatepeque, Xantetelco y Amayuca. (Cfr. Centro Nacional de Estudios Municipales, 2001, pp. 189-192).

El santuario fue construido entre 1779 y 1782, para albergar la milagrosa imagen del Jesús Nazareno de Tepalcingo o Señor de las Tres Caídas, o simplemente, el Señor de Tepalcingo, que es un Cristo caído con la cruz a cuestas. Bonfil Batalla apunta acerca de este Cristo:

El Señor de Tepalcingo es una imagen de Jesús Nazareno, caído y con la cruz a cuestas, tallada en el s. XVII. Su culto local arranca por lo menos desde 1681, fecha en que se fundó la Cofradía de Jesús Nazareno en Tepalcingo, según lo atestigua un cuadro al óleo que se conserva en el santuario. (Bonfil Batalla, 1971, p. 173).



Foto 4. Jesús Nazareno de Tepalcingo, Mor. (Foto propia).

Su culto atrajo a un número considerable y creciente de peregrinos de toda la región. La fachada es un retablo en piedra que es una obra maestra del estilo barroco poblano, posiblemente ejecutado por artistas del estuco provenientes de Puebla, aunque sólo es una conjetura, pues no hay un trabajo similar a éste en dicha ciudad. (Gobierno del Estado de Morelos, 1988, pp.78).

La fachada cuenta la historia cristiana: la caída y redención del hombre a través de la vida y pasión de Cristo, ilustradas a través de una serie de expresivos relieves que retratan personajes y escenas bíblicas. La escena de la parte superior de la puerta de acceso es especialmente animada, por la movilidad que se pretendió dar a los personajes esculpidos en la piedra. (Toussaint, 1976, pp.4-5).



Foto 5. Fachada del Santuario de Tepalcatingo, Mor. Tomada de Toussaint, 1976, p. 12.

En esta imagen pueden apreciarse, hasta arriba, el Señor de la Meditación, bajo el cual aparece la última cena, destacándose en medio de los apóstoles, Cristo con la hostia y el cáliz. Debajo de esta franja, se representa en medio el manto de la Verónica, sostenido por dos arcángeles, quienes también sostienen un cordón. Debajo de este manto, aparecen los tres clavos de la crucifixión. Del lado derecho, junto al arco, puede apreciarse un panal.

En el estilo del barroco popular, estas detalladas esculturas están densamente rodeadas de una gran variedad de columnas ornamentales, frisos, arcos y nichos, decorados usando un barroco tardío, con un lenguaje de ángeles, espirales y escenas de la pasión de Cristo. Una fachada, que en su conjunto, es una exaltación de la pasión y lo que acontece en derredor de ella, una catequesis en piedra que se hace vida cada tercer viernes de Cuaresma y Semana Santa, cuando los pobladores rinden culto a sus imágenes dolorosas e interactúan con ellas en unas complejas jornadas festivas donde atienden sus santos “como siempre ha sido” y “como debe ser”.

Desde el terreno del arte, Antonio Toussaint, describe así la fachada de este santuario:

Del más extraordinario barroco mexicano es la fachada del Santuario de Jesús Nazareno de Tepalcingo, orgullo de la arquitectura religiosa del s. XVIII. Ejemplar único, no sólo por la delicia de sus relieves estucados en pátina color rosa, sino por el prodigio de su simbología. Un damasco de grecas, frisos, hornacinas, columnas entrelazadas, o separadas del cuerpo del edificio, o bien peces y pelícanos, emblemas del cristianismo, panes multiplicados y águilas bicéfalas, resabios del escudo de los Asturias, sirven de complemento a la magistral interpretación de imágenes o escenas bíblicas, modeladas en estuco, que enriquecen el imponente frontispicio del santuario de Tepalcingo. (Toussaint, 1976, pp. 5 y 6).

La fachada completa aparece en la siguiente página, y en ella pueden observarse los siguientes elementos (*Cfr.* Toussaint, 1976, p. 10):

		Padre Eterno		
	San Agustín	Calvario	Arcángel	
Tumba	La Magdalena	Caída	Ángel	La Samaritana
San Gregorio Magno				San Ambrosio
	<i>Ecce Homo</i>	Concha bautismal	Flagelación	
		La Meditación		



Foto 6. Fachada del Santuario del Jesús Nazareno en Tepalcingo. Tomada de Toussaint, 1976, p.10.

2.3. Presencia de las órdenes mendicantes en esta región

Estas órdenes se han formado en el marco del catolicismo, las mendicantes son órdenes religiosas cuya regla impone la pobreza de los individuos y de sus conventos, obteniendo lo necesario para su mantenimiento de la limosna de los fieles. Nacieron como expresión del ideal evangélico y en su afán cristianizador se convirtieron en excelentes agentes de las respectivas colonizaciones de España. (Cfr. Antonio Egaña, 1966, pp. 56-57).

El Concilio de Trento permitió a las órdenes mendicantes la posesión de rentas, pero les prohibió la posesión de beneficios eclesiásticos. Los primeros agentes de pastoral mexicanos fueron precisamente éstas órdenes mendicantes: los franciscanos llegaron en 1523, los dominicos en 1526, y los agustinos en 1533, quienes formaron, respectivamente, las provincias del Santo Evangelio (1524), Santiago (1532) y Santísimo Nombre de Jesús (1543).

2.3.1. Franciscanos

Francisco de Asís (1182 – 1226) comienza a escribir hacia 1206, cuando abandonó su forma anterior de vida, destinada a tener situación social dentro del *ordo* caballeresco. Se convirtió al ideal evangélico de la pobreza absoluta. Inocencio III en 1210 les otorga el *Ordo Fratrum Minorum* que autoriza su particular forma de predicar. San Francisco redactó una primera regla llamada "Regula Prima"(1221), un poco más tarde redacta una segunda llamada "Bullata" (1223). Así se aproximaba a otras órdenes mas regulares como la de los dominicos. Cuando fallece San Francisco, su testamento sigue haciendo hincapié en las ideas originarias de la congregación pero que a la larga iban a chocar sin duda con el impresionante crecimiento de la orden. (Cfr. García Villoslada, 1987, vol. 2, pp. 456-470).

Las medidas en torno a la pobreza provocaron una dura polémica en el interior de la orden, a partir del 1245. Mientras la mayoría formada por los conventuales, con pragmatismo aceptaban las disposiciones pontificias, los grupos más rigurosos, los celantes, de mayor idealismo, se negaban a reconocer su validez al considerar que San Francisco sería el jefe evangélico anunciado por Joaquín de Fiore y ellos mismos los hombres espirituales de la nueva edad. Las tensiones entre ambos grupos crecieron mucho y sólo el

acceso al generalato de una persona tan prestigiosa como San Buenaventura evitó que continuase la querrela y un posible cisma. No obstante la dualidad de tendencias estuvo presente y el siglo XIII se denominaron “espirituales/comunidad”, en el XIV “observancia/conventualismo” y en el XVI “estrecha observancia/regular observancia”.

Con la creciente institucionalización en el seno de la orden, el movimiento, en constante auge, se aleja de su intuición primitiva. El "Mundo Nuevo", ofrece a los franciscanos reformados de España la estupenda posibilidad de comenzar en Hispanoamérica, lejos de Europa burguesa, la construcción de una Iglesia apostólica y pobre, como la de los primeros tiempos, cuyo ideal coincide con las metas originales de la Orden de San Francisco. (Cfr. Antolín Abad, 1992, pp. 67-78).

La pastoral franciscana sistemática no dio comienzo hasta que, en agosto de 1523, tras la conquista, llegaron a México tres frailes flamencos, dos sacerdotes, Juan de Tecto y Juan de Ayora, y el célebre lego Pedro de Gante. Desde el primer momento se entregaron al estudio de la cultura y la lengua náhuatl. Así, cuando en 1524 arribaron los famosos «Doce Apóstoles» franciscanos, presididos por fray Martín de Valencia, se encontraron con que los flamencos habían hecho ya progresos con el náhuatl. Un año más tarde quedó reservado el Santísimo y se desarrolló mucho la labor apostólica en el convento franciscano de México y en la famosa capilla de San José de los naturales, cuya alma era Pedro de Gante. Es en esta escuela y capilla en la que los frailes franciscanos se entregaron sistemáticamente a la educación de los indígenas, tanto en lo referente a la doctrina cristiana como a la cultura occidental en general. (Cfr. Antolín Abad, 1992, pp. 80-84).

2.3.2. Dominicos

Domingo de Guzmán (Caleruela, Burgos, 1170-Bolonia 1221), descendiente de los Guzmán, fue canónigo regular de Osma, fundó el monasterio de Prouille, cerca de Fanjaus, casa destinada a las mujeres cátaras que iban convirtiéndose al escuchar su prédica. En 1209, no quiso asociarse a la cruzada decidida por Inocencio III, sino que insistió en su predicación pacífica

frente a los herejes. El año 1215, se reunió en Tolosa con algunos compañeros, que bajo su dirección, se habían iniciado en la vida religiosa, esperando ser predicadores como él. Durante el III Concilio de Letrán obtuvo de Honorio III, la confirmación de la fundación de la orden de los hermanos predicadores y, al año siguiente adoptaban la regla de San Agustín. Desde ese momento y hasta su muerte, se dedicará a la predicación y a la organización de su orden por Francia y España. Fue canonizado, en 1234, por Gregorio IX, y su cuerpo descansa en Bolonia. Los dominicos alcanzaban cerca de 600 casas a mediados del S. XIV. Establecidos en América desde 1510, tuvieron gran actividad misional durante el siglo XVI, decayendo posteriormente, aunque sin abandonarla. (Cfr. William Hinnebusch, 1982, pp. 96-102).

2.3.3. Agustinos

Los ermitaños agustinos, fundados el año 388 por el obispo de Hipona, fueron organizados como orden mendicante por Inocencio IV, en 1244, y Alejandro IV en 1256. Sus primeros eremitorios se remontan en España a la etapa visigoda, aunque es difícil de saber el contacto existente en la Península Ibérica entre los ermitaños iniciales y la orden mendicante del siglo XIII. Establecidos en América desde 1533, alcanzaron su máxima presencia durante el siglo XVI, implantándose entre México y Chile, posteriormente bajarían su actuación misionera aunque no la abandonaron totalmente. (Cfr. Antonio Egaña, 1966, pp. 89-94).

Los practicantes más estrictos de la orden se denominaron *agustinos recoletos*, que desde 1912 constituyeron orden propia, en América se implantaron desde 1604 y se les suele conocer con el nombre de *candelarios*, su implantación se ciñó prácticamente a la actual Colombia.

2.4. Rutas conventuales en nuestra región de estudio

Recién consumada la conquista de la capital azteca, los primeros misioneros siguieron de cerca a los conquistadores para cristianizar cada población sometida. En cada uno de estos pueblos destruyeron el *teocalli* principal y, en su lugar, y con las piedras de aquél, levantaron un templo. Pero también era

necesaria una organización estratégica, que diera una infraestructura desde la cual posibilitar materialmente la empresa de indoctrinación e incorporación a la nueva propuesta de sociedad colonial, y el convento -no aislado- sino en una línea bien planeada junto con templos de visita y otros conventos, ofrecía a las órdenes establecidas en estos territorios contar con una columna vertebral desde la cual expandir su ámbito de influencia, no solamente religiosa, sino también política y económica. Cada convento se levantó con elementos constructivos europeos, como la verticalidad y los grandes espacios cubiertos, pero se rescataron ideas prehispánicas, como la masividad de los volúmenes y la espectacularidad de los grandes atrios o explanadas. (Cfr. Antonio Egaña, 1966, pp. 100-117). Las novedosas edificaciones funcionaban como fortalezas, centros de evangelización y lugares de reunión, además de imponentes emblemas del poder colonizador.

Tanto para los soldados de Cortés como para los catequizadores, los conventos constituyeron enclaves para organizar los territorios recién conquistados y difundir la nueva fe, en un espacio arquitectónico que permitía la evangelización de muchos pobladores en un corto periodo. Así, los conventos ejercieron gran influencia urbanística en los cientos de poblados que se colonizaron más adelante en el resto de la Nueva España, y sirvieron para prolongar la tarea de conquista militar y religiosa a las regiones más apartadas del continente.

Una serie de conventos construidos en el siglo XVI, cerca del volcán Popocatepetl, fue incluida el año de 1995 en la Lista del Patrimonio Mundial por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), por su alto valor histórico y monumental. Se trata de la famosa ruta de los conventos que incluye monumentos de once poblaciones, a saber: Cuernavaca, Tepoztlán, Oaxtepec, Tlayacapan, Totolapan, Atlatlahuacan, Yecapixtla, Ocuituco, Tetela, Hueyapan y Zacualpan de Amilpas, todos en el estado de Morelos. Esta ruta, incluye los conventos que por su buen estado de conservación son óptimos para ofrecerse al consumo del mercado turístico. Sin embargo -sobra decir- que hay otros, ahora en ruinas o alejados de la ruta principal que también fueron construidos por las órdenes mendicantes y fueron parte integral de ese proyecto colonizador.

A continuación presentaré los datos de algunos de esos enclaves que fundaron las órdenes mendicantes en nuestra región de estudio, información que podrá cotejar el lector con el mapa que aparecerá después del cuadro, donde se pretende mostrar cierta información de las poblaciones que aparecerán en dicho mapa. El cuadro es de autoría propia en base a la recopilación de información durante el trabajo de campo, las referencias de informantes y la consulta de las monografías municipales de los estados de México y Morelos. (Centro Nacional de Estudios Municipales, 2000 y 2001).

Cuadro 2

RELACIÓN DE POBLACIONES CON PRESENCIA DE ÓRDENES MENDICANTES EN EL S. XVI

POBLACIÓN	NOMBRE DEL CONJUNTO ARQUITECTÓNICO	FECHA DE CONSTRUCCIÓN	ORDEN MENDICANTE
Chalma, Mex.	Santuario del Señor de Chalma	1683- como el santuario, construcción actual. Presencia agustina desde la primera mitad del s.XVI	Agustinos
POBLACIÓN	NOMBRE DEL CONJUNTO ARQUITECTÓNICO	FECHA DE CONSTRUCCIÓN	ORDEN MENDICANTE
Malinalco, Mex.	Convento de San Cristóbal (hoy exconvento del Divino Salvador).	1540-1570	Agustinos
Tetecala de las Reformas, Mor.	Iglesia	s. XVI	Franciscanos
Tlaquiltenango, Mor.	Iglesia	s. XVI	Dominicos
Tlaltizapan, Mor.	Iglesia	s. XVI	Dominicos
Atlacholoaya, Mor.	Iglesia	s. XVII	Carmelitas
Xochitepec, Mor.	Iglesia	s.XVI	Franciscanos
Chiconcuac, Mor.	Iglesia	s. XVI	Franciscanos
Emiliano Zapata, Mor.	Iglesia	s.XVI	Franciscanos
Cuernavaca, Mor.	Convento de la Asunción	s.XVI	Franciscanos
Jiutepec, Mor.	Iglesia	s.XVI	Franciscanos
Tepoztlán, Mor.	Convento de la natividad	s.XVI	Dominicos
Yautepec, Mor.	Convento de la Asunción	1555	Dominicos
Tlalnepantla, Mor.	Convento de la Purificación	s.XVI	Agustinos
Tlayacapan, Mor.	Convento de San Juan Bautista	1554-1572	Agustinos

POBLACIÓN	NOMBRE DEL CONJUNTO ARQUITECTÓNICO	FECHA DE CONSTRUCCIÓN	ORDEN MENDICANTE
Totolapan, Mor.	Convento de San Guillermo	1533-1536	Agustinos
Atlatlauhcan, Mor.	Convento de San Mateo, Apóstol	Segunda mitad del s. XVI	Agustinos
Oaxtepec, Mor.	Convento de Santo Domingo	1535	Dominicos
Tepetlixpa, Mex.	Iglesia del Dulce Nombre de Jesús	Mediados del s. XVI	Agustinos
Juchitepec, Mex.	Iglesia de Santo Domingo	Mediados del s. XVI	Primera presencia: franciscanos, después, dominicos.
Amecameca, Mex.	Iglesia del Sacromonte	1567	Franciscanos
Amecameca, Mex.	Convento dominico de la Asunción	1554	Dominicos
Cuautla, Mor.	Convento de San Diego	1640	Franciscanos descalzos o dieguinos (antes con presencia dominica)
Yecapixtla, Mor.	Convento de San Juan Bautista	1535-1540	Agustinos
Xochitlán, Mor.	Iglesia	s. XVI	Agustinos
Ocuituco, Mor.	Convento del Santo Santiago	1534	Agustinos
Jumiltepec, Mor.	Convento de San Andrés	Mediados del s. XVI	Agustinos
Tetela del Volcán, Mor.	Convento de San Juan Bautista	Terminado en 1581	Dominicos (en conflicto con los agustinos)
San Andrés Hueyapan, Mor.	Convento de Santo Domingo de Guzmán	s. XVI	Dominicos
Zacualpan de Amilpas, Mor.	Convento de la Inmaculada Concepción	s. XVI	Agustinos
Jantetelco, Mor.	Convento de San Pedro	s. XVI	Agustinos
Jonacatepec, Mor.	Convento de San Agustín	1572-1630	Agustinos
Axochiapan, Mor.	Iglesia	s. XVI	Franciscanos

Mapa 4

NUESTRA REGIÓN DE ESTUDIO, PRESENTANDO LA PRESENCIA DE ÓRDENES MENDICANTES EN EL s.XVI. (Dibujo propio)



2.5. Preponderancia agustina en nuestra región de estudio

Desde los primeros años quedó delineada su expansión hacia tres direcciones, que fueron, por orden cronológico:

- a)** Avance meridional; se dio hacia la extremidad oriental del actual estado de Guerrero, unida a México a través del de Morelos y al suroeste del de Puebla. Al oriente limitaba con la misión dominica de Morelos y al poniente con el grupo franciscano-dominico de Puebla y con las casas dominicas de la Mixteca.
- b)** Avance septentrional; se dirigió hacia los otomíes del actual estado de Hidalgo y continuó hacia la Huasteca. En Hidalgo se entremetió en los dos grupos franciscanos de la zona (Tula-Tepetitlán y Cempoala-Tepeapulco); en la Huasteca se expandió sin restricciones.
- c)** Avance occidental; lo forman una línea de casas en Michoacán entre dos grupos franciscanos. Se enlaza con la Ciudad de México mediante las casas de la región de Toluca. (Malinalco, Ocuilan y Chalma). (Cfr. Heriberto Moreno, 1985, p. 11-17).

La fundación de la misión del sur se inició a fines de 1533. Fray Francisco de la Cruz envió ese año a fray Jerónimo de San Esteban y a fray Jorge de Ávila a la zona de Tlapa y Chilapa. Los dos misioneros se detuvieron en su camino en los pueblos de Mixquic y Totolapan, en éste último hicieron casa con el fin de adquirir para su orden el derecho de misionar en este territorio. Sin embargo, no se quedaron en ella, sino que siguieron hacia Ocuituco, (hoy estado de Morelos) su primera fundación meridional. La primera septentrional fue la de Atotonilco el grande (hoy estado de Hidalgo) en 1535 y la primera fundación occidental fue la de Ocuilan (hoy estado de México) en 1537.

2.5.1. Los agustinos en México

Los frailes agustinos (mendicantes como los franciscanos y los dominicos) llegaron a México en 1533; eran siete monjes encabezados por fray Francisco de la Cruz, infatigable padre prior. (Antonio Egaña, 1966, p. 156).

Los agustinos llegaron con nueve años de retraso respecto a los franciscanos y dominicos. Los primeros religiosos agustinos venidos a la Nueva España arribaron a Veracruz el 22 de mayo de 1533 provenientes de Sevilla, de donde zarparon el 3 de marzo de ese mismo año. (Cfr. Heriberto Moreno, 1985, p. 12).

En cuanto a la forma de aproximarse esta orden a los indios, cabe destacar lo que apunta García Rubial:

[...] todas las fuentes agustinas mencionan con insistencia la gran pompa con que se celebraba la misa en las iglesias administradas por la orden. Los cantos, la música, las flores y los ornamentos y demás adornos estéticos eran indispensables en toda celebración, e incluso, en el rezo cotidiano de algunas horas canónicas, intervenían músicos y cantores. [...] También las procesiones por las calles del pueblo tenían un especial encanto para los indios, y los agustinos las apoyaron fervientemente, las rodearon de suntuosidad y las multiplicaron durante todo el año. Tanto las procesiones como las fiestas religiosas iban acompañadas a menudo con cantos y danzas para hacerlas más atractivas a los naturales. Una institución inseparable de ellas fue la cofradía [...] que además de organizar las fiestas patronales, ayudaban a los miembros necesitados, servían de apoyo económico a las iglesias con sus limosnas y fueron un elemento importante en la organización comunal indígena. (Antonio Rubial, 1989, p. 153).

2.5.2. Las primeras construcciones agustinas

En 1533 los siete primeros agustinos fueron enviados a Ocuituco (hoy en el estado de Morelos) para que evangelizaran a los indígenas que allí había. Se les prohibió terminantemente fundar convento en la ciudad de México. Quien dirigía estas maniobras era el arzobispo de México: Fray Juan de Zumárraga, que fue directamente afectado, primero porque él era franciscano y veía recortada su cuota de poder; segundo porque Ocuituco era encomienda de su propiedad y los dineros que ésta le producía, pensaba destinarlos para construir un hospital en la ciudad de México. (Antolín Abad, 1992, p. 79). Así que el franciscano desterró a los agustinos acusándolos de crueldad con los indios por ponerlos a trabajar en obras arquitectónicas tan suntuosas. A pesar de esa acusación, Ocuituco siempre fue un convento modesto. Fugitivos en Totolapan (a sólo unos kilómetros) fundan de nuevo un convento (también muy modesto). La orden que no obedecieron es la de irse de la ciudad de México:

dos quedan en la ciudad de México, dos en Totolapan y dos en el actual estado de Guerrero, el séptimo regresa a España en busca de más agustinos que quieran venir a México. Poco tiempo después de su expulsión de Ocuituco, los padres agustinos pueden regresar a su construcción inconclusa y reiniciar su labor evangélica.

2.5.3. Distribución de las primeras fundaciones agustinas

Durante el periodo inicial de la Orden en México, los agustinos marcaron sus tres líneas de penetración básica sobre el territorio novohispano (como ya habíamos señalado en párrafos precedentes): hacia el sur, el norte y el poniente. Con un reducido número de religiosos se hicieron en esta época trece fundaciones, la mayoría de ellas en las zonas más inhóspitas del Arzobispado de México y del Obispado de Tlaxcala -Puebla. La penetración hacia el sur, con sus extremos en Tlapa y Chilapa, y hacia el norte, con la árida región de los otomíes y la abrupta Sierra Alta —entrada de la Huasteca—, fue cimentada en ese tiempo por religiosos que los cronistas nos describen realizando hazañas casi míticas, propias de una Edad Dorada. Heriberto Moreno señala que:

En vista de que los hijos de San Francisco ya se habían establecido en los alrededores de México, en Tlaxcala y en la ruta de subida de Veracruz al altiplano, y que los dominicos ya estaban evangelizando el sureste, los recién llegados optaron por la porción meridional, que corresponde al actual estado de Guerrero, y la inabarcable región otomí del norte. Comenzaron por fundar dos bases, en Chilapa y Tlapa, enlazadas luego, a lo largo del camino, por los conventos de Ocuituco, Totolapan, Yecapixtla y Zacualpan. En un segundo momento se moverían por la Sierra Alta hacia las huastecas veracruzana y potosina y, más tarde, a Michoacán. (Heriberto Moreno, 1985, p. 12).

La escasez de frailes en los primeros años propició la existencia de misioneros itinerantes que recorrían solos grandes distancias en zonas inhóspitas y cuya labor consistía en congregar a los indígenas en pueblos y administrarles el bautismo. En esta época se fundaron pocos conventos y cada uno estaba encargado de extensas zonas que eran administradas por uno o dos religiosos.

Las fundaciones realizadas en esta etapa presentan las siguientes características, las cuales podemos hacer extensivas a todos los conventos

creados hasta 1550. Para los efectos de gobierno interno de la orden, toda fundación donde se ponía comunidad tenía el carácter de priorato, y a causa de la escasez de personal y de la poca complejidad de la organización de los capítulos, no existían aún las vicarías.

Los encomenderos tenían una participación directa en las fundaciones en este periodo. Varias reales cédulas les imponían la obligación de pagar un doctrinero que diese instrucción religiosa a los indios que tenían encomendados, lo cual justificaba el trabajo y el tributo que éstos les daban. En los pueblos que pertenecían a la Corona, la fundación de la doctrina era un deber de los gobernadores y oficiales reales. El encomendero o la Corona, según el caso, se obligaban a construir casa e iglesia, a dar ornamentos para ésta y a sustentar al doctrinero. (Cfr. Antonio Rubial, 1989, pp. 147-149).

2.5.4. Segunda etapa expansiva

Para 1540 ya se encontraban afianzadas las tres líneas de influencia agustina gracias a las primeras fundaciones. Con esto se iniciaba una nueva época para la orden, la cual multiplicó sus conventos en forma extraordinaria a lo largo de todo el siglo.

En el desarrollo de este fenómeno de expansión, podemos distinguir dos etapas sucesivas: en la primera (1540-1570), aumentaron los núcleos conventuales en pueblos de indios, reforzándose con nuevas erecciones las zonas ya ocupadas. Las fundaciones se reglamentaron teniendo en cuenta la organización interna de la orden y se iniciaron serios conflictos con los obispos a causa de esta expansión. En la segunda etapa (1570-1602), se reforzaron muchos de los factores surgidos anteriormente, aunque surgieron nuevos elementos como el gran crecimiento en el número de religiosos y el aumento de las fundaciones en las villas de españoles.

Las fundaciones realizadas entre 1540 y 1570 respondieron a tres necesidades básicas: a) reforzar la misión en los territorios anteriormente adquiridos por medio de nuevos conventos de ocupación; b) entrar hacia las zonas abandonadas por las otras órdenes, siguiendo las direcciones marcadas

por las fundaciones de la época anterior; c) intercomunicar todas las zonas mediante misiones de enlace.

El primer tipo de fundaciones, las de ocupación, se realizaron con el fin de formar una intensa red de conventos alrededor de un centro para poder llevar a cabo la administración de los indígenas de un determinado territorio con buen éxito. Ejemplos claros en el área agustina fueron los de la zona de Hidalgo y Michoacán.

El segundo tipo, las fundaciones de penetración, se creaban para abrir a la evangelización territorios de difícil acceso y no pacificados del todo, por lo cual eran esporádicas y casi siempre precedían a la conquista militar. Hay ejemplos agustinos para esta época en la misión del norte (Xilitla) y en la zona de Guerrero. (Cfr. Antonio Rubial, 1989; Antonio Egaña, 1966).

2.6. Notas conclusivas del presente capítulo

Nuestra región de estudio la hemos propuesto en base a un cuadrante imaginario cuyos límites quedarían constituidos por los santuarios de Chalma y Amecameca, en el estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo, en Morelos. Dentro de este cuadrante hay numerosas poblaciones que participan en una complicada red festiva en derredor de los santos de cada pueblo, concentrándose de una manera especial estas celebraciones en la cuaresma y semana santa. Las relaciones sociales, políticas y económicas que se articulan junto con el aspecto religioso denotan una especial forma de existencia social que implica cosmovisiones articuladas y compartidas entre los diferentes pueblos campesinos que intervienen en este ciclo festivo.

La vivencia concreta de religiosidad popular en estos pueblos, rebasa el ámbito íntimo de tal o cual comunidad en particular, y se articula en un territorio más amplio, *i.e.* regional, que implica el consenso sobre ciertos principios básicos a nivel de ideas, y también de ciertas instituciones populares, como las mayordomías, evidencian una dinámica y vigorosa organización social que opera frente a los poderes hegemónicos del Estado mexicano y de la Iglesia católica.

En una visión histórica, no pueden dejar de mencionarse las incursiones y establecimiento que las órdenes mendicantes hicieron desde el primer contacto, después de consumada la conquista. Muchos de los lugares –como conventos, ermitas e iglesias- que se remontan a esas fechas, siguen siendo lugares de culto católico, con una vivencia de religiosidad popular que apunta a otras raíces lejanas a la ortodoxia oficial de ésta Iglesia. Así mismo, no podemos dejar de lado el hecho, de que muchas de estas iglesias del s. XVI se construyeron sobre antiguos lugares de culto prehispánico, conservando una continuidad en la geografía sagrada, tal es el caso de Ocuilan, Atlatlahucan, Chalma, Mazatepec, Amecameca, Xochitlán, Jonacatepec, entre otros.

La preponderancia agustina en nuestra región de estudio es digna de destacarse, pues recordemos que cada orden tenía su propia especificidad catequética, siendo la de éstos agustinos, una enseñanza prioritariamente cristocéntrica, lo cual resulta muy significativo si consideramos la importancia que en la religiosidad de estos pueblos en la actualidad, tienen los cristos –en sus más variadas advocaciones- y todas las festividades que rodean a la Semana Santa.

Como quedó claro en el capítulo precedente, no estamos defendiendo una continuidad lisa y llana desde épocas prehispánicas hasta nuestros días. Más bien, optamos por una explicación que acepte la idea de una continuidad dinámica, que reinterpreta, reformula, adopta, selecciona, en los diferentes momentos históricos que cada pueblo vive en relación dialéctica con los grupos dominantes. Los datos aportados en este capítulo resultan muy sugerentes si los consideramos en esa coordenada, y los articulamos con los capítulos siguientes donde se realiza la descripción etnográfica de este complejo ciclo de fiestas a los santos durante la cuaresma.

CAPÍTULO III:

DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DEL CICLO DE FIESTAS DE CUARESMA

En este capítulo describiremos las fiestas más representativas de la región, las cuales quedan preferentemente comprendidas en el ciclo de cuaresma y semana santas. Ya Bonfil Batalla en su escrito *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla* (1971) proponía este título precisamente porque Cuautla quedaba al centro geográfico del grupo de pueblos que registró en el ciclo de cuaresma. Después de aproximarme a esta región y hacer el mismo recorrido que en su momento hizo Batalla, pude registrar muchos más pueblos que entran en este ciclo de ferias y que complican mucho más la red de interrelaciones al interior de esta región.

La línea conductora de esta investigación es la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular. No nos interesa aquí, agotar hasta sus últimas implicaciones la dinámica interna propia de cada población en particular, sino que trataremos de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes. A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar andar su engranaje, es el ritual, y los personajes principales pertenecen al plano sobrenatural, y son los santos católicos, los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

3.1. El ciclo de ferias de Cuaresma

El momento privilegiado para nuestro análisis, será el ciclo de fiestas de cuaresma que culmina con las celebraciones de la semana santa, aunque éstas las trataremos en el siguiente capítulo. Dentro de este ciclo nos interesará destacar:

- **Las “demandas”**, que implican a algunas comunidades cuyo santo es considerado particularmente efectivo o poderoso, y –sin llegar a ser un santuario- funcionan con una fuerza centrífuga que atraen a mayordomos de ese santo, pero en otros pueblos, regresando el día de la fiesta a que las imágenes oigan misa juntas y los mayordomos de la demanda entreguen la alcancía a los mayordomos del santo principal.
- **Los santos:** - parentescos entre ellos, las limpias, las procesiones, los cristos movibles usados en la semana santa.
- **Las mayordomías**, su organización interna, sus relaciones con otras mayordomías fuera del pueblo, así como su relación con el clero, por un lado, y con las autoridades civiles municipales, por otro.

Los procesos sociales que se ponen en juego dentro de los fenómenos religiosos en las comunidades campesinas de nuestra región de estudio, tienen que ver de manera directa con el control del ámbito ritual. Las complicadas ferias de cuaresma que involucran decenas de pueblos, tanto de Morelos, como del Estado de México, D.F., Puebla y Tlaxcala, dejan ver una lucha por el protagonismo de la fiesta. Los actores involucrados son: las autoridades municipales, el clero local y las autoridades tradicionales (mayordomías, cargueros, diputados). De manera general, podemos señalar que en estas comunidades, la feria engloba durante una semana:

- actividades religiosas oficiales (desde el control litúrgico oficial católico) tales como misas, largas jornadas de confesiones, juramentos, impartición masiva de sacramentos, catequesis ininterrumpida en el santuario, etc., donde el control de la liturgia y el culto residen jerárquicamente en el párroco y los encargados nombrados por él sin límite de tiempo
- Actividades religiosas “tradicionales”, donde el ámbito del control litúrgico y la decisión acerca del culto no recae en el sacerdote, sino en los encargados rituales elegidos en el pueblo de manera anual (mayordomos, o sus variantes nominales de diputados o cargueros). Estas actividades giran en derredor de la o las imágenes y tienen como finalidad “agradarle y celebrarla”, así, se le ofrecen flores u otra cosa que

les guste, como las palomas a la virgen del tránsito de Tlayacapan o las palmas a “San Ramitos”, mañanitas con mariachi y banda, baile de pastoras, paseos por las calles del pueblo, generalmente visitando otras imágenes en otros templos, obviamente la imagen que recibe también se viste de fiesta para tal ocasión, estos paseos incluyen el embellecimiento del trayecto con alfombras de aserrín pintado, como cuando se traslada la virgen del Tránsito de Tlayacapan de la iglesia de San Martín a la capilla del progreso.

- Actividades “culturales” promovidas por el municipio, como conciertos, obras de teatro, recitales, cuenta cuentos, bailables, etc.
- Actividades económicas, donde todo el que llega con productos puede venderlos instalándose donde las autoridades municipales, en coordinación con las autoridades religiosas tradicionales, les indiquen. Además del Baile de Fiesta con algún grupo reconocido en la zona.

El lugar donde estos “actores” anuncian sus actividades es el cartel que publican, por lo general, cada feria cuenta con cuatro carteles, uno para las actividades religiosas católicas, otro para los eventos promovidos por el municipio, y los otros dos de los encargados religiosos tradicionales, que en uno anuncian las actividades alrededor del santo y en otro –patrocinado por empresas cerveceras- se anuncia el baile.

En estos carteles se pueden observar los conflictos suscitados en la organización del evento, como en Ocuilan, Edo. de México, en el 2005, el cartel de la feria del cuarto viernes de cuaresma se decidió hacerlo juntos el municipio y las autoridades tradicionales, pero por conflictos posteriores a la impresión de los carteles por parte del municipio, los mayordomos decidieron hacer su propio tiraje excluyendo de los créditos a las autoridades municipales, por lo que éstos hicieron lo propio tachando con plumones negros los créditos a los mayordomos.

El complejo total de la feria, es pretextado por la figura del santo, sin embargo confluyen diversas actividades que engloban la realidad política, social, económica y religiosa, si es que pudiéramos dividir la realidad única en diferentes fases, cosa totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que

no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

Para tener una idea clara de todas las poblaciones involucradas en la organización de estas ferias, presentamos el siguiente cuadro:

FECHA	LUGAR	SANTO
Miércoles de ceniza	Amecameca, Mex.	Señor del Sacromonte
Primer Viernes	Amecameca, Mex.	Señor del Sacromonte
Segundo Viernes	Cuautla, Mor.	Señor del Pueblo
Tercer Viernes	Tepalcingo, Mor.	Señor de Tepalcingo
Cuarto Viernes	Atlatlahucan, Mor. Tlayacapan, Mor. Amayucan, Mor. Miacatlán, Mor.	Señor de Tepalcingo Virgen del Tránsito Señor del Pueblo Cristo de la Vidriera
Quinto Viernes	Mazatepec, Mor. Ocuilan, Mex.	Cristo de Mazatepec Cristo del Calvario
Sexto Viernes	Amecameca, Mex. Chalcatzingo, Mor.	Señor del Sacromonte La Dolorosa y el Santo Entierro.

Cuadro 3. Poblaciones estudiadas en el ciclo de ferias de Cuaresma.

3.1.1. Fiesta de carnaval en Chalma y Amecameca

Aunque no todas las comunidades involucradas en este ciclo de ferias coincide en reconocer a Chalma como el inicio del mismo, sí es por todos aceptado que a Amecameca le corresponde la apertura del ciclo de ferias con el primer viernes de cuaresma, el cual, vale la pena resaltar, corresponde a lo que dentro de la liturgia cristiana sería el viernes de ceniza, pues recordemos que para la oficialidad católica, la semana inicia con el domingo, “día del Señor”, por lo que la apertura de ciclos litúrgicos se da siempre en ese día, por lo tanto, el miércoles de ceniza –aún cuando abre el período de cuaresma- no se considera como primera semana de este tiempo litúrgico hasta el domingo siguiente, que es primer domingo de cuaresma. El tiempo que va del miércoles de ceniza al sábado previo a la apertura de la primer semana de cuaresma se designa como “días de ceniza”, es decir, miércoles, jueves, viernes y sábado

de ceniza. De esta manera observamos en el ciclo de ferias de nuestra región de estudio un distanciamiento de la postura litúrgica oficial, pues ellos denominan simplemente primer viernes de cuaresma al viernes inmediato posterior al miércoles de ceniza, lo que la liturgia oficial llamaría “viernes de ceniza”, de tal manera que cuando la iglesia está en el “primer viernes de cuaresma”, nuestras comunidades están celebrando ya la feria del “segundo viernes”. Por lo tanto, la denominación del “sexto viernes de cuaresma” en estos pueblos, es algo inexistente para la liturgia católica oficial, pues ese sexto viernes correspondería –desde su óptica oficial- al viernes santo, mientras que los pueblos que celebran sus ferias, el viernes santo vendría a ser un séptimo viernes de celebración.

Regresando a lo escrito al inicio de este subtítulo, no todos aceptan a Chalma como el inicio del ciclo de ferias, pero sí reconocen a Amecameca. Ahora bien, Amecameca –junto con Ocuilan, ambos en el Estado de México-, reconocen previo a la apertura del ciclo en Amecameca, con la celebración del primer viernes, la importancia ritual de la presencia en Chalma en preparación a esa primer fiesta del ciclo. El miércoles previo al miércoles de ceniza, también conocido como miércoles de carnaval, los mayordomos de Amecameca encargados de la feria del primer viernes, acuden en peregrinación al santuario de Chalma, donde le piden al Cristo que todo salga bien en la celebración a su cargo. Portan una imagen “peregrina” del Señor del Sacromonte. Actualmente se puede realizar el trayecto en vehículos, hasta una cierta distancia, desde donde se continua a pie¹. No se trata de una peregrinación multitudinaria, es más bien discreta, pues es de carácter privado, se trata de un asunto entre mayordomos, sus familias y demás colaboradores. El motivo es invariablemente pedir al Señor de Chalma por el éxito de la celebración de la feria, el Señor del Sacromonte “visita” al Señor de Chalma y “oye misa” en el santuario.

¹ Tiempo atrás –según refieren los mayores-, la peregrinación era a pie y estaba planeada una semana antes del inicio del compromiso de los mayordomos de Amecameca, para que pudieran ir y regresar caminando, previéndose llegar a tiempo para ultimar detalles y estar listos para la celebración del miércoles de ceniza. Ahora no hay nada establecido sobre ello, lo importante es ir y prepararse en esa fecha en relación directa a la fiesta del primer viernes en Amecameca, no importa si es a pie o en vehículos, la decisión sobre una u otra forma depende de los mayordomos del Sacromonte, quienes organizan este evento.

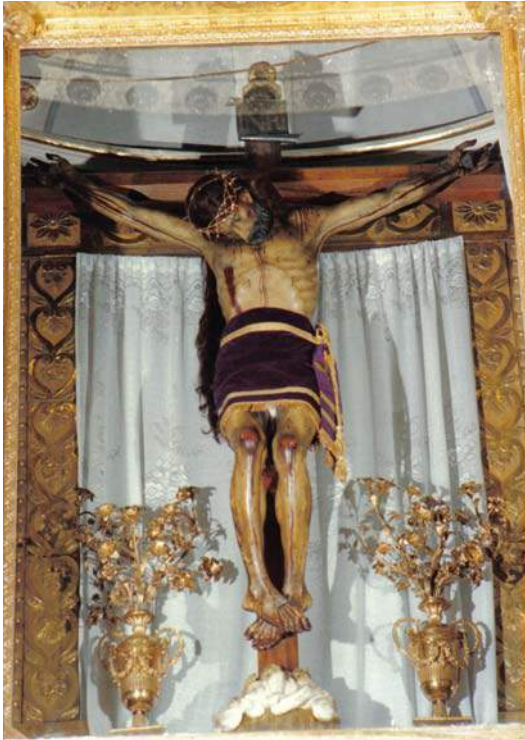


Foto 7. Señor de Chalma, en su urna dentro del Santuario de Chalma, Edo. de México. (Foto propia).



Foto 8. Señor del Sacromonte, Amecameca, México. (Foto propia).

Una vez que los mayordomos del Sacromonte han regresado a Amecameca, la celebración siguiente es la correspondiente al miércoles de ceniza –o miércoles de carnaval- , en la cual se realiza “la bajada” del Señor del Sacromonte, de su lugar en la “cuevita” a la parroquia, donde permanecerá toda la cuaresma, hasta pasada la semana santa, cuando se le regresará a su lugar en la iglesia construida en el cerro, con una ceremonia que -en contraposición a “la bajada”- se le conoce como “la subida”.

“La bajada” es organizada por los mayordomos del Señor del Sacromonte que coordinan a los encargados de las “demandas” que llegan el miércoles de ceniza por la tarde, para participar en “la bajada” durante la noche, hasta el amanecer. Las principales *demandas* llegan de Milpa Alta, Iztapalapa y Texcoco, además de muchas otras de menor volumen de diferentes poblaciones del estado de México y Morelos preferentemente. El trayecto por las calles que recorrerá la urna del Sacromonte es adornado con papel o plástico picado, altares en las calles, donde el Señor del Sacromonte hará una “parada” mientras se reza y se canta. Además la mayoría de las casas que quedan en el recorrido, adornan de una u otra forma sus fachadas, ya sea con banderitas de papel de china de colores, o ramas verdes de

árboles, cadenas de papel crepé, o con altares fuera de su entrada o dentro de su patio, con las puertas abiertas de par en par. Como ya se había mencionado, la imagen del Señor del Sacromonte llegará hasta la parroquia, donde permanecerá hasta un viernes después del viernes santo (“la octava del viernes mayor”), fecha en que se realiza “la subida”, de regreso a su iglesia en el cerro del Sacromonte. La principal diferencia en esta segunda ocasión, es que las demandas de otros lugares ya no participan, siendo una celebración más modesta y local, organizada también por los mayordomos del Sacromonte, pero con más trabajo, pues no cuentan con el apoyo de los encargados de las demandas foráneas. Es importante resaltar que la imagen del Señor del Sacromonte, es un Cristo movable, que se utiliza para el vía crucis del viernes santo, culminando con la crucifixión. La celebración de “la bajada”, las ferias del primero y sexto viernes de cuaresma, el viernes santo y viernes de octava, forman un ciclo ritual donde la figura central es el Señor del Sacromonte, y alrededor de él se organizan las demás actividades.

Regresando nuestra atención a Chalma, allí se celebra también el miércoles de carnaval, pero no pasa de ser exclusivamente ese día, es decir, allí no hay celebración del primer viernes, a diferencia de Amecameca. Lo que se realiza en el santuario durante ese día es la “visita” al Señor de Chalma. Por parte de los encargados del santuario, no hay actividades programadas al estilo de una fiesta organizada por cargos específicos y con carteles que anuncian fechas y actividades, etc., sino que las personas de otras comunidades acuden en grupos, unos pequeños, otros grandes, a realizar la visita al Cristo con ocasión del carnaval. Destacan, por su número e importancia, las visitas de Amecameca y de Ocuilan, ambos en el estado de México. Con respecto al primero, ya se ha tratado más arriba. En relación a Ocuilan, aún cuando participan en el ciclo de ferias de cuaresma, y reconocen que Amecameca es el que abre el ciclo con el primer viernes o viernes de carnaval, prefieren acudir e iniciar el ciclo en Chalma, con una peregrinación, más o menos numerosa, que sale al santuario el miércoles de ceniza por la mañana. Llevan una imagen del Cristo del Calvario, cantan, rezan, comen y beben durante el trayecto, y al llegar acuden a misa en el santuario, pasan el día completo en las inmediaciones del mismo y al atardecer regresan a Ocuilan.

3.1.2. Primer Viernes: Amecameca

Para la celebración del primer viernes en Amecameca, el ambiente de fiesta ya se ha venido fraguando desde dos días antes: el miércoles de ceniza con “la bajada”. En cuanto a la fisonomía del lugar, pueden notarse ciertos cambios en las calles aledañas al centro que se llenan de puestos de artesanías de barro, ropa, comida y piratería, pero en lo que toca al centro mismo, es decir, la parroquia y sus alrededores, no se percibe un gran cambio con el tiempo ordinario, pues está tan lleno de comerciantes como siempre, tal vez la única diferencia es que continuamente deambulan entre la multitud comerciantes foráneos que ofrecen chocolate de Puebla, o productos del campo, como pepitas, tequesquite, etc., además de que en la explanada, donde de ordinario hay comercio ambulante, éstos han cedido el lugar a los juegos mecánicos. Donde sí es evidente la transformación es en el cerrito donde está la iglesia del Señor del Sacromonte, allí todo se encuentra saturado, el camino que lleva hacia la capilla, se vuelve difícilmente transitable, pues a ambos lados se satura de puestos de artículos religiosos y comida. En los artículos religiosos se pueden encontrar dibujos y fotografías del Señor del Sacromonte en todos tamaños, y lo más interesante, con la imagen vestida en una diversidad de atuendos que resulta impresionante. Aún cuando el Señor del Sacromonte se encuentra ya en esta fecha en la parroquia, los visitantes consideran una visita obligada a la iglesia del Señor del Sacromonte –aunque éste no esté en casa-.



Foto 9.

Urna vacía del Señor del Sacromonte, en el cerro del mismo nombre. Desde su fiesta hasta pasada la semana santa permanecerá la imagen en la parroquia. (Foto propia).

Desde esta capilla se tiene una vista muy hermosa de los volcanes (Popocatepetl e Iztlacíhuatl), y resulta notable que es tal la multitud que atrae, que el trayecto que ordinariamente puede realizarse en 20 minutos caminando, en éstas fechas se prolonga hasta una hora o más. En medio de la algarabía no dejan de escucharse continuamente las campanas de la parroquia llamando continuamente a misa.

En la parroquia, el centro de atención es el Señor del Sacromonte, colocado hasta adelante del templo, del lado izquierdo. La fila para poder verlo, tocar su urna y persignarse, o llorar un rato frente a él, no tiene fin. No importa la actividad que se esté realizando en el templo, ya sea misa o mañanitas o rosario, la fila es continua y nadie parece desesperarse en la hora u hora y media de paciente espera para poder acceder a la obscura imagen. La mayoría de las personas lleva en sus manos la imagen de este santo, proporcionada por los mayordomos después de dar una aportación económica, una vez que llegan frente al ataúd de cristal frotan en el vidrio la estampa, la besan y la guardan devotamente, la estampa repartida en el 2006 es la siguiente:



Foto 10. Estampa dada en el Santuario.



Foto 11. Señor del Sacromonte en la Parroquia. Amecameca, Mex. (foto propia).

El ambiente en esta fiesta es de gran bullicio, hasta el punto de aparentar un gran caos. Sin embargo, entre los organizadores cada quien sabe qué y cuándo le corresponde hacer algo, y entre los participantes en general se percibe una clara sintonía con la lógica de la fiesta. Así, mientras el cura dice la misa, el murmullo de la fila para pasar con el Sacromonte, es incontenible, al mismo tiempo se mezcla la voz del cura y el murmullo de la gente con la música del mariachi que toca unas “mañanitas” en la puerta de entrada y los gritos desenchajados de los jóvenes en los juegos mecánicos, la música de los puestos, etc.

En cuanto a la organización, podemos señalar que básicamente hay dos grupos que se coordinan entre sí, uno es el de los mayordomos y el consejo parroquial, y otro el de las autoridades municipales. El primero se encarga de todo lo relacionado con el culto, son los mayordomos quienes más peso tienen y son ellos quienes organizan “la bajada”, las celebraciones alrededor del primer viernes, mañanitas y regalos al Sacromonte, etc. Ellos solicitan las misas que consideran necesarias y se encargan también de los cohetes y fuegos artificiales. En especial, les corresponde atender al santo, pues hay que asearlo, prepararlo para las diferentes actividades y vestirlo. Dentro de este grupo organizador se integra el consejo parroquial, liderado por el párroco, seguido por sus catequistas. Tienen poco poder de decisión, más bien acatan sus funciones en base a la solicitud expresa de los mayordomos, tales como celebración de misas, rosarios, exposición del santísimo sacramento, preparación para primeras comuniones, bautizos y confirmaciones, etc. De su propia iniciativa aprovechan la ocasión de la fiesta para acelerar su enseñanza catequética entre los asistentes, en especial en lo que toca a los sacramentos. Los mayordomos los dejan hacer, siempre y cuando cumplan con lo que les toca (misas y demás actos litúrgicos programados). El otro grupo organizador, a saber, las autoridades municipales, se coordinan con los mayordomos en cuanto a la logística de los eventos, es decir, apoyo para cerrar el tránsito en el camino de “la bajada”, controlar al comercio en las cercanías de la parroquia y de la iglesia del Sacromonte, etc. Esto no implica que no tengan sus propias iniciativas, como organizar bailables, recitales, cuentacuentos, concursos de pintura para niños, etc.

3.1.3. Segundo Viernes: Cuautla

El segundo viernes de cuaresma, le corresponde a Cuautla su celebración. Allí se venera al Señor del Pueblo, que es un Cristo crucificado, cuya imagen aparece en seguida:



Foto 12. Señor del Pueblo. Cuautla, Mor. (Foto propia).

El lugar donde se encuentra esta imagen es en la iglesia del Señor del Pueblo, en el centro de Cuautla, aproximadamente a unas tres cuadras de la parroquia. Cabe señalar que entre ambas iglesias hay rivalidad, pues cada una disputa por la supremacía. Así, mientras la parroquia reclama el reconocimiento a su categoría eclesial, la del Señor del Pueblo goza de la devoción popular a su imagen y arrastra multitudes que la parroquia difícilmente podría atraer. La tensión se acentúa porque cada iglesia tiene su propio cura, los cuales, inciden en el conflicto. El párroco considera al Señor del Pueblo dentro de su jurisdicción y pide pleitesía, pero la iglesia del Señor del Pueblo se maneja como santuario y es –entonces- independiente, en finanzas y decisiones clericales. La parroquia trata de contrarrestar esto con el

menosprecio y desprestigio de las actividades en torno al Señor del Pueblo, sosteniendo que son costumbres “idolátricas”, fuera de la enseñanza de la iglesia, para gente ignorante, etc.

Ciertamente esto ha provocado división entre los habitantes de Cuautla, pero la mayoría de devotos vienen de las inmediaciones, por lo que no ha hecho mella en el culto a esta imagen, a la cual, está prohibido tomarle fotos porque “no le gusta” y “se puede molestar”, según refieren algunos mayordomos, pero si es para el culto sí se puede, y cada año sacan un tiraje de fotografías que venden durante la fiesta.

Esta es una feria muy diluida, se conservan exclusivamente las actividades en derredor del santo, la quema del castillo, las mañanitas, etc. Si hay o no hay feria comercial, es difícil saberlo, pues esa parte de Cuautla está permanentemente invadida por puestos todo el año. Lo cierto es que la mayoría de los asistentes son campesinos de los alrededores de Cuautla, que tienen “demandas” y traen sus imágenes del Señor del Pueblo, con el “mero mero” para que oigan misa juntos, entreguen las alcancías a los mayordomos y –después- entre mayordomos y encargados de demandas comen y beben juntos.

3.1.4. Tercer Viernes: Tepalcingo

En Tepalcingo, Mor., se encuentra el santuario del Señor de Tepalcingo, el cual es también llamado, Jesús Nazareno. Se trata de un Cristo con la cruz a cuestas, caído, apoyándose con una mano en el suelo, y con una cuerda en el cuello. De acuerdo a un lienzo dentro del santuario, la Cofradía de Jesús Nazareno en Tepalcingo se fundó en 1681. Bonfil Batalla, cita una relación de Cuernavaca de 1743, donde ya se hace alusión a esta fiesta al señalar:

En este partido y pueblo de tepalcingo, ay una imagen de Cristo nuestro Señor, que se venera por santuario de cuiá efigie reciben los que le visitan y le claman, infinitos beneficios. Celebranle su fiesta el día de la santa cruz y el tercero viernes de quaresma una solemnisima procesion con tal concurrencia, que suelen padecer algunas criaturas ogarse en la iglesia y por lo mismo cuesta mucho trabajo entrar y salir en ellas. Son copiosas las limosnas que se recogen para las misas y ornato de dicha santa imagen. (“Relación de Cuernavaca” (1743), *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, año X, núms. 23 y 24, 1909; citado por: Guillermo Bonfil Batalla, 1971, p. 174).



JESÚS NAZARENO
SE VENERA EN TEPALCINGO, MOR.

Foto 13. Estampa repartida en el santuario el día de la fiesta (tercer viernes de cuaresma)

La feria de Tepalcingo es una de las mayores del ciclo, probablemente la mayor de todas. En esos días todo gira alrededor del santuario del Señor de Tepalcingo, sus inmediaciones quedan abarrotadas de los juegos mecánicos e innumerables puestos que se disponen en largas filas, uno tras otro, tan pegados unos con otros que una vez encarrilándose en ese río humano, es imposible salirse hasta llegar al santuario. Las calles se ven invadidas por los puestos de artesanías, comidas, productos del campo, artículos de uso doméstico, artículos religiosos, etc. La gente fluye lentamente por las calles dispuestas con cuatro hileras de puestos, dos en los extremos y dos al centro de la misma, espalda con espalda, creando dos corredores, uno de ida y uno de vuelta, donde a duras penas caben dos personas hombro con hombro, en ese reducido espacio, pasan sorteando a los devotos los vendedores ambulantes con sus canastas. El trayecto de 6 calles que va de la iglesia de San Martín al santuario, que puede recorrerse en 5 minutos en tiempo ordinario, se torna en una penosa y sofocante lucha por avanzar no menor a una hora.

Una vez que se llega al santuario, la puerta principal (frontal) del atrio es exclusivamente para salir, mientras que el acceso lateral es exclusivo para entrar. Uno de los aspectos más sobresalientes en Tepalcingo es la cantidad

de referencias externas que uno encuentra en este lugar, estableciendo referencias de este centro de culto con otros lugares distantes, como Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta. La portada del interior del santuario es puesta cada año por un grupo de Iztapalapa, en el D.F., el cual tiene que ver con los organizadores de la celebración del vía crucis en la capital.

En la entrada al atrio (por la puerta lateral), se colocó –en el 2006- una portada similar, proporcionada por Xochimilco, con la leyenda: “Señor de Tepalcingo Xochimilco te venera”. Cabe señalar que los tres lugares mencionados de la capital, cuentan con “demandas” del Señor de Tepalcingo, entre las cuales resalta la de Milpa Alta, por el tamaño de su mayordomía. Evidentemente los encargados de estas demandas llevan su imagen para que pase junto con el Señor de Tepalcingo “original” los días de fiesta, y se reúnen en el presbiterio las imágenes de todos los demás pueblos que tienen demandas, que no solamente comprenden Morelos, sino también Estado de México, Puebla y Tlaxcala. Sin embargo es notoria una distinción jerárquica entre las demás demandas y las tres provenientes de Iztapalapa, Milpa Alta y Xochimilco, en ese orden de importancia.



Foto 14. Portada en el interior del atrio del Santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Xochimilco en el 2006. En la franja dice: “Señor de Tepalcingo Xochimilco te venera”. (Foto propia).



Foto 15. Portada en el interior del santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Iztapalapa en el 2006. En la franja debajo de la cruz superior dice: “Tepalcingo Iztapalapa”. En la franja inferior dice: “Señor que nuestro corazón odie la injusticia y ame la bondad, queremos amor, dando es como recibimos”. (Foto propia).

Durante el desarrollo de la fiesta, se pueden percibir anuncios de fiestas, ofrecimientos y otras manifestaciones temporales, que se unen a otras ya estables en el templo, que evidencian la importancia de este centro ritual para poblaciones distantes. Como ejemplo, podemos mencionar los carteles de fiesta de otras poblaciones que aprovechan la feria para anunciar su propia fiesta, insertándola en este engranaje regional de celebraciones que ayuda a entretejer una serie de relaciones sociales y económicas que se auspician bajo la figura de los santos. Tal es el caso en el 2005 del cartel de la fiesta patronal en la parroquia de Jesús Tepactepec, en Nativitas, Tlaxcala (ver abajo, foto 16); y en el 2006, el anuncio de la feria del cuarto viernes de cuaresma en Santa Ana Xalmimilulco, en el municipio de Huejotzingo, Puebla (ver abajo, foto 17). Estos son tan sólo ejemplos ilustrativos, no exclusivos, muchas otras celebraciones de poblaciones tanto de Morelos, como de México, Tlaxcala y Puebla, se anuncian en esta fiesta.

En este mismo sentido podemos mencionar los ofrecimientos que se le hacen como regalo y petición al Señor de Tepalcingo, entre los cuales destacan los nombramientos de mayordomos de otras localidades, que acuden a ofrecerlo al Jesús Nazareno para pedir su ayuda y buen término en sus funciones como mayordomo. Tal es el caso del mayordomo de la parroquia de San Miguel Arcángel de Talixpan, Texcoco, en el estado de México, (ver abajo, foto 18).

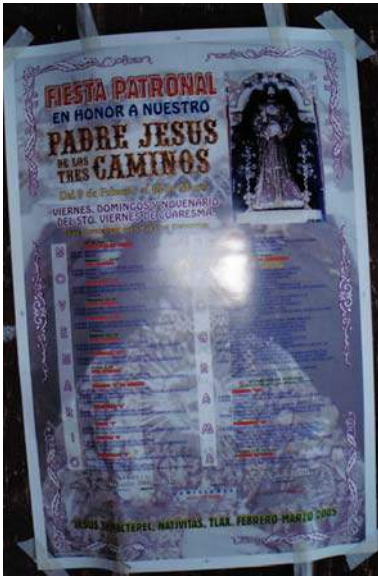


Foto 16. Cartel de fiesta de Jesús Tepactepec, en Nativitas, Tlaxcala. (Foto propia).



Foto 17. Cartel de fiesta de Santa Ana Xalmimilulco, en Huejotzingo, Puebla. (Foto propia).



Foto 18. Ofrecimiento de un nombramiento de mayordomo del santuario de Talixpan, Texcoco, México, al Señor de Tepalcingo, Santuario de Tepalcingo. (Foto propia).



Foto 19. Lápida en el costado derecho del Santuario conmemorando el centenario de la peregrinación al Santuario de Tepalcingo desde Huixcolotla, Puebla. (Foto propia).

Estos ejemplos están unidos a una corta temporalidad, son con ocasión de la fiesta, un ofrecimiento que después se quitará. Pero también hay manifestaciones más duraderas, como la lápida que se encuentra al costado del santuario que conmemora el centenario de la peregrinación de Huixcolotla, Puebla al santuario de Tepalcingo con el Jesús Nazareno (ver arriba, foto 19). Dentro de estas referencias merecen mención aparte los estandartes de las diferentes peregrinaciones al Señor de Chalma, los cuales ocupan un lugar bien establecido dentro del santuario y las demás iglesias, ocupando nichos adornados con flores como si se tratara de una imagen de bulto. En Tepalcingo hay dos en el santuario, una correspondiente a la peregrinación a pie, y otro a la de ciclistas, ambas peregrinaciones son anuales y cuentan con un cuerpo organizador, que sin llegar a constituirse como mayordomía, organizan el evento de la peregrinación anual al Señor de Chalma, en cuanto a la promoción, como en los gastos que genera. Los organizadores se renuevan cada año, y si nadie pide la responsabilidad, continúan los mismos. También en la iglesia de San Martín² hay un estandarte del Señor de Chalma, que se usa para la peregrinación anual a pie.



Foto 20. Estandarte de la peregrinación de ciclistas de Tepalcingo a Chalma. Santuario de Jesús Nazareno, Tepalcingo, Mor. (Foto propia).

² Según refieren diferentes encargados entrevistados, la iglesia de San Martín era antes la más importante de Tepalcingo, porque allí estaba el Jesús Nazareno, y el santuario todavía no estaba. Pero cuando el santuario se llevó la imagen, pues se convirtió en la principal iglesia del pueblo, no obstante, San Martín no perdió toda su prominencia, pues queda allí la cruz y el santo entierro a usarse en semana santa, además del Señor del Sacromonte que se va cada año a Amecameca, según describiremos más adelante, en lo correspondiente a semana santa.

Durante el desarrollo de la fiesta del tercer viernes en Tepalcingo, fue posible observar una marcada competencia entre los sacerdotes y los mayordomos. Tanto en el interior del santuario, como en el atrio, se podía observar prácticamente hombro con hombro, a sacerdotes y mayordomos realizando su actividad propia sin hacer mucho caso de lo que la contraparte realizaba. Así, mientras en el atrio resonaban cuatro enormes bocinas mediante las cuales los mayordomos invitaban a pasar a saludar la milagrosa imagen del Señor de Tepalcingo, tres sacerdotes revestidos con sus ornamentos, deambulaban entre la multitud con altavoces portátiles, recordándoles a “los hermanos peregrinos” que lo más importante no es ni la feria, ni saludar la imagen, ni llevarse una imagen bendita, sino los sacramentos, por eso invitaban fervientemente a cualquiera que quisiera confesarse a pasar con ellos, para luego entrar a la misa y comulgar. Si alguien lo hizo, yo no lo ví, lo que sí resultaba evidente era la aglomeración de personas que pacientemente esperaban más de una hora para poder pasar frente al Jesús Nazareno y tocar el cristal frente a la imagen. Al mismo tiempo que esto ocurría, se llevaban a cabo, en el mismo atrio, dos danzas, una de concheros (provenientes de Texcoco) y otra de pastoras (del mismo Tepalcingo).

3.1.5. Cuarto Viernes

Hasta aquí la descripción ha correspondido a una feria por viernes, pues bien, el cuarto viernes de cuaresma se realizan de forma simultánea cuatro ferias, a saber: en Tlayacapan, Atlatlahucan, Amayucan y Miacatlán, Morelos. En el caso de Tlayacapan, no se trata propiamente de una feria, sino de una fiesta muy específica dedicada a la Virgen del Tránsito, y organizada por dos mayordomías de esta advocación, una en Tlayacapan, y la otra de Tepoztlán. Ahora bien, en cuanto a Atlatlahucan y Amayucan, sí se trata de una feria, pero donde una se coordina con la otra de acuerdo a su jerarquía. En este caso, la feria de Atlatlahucan es mucho más grande e importante que la de Amayucan, por lo que la organización de la feria en Amayucan, no interfiere en su organización con los eventos más importantes de Atlatlahucan, pues la población sabe que hay que asistir con el Señor de Tepalcingo, venerado en el

convento de Atlatlauhcan. En el caso de Miacatlán se trata de una feria en honor al Cristo de la Vidriera.

3.1.5.1. Tlayacapan

En la feria del tercer viernes de cuaresma en Tlayacapan, destaca el culto que los de Tepoztlán y Tlayacapan le ofrecen a la Virgen del Tránsito. En esta imagen se trata de una virgen de la “dormición”³, recostada en su ataúd de cristal (de la misma forma que los santos entierros).

Esta virgen permanece todo el año en su iglesia, muy pequeña y discreta, en la zona céntrica de Tlayacapan, y para su fiesta en este cuarto viernes de cuaresma, será trasladada a la capilla del Progreso en las afueras del pueblo. El traslado tiene lugar el jueves, de tal manera que amanezca el viernes en su lugar de fiesta. La participación no sólo incluye a los habitantes de Tlayacapan, sino también a los de Tepoztlán. Es interesante recordar el relato de esta imagen, para entender esta conjunción de localidades. Según refieren los habitantes, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y fue llevada a Tlayacapan para ser restaurada. Cuando estuvo lista, los de Tlayacapan fueron a avisar a Tepoztlán que podían venir a recogerla, pues estaba terminada, ellos acudieron a recoger la imagen a Tlayacapan, y cuando se la llevaban se puso tan pesada que no hubo manera de cargarla, por lo que se quedó en Tlayacapan. En el lugar donde se puso pesada se construyó su iglesia, y para su fiesta cuenta con mayordomía en ambas comunidades.

Volviendo al jueves del traslado de la imagen, los de Tepoztlán salen el miércoles en la noche, o primeras horas del jueves⁴ para estar en la iglesia de la Virgen del Tránsito entre cinco y seis de la mañana, allí los esperan los mayordomos de Tlayacapan con atole y tamales, para salir en procesión a la capilla del progreso. A esas horas de la mañana ya está lista, a lo largo de todo el recorrido, una alfombra de aserrín pintado. Cada familia se encarga del

³ Dentro de la tradición católica, la Virgen María, por ser madre de Dios encarnado, no conoce la muerte y es asunta en cuerpo y alma al cielo. Así, la escena de su “muerte”, no es propiamente una muerte, sino que se duerme, de ahí el término de la dormición de María. Mediante ese sueño transita de este mundo al otro, de ahí el nombre de la Virgen del Tránsito.

⁴ Es interesante señalar que varios informantes refieren que “antes” la procesión salía de Tepoztlán el miércoles en la noche para llegar a pie en la madrugada del jueves. Después empezaron a salir el miércoles de día y dormían en el atrio del convento de San Juan, ya en Tlayacapan. Ahora, prácticamente todos salen muy de madrugada el mismo jueves en vehículos para estar alrededor de las cinco o seis de la mañana en Tlayacapan.

pedazo de calle frente a su domicilio o terrenos. En la medida de lo posible, tratan de absorber los huecos dejados por los no católicos quienes se niegan a participar, los únicos huecos que quedan, son los puentes o tramos despoblados. Cada familia saca fuera de su puerta un pequeño y sencillo altar, básicamente una mesa con un mantel blanco, flores y una imagen de la Virgen del Tránsito. Nadie puede pisar la alfombra hasta que pase la virgen, por eso, ésta encabeza la procesión, seguida por los asistentes de Tepoztlán y luego los de Tlayacapan, los cuales se van agregando a lo largo del camino. Es interesante señalar que no obstante la alfombra de aserrín quede ya descompuesta, no se barre nada hasta el sábado en la mañana.

Una vez que la procesión llega a la capilla del progreso se coloca la imagen dentro del templo bellamente adornado con decenas de palomas vivas, encerradas de dos en dos en jaulas para pájaros ataviadas con banderas de papel de china de colores. Las aves permanecerán allí junto con la virgen hasta el domingo siguiente, y diario se les sirve comida y agua limpia. Es un espectáculo singular, pues las paredes del templo se llenan de arriba a abajo con clavos para colocar las jaulas, y el murmullo de las palomas encerradas junto con el olor y frescura de las flores genera una atmósfera muy agradable. Los habitantes dicen que a la virgen le gustan las palomas, y palomas le dan, es porque está dormida y el murmullo de estas aves la arrulla.



Fotos 21y 23. Jaulas con palomas en el templo del Progreso, donde permanece la Virgen del Tránsito durante su fiesta en el Cuarto Viernes de Cuaresma. Tlayacapan, Mor. (Fotos propias).



Foto 23. Interior de la Capilla del Progreso, en Tlayacapan, Mor. Fiesta de la Virgen del Tránsito. (Foto propia).

Este día hay danza de pastoras de Tepoztlán, en toda la fiesta participan un grupo de pastoras de Tepoztlán y otro de Tlayacapan, a los de Tepoztlán les corresponde jueves y viernes, y a las de Tlayacapan, sábado y domingo.

Después de esta celebración del traslado el jueves, el viernes cuarto de cuaresma transcurre como un día de feria, hay puestos de comida, y en mucho menor medida, de productos varios. A lo largo del día acuden varios grupos musicales a cantarle las mañanitas a la virgen, hay misas, rezos, danza de pastoras (de Tepoztlán) y fuegos artificiales en la noche. Posteriormente, el sábado, se barre en la mañana el aserrín de la alfombra sobre la que pasó la virgen del tránsito el jueves anterior, cada quien barre lo que puso. A partir de las diez de la mañana aproximadamente, comienzan una procesión de las pastoras de Tlayacapan, todas vestidas de blanco, cargando una imagen de la virgen del tránsito. Recorren varias calles, tocando una campana y rezando, hasta llegar a la capilla del progreso donde bailan el resto del día, hasta ya entrada la noche. Según refieren algunos organizadores de esta fiesta, antes se bailaba toda la noche y seguía la fiesta todo el domingo, pero ahora ya nadie se queda, por eso terminan en la noche, cierran el templo y reinician en la madrugada del mismo, alrededor de las cinco, nuevamente con las pastoras

de Tlayacapan, que bailan todo el día hasta las ocho de la noche, hora en la que sale la procesión que regresa a la virgen del tránsito a su iglesia. Una vez que la imagen está de vuelta en su lugar, todos los asistentes pueden pasar a cenar a la casa del mayordomo de la virgen del tránsito de Tlayacapan.

Tuve la oportunidad de estar presente en esta fiesta los años de 2005 y 2006, y es significativo que dos cambios ocurrieron en este último año que se pueden confrontar con el año anterior:

- 1.) Un ligero cambio en la ruta de la procesión de la Virgen del Tránsito en su recorrido de su iglesia a la capilla del Progreso.
- 2.) La prohibición explícita de tomar fotografías en el interior de los templos, del templo mismo, y dentro del atrio.

Con respecto al primer punto, fue muy significativo que este año se cambiara la ruta de la procesión de la Virgen del Tránsito por una mínima modificación, con tal de que pasara por un puente nuevo que el municipio reservó su inauguración para esta magna ocasión. Evidentemente, sin ningún recato ni discreción, se llenó el lugar alrededor del puente –paso obligado de la procesión- con propaganda política del partido en turno en el municipio que sí cumple con sus compromisos (como el puente). Interactúan ahí la autoridad municipal y las autoridades religiosas tradicionales, donde el principal beneficiado es la autoridad municipal.

Ahora bien, con respecto al segundo punto, es mucho más complejo. Lo que pude percibir a través del diálogo con algunos habitantes de Tlayacapan, especialmente con los mayordomos que cuidaban los templos, fue que las principales causas de esta decisión (no fotografías) son:

- Han encontrado en Cuernavaca y Cuautla, calendarios a la venta, con las imágenes de sus templos y algunos santos, lo cual los ofende terriblemente porque “no les pidieron permiso” y además “ni les dan su parte del dinero”, porque los templos son suyos. En el caso de los santos es peor, porque piensan que el santo no es para eso y se puede enojar. En este punto se han aliado, cada uno con sus razones, el sacerdote y los mayordomos, pues el sacerdote dice que eso es pecado de simonía y se van a ir al infierno los que lo hacen, mientras que los mayordomos vigilan el cumplimiento de la prohibición dictada, para que

el santo no se enoje y no se use “para lo que no es”, de lo contrario, los infractores padecerán terribles enfermedades y morirán de una muerte lenta y horrible, porque “no se juega con los santos”.

- Se percibe un disgusto o molestia por la presencia creciente de foráneos en su vida ritual. Esto se ha incrementado en los últimos años, porque la Secretaría de Turismo incluye ya en la propaganda de la zona las fechas de fiesta y el lugar donde se realiza, además de la verdadera invasión⁵ que han sufrido por la compra de grandes terrenos y la construcción de fraccionamientos en los mismos, los cuales son adquiridos en su mayoría por capitalinos que “ni conocen, ni entienden, ni respetan”, una presencia creciente que se ha hecho una amenaza para “el costumbre”. La cámara generalmente denuncia al foráneo.
- La violenta pedagogía de las sectas, que de unos meses para acá, ha ideado el registro fotográfico del culto a los santos, para después presentarlo a sus seguidores y demostrarles cómo los católicos “adoran” las imágenes, y no a Dios.

En este caso, la alianza se da, nuevamente, entre las autoridades municipales y los mayordomos, pero donde salen más beneficiados estos últimos, al recurrir a la autoridad municipal para obtener apoyo en su autoridad que puede ejercer legítimamente la coerción, ayudándolos con los infractores, a controlarlos y a obligarlos a que paguen su multa.

La relación entre las diferentes instancias de autoridad es tensa, pero no se rompe, cada cual trata de utilizar la otra instancia en su propio beneficio y a la vez es usada.

3.1.5.2. Atlatlahcan

El mismo cuarto viernes se celebra la feria en Atlatlahcan. En este lugar se venera al Jesús Nazareno, Señor de Tepalcingo, y la feria se anuncia tal cual en su honor en el convento que data del s. XVI.

⁵ Esta invasión genera ya muchos conflictos, especialmente en lo que toca al agua y los campos de cultivo disponibles.



Foto 24. Convento en Atlatlahucan, Mor. (Foto propia)

En primer lugar hay que mencionar una división al interior del pueblo, y es que hay presencia de “tradicionalistas” y católicos. Los primeros son católicos que no aceptan las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II, mientras que los segundos son la iglesia católica reformada ordinaria. Los tradicionalistas tienen como sede el convento, y los católicos “del arzobispo” –como ellos mismos se distinguen-, han construido una iglesia, también dedicada a San Marcos como el convento, en otro lugar de Atlatlahucan y celebra cada facción su propio rito litúrgico, los primeros en latín, los segundos en español.

Puesto este antecedente podemos señalar que la fiesta en este lugar tiene características peculiares que no se repiten en otros lugares. Por ejemplo, aquí no hay demandas, porque como es el mismo santo que en Tepalcingo, no vienen acá, sino directamente al santuario de aquella localidad. Además hay un marcado énfasis apologético en las celebraciones, pues son de la parte tradicionalista, no solo por el cura, sino la mayordomía del señor de Tepalcingo en Atlatlahucan está adherida a la parte tradicionalista, y por ende, duramente atacada por la parte católica romana. Además hay numerosas peregrinaciones de otras comunidades tradicionalistas en México que vienen a este convento en esa fecha promovidas por su clero, desde el D.F., Sonora y otras localidades de Morelos, como Oaxtepec. Esta característica origina una forma diferente de vivir la fiesta, que de por sí, no es de las más llamativas de este ciclo.

Básicamente, el viernes, se celebra una misa tradicionalista al medio día donde hay bautizos, primeras comuniones y confirmaciones, al término de la cual se bendicen todas las imágenes. El resto se desarrolla fuera del templo

(aunque permanece abierto para pasar a saludar la imagen de Jesús Nazareno, y los mariachis o bandas contratadas para las mañanitas entran conforme llegan). En el atrio se realiza la danza de “los retos”, donde se construyen en ambos extremos de un campo, unas gradas de madera, que son los cuarteles de los que luchan. Una parte está vestida de azul y la otra de rojo, ambas partes llevan cascos envueltos en papel metálico, espadas y capas. Avanzan en hilera unos hacia otros y al cruzar golpean sus espadas, después regresan en hilera rodeando al enemigo hasta sus cuarteles. Una banda acompaña con su música esta representación.

En la noche se quema el castillo y hay baile con un grupo musical. La feria comercial instalada para esta ocasión, fuera del atrio, permanece toda la semana. El sábado y domingo, hay rodeo.

La situación que se vive en este pueblo en lo referente al conflicto entre tradicionalistas y católicos, hace evidentes algunos datos sugerentes para la comprensión de la lucha por la hegemonía religiosa y cómo lo vive el pueblo en sus conflictos internos de competencia, pertenencia e identidad.

De manera muy superficial, hay que recordar que el problema con la iglesia tradicionalista se remonta a los años 60's, con ocasión del Concilio Vaticano II y su decisión de reformar la liturgia, dejando de lado el latín y adoptando las lenguas vernáculas para la celebración de la misa, dos aspectos entre muchos otros modificados a la hasta entonces operante liturgia tridentina. Las reformas estructurales de este concilio trajeron enormes problemas al interior de la iglesia católica, como la renuncia al ministerio de gran cantidad de sacerdotes y consagrados en general que ya no encontraban su lugar en medio de estas nuevas disposiciones. Entre los inconformes se encontraba Marcel Lefebvre, obispo francés que consideró el concilio como una afrenta al sano ejercicio litúrgico, decidiendo no acatar las disposiciones dictadas por el mismo. Ante esto, el Vaticano actuó cautelosamente y no lo excomulgó, sino que sigue el caso a la distancia. No obstante, el 30 de junio de 1988, Lefebvre ordena a cuatro obispos sin permiso del Vaticano y el papa Juan Pablo II debe asumir postura disciplinar, excomulgándolo. En un contexto más cercano temporalmente, el obispo tradicionalista Bernard Fellay –sucesor de Lefebvre– mandó una carta al Vaticano en el 2004 intitulada: “Del ecumenismo a la apostasía silenciosa, 25 años de pontificado”, que consistía en 50 páginas de

una evaluación –desde su perspectiva- del pontificado de Juan Pablo II, páginas no muy amables que definitivamente encendieron los ánimos en Roma, atrayéndole la excomunión. Ahora bien, cerrando más el círculo de esta apretadísima presentación del problema con los tradicionalistas, me referiré a su interesante situación en México. A partir de la enmienda constitucional de 1992, surge la posibilidad de que los credos obtengan su registro como Asociación Religiosa (A.R.), evidentemente tras un breve período de sana desconfianza, la avalancha de denominaciones de credos acuden a obtener su registro. Entre ellos estaba la iglesia tradicionalista, cuyo nombre oficial es Iglesia Tradicionalista México-Estados Unidos, con sede oficial en el D.F., en la Parroquia de la Misericordia ubicada en la colonia Morelos. Este reconocimiento le da cierta seguridad sobre la potestad ejercida de algunos templos que la iglesia católica le venía peleando desde los 70's, entre los cuales destacan Atlatlauhcan, Oaxtepec y Cocoyoc en Morelos.

Paralelamente, en México en años recientes ha venido creciendo la devoción a la Santa Muerte, culto que en el 2005 solicitó ante la Secretaría de Gobernación su registro de A.R. y le es negado. Evidentemente le es negado por el gobierno este registro, porque tradicionalmente se ha venido perfilando como un culto ampliamente abrazado por personas cuyo “trabajo” los pone en contacto cercano con la muerte y son grupos enemigos del estado como narcotraficantes, contrabandistas, secuestradores, ladrones, etc. que buscan en la Santa Niña una alianza en medio del peligro. El culto de la Santa Muerte, al serle negado su reconocimiento oficial, busca aliados en un momento en que la iglesia tradicionalista también los requiere debido a su fragilidad como institución frente a una iglesia católica hostil y abiertamente en contra de ella. El resultado fue que en ese mismo año, la iglesia tradicionalista adopta el culto a la Santa Muerte, dando como consecuencia que la jerarquía católica inmediatamente los demanda ante la Secretaría de Gobernación acusándolos de violar sus propios estatutos al adoptar un culto ajeno a su “corpus” registrado como A.R. ante la misma secretaría. Aquí tenemos a la iglesia católica y al Estado, frente a un enemigo común, aliándose. Obviamente el registro A.R. le es retirado a la iglesia tradicionalista, lo que le posibilita una ventaja considerable a la iglesia católica en lo que respecta a su lucha de décadas atrás por recobrar los templos ocupados por los tradicionalistas, y

obviamente, el control sobre esa población. Este es un ejemplo de lucha por la hegemonía religiosa que la iglesia católica protagoniza, donde no acepa rival y donde logra alianzas con el poder hegemónico del estado para conseguir sus propósitos. Pero no acaba aquí la cosa, sino que se complica mucho más, porque dentro de las comunidades involucradas, estos procesos acentúan divisiones y competencias preexistentes, abanderándose en la adhesión a tal o cual culto como una estrategia de diferenciación frente a los “contrarios”.

Me he extendido un poco presentando el marco general de este conflicto entre católicos y tradicionalistas a nivel global, ahora vamos al caso concreto, que es Atlatlahcan, Mor., donde el convento del s. XVI es sede de la iglesia católica tradicionalista, a despecho de la iglesia católica romana que construyó su templo, con el mismo santo patrono San Marcos, en otro lugar, donde vive el sacerdote católico que organiza la catequesis y el culto reformado a partir del Vaticano II. Esta situación se repite en las comunidades morelenses vecinas de Oaxtepec y Cocoyoc.

Ambas sedes impulsan una catequesis que exalta las diferencias entre las dos denominaciones religiosas, utilizando medios escritos (volantes, carteles, folletos), pero sobre todo, el púlpito, para explicar a sus fieles por qué están en lo correcto y los de enfrente se equivocan.

Lo interesante es destacar la relación que se establece entre los curas, tanto tradicionalista como católico, cuyo proyecto está dictado desde fuera, apegándose a una constitución dogmática rígida, en prosecución de objetivos a alcanzar en el más allá, y los mayordomos, que se centran en el culto debido a las imágenes, con un margen más amplio de espontaneidad y objetivos a lograrse en el más acá.

El conflicto suscitado entre católicos y tradicionalistas ocasiona un nutrido oleaje que cada cual aprovecha para su navegación. El primer golpe vino desde la hegemonía católica que pretende expulsar a los tradicionalistas de esta región, tenemos aquí un caso de “competencia religiosa”, como señala Guillermo de la Peña (2004, 27). Una competencia que no implica únicamente a las dos religiones institucionales confrontadas, sino también, -y es lo que más nos interesa- a las autoridades religiosas tradicionales de Atlatlahcan, presentes en ambos templos.

El hecho de estar confrontadas ambas iglesias, ha ocasionado profundas divisiones en el pueblo, donde el referente ya no es uno sólo en Atlatlauhcan, sino que la parte tradicionalista se centra en el convento y su culto en latín, mientras que la parte católica se centra en su parroquia y su culto reformado en español. Sin embargo estas divisiones no son nunca tajantes, pues a pesar de la división de cultos durante el año litúrgico, la feria del tercer viernes de cuaresma en honor al Señor de Tepalcingo –que se venera en el convento- y las celebraciones de semana santa son en el convento con el sacerdote tradicionalista, porque “así es”, según refieren los habitantes, “para la semana mayor debe ser en el convento”, no sólo para la feligresía tradicionalista sino también para la católica, que –en su mayoría- prefieren seguir con la tradición de celebrar la semana santa en el convento aún cuando su sacerdote católico realice las celebraciones correspondientes en su parroquia e intente con ahinco cada año que sus feligreses no se vayan al otro culto durante la semana santa.

El gran tema dentro de la parte católica es la “reunificación”⁶o “reincorporación” de los tradicionalistas a la iglesia única y verdadera que defienden son ellos mismos. Este tópico ocasiona reacciones interesantes en uno y otro lado, porque pareciera como si ambas partes estuvieran de acuerdo en esa reunificación, es decir, la ven como necesaria a la larga, pero siempre y cuando, sean los otros los que vengán a amoldarse a lo propio. Los católicos ven con optimismo la posibilidad de recuperar el convento para su culto, pero no conciben la idea de cambiar su centro de poder allá. Es decir, quieren recuperarlo, pero la parroquia seguirá siendo su parroquia, donde deberá seguir viviendo el sacerdote y donde se conservarán las mayordomías allí establecidas para todo el pueblo.

Los tradicionalistas, por su parte, no tienen inconveniente en reunificarse, si y solo si, el convento es el centro religioso y la parroquia católica se subordina a calidad de capilla, conservan las mayordomías que actualmente tienen, obviamente desapareciendo las del templo católico, y la misa sigue siendo en latín.

⁶ Cabe señalar que en otras partes del mundo, el conflicto tradicionalistas vs. Católicos ha tomado otro matiz, con resultados muy diferentes. Por ejemplo en Brasil, están a punto de la reincorporación a la iglesia católica a través de negociaciones de sus líderes, donde se respetaría el orden sacerdotal de los consagrados tradicionalistas y se levantarían las penas de excomunión decretadas para esa iglesia local.

En la división religiosa se esconden factores identitarios a los que no se está dispuesto a renunciar. En la pugna entre qué mayordomías deben subsistir y cuáles no, hay una lucha por el poder.

3.1.5.3. Amayucan

Esta feria se realiza de una manera muy modesta, en coordinación con las actividades de la de Atlatlahcan, en lo que corresponde a la misa (aunque en Amayucan no son tradicionalistas), el baile, el rodeo y los fuegos artificiales. En los horarios establecidos en Atlatlahcan para estas actividades no se sobrepone ninguna en Amayucan, y los habitantes refieren el lazo con esa población, para visitar al santo de Tepalcingo que allí se venera. Prácticamente la feria de Amayucan termina el domingo después del cuarto viernes, y no toda la semana como en la mayoría de los demás casos. La imagen venerada en Amayucan es el Señor del Pueblo, el cual no establecen ningún parentesco ni relación con el de Cuautla, pero sí con el de Tepalcingo, el cual dicen que es su gemelo. La imagen del Señor del Pueblo es muy semejante a la de Tepalcingo, un Cristo caído con la cruz a cuestas. Es muy interesante resaltar la relación que se establece entre Tepalcingo, Amayucan y Atlatlahcan, pues el santo de Amayucan es gemelo del Señor de Tepalcingo, y acuden a la fiesta de éste el tercer viernes de cuaresma, y –cuando celebran a su Señor del Pueblo- el cuarto viernes, toman en consideración las celebraciones realizadas en Atlatlahcan, en honor al mismo Señor de Tepalcingo. La gente de Amayucan refiere que son gemelas porque fueron hechas simultáneamente y de hecho ambas iban hacia Tepalcingo, pero cuando pasaron por Amayucan, su Señor del Pueblo se puso tan pesado que se tuvo que quedar allí, mientras que el Jesús Nazareno de Tepalcingo pudo proseguir hasta su lugar.

El viernes, desde muy temprano en la mañana le llevan mañanitas al Señor del Pueblo, después se celebra la misa temprano, alrededor de las nueve de la mañana, porque al mediodía es en Atlatlahcan, donde permanecen hasta la noche, para participar en la quema del castillo y el baile. El resto del día, después de la misa, ya no hay actividades en Amayucan, pero la iglesia permanece abierta para poder saludar a lo largo del día al Señor del Pueblo (cosa muy especial, pues esta iglesia permanece siempre cerrada, sólo se abre para las celebraciones específicas que tengan lugar e inmediatamente

se vuelve a cerrar). Durante este tiempo que permanece abierta la iglesia, el Señor del Pueblo es colocado fuera de su urna, frente al altar, para que la gente pueda persignarse con él y entregarle flores.

El sábado hay comida en casa del mayor del Señor del Pueblo, después de la cual, acuden en grupos nuevamente a Atlatlahucan al rodeo. Durante el viernes, sábado y domingo, rodean la iglesia juegos mecánicos y puestos de comida, los cuales desaparecen el lunes.

3.1.5.4. Miacatlán

La feria de Miacatlán del cuarto viernes, se realiza en honor del Cristo de la Vidriera, el cual se encuentra en la parroquia de Santo Tomás. Su imagen es la siguiente:



Foto 25. El Cristo de la Vidriera de Miacatlán, Mor. en su fiesta. (Foto propia).

Es muy importante señalar la peculiar distribución espacial de los santos en esta celebración, pues la parroquia de Santo Tomás es muy pequeña, pero cuenta con un gran atrio y, a un costado del templo, una tarima con un gran espacio techado con láminas de metal, para las celebraciones grandes, como ésta.

En dicha tarima se coloca el enflorado y allí se acomodan el Cristo de la Vidriera, llamado así porque todo el año está en una vidriera empotrada en el muro del templo, sólo sale para su fiesta el quinto viernes de cuaresma, y durante la semana santa. Acompaña al Cristo de la Vidriera, el Alma de la

Virgen –“su mamacita”, como refieren cariñosamente los pobladores- y dado que es su mamá, ella “vive enfrente”, pues efectivamente, cruzando la calle lateral, está el templo del Alma de la Virgen. Finalmente, en el entarimado no podía faltar el anfitrión, el santo de la casa, Santo Tomás, vestido finamente para la ocasión.



Foto 26.

Vista de la iglesia del Alma de la Virgen, al fondo, desde la puerta lateral del atrio de la iglesia de Santo Tomás. (Foto propia).



Foto 27.

Imagen del Alma de la Virgen, Miacatlán, Mor. (Foto propia).

Aparte del enflorado y los vestidos de gala para los santos, en las entradas de ambas iglesias se colocan portadas con semillas, diamantina y flores de plástico.

Las actividades inician desde muy temprano con la quema de cohetes en honor del Cristo de la Vidriera, a las cinco de la mañana, seguido por las mañanitas, las cuales son tanto para el Cristo, como para su mamá, el Alma de la Virgen.

La misa solemne es al mediodía, donde hay bautizos y primeras comuniones, pero durante toda la mañana y tarde se rezan innumerables rosarios dirigidos por rezanderos locales.



Foto 28.

Portada en la puerta principal de la iglesia de Santo Tomás. Quinto viernes de cuaresma 2007. (Foto propia).



Foto 29.

Portada en la puerta principal de la iglesia del Alma de la Virgen. Quinto viernes de cuaresma 2007. (Foto propia).

Algo digno de mencionarse en la celebración del 2007, fue la participación especial de un grupo venido de Oaxaca, para presentar la Guelaguetza y vender artesanías. Fueron invitados por las autoridades municipales, en el contexto de los disturbios que tuvieron lugar en Oaxaca y no

pudo realizarse la Guelaguetza en el 2006, los artesanos comentan que “se nos quedó todito, acaparamos desde un año antes y nos quedamos con todo sin poder hacerlo dinerito”. Esta fue una iniciativa del municipio sin consultar al comité de fiesta integrado por el cura y sus grupos de pastoral, y los mayordomos. A éstos últimos les molestó enormemente esa determinación, pues desplazaron a los comerciantes locales y vecinos cercanos a las calles laterales, dejando el derredor de la iglesia y la plaza a los de Oaxaca. Algunos comerciantes molestos comentaban: “cada año vienen de Oaxaca y venden, como todos vendemos, pero este año es puro Oaxaca y así no se hacía nunca”.



Foto 30.

Cartel del municipio anunciando la fiesta con Guelaguetza. Quinto viernes de cuaresma 2007. (Foto propia).



Foto 31.
“Marmota” para los bailes de la Guelaguetza. Quinto Viernes, Miacatlán, Mor. 2007. (Foto propia).



Foto 32. Manta de bienvenida a la feria de Miacatlán, Mor. 2007. (Foto propia).

3.1.6. Quinto Viernes

El quinto viernes de cuaresma se celebran dos grandes ferias simultáneas, a saber en: Ocuilan, estado de México y Mazatepec en el estado de Morelos, cuyas demandas y peregrinos llegan de muy diversos y distantes lugares.

3.1.6.1. Ocuilan

En Ocuilan, la feria del quinto viernes se realiza en honor al Cristo del Calvario. Esta imagen se encuentra en la cima de un cerrito que está en las orillas de la población. Desde la parroquia –dedicada al Santo Santiago- se puede observar perfectamente el pequeño cerro con su iglesia en la cima. El Cristo del Calvario es un cristo crucificado, que sostiene se apareció en 1537. Los habitantes de Ocuilan aseveran que es el mismo cristo que el de Mazatepec y por eso se le da culto en la misma fecha, es decir, el quinto viernes de cuaresma. La imagen aparece a continuación:



Fotos 33 y 34. Cristo del Calvario en Ocuilan, Edo. de México. Imágenes tomadas de las estampas repartida por los mayordomos del 2005, en la fiesta del quinto viernes de cuaresma.

En esta fiesta, la organización recae en tres grupos principales: los mayordomos del Calvario, el consejo parroquial y las autoridades municipales.

Entre los tres grupos, se establece una clara rivalidad, la cual no lleva a la ruptura, pues se necesitan mutuamente, por lo que se observa una tensa coordinación en base a negociaciones.



Foto 35. Cartel de fiesta de Ocuilan, Edo. de México, con ocasión de la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma, 2005. Nótese que abajo hay una parte tachada con plumón negro, pues cuando se imprimieron los carteles cooperaban tanto las autoridades municipales, como el consejo de colaboración (integrado por los mayordomos y el consejo parroquial), por un conflicto posterior a la impresión, borraron a las autoridades municipales. Las actividades religiosas se imprimen en otro cartel, por el consejo parroquial, pues no consideraron oportuno mezclar lo mundano con lo religioso, además de que no les pareció propio anunciar misas patrocinados por las cervecerías. (Foto propia).

Los mayordomos se encargan de todo lo relacionado con el culto debido a la imagen del Cristo, el adorno de la iglesia, los cohetes y fuegos artificiales, las danzas de arrieros, la comida para los asistentes, las mañanitas al santo, la recepción de las demandas que asistan a la fiesta, etc. Por su parte, el consejo parroquial, liderado por el párroco, se encarga de realizar actividades litúrgicas, catequéticas y sacramentales paralelas a las actividades organizadas por los mayordomos en el Calvario, pero ellos usando como centro de referencia la parroquia. Esto implica tensión, pero no ruptura, pues los mayordomos requieren la presencia del sacerdote en sus celebraciones del Calvario, el cual, las realiza no muy gustoso, siempre regañando por esas “desviaciones de ignorantes de la doctrina” y quejándose del excesivo gasto en realizar la fiesta y el poco dinero que a él le dan por sus servicios. A su vez, el sacerdote aprovecha todo el esquema organizativo de los mayordomos, para

“colgar” de esta estructura su plan catequético para aumentar su influencia entre los habitantes. De la misma forma se dan las relaciones de estos dos grupos organizadores, ya mencionados, con las autoridades municipales, las cuales se encargan del orden y seguridad del evento, para lo cual deciden qué calles cerrar, cuáles cambian de dirección, dónde se colocarán los puestos de comida, dónde los de mercancías y dónde los de juegos mecánicos. Evidentemente se encargan también del cobro correspondiente de derechos por el uso del espacio asignado. Aquí se crea un tironeo de intereses y negociaciones muy evidente. Por ejemplo, el sacerdote está de acuerdo en que le cobren a los mayordomos el uso de sus propios puestos⁷, de la misma manera que a cualquier comerciante foráneo que llega con ocasión de la feria, pero no está de acuerdo en que le cobren por sus propios puestos, es decir, los colocados para la iglesia. De la misma forma, a los mayordomos no les parece que les cobren a ellos, igual que a los extraños, pero que al cura y su consejo sí le cobren si se sale del atrio. Ahora bien, aunque nadie esté de acuerdo, todos pagan, porque de eso depende su posición en la siguiente distribución espacial de la feria del próximo año. Este último grupo de los organizadores – las autoridades municipales- planea una serie de actividades culturales tales como: danzas regionales, cuentacuentos, conferencias de cronistas de la región, talleres de artesanías y venta de los productos de sus alumnos, presentación de estudiantinas, tríos y coros, etc. Lo que llama mucho la atención es que, igual que en el caso del consejo parroquial, “cuelgan” sus actividades de la estructura levantada por los mayordomos. En los tres casos, el motivo de las actividades es el milagroso Cristo del Calvario, así se anuncian y lo reconocen.

⁷ Aquí vale la pena clarificar que tanto los mayordomos como el consejo parroquial ponen cada año puestos propios, cuyas ganancias son para el grupo y no para individuales. Estos puestos son generalmente de comidas, donde los miembros aportan en especie y trabajo para transformarlo en dinero, pero también incluye los puestos de venta de artículos religiosos. Entonces tenemos distinciones entre los puestos de la feria:

- puestos foráneos (los comerciantes de comunidades aledañas y “ferieros” o “cazaferias” que llevan las atracciones, como juegos mecánicos, de suertes, espectáculos ambulantes, etc.).
- Puestos de los mayordomos.
- Puestos del consejo parroquial. (El atrio de la parroquia está exenta de pago, pero queda muy al margen del grueso del conjunto, por eso salen a instalarse entre los demás puestos y ese es el punto de discusión por el cobro).
- Puestos del municipio (los únicos exentos de pago de uso del espacio, pero quedan limitados al patio de la casa de cultura e inmediaciones del palacio municipal).



Foto 36. Iglesia de El Calvario, en Ocuilan, Edo. de México. Día de la fiesta del quinto viernes. (Foto propia).

El viernes de la fiesta, inician las mañanitas desde muy temprano, los grupos de banda y mariachi van acercándose a la iglesia del Calvario y tocan de acuerdo a lo contratado, media hora, una hora completa, y de vez en cuando alguien que se luce pagando una hora y media. Esto no es un espectáculo para un público espectador, de hecho, las primeras mañanitas a las seis de la mañana, tocan solos con el santo y algún mayordomo que barre el atrio. A medida que avanza el día, los grupos se enciman y puede observarse a un mariachi frente al altar, tocando al mismo tiempo que una banda norteña en la entrada y otra banda de viento detrás de ella, ya en el atrio. Lo importante es que al Cristo se le cumpla con lo acordado. Unas mañanitas son puestas por los mayordomos, pero la mayoría provienen de particulares que pagan una promesa o piden un favor especial. A lo largo de la semana, especialmente en viernes, sábado y domingo, pueden cantarse hasta cuarenta mañanitas, todas programadas entre seis de la mañana y el mediodía.

Mientras las mañanitas son tocadas ininterrumpidamente, van llegando las demandas del Señor del Calvario, de distintas procedencias, tales como: Toluca, Tenancingo, Malinalco, Atlapulco, Santiago Tianguistenco, todas en el estado de México, y Cuautla, Cuernavaca, Tlayacapan, Yautepec, en el estado de Morelos. Estas demandas, van desde un pequeño grupo de cuatro personas cargando una imagen en sus manos y tocando una campana, hasta

procesiones de más de treinta personas con velas, una imagen en andas y una banda que los acompaña. Sea cual fuere el caso, todas llegan exclusivamente el viernes, pues como ellos dicen, es el “mero día”⁸, y son recibidas por los mayordomos del Calvario, quienes abrazan a la entrada del templo al encargado de la demanda, saludan de mano a todos los asistentes, les recogen la alcancía y les indican dónde colocar su imagen, cerca de la imagen principal del Cristo del Calvario.



Foto 37. Llegada de una demanda proveniente de Toluca al Calvario, el día de la fiesta del Señor del Calvario, el quinto viernes de cuaresma. Ocuilan, Mex. (Foto propia).

Así pues, en torno al altar se reúnen una gran cantidad de imágenes de este Cristo, de todos los tamaños, de bulto o en cuadro, con urna o sin urna, y allí “oyen misa” al mediodía, mientras en el atrio se encuentra la gente congregada y se desarrolla la danza de los arrieros.

⁸ Es interesante señalar que aquellas demandas de lugares que se dedican a la agricultura o el comercio propio, son las más numerosas, pues ellos deciden sus tiempos. En cambio las provenientes de ciudades, donde la mayoría se contrata como obreros o empleados de cualquier tipo, mandan su demanda con el mayordomo y su familia, mientras que el resto de los devotos llegan el sábado por la tarde o el domingo, cuando ya no hay compromiso laboral con sus patrones. Fue el caso, en el 2005, de la demanda proveniente de Toluca, su encargado llegó con su esposa y sus dos niñas, y me refirió lo siguiente: “antes, cuando sembrábamos nos veníamos para acá todos juntos en viernes. Ahora, pues ya nadie siembra, y van al centro a trabajar, o las fábricas, o van a la escuela, por eso me vengo con mi familia porque el cristito tiene que estar aquí hoy, porque este es el mero día de su fiesterita. Ya mañana y el domingo se vienen los demás, pero sí vienen”.



Foto 38. Iglesia del Calvario en Ocuilan, Mex, en la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma. (Foto propia)



Foto 39. Mulas preparadas para la danza de los arrieros. Ocuilan, Mex. (Foto propia).

La gente que acude con el Cristo, primero pasa a saludarlo en su iglesia y muchos se “limpian” con una veladora, después de lo cual acuden a un oratorio construido al lado del templo, para allí quemar su veladora mientras rezan un poco.

En el año 2005, el adorno del templo fue proporcionado por los de Ocuilan que están en Estados Unidos, un mayordomo estaba encargado de videografiar toda la fiesta, resaltando los adornos, y el video se les envía por paquetería, como parte del “informe” que los mayordomos deben dar para su rendición de cuentas al término de su gestión anual.

El viernes, sábado y domingo, son los días más intensos de la feria, aunque ésta se prolongue hasta el jueves siguiente. Las actividades en el fin de

semana son: rodeo, baile, el castillo, y danzas de arrieros por dos días. El resto de la semana las actividades disminuyen considerablemente y se centran en la actividad comercial y de diversión.

3.1.6.2. Mazatepec

En Mazatepec, la fiesta del quinto viernes se realiza en un cerro a las orillas de la población, en el santuario del Cristo de Mazatepec, en la cima del mencionado cerro. Este santuario se une por una calzada con el cementerio, dentro del cual está la iglesia de la virgen de Guadalupe.



Foto 40. Cristo de Mazatepec, Mor. (Foto propia).

La imagen que se venera en el santuario es una pintura de un Cristo crucificado con la Virgen y San Juan al pie de la misma, clara referencia al episodio evangélico de Jesús entregándole a su madre al discípulo amado.



Foto 41. Cristo de Mazatepec, Mor. en su urna dentro del santuario. (Foto propia).

La pintura está plasmada directamente sobre la piedra. Algunas personas refieren que esas imágenes de hombre y mujer, son esposos, un mayordomo me indicó que eran una pareja de esposos que ayudaron al Cristo, después de su aparición, a que se le construyera la iglesia, motivando y movilizándolo a los habitantes de Mazatepec para hacerlo, y como recompensa, se pintaron junto al Cristo.

El día de la fiesta, el quinto viernes de cuaresma, el santuario se enflora y se coloca una portada con flores y semillas en la entrada. La fila para poder pasar detrás del Cristo y persignarse tocando el cristal que lo cubre es inmensa. A diferencia de otras ferias ya descritas en este capítulo, la presencia del sacerdote es prácticamente imperceptible, solamente llegó a decir misa y se retiró inmediatamente. Tampoco se notaron intentos de catequesis, ni ninguna actividad coordinada desde la parroquia que se adjuntara a la celebración popular.



Foto 42. Entrada al Santuario del Cristo de Mazatepec, Mor. el día de su fiesta, el Quinto Viernes de Cuaresma.(Foto propia).

La calzada que une ambas iglesias se encuentra totalmente abigarrada de puestos, tanto de mercancías, como de comida. En el interior de la iglesia de la virgen de Guadalupe, se reúnen las imágenes que participarán en las representaciones de Semana Santa: San Ramitos o Señor de los Ramos; la Dolorosa, la Verónica y la Cruz. La gente que ingresa al templo, toca todas las imágenes y se persigna, teniendo un lugar central la dolorosa, la cual está puesta al centro, justo frente al altar, y siendo ante esta imagen ante quien más demoran rezando y platicando en voz baja.



Foto 43. Imagen de "San Ramitos" en la iglesia de la virgen de Guadalupe, en Mazatepec, Mor. (Foto propia).

En cuanto a las demandas del Señor de Mazatepec, se puede apuntar que acuden muchas del estado de Morelos, desde Cuernavaca, Cuautla, Yautepec, Tetela del volcán, Amayucan, etc. Entre tantas provenientes del mismo estado, destaca la única encontrada no morelense, y provenía del D.F., de San Francisco Tlaltenco, Tláhuac donde celebran al Cristo de Mazatepec cada año del 15 al 24 de marzo, y que asisten en este quinto viernes a la feria, portando su imagen en una pequeña vitrina, para que pasen los Cristos juntos los principales días de fiesta, pues permanecen el fin de semana completo.

3.1.7. Sexto Viernes

El sexto viernes de cuaresma, el ciclo se cierra con la celebración en Amecameca, después de haberse iniciado en esta misma comunidad con el primer viernes. Todos los pueblos están de acuerdo y reconocen a Amecameca como el inicio y cierre del ciclo de cuaresma. En el caso de Chalcatzingo, también se realiza en esta fecha una pequeña feria de un alcance mucho más local, entre vecinos de esta comunidad. Un mayordomo de San Mateo, que es el santo patrono de Chalcatzingo, lo expresaba -en la Semana Santa del 2005- en estos términos: “es una feria chiquita, porque todo está bien triste, todavía no llueve y todo está muy feo, además la gente no tiene dinerito y pues así no sabe, no puede uno comprar mucho, la mera fiesta es el 21 de septiembre, con San Mateo, allí ya hay maicito, ya hay dinerito, y se disfruta más. Pero de todos modos el costumbre aquí es que el sexto viernes de cuaresma se hace nuestra feriecita”.

Vale la pena recordar lo apuntado arriba en el texto, en el 3.1.1., con referencia a que en la liturgia católica oficial, la denominación de “sexto viernes de cuaresma” resulta inexistente, pues ésta considera el viernes posterior al miércoles de ceniza, como viernes de ceniza y no primer viernes de cuaresma, lo cual sí hacen nuestras comunidades referidas.

3.1.7.1. Amecameca

Esta feria en Amecameca, “cierra” el ciclo de ferias de cuaresma, si podemos usar esta expresión, pues, como profundizaré más abajo con lo referente a la semana santa, la secuencia de celebraciones irrumpe en la semana santa y continua una o dos semanas después. En todo caso, todos los pueblos

registrados coinciden en que Amecameca abre y cierra en lo que toca a los viernes de cuaresma.

Se trata de una feria pequeñísima y de muy poca convocatoria, todos saben que se realiza, pero casi no hay asistentes, incluso en los comercios, prácticamente se ha regresado a la normalidad.

A diferencia del primer viernes, en la iglesia del Sacromonte no hay ninguna actividad, y en la parroquia sólo hay algunas misas y mañanitas en honor al Señor del Sacromonte todavía presente allí, pues recordemos que regresará a su cerrito hasta la octava del viernes santo. En esta fecha no hay afluencia de demandas, pues ya acudieron el primer viernes.

3.1.7.2. Chalcatzingo

En esta población se celebra este sexto viernes de cuaresma una pequeña feria que sólo atrae a dos o tres pueblos vecinos de Chalcatzingo. La mayoría de los pueblos participantes en el resto del ciclo ni siquiera saben de su existencia. En este lugar no hay santuario, ni alguna imagen especial que celebrar ese día, simplemente se reúnen en la parroquia, junto con San Mateo (patrono del lugar), las imágenes propias de la Semana Santa, que son: una Dolorosa, un Santo Entierro y una Cruz. El templo es adornado con flores y una discreta portada de flores y papeles de colores. El anfitrión, que es San Mateo, es vestido de fiesta. Se sacan todas las bancas a un costado de la iglesia y solamente se dejan frente al altar tres mesas, una para cada una de las imágenes antes mencionadas. En los alrededores del templo se colocan una que otra atracción, como juegos mecánicos o juegos de suertes, además de algunos puestos de comidas y bebidas.

Esta discreta feria se prolonga hasta el lunes siguiente, y durante los cuatro días las escasas actividades son anunciadas en cartulinas escritas a mano. El viernes se tocan las mañanitas antes del mediodía, para que alrededor de las doce se celebre la misa solemne (con incienso y procesión de entrada). No hay baile de fiesta, ni rodeo, ni castillo, aunque sí muchos cohetes a lo largo del día, y bailan las pastoras en la tarde en el interior del templo. El sábado es la comida en casa de los mayordomos de las imágenes de la semana santa, que son quienes organizan esta pequeña feria. El domingo

y el lunes hay programados algunos momentos de rezo en la iglesia y el informe de los mayordomos.



Foto 44. Fachada de la iglesia de Chalcatzingo, Mor. (Foto propia).

CAPÍTULO IV: DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LAS CELEBRACIONES DE SEMANA SANTA

Con más de cuatro siglos de antigüedad, la Semana Santa es uno de los ciclos festivos más trascendentes e importantes de México, mantiene su arraigo no obstante el devenir histórico modernizador que se vive en México, y expresa elementos de tradición indígena, en relación con la tradición cristiana proveniente de España barroca. Estos elementos conjugados han dado origen a una de las celebraciones del ciclo católico más importante para los pueblos campesinos del estado de Morelos. El fundamento de éstas celebraciones puede encontrarse en la búsqueda de propiciar la fertilidad de la tierra y al continuo ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza.

Dramatizada en decenas de pueblos, la escenificación de la Pasión y Muerte de Jesús en la cruz constituye la parte central de la celebración con que se recuerda cada año el pasaje más importante de la historia cristiana. Esta tradición de celebrar la Semana Mayor se remonta a la época de contacto entre los españoles colonizadores y las culturas que encontraron en el Nuevo Mundo., donde los misioneros católicos llegados de España a principios del siglo XVI, incorporaron a la catequización, las escenificaciones con fines evangelizadores. A través de un proceso paulatino, los misioneros (primeramente los franciscanos) introdujeron al país las fiestas y celebraciones de la España Medieval, utilizando la danza, el canto y el teatro que versaba sobre pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, sobre sucesos de la vida de la Virgen y otros episodios.

Por medio del género artístico didáctico-religioso-popular, pueblo y clero se unieron bajo las escenificaciones de la Adoración Navideña, el Día de los Inocentes, la Epifanía, el Domingo de Ramos, el Viernes Santo y la Pascua de la Resurrección, principalmente.

En este capítulo describiremos las fiestas más representativas de la región en lo que corresponde a la semana santa. No haremos un recorrido por cada población cuya descripción aparece en el capítulo anterior, sino que seleccionamos los lugares más representativos, por su importancia y la forma de celebrar la semana santa, como Atlatlauhcan y Tepalcingo, Mor. También incluimos a Huazulco, Mor. porque su feria es el martes santo.

4.1. La Semana Santa

La semana santa, propiamente, ya no es cuaresma, pues este tiempo litúrgico termina con el domingo de ramos y la apertura de la semana santa. Pero, desde lo observado en los pueblos registrados es que se trata de una continuidad de celebraciones, en las que se inicia con preparativos previos al miércoles de ceniza, y abarca hasta una o dos semanas después de la semana santa. Por eso es que aseguramos que la secuencia de celebraciones llamadas de cuaresma irrumpe en la semana santa y continua una o dos semanas después, por lo que no se trata de una adhesión estricta al calendario litúrgico católico oficial, aunque si se engarza con éste. Resulta sugerente que sea la figura de los santos la que marca el inicio y término de los ciclos de acuerdo a las actividades que éstos deben realizar. Así, por ejemplo, como pudo notarse en la descripción de algunas ferias, los santos venerados primaria o secundariamente en esas fiestas cuaresmales, tenían que ver con los personajes de las representaciones de semana santa, de tal manera que no se trata de una fiesta establecida para un día y se acaba, sino que es más bien un ciclo de celebraciones, cuyo término es una o dos semanas después de la semana santa, cuando las imágenes participantes regresan a su ordinariadad.

Es muy importante resaltar que en la mayoría de los pueblos registrados hay celebraciones de semana santa, especialmente en lo que toca al domingo de ramos, jueves y viernes santos. Sin embargo sería imposible presentar aquí una descripción pormenorizada de cada caso particular, por lo que en seguida presentamos es una selección de algunos casos específicos, que resultan más

destacados que otros, ya sea por su majestuosidad, o por el uso que hacen de las imágenes religiosas –que es propiamente nuestro tema-.

4.1.1. Atlatlahcan

En este lugar, como ya se indicó al describir la feria del cuarto viernes, se venera al Señor de Tepalcingo en el convento del s.XVI que está en el centro de la población.



Foto 45. Convento de Atlatlahcan, Mor. durante la Semana Santa 2006. (Foto propia).



Foto 46. Imagen del Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, venerado en Atlatlahcan, Mor. Semana Santa 2006. (Foto propia).

Este convento se encuentra a cargo de la iglesia tradicionalista mexicana, en un conflicto abierto con la iglesia católica apostólica romana que le disputa el derecho sobre este templo. Esta última iglesia ha construido una parroquia alterna, dedicada al mismo santo patrono San Marcos, en uno de los barrios de este pueblo. Lo interesante a destacar ahora en relación a la semana santa es cómo interactúan y compiten en cuanto a las celebraciones de este tiempo litúrgico, y cómo la población interpreta la división en relación a los santos involucrados en dichas celebraciones, los cuales, para la gente, no hay discusión, los importantes son los del convento, independientemente de la denominación del clero dirigente. Así pues, a continuación describiremos el conflicto focalizado en la semana santa, y el uso de las imágenes en este contexto.

4.1.1.1. Tradicionalistas y “católicos del Arzobispo”

A pesar del conflicto entre las dos denominaciones, el período de semana santa es un punto de encuentro entre los seguidores de una u otra iglesia. El resto del año, la diferencia entre unos y otros es puesta de manifiesto a través de la catequesis dirigida por ambos curas, y los feligreses incorporan esta diferenciación –en su vida cotidiana- como un elemento de identidad que tiene que ver con su división interna en barrios. Sin embargo, en la semana santa, “el costumbre” indica que las celebraciones deben ser en el convento, de tal manera que la población de Atlatlauhcan, en esos días de jueves, viernes y sábado santos, se reúnen –tanto católicos como tradicionalistas- en las actividades del convento presididas por el sacerdote y los mayordomos tradicionalistas.

La parroquia católica, intenta por todos los medios retener a su feligresía, pues en este lugar se celebran también las representaciones de estas fechas, organizadas por el sacerdote católico con ayuda de los mayordomos de este templo. Sin embargo, es mínimo el número de personas que acompañan estas celebraciones del lado católico, la mayoría acuden al convento.

Es muy interesante la cuestión de las imágenes, pues entre los católicos que acuden a celebrar la semana santa con los tradicionalistas, la referencia a las imágenes “que sí son”, o que son “las originales” es frecuente. En el convento, las

imágenes principales son dos Cristos movibles, uno llamado de las Tres Caídas y el otro es un Santo Entierro, además de la Dolorosa, la Verónica y la Cruz. Mientras que en el lado católico, las imágenes son visiblemente nuevas, siendo el personaje principal un cristo crucificado, una dolorosa y un cristo también llamado de las tres caídas, pero que es pequeño, no es movable y se encuentra de pie con los brazos un poco hacia el frente y hacia abajo.

4.1.1.2. Cristos movibles (Tres caídas y Santo Entierro)

En Atlatlahucan, se encuentran dos cristos movibles, como ya habíamos escrito, uno de las tres caídas y el otro un santo entierro. En otras comunidades de la región hay también este tipo de cristos y el uso que hacen de ellos es muy similar a lo que aquí se describirá. Entre esos pueblos que cuentan con cristos movibles están: Amecameca, Mex. (el Señor del Sacromonte), Amayucan, Mor. (Tres Caídas), Tepalcingo, Mor. tiene tres (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas).

En Atlatlahucan, el Cristo de las Tres Caídas es el que se usa para la celebración de la última cena, el prendimiento y el encarcelamiento, todo en jueves santo. Al siguiente día, viernes santo, se le usa para el recorrido del Vía Crucis que culmina con su crucifixión y el posterior desprendimiento de la cruz, a partir de este momento sale de escena y entra el Santo Entierro que se usa para la velación y la procesión fúnebre.

El jueves santo, para la representación de la última cena, por cierto muy temprano para ser cena pues es al mediodía, se prepara en el patio del convento una larga mesa cubierta por manteles blancos. Ante esta mesa se sientan los doce apóstoles, que son doce hombres escogidos entre los vecinos, disfrazados con túnicas y mantas. En la cabecera, quien se sienta es el Cristo de las Tres Caídas, vestido con una túnica blanca. A todos los comensales se les sirve una pieza de pan y una copa de vino tinto, incluyendo al Cristo que está sentado a la mesa en su silla con las manos puestas sobre el mantel. Mientras comen, hay cantos, rezos y una lectura bíblica.

Habiendo terminado la cena, los apóstoles se levantan y cargan al Cristo en sus andas,¹ le dan varias vueltas al patio conventual, para después ser detenidos por los romanos, en ese momento, los apóstoles se retiran y los romanos amarran las manos del Cristo y le ponen una soga al cuello, aún en sus andas, y le dan otras vueltas en el patio conventual, para finalmente retirarse a un salón del mismo convento que ha sido acondicionado como la “Santa Prisión” y allí es puesto el Cristo, el cual permanecerá en ese lugar hasta el día siguiente cuando inicie el Vía Crucis.

El sacerdote tradicionalista no toma lugar en estas celebraciones, que se realizan en todo momento organizadas por los mayordomos del Señor de Tepalcingo. En la tarde y noche del mismo jueves, dentro de la iglesia, el sacerdote celebra los oficios propios de este día. La gente oye misa y saliendo pasan a la “Santa Prisión” a rezar y persignarse con el cristo de las tres caídas que permanecerá en ese sitio toda la noche y toda la noche habrá vela para no dejarlo solo.

El viernes santo, antes de salir al Vía Crucis, el Cristo es cambiado de ropas, se le quita la túnica blanca y se le viste con una morada. El Vía Crucis inicia y termina en el convento, pero el recorrido es por las calles del centro de Atlatlauhcan, sin alejarse mucho del convento, pero serpenteando por muchas calles. El recorrido se hace mientras “las señoras de la iglesia” (como ellas mismas se denominan) entonan cánticos de perdón y arrepentimiento. Los mayordomos llevan varios rezanderos distribuidos en la procesión, algunos con bocinas portátiles, otros a viva voz, van dirigiendo –cada quien por su cuenta- los padrenuestros y avemarías en un enmarañado murmullo que se adorna aún más con las fuertes voces de las cantoras. En el recorrido se van haciendo las estaciones, deteniéndose la procesión en los altares proporcionados por diferentes familias que los mayordomos han coordinado. Cuando cada una de las tres caídas es anunciada por el rezandero, el Cristo recibe un fuerte tirón de la soga que lleva

¹ Estos cristos móviles, para pasearlos de pie, lo hacen en unas andas con un palo en medio, de donde se sujeta la cintura del cristo y luego con una cuerda que pasa por el pecho, debajo de las axilas y circunda los hombros, lo mantienen erguido. Esta cuerda va por debajo de la túnica y realmente es muy discreta. Este es el mismo mecanismo que permite simular las caídas y reincorporaciones del cristo durante el vía crucis.

en el cuello, al tiempo que la cuerda que baja por su espalda es soltada, entonces el Cristo cae con gran realismo, pues los brazos y la cabeza se mueven, el pelo vuela (tienen pelo natural) y la postura en que queda es muy realista. Al momento de anunciar que se debe proseguir, sueltan la cuerda del cuello y tensan la de la espalda y el Cristo se levanta. El realismo no deja de ser muy llamativo, pues cada vez más el Cristo aparece más maltrecho, con la túnica ya chueca, despeinado y se va encorvando porque ya no se tensa igual la cuerda de la espalda. Para la estación de la crucifixión ya hay que estar de regreso en el convento, allí se coloca la cruz en el atrio, atorada con piedras y cubetas llenas de grava o cemento. Una vez asegurada, se le retira, dejando en su lugar la base improvisada. Al Cristo se le quita la túnica y se le deja exclusivamente el sendal, también se le retiran las cuerdas y es fijado a la cruz amarrándolo de manos, pies y cintura, una vez listo, se levanta la cruz y se fija en el lugar preparado. Está acompañado por la Verónica y la Dolorosa.

Para el desprendimiento de la cruz, se retira la misma y ya en el suelo se desata al Cristo el cual es retirado hacia el interior del templo, entonces se trae al Santo Entierro, fuera de su ataúd, en una especie de camilla con sábanas blancas, a este Cristo se le pasea por el atrio en procesión fúnebre y luego lo meten a la iglesia, donde está preparado frente al altar una cama de flores blancas, allí se le deposita con gran cuidado y reverencia, para permanecer en ese lugar hasta el sábado cuando será regresado a su ataúd de cristal. Nuevamente resalto el realismo de la imagen al moverse, pues en los cambios de su ataúd a la camilla, y luego a la cama de flores y luego nuevamente a su ataúd, es cargado como una persona, pasando los brazos debajo de su nuca y el otro bajo las corvas de las rodillas, al ser cargado así, la cabeza se cae hacia atrás y los brazos cuelgan sin control, en un realismo impresionante. Cada cambio que le hacen, lo peinan, le acomodan sus piernas y sus brazos, tratándolo con una delicadeza que no puede dejar de mencionarse.

El resto del viernes permanecerá allí hasta el sábado al mediodía. Nuevamente la gente se organiza para velarlo y que no esté solo. Las actividades

litúrgicas son después de estos eventos, y el sacerdote no participa en las representaciones de las imágenes.

4.1.1.2.1. Algunas consideraciones históricas acerca de los cristos articulados

Acerca del origen histórico de estos cristos articulados, podemos señalar que en México son parte del esfuerzo plástico empleado por los misioneros del s. XVI para catequizar a los indios. Este tipo singular de imágenes religiosas comenzaron en Europa en el contexto de la contrarreforma, y el auge que ésta le da al recurso de las imágenes. Con respecto a su surgimiento en España, vale la pena considerar lo señalado por Domínguez Moreno para la diócesis de Coria, en Cáceres:

A partir de la Contrarreforma vamos a asistir en España a una potenciación del interés estético en todo lo que concierne al «vivir religioso» en los pueblos y en las ciudades. La pomposidad del culto y la búsqueda afanosa de emociones son inseparables de una imaginería o escultura procesional dirigida a mover a la devoción y a la piedad. Esta influencia del Concilio de Trento empezará a adquirir importancia en el siglo XVI, y no dejará de desarrollarse a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La mayor parte de las esculturas que aún se exhiben en los pueblos de la diócesis de Coria son talladas durante ese período. Imágenes de Crucificados y de Cristos yacentes del más puro estilo barroco vienen a sustituir a hermosas figuras de corte renacentista. El pueblo prefiere ver al Cristo dolorido, de agónica mirada y que incite a la compasión. Pero los estímulos compasivos a que estas figuras mueven afloran con una mayor intensidad cuando los fieles reviven escenas de la Pasión. Tal vez por ello la escenificación de la crucifixión y muerte de Cristo toma carta de naturaleza en ese momento crucial. Es en el siglo XVI cuando se establece la costumbre del Descendimiento o Desclavamiento, cuya función se orienta a que el pueblo pecador crucifique al Nazareno cada año y luego, también cada año, acabe llorando y arrepintiéndose de su delito [...] Aunque la documentación que poseemos no es muy precisa, parece que la práctica del Descendimiento se inicia en España coincidiendo con el Concilio de Trento, aunque el gran auge lo adivinamos con posterioridad a 1563, año de su finalización. La inauguración conciliar tuvo lugar bajo el pontificado de Lucio III, quien hace convocatoria para las sesiones de 1545 y de 1546. y es precisamente este Papa el que, mediante bula que se guarda en el templo parroquial, autoriza la celebración del Descendimiento en el pueblo zamorano de Bercianos de Aliste. Se trata del primer dato escrito que conocemos de la costumbre, y aunque ello no evidencia que sea el primero en celebrarla, la función de Bercianos es la más antigua de cuantas se conservan en la actualidad. El ejemplo cunde, y antes de que finalice el siglo XVI son ya otros pueblos del noroeste de Zamora los que en la tarde del Viernes Santo ejecutan el ritual del Descendimiento. En Trefacio y en San Ciprián de Sanabria, lugares próximos a la divisoria con León, la Crucifixión y

posterior Descendimiento se vino celebrando, por lo menos, hasta hace unos cien años. Su antigüedad debe de remontarse a los siglos XVI o XVII. (José María Domínguez Moreno, 1987, p. 147).

No obstante este ímpetu y optimismo iniciales, la misma iglesia, dos siglos después de iniciado el proceso (es decir, en el siglo XVIII), da marcha atrás y prohíbe en España el uso de este recurso, tal como lo ilustra este mismo autor en la prohibición contenida en el *Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial* fechado en 1788, la cual, dada su importancia y lo sugerente que resulta para el entendimiento del proceso que pudo haber seguido en nuestra región de estudio, la transcribimos a continuación:

Nos Dn. Frai Diego Martín y Rodríguez, Por la Gracia de Ds. y de la Santa Sede Appca. obispo de Coria, del Cosejo de Su Magtaz.

A todos los Curas Rectores o Sus tenientes, o Vicarios y demás fieles de este obispado Saluz y Paz en Nuro. Sr. Jesuchristo.

La corruzion del Linaje humano i la astuzia de Nro. enemigo común que por todos los caminos pone lazos pra. nuestra perdicion, han introduzido en varios tpos. abusos y corruptelas asta en lo mas sagrado de nuestra Religion. Vno de los Pasos mas tiernos y devotos qe. venera el Christianisimo es el Descindimiento del Cadaber de Nuesro. Redentor del Sacro Sato. Arbol de la Cruz. Quando tubo Supincipio la Representazion de este auto concurrían los fieles al templo, aunque como otro Josef y Nicodemos con la Mirra Aloe, el Sacro Santo Cuerpo difunto de el Sr., esto es, con lagrimas de un corazon contrito y humillado, con el olor y fruto de buenas hobras y con los sentimientos ynteriores de una devvozion y Piedad sólida. Pero abiendo degenerado de aquel espíritu y fervor los mas de los Chrisnos, de estos tiempos en aquella sagrada y dolorosa Representazion (especial mente quando se ejecuta en los campos). Vnos se ocupan en miradas lizinziosas, otros en conversaciones mundanas, otros en voces destempladas y otros (quando mas) en unos suspiros y lagrimas materiales que, como agua de tormenta, pasan luego sin umedezzer y fecundar la tierra del corazon, sacadas maquinal mente de los ojos a fuerza de artificios y Esterioridades, como son dar rezios golpes con el martillo para desenclavar el Cadáver del Sr. por la tramoia (así se debe llama). Que se usa en algunos pueblos de subir y bajar con un cordel las manos de la Ymagn. de N^a S^a de la Soledad para limpiar los ojos y Recibir la corona y los clabos que le han a ofrezzer los minsas. y otras imbenziones ajenas a la seriedad con que se debe celebrar este tierno paso: que si las viese vn infiel ciertamente se burlaria de nuestro culto y religion; luego que llegamos a este obispado pensamos el suprimir la Funzión de el Deszendimiento, como se abia executado en otros. Pero por ziertos respetos que no debiamos atender (lo confesamos con ingnuidad) suspendimos esta providenzia asta ora. Mas aziendonos cargo del peso formidable de nuestro ministerio Pastoral y sus estrechas obligaziones principalmente en corregir y desterrar abusos y desordenes en las cosas sagradas, no podemos por más tiempo mirar con indiferenzia este punto, ia por las repetids. ynsinuaziones de Personas verdadera mente piadosas,

que consideran afondo las cosas de la Religion, i ya movidos de los Esímulos de nuestra propia conziencia. Y así proivimos para siempre la Representazion y Sermon de Deszendimiento no solo en campos, sino tambien en las Yglas. Surrogando en su lugar el Sermon de Pasion en los Pueblos donde este no se predicaba y en el de Soledad en los que se predica Sermon de Pasion, y en el caso de estar dotado en algun Pueblo el Sermon de Deszendimto., comutamos y aplicamos esta Estazion para vno de dhos sermones, pues oiendo esto los fieles sin aquellas imbenziones exteriores y artificiosas que nada conduzen para el Espíritu de vna verdadera compunzion, podrán sacar maiores utilidades espirituales en probecho de sus almas. Y mandamos a los Curas tenientes o Vicarios obserben en todo y por todo esta Nuesra. Providenzia sopena de Veinte Ducados de multa a los que permitiesen predicar el Sermon de el Deszendto. Y a los que le predicasen les pribaermos de la Lizenzia de predicar en todo nuesro. obispado y prozederemos contra ellos a lo que hubies lugar en derecho. Y este nuestro hadicto se leera en un día festivo inter misarum solexnia y copiado en el Libro de Visita. Se despachara de vn Lugar a otro por el orden de la margen y desde el vltimo se remitira a Nuestra Secretaría de Camara para que nos conste de su intimazion. Dado en nuestro Palazio Episcopal de Coria a doze de Enero de mil setezientos ochenta y ocho.

Frai Diego obispo de Coria. Pr. mdo. de SS.Y. el opo. mi Sr. Lizdo. Dn. Juazhin Josef de Cazeris Villalobos. Vize Secrto. (Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial, folios 84-86. Tomado de: Domínguez Moreno, 1987).

4.1.2. Tepalcingo

Tepalcingo tiene una semana santa muy activa e interesante, más que otros lugares. Destaca la forma de reunir las imágenes participantes de las representaciones de semana santa a través de procesiones que van de iglesia a iglesia, luego el uso de las imágenes en los días santos, y sus procesiones de regreso a sus lugares ordinarios. Es muy importante también el traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde permanece hasta el mes de junio, fecha en que los mayordomos del Sacromonte se los regresan a Tepalcingo. La vastedad del repertorio de santos, hace que sean muchas también las mayordomías que los cuidan, destacando las de Jesús Nazareno (que se encargan de la Dolorosa, la Verónica, San Ramitos y –por supuesto- el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo), la de San Martín (que se encargan del traslado de la cruz y el Santo Entierro), la del Sacromonte y la de Los Reyes (que se encarga del Cristo de las Tres Caídas).

4.1.2.1. Lunes Santo: traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca

El lunes santo, en la iglesia de San Martín, tiene lugar la celebración de despedida al Señor del Sacromonte que será trasladado ese día a Amecameca, donde será recibido por los mayordomos del Sacromonte y colocado en la iglesia del cerrito del mismo nombre. La iglesia en sí no es adornada, salvo el lugar específico de la urna del Sacromonte. Todas las bancas son apiladas en un rincón del templo, dejando solamente tres hileras en línea con la pared lateral opuesta al lugar donde está el santo en cuestión. Frente a la urna del Sacromonte se coloca una mesa en donde se pone el ataúd de cristal reservado para el traslado, allí se limpia cuidadosamente, de forma especial los cristales. Después se colocan sábanas y cojines limpios en su interior y se deja abierta la tapa.

Una vez que está lista la urna para el traslado, se abre la urna donde está de ordinario el Sacromonte en la iglesia de San Martín, esto es, pegado a la pared lateral izquierda en un nicho empotrado en ella. Los mayordomos entonces limpian cuidadosamente el rostro del Cristo, le quitan cuidadosamente sus ropas y le ponen nuevas, lo peinan y le acomodan sus brazos y piernas. Todo esto se hace en la mañana, sin ninguna prisa, con pausas, en silencio, o hablando en susurros. Ya que están listos tanto la urna del traslado, como el Sacromonte aún dentro de su urna ordinaria, permanecen un buen rato ambos ataúdes de cristal abiertos y parece haber un breve receso, como contemplando lo hecho, comentando en voz baja lo bien que quedó todo. Alrededor del medio día, se saca al Sacromonte de su nicho estacionario, para pasarlo a la urna del traslado. Recordemos que es un Cristo movable, así que reitero mi descripción anterior acerca de la plasticidad de estas imágenes. Se carga delicadamente al Cristo pasando un brazo debajo de la nuca y otro bajo las corvas de las rodillas. Al trasladarlo de una urna a la otra parece tal cual una persona desvanecida. Se coloca lentamente en la urna del traslado y se le cubre desde los pies hasta el cuello con una sábana blanca, y “lo atrancan” con muchas almohadas pequeñas y largas forradas de tela blanca, para que no se mueva nada en su traslado.

Paralelamente, otros mayordomos y sus ayudantes estaban preparando en la calle la camioneta que transportará la urna. Se lava y llena de ramos de flores

amarrados de los espejos, defensas, manijas y uniendo estos ramos entre sí con cadenas de papel crepé de color blanco y rojo.

En el interior de la iglesia, ya que está cerrada la urna del traslado, se sientan dos ángeles de madera, uno a los pies y otro en la cabecera y se coloca una flor blanca de crisantemo en medio de la tapa. Entonces sí tiene lugar un rezo, dirigido por un rezandero. Se trata de una especie de rosario, pues se rezan padrenuestros y avemarias, pero no se anuncian misterios ni nada, simplemente se reza de continuo, todos respondiendo a lo que el rezandero inicia. Esto se prolonga un poco más de una hora, después de lo cual, entre cantos dirigidos por las mayores se lleva la urna lentamente hasta la camioneta, donde se asegura firmemente y salen en procesión motorizada, encabezando la camioneta del Sacromonte, seguida por otras donde van los mayordomos. Son alrededor de seis o siete camionetas, también adornadas con flores y papel rojo y blanco, pero mucho menos que la que lleva la imagen.

El Señor del Sacromonte de Tepalcingo será recibido en Amecameca, en la iglesia del cerrito por los mayordomos del Sacromonte, y se coloca en la iglesia a un lado de donde está el lugar del Sacromonte de Amecameca, pero recordemos que en esos momentos no está allí, pues se encuentra abajo, en la parroquia y no regresará hasta la octava del viernes santo. A partir de entonces sí podrán estar juntos, pues permanecerá “de visita” hasta el mes de junio, alrededor de la tercera semana, cuando los mayordomos del Sacromonte de Amecameca se los regresarán a los de Tepalcingo. Evidentemente, la mayordomía que recibe a su homóloga, organiza una recepción, comida, misa y borrachera, por lo que cada mayordomía cuando va a visita, permanece dos o tres días en el lugar.

4.1.2.2. Martes Santo: procesión y reunión de las imágenes en el santuario

El martes santo en la noche se realiza una procesión que parte de la iglesia de San Martín hacia la iglesia de Los Reyes, y de allí hacia el santuario del Jesús Nazareno de Tepalcingo. La finalidad es reunir en el santuario las imágenes que participarán en las celebraciones del jueves al domingo de semana santa. En la iglesia de San Martín están la cruz y el santo entierro, en la iglesia de Los Reyes

está el Cristo de las Tres Caídas. Y finalmente en el santuario están San Ramitos, el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica y La Dolorosa.



Foto 47. Salida de la procesión de la Iglesia de San Martín, en Tepalcingo, Mor. hacia la Iglesia de los Reyes. Encabeza la Cruz y le sigue el Santo Entierro. (Foto propia).



Foto 48. Cristo de las Tres Caídas, en la Iglesia de Los Reyes, esperando la procesión proveniente de la Iglesia de San Martín con la Cruz y el santo Entierro, para ir juntos Hacia el Santuario donde los esperan Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica, San Ramitos y La Dolorosa. (Foto propia).



Foto 49. Cristo de las Tres Caídas a la salida de la Iglesia de Los Reyes, donde se detiene para ser cubierta antes de salir hacia el Santuario. (Foto propia).



Foto 50.

Cristo de Las Tres Caídas a la salida de la Iglesia de los Reyes, siendo cubierto para poder peregrinar hacia el Santuario. (Foto propia).

Desde aproximadamente las cinco de la tarde se reúnen en cada iglesia los mayordomos encargados de las imágenes, y comienzan a prepararlas. En el templo se colocan las bancas en largas hileras puestas a lo largo del templo, y no a lo ancho como de ordinario. En medio del templo se colocan mesas y sobre ellas las imágenes, para, primero limpiarlas cuidadosamente, y después cambiar sus atuendos vistiendo a todas con color púrpura (excepto a la cruz, que se le coloca una manta blanca). Después de preparar las imágenes, un rezandero dirige algunos rezos que se prolongan por una media hora, para después tener allí mismo, en el interior de la iglesia, un convivio antes de salir en procesión, esto tendrá lugar cuando haya obscurecido totalmente, alrededor de las ocho u ocho y media. Se sirve refresco a la gente que ya ha empezado a reunirse y alguna botana, papas, frutas, pan de dulce, o cualquier cosa para entretenerse mientras llega la hora. Esta espera es alrededor de una hora u hora y media y la

concurrancia se anima sentados alrededor de las imágenes comiendo, bebiendo refresco o agua y platicando un rato.

La iglesia de San Martín es la que da inicio a la procesión, dirigiéndose a la iglesia de Los Reyes así que cuando ya es tiempo de partir, los mayordomos disponen la siguiente formación: primero la Santa Cruz con su manta blanca, la cual es portada por un hombre con un cinturón de cuero. La cruz es realmente pesada y el camino cuesta arriba, por lo que generalmente no la carga la misma persona más de una calle. Enseguida de la cruz va el Santo Entierro en su ataúd de cristal, cargado por nueve hombres, que continuamente van siendo relevados. Detrás del santo entierro va el rezandero y las señoras cantoras con su altavoz, después de ellas toda la gente con una vela encendida en la mano. Tan pronto como la procesión pone un pie fuera de la iglesia, se echan las campanas al vuelo y seguirán repicando hasta que lleguen a la mitad del camino, lo cual es muy fácil de observar, pues la distancia que separa ambas iglesias es aproximadamente medio kilómetro en línea recta ascendente, por lo que, desde una y otra, se observa a la perfección el avance de la procesión. Una vez que llegan a la mitad del camino la iglesia de Los Reyes echa al vuelo sus campanas y las de San Martín dejan de tocar. Al repique de San Martín le llaman “avisar” que ya van los santos, y al repique de la iglesia de Los Reyes le dicen “la respuesta” o “el recibimiento”.

Llegando a la iglesia de Los Reyes la procesión que trae a la cruz y al Santo Entierro no entra, sino que se forma en la calle que cruza, en dirección al santuario, y allí siguen rezando, mientras en el interior de esta segunda iglesia, terminan el rezo al Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa. Cuando terminan su rezo, salen del templo con el Cristo de las Tres Caídas. Tan pronto como llegan al pequeño atrio de esta capilla, se detienen y le cubren el rostro a la imagen con una tela de color blanco, para después incorporarse a la procesión estacionada que los espera afuera. La gente abre paso a la imagen del Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa, la cual se adelanta hasta formarse detrás del Santo Entierro. Una vez en sus lugares se reinicia la procesión camino al Santuario. En el camino se va nutriendo de toda la gente que se incorpora al pasar la hilera frente a sus

casas, de tal manera que al llegar al santuario, alrededor de las diez y media de la noche, es una multitud considerable.

Al llegar al atrio del santuario, se les da la bienvenida a los santos echando al vuelo las campanas y lanzando una gran cantidad de cohetes durante varios minutos de manera ininterrumpida.



Foto 51.
San Ramitos en el Santuario de Tepalcingo, durante la Semana Sta. (Foto propia).

Entrando al santuario, donde ya están puestos frente al altar el Jesús Nazareno en andas (el que se guarda en la sacristía), San Ramitos (un Jesús montado en un burro con una palma en la mano), La Dolorosa y La Verónica, se colocan al lado de éstos el resto de las imágenes e inmediatamente sacan de la sacristía un florero para cada uno de ellos y una canasta para las limosnas de cada uno. Se reza durante media hora y después un mayordomo del santuario recuerda de viva voz las actividades más importantes a realizarse del jueves al domingo. Después de esto, el santuario permanece abierto y una gran cantidad de personas se acercan a tocar a todas o algunas de las imágenes, mientras rezan

entre murmullos frente a ellas. El templo permanece abierto hasta las tres de la mañana aproximadamente.



Foto 52.

Cristo con la cruz a cuestas colocado en la puerta lateral del Santuario de Tepalcingo, Mor., durante la semana Santa. Esta imagen no peregrina como las restantes, pero permanece en ese lugar toda la Semana Santa. (Foto propia).

4.1.2.3. Celebraciones de jueves, viernes y sábado santos

Las celebraciones del jueves, viernes y sábado santos se realizan en el santuario, incluso el vía crucis, aunque sale a recorrer algunas calles sale y regresa al santuario. No se mezclan estas celebraciones con las ceremonias litúrgicas oficiadas por los sacerdotes católicos del santuario, teniendo cada una su momento, y aprovechando los curas los momentos en que está reunida la gente después de alguno de los eventos organizados por los mayordomos.

El jueves santo se celebra la prisión del Cristo de las Tres Caídas, no se representa ni la última cena ni el prendimiento, directamente el Cristo movable que será utilizado al día siguiente para el Vía Crucis, se instala en una prisión construida con varas, ramas, palmas y adornada con muchas flores. Esto tiene lugar al atardecer, la prisión se construye en el atrio fuera de la puerta lateral, frente a la sacristía. La gente se aglomera alrededor de esta prisión, cuya parte frontal está cerrada por un barandal que llega a la cintura de un hombre adulto. De manera esporádica se organizan rezos, que terminan tan sorpresivamente como

inician. Las personas se aglomeran para tocar al santo y persignarse. El Cristo se encuentra vestido con una túnica blanca.

Al día siguiente, viernes, alrededor de las diez de la mañana se reúne la gente en el santuario para empezar el Vía Crucis. Salen en andas, el Cristo de las Tres Caídas vestido ya con una túnica morada, con un mecanismo de cuerdas para simular las caídas y levantadas, tal cual lo describimos más arriba en el subtítulo dedicado a los Cristos movibles en Atlatlauhcan, a su lado la Virgen Dolorosa y detrás de ellos el Señor de Tepalcingo (el portátil). En cada lugar donde se establece una estación se coloca una mesa con flores e imágenes de santos, la variedad de éstos queda a la iniciativa de la familia que lo coloca.

Las últimas estaciones son en el santuario, donde permanecen la cruz y el Santo Entierro. Cuando es el momento de la crucifixión, le quitan la túnica al Cristo y lo amarran a la cruz, misma que se levanta y fija en una base portátil de madera. Cuando viene el desprendimiento, el Cristo de las Tres Caídas regresa al santuario y entra en escena el Santo Entierro, el cual es llevado al interior del santuario, donde permanece hasta adelante en una mesa llena de flores blancas y rodeado de velas y veladoras. En este lugar permanece hasta el día siguiente – sábado-, hasta el mediodía, cuando es retirado, y se reacomodan todas las imágenes de la misma manera que estaban el martes santo y permanecen allí hasta el domingo, para la procesión de regreso a sus lugares.

4.1.2.4. Despedida de las imágenes y regreso a sus iglesias correspondientes

El domingo en la tarde, cuando ya declina el sol y el calor, la gente se reúne en el santuario para una misa que se conoce como misa de despedida, terminando el acto litúrgico, se preparan las andas para el regreso de cada imagen a su lugar. Sale del santuario una sola procesión encabezada por la cruz y seguida por el Santo Entierro, el Cristo de las Tres Caídas, la Dolorosa, la Verónica, el Jesús Nazareno en andas y San Ramitos, en ese orden. Recorren algunas calles entre cánticos y rezos, explosiones de cohetes y las campanas del santuario al vuelo.

Después de un recorrido por algunas calles principales, ya no se trata de una sola procesión, sino de tres, una que sale hacia la iglesia de Los Reyes con el Cristo de las Tres Caídas; otra que regresa a la iglesia de San Martín con la Cruz y el Santo Entierro y una tercera que retorna al santuario con el Jesús Nazareno en andas, San Ramitos, La Verónica y La Dolorosa. Cada mayordomía toma sus imágenes y regresan a sus templos los santos, acompañados por las personas adscritas a cada iglesia. Una vez en sus lugares, sin más preámbulos son regresados a sus lugares ordinarios, donde al día siguiente, los mayordomos les cambiarán nuevamente la ropa.

4.1.3. Feria de Huazulco (Martes Santo)

Esta feria en pleno martes santo (fecha inamovible cada año), se realiza en honor a Santa Catarina. Se trata de Santa Catarina o Catalina de Alejandría Originaria de Alejandría (Siglo IV). Mujer de noble cuna que estudió filosofía y se convirtió al cristianismo inspirada por un sueño de un ermitaño. Después, convirtió a la esposa del emperador Majencio, a un oficial y a doscientos soldados. En venganza, el emperador reunió a cincuenta eruditos paganos y la retó a un debate religioso. Después de una larga y acalorada discusión, las palabras de Catalina indujeron a los cincuenta eruditos a convertirse. A partir de aquí, hay dos tradiciones diferentes, una sostiene que Majencio ordenó que la ataran a un potro, que la despedazó enseguida, esta tradición la representa con su mano sobre la rueda del potro, insignia de su martirio. La otra tradición sostiene que cuando esta santa estaba frente al potro, lo tocó y este se desvaneció, lo que atrajo más la furia del emperador que ordenó que fuera decapitada. En este último caso, se le representa con la espada, insignia de su martirio, y con una cabeza coronada (del rey que fue su verdugo) a sus pies, símbolo de su triunfo sobre aquél. Esta es la imagen que se encuentra en Huazulco, Mor. En ambos casos es patrona de la elocuencia, los filósofos, los predicadores, las solteras, las hilanderas y los estudiantes.



Foto 53.

Estampa de Santa Catarina, repartida en su fiesta, el Martes Santo en Huazulco, Mor.

El martes santo, en la iglesia de Santa Catarina, se sacan todas las bancas y se colocan todo alrededor del interior del templo mesas sobre las cuales se colocan todos los santos presentes en la iglesia, los cuales abandonan sus nichos durante la semana de feria. Entre ellos están, obviamente, Santa Catarina hasta adelante, con un cristo crucificado a un lado y una virgen de la asunción al otro. En ambos lados están las hileras de mesas en donde se pudo observar a San Francisco de Asís, San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, la cruz (sin Cristo), Un cristo crucificado, La Verónica, San Juan Bautista, el Padre Jesús (una imagen de un Cristo de pie con una túnica roja), la Santísima Trinidad, el Niño Dios y un cuadro de las ánimas del purgatorio, entre otros no identificados.

Las personas hacen largas filas para tener la oportunidad de pasar frente a las imágenes, con ramos de flores en las manos, con los cuales "limpian" al santo e inmediatamente después se limpian ellos de pies a cabeza, las madres limpian a

sus niños de la misma forma. También dejan veladoras en las mesas y el piso, las cuales son retiradas constantemente por los mayordomos, pues no caben todas.



Foto 54.



Foto 55.



Foto 56.



Foto 57.



Foto 58.

Fotos 54-58. Diferentes imágenes donde se ven algunos de los santos colocados en el interior del templo de Santa Catarina el Martes Santo en Huazulco, Mor. Las personas pasan por las imágenes ramos de flores y veladoras, para después restregárselas en su propio cuerpo y el de sus niños. (Fotos propias).

Al mediodía se celebra la misa solemne donde hay primeras comuniones y bautizos, después de lo cual bailan pastoras dentro del templo en medio de todos los santos y la gente que sigue entrando a limpiarse con las flores.

En la noche hay castillo y baile, los días siguientes hasta el próximo domingo la feria comercial continúa, la cual es marcadamente agrícola, pudiendo conseguirse en ella sillas de montar, sal para el ganado, animales vivos, yugos

para yunta, entre otras cosas que no se observaron más que en la fiesta de Tepalcingo.

4.1.4. Algunas consideraciones acerca de la celebración de la semana santa. Entre lo Oficial y lo Popular.

Cabe destacar que las celebraciones que se realizan en la Iglesia Católica para conmemorar la Semana Santa, están indicadas por el ceremonial romano y consisten en:

Día de celebración	Actividades litúrgicas propuestas
Domingo de Ramos	Procesión, Bendición de los Ramos en la misa**.
Jueves Santo	Misa de Institución de la Eucaristía (integrado el Lavatorio de los pies)**, Exposición del Santísimo Sacramento en el Tabernáculo**, Procesión con el Santísimo Sacramento, Adoración Nocturna del Santísimo Sacramento, Bendición de los panes ázimos.
Viernes Santo	Representación del Vía crucis, Rezo del vía crucis**, Liturgia de la palabra** (en sustitución de la misa, pues es el único día del año en que no se celebra ninguna misa), Adoración de la Santa Cruz**, Sermón de las siete palabras, Pésame a la Virgen, Procesión del Silencio.
Sábado Santo	Considerando que litúrgicamente, el día termina a las 18:00 hrs., el sábado no hay propiamente ninguna actividad. La celebración de la Vigilia Pascual, debe ser después de las 18:00 hrs, y litúrgicamente ya es domingo.
Domingo de Resurrección	Bendición del Fuego Nuevo**, Procesión del Cirio Pascual**, Misa de Resurrección.**

<p><i>**Actividades obligatorias, en las iglesias donde hay sacerdote presente, de acuerdo a las normas litúrgicas romanas. Las demás actividades son recomendadas, pero depende de la iniciativa del clérigo de cada lugar.</i></p>
--

Cuadro 4. Actividades eclesiolísticas oficiales durante la Semana Santa.

Resulta muy interesante que varias de las celebraciones que se tienen como obligatorias dentro de la liturgia oficial, para la celebraci3n popular resulten prescindibles, mientras que se valora mucho m1s aquellas que no son obligatorias, y por lo general, son precisamente estas celebraciones no obligatorias, las que pueden realizarse sin la presencia de un clérigo.

Pero tambi3n hay muchas otras celebraciones, desde la religiosidad popular, que son realizadas en los pueblos estudiados y que se integran junto con las celebraciones litúrgicas, o a veces, desplaz1ndolas.

Definitivamente, desde la religiosidad popular en las comunidades estudiadas, los elementos pl1sticos y escenificaciones son lo m1s valorado dentro del complejo festivo. Siendo lo m1s importante:

- La reuni3n de las im1genes que participarán de las procesiones de Semana Santa.
- La cena y el encierro del Cristo movable el Jueves Santo, empezando la celebraci3n desde el mediodía (aún cuando litúrgicamente no corresponda a la hora indicada, desde la instancia oficial)
- El Vía Crucis, con crucifixi3n, desprendimiento y entierro del Cristo movable.
- Procesi3n con la Dolorosa, la noche del Viernes Santo.
- Los rezos en el Santo Entierro, el S1bado Santo.
- La bendici3n de la “Vela Santa” en la misa de resurrecci3n.
- La procesi3n de regreso de las im1genes a sus respectivas iglesias el Domingo de Resurrecci3n.

Como puede apreciarse, aunque el todo de la fiesta involucre tanto lo litúrgico-oficial, como las celebraciones provenientes de la religiosidad popular, los acentos en uno y otro caso est1n puestos en letras diferentes. Con mucha frecuencia, las

celebraciones litúrgicas en el interior de las iglesias, están desiertas, porque simultáneamente se está realizando alguna representación u otra actividad con el santo, fuera del templo.

CAPÍTULO V: ORGANIZACIÓN SOCIAL IMPLÍCITA EN LAS FIESTAS RELIGIOSAS DE NUESTRA REGIÓN DE ESTUDIO

En este capítulo, pretendemos explicitar que en el proceso ritual descrito, aunque son evidentes y bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita, o a la que hay que visitar, lo cual implica una organización social coordinada entre dos o más pueblos de una misma región, donde lo que nos interesa destacar es la lógica interna a nivel regional, donde varios pueblos conviven e interaccionan bajo una dinámica ritual común.

Así mismo, en esta parte pretendemos presentar algunas reflexiones acerca de la religiosidad popular como una dinámica social propia, independiente –en su proceso y sus actores- de la religión oficial católica, lo cual implica una vida ritual dirigida desde el interior del pueblo, por los encargados que éste mismo reconoce. En este sentido, será necesario profundizar en el papel de las mayordomías como un factor clave que posibilita en la praxis social la continuidad de la vida ritual comunitaria, y de analizar detenidamente el papel de los santos al interior de la comunidad como personalidades integrantes y activas en la vida del pueblo, con un papel específico de intervención en el orden social, natural y sobrenatural.

Es pertinente recordar que, como ya se expresó en el primer capítulo, la línea conductora de la investigación será la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular. Así pues, no pretendemos agotar hasta sus últimas implicaciones la dinámica interna propia de cada población en particular, ni tampoco hacer un estudio monográfico exhaustivo de los cuatro santuarios mencionados como delimitadores de nuestra región, sino que trataremos de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes.

A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar andar su engranaje, es el ritual, y los personajes principales pertenecen al plano sobrenatural, y son los santos católicos, los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos les queda el nombre y alguno que otro rasgo diluido.

5.1. Santos y mayordomos

En este subtítulo hemos incluido tanto a santos como a mayordomos, pues en la práctica, en los pueblos estudiados, la conexión entre ambos es sumamente estrecha, no pudiendo referirnos exclusivamente a uno sin relacionarlo con el otro, pues si bien el santo es el personaje central en la vida ritual de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” del santo, pues es el santo quien “oye la misa”, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último. De manera recíproca, una mayordomía sin santo, simplemente es imposible de concebir, pues todas las funciones de los mayordomos tienen como centro de gravedad la fiesta de un santo.

Es en este aspecto de los santos y las celebraciones en torno a ellos donde puede observarse la independencia de la religiosidad popular frente a la iglesia oficial. El primer lugar donde esto se evidencia es en la liturgia, lugar del culto oficial y dominio ideológico, como señala Báez –Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena refieren a conflictos en los ámbitos del control ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional. (Félix Báez-Jorge, 2003, p. 29).

Una constante a lo largo de las celebraciones de las fiestas de los santos en el ciclo de ferias de cuaresma, en los pueblos de nuestra región de

estudio, es la poca o nula participación en los eventos litúrgicos oficiales. Se debe señalar aquí una bipolaridad, por un lado, el evento litúrgico por excelencia –de acuerdo a la iglesia católica- es la misa, y ésta es solicitada por los mayordomos pues constituye una parte de la celebración, pero la poca afluencia a este evento religioso es notorio y constante. Tal parece que desde la lógica interna de estas poblaciones, la misa debe celebrarse, pero no todos tienen por qué asistir. El evento litúrgico oficial queda integrado en la dinámica de la fiesta donde pierde el lugar central que la oficialidad le confiere, para ser una parte adyacente del todo de la fiesta, donde el poder de decisión y acción no reside ya en el sacerdote ni la institución que representa, sino en la comunidad, a través de los mayordomos revestidos de toda la autoridad que la figura del santo les confiere, una autoridad que la comunidad reconoce y obedece. Con respecto a esto, cabe traer aquí nuevamente las palabras de Félix Báez:

En las comunidades indias los santos epónimos funcionan como referentes singulares de la identidad étnica, en tanto símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías políticoreligiosas. Constituyen, entonces, síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva. En esta dimensión singular de la dinámica social, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa a partir de la dimensión fundacional del pasado cultural y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir su papel de núcleo de identificación social y manejo del ceremonial en la perspectiva local, que se cumple con la veneración de los santos patronos cuyas imágenes representan la corporatividad comunitaria. (Félix Báez-Jorge, 1998, pp.39-40).

Los santos son el centro de la vida ritual, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como “debe de ser”, como “es el costumbre”, como “se ha hecho siempre”, según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes sobrenaturales, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad suprahumana, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sobrenaturales más poderosos como Dios, la Virgen, Cristo, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo San Juan con la lluvia, Santo Santiago

con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, San Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, San Francisco con la salud de los animales.

Al ser personificados, los santos establecen ciertas relaciones entre ellos, de parentesco, amistad, e incluso enemistad. Entre los datos presentados en los capítulos precedentes, destaca la asociación de parentesco que establecen en Amayucan y Tepalcingo, ambos en Morelos, que sostienen que sus cristos son “gemelos”. Con respecto a esto cabe recordar lo expuesto por Gilberto Giménez en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, cuando describe la peregrinación de Atlapulco al santuario de Chalma, y la forma especial en que son recibidos junto con su San Pedrito, que es compadre del Sr. de Chalma, al llegar a éste en año nuevo, pues es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el s. XIX. (Cfr. Giménez, 1978). Muy probablemente, en el lugar de nuestro estudio, estas relaciones de parentesco entre los santos correspondan a episodios históricos entre las comunidades en cuestión, pero eso quedó fuera del alcance de esta investigación.

Acerca de este tema de la relación entre los santos y su personificación al interior de las comunidades, nuevamente recurriremos a Félix Báez en el balance que presenta de los datos etnográficos contenidos en su libro: *Entre los nagueles y los santos*,

[...] puede señalarse que 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. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto de los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo substrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico. Desde luego, estos fenómenos de reelaboración simbólica o de sincretismo están signados por el desplazamiento de las virtudes cristianas sustentadas por la Iglesia católica como fundamentos de la santidad. [...] En las evidencias etnográficas citadas, los santos se conciben como personas vivas; se les viste, se les baña, se les ofrenda comida, llegan, incluso, a ser castigados sancionando su falta de auxilio. Se les imagina peleando entre sí, en defensa de (o protegiendo) las identidades

comunitarias. [...]En las comunidades indígenas la relación con los santos se establece a partir del principio de reciprocidad. Se les ofrenda a cambio de su auxilio o protección. Cuando los ruegos o los obsequios no son atendidos, las imágenes pueden ser azotadas o arrastradas. (Báez-Jorge, 1998, pp. 155-157).

5.1.1. La inserción de los santos en la organización social

Los santos, al ser concebidos como parte de la comunidad, participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crea en el santo ciertas responsabilidades para con el pueblo (sus vecinos), de quienes recibe en abundancia a lo largo de todo el año.

El santo y su fiesta, es mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización de la comunidad en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año, y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

En los pueblos en cuestión, no hay ningún evento a lo largo del año que se equipare a las fiestas de los santos, en esplendor y magnitud, y toda la movilización social requerida para lograrlo. Es evidente que los santos están jugando un papel más allá del que les atribuye la Iglesia dentro de sus filas, y ese papel solo se entiende dentro del proceso social que implica la religiosidad popular dentro de esta comunidad y la lógica que establece para su funcionamiento. Dicho proceso, responde a necesidades concretas del pueblo y tiene que ver directamente con lo que la colectividad considera como valioso.

Las creencias con respecto a los santos en la dinámica de la religiosidad popular, engranan perfectamente con la organización concreta encabezada por las mayordomías que lleva a la praxis religiosa concreta. La creencia y el ejercicio religioso quedan unidas en la práctica social concreta, como apunta Félix Báez: “ciertamente, la economía no crea religiones, pero determina su

forma y sus transformaciones ulteriores. En el marco de este razonamiento, las ideologías religiosas no pueden explicarse como productos de la conciencia desprendidos de toda relación con la vida material, es decir, como arquetipos”.(Félix Báez-Jorge, 2000, p. 408). Ya este mismo autor, en la introducción de esta misma obra señalaba:

La importancia que tienen las investigaciones antropológicas sobre temas religiosos no requiere de alegatos vehementes. Baste decir que las creencias y prácticas respecto a lo sagrado, en tanto formas de conciencia social, están imbricadas orgánicamente en el conjunto de las instituciones socialmente determinantes en las comunidades indias. Su condición superestructural no es sinónimo de dependencia mecánica de la economía como podría postularse en la perspectiva del materialismo vulgar. Son, en efecto, determinadas por la infraestructura pero simultáneamente influyen en éstas. Su morfología y contenidos simbólicos expresan la interdependencia dialéctica entre la vida material y las representaciones colectivas que los hombres imaginan en consecuencia con sus particulares formas de existencia social. (Félix Báez-Jorge, 2000, p. 21).

En los pueblos comprendidos en nuestra región de estudio, el fenómeno de la religiosidad popular no solo evidencia la práctica religiosa, sino que en un tono más acentuado pone de manifiesto la compleja dinámica social que posibilita dicha práctica, quedando de manifiesto la interdependencia que existe entre la vida material y las representaciones colectivas.

5.1.2. Mayordomías y continuidad en la vida ritual comunitaria

Las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes del pueblo, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser. En realidad la organización de las mayordomías se convierte en un ciclo que gira sin detenerse, pues las funciones de los mayordomos terminan cuando han entregado el cargo al siguiente responsable. Cabe destacar el hecho de que en las mayordomías, siempre hay un equilibrio entre personas jóvenes y “gente mayor”, donde la autoridad moral recae en

estas personas de edad avanzada. Aún cuando “el mayor” (es decir, el principal de los mayordomos) sea de edad joven, se reconoce la autoridad de los ancianos en lo que respecta a la organización de las actividades de la fiesta, especialmente en lo que corresponde directamente al santo, como las misas, el adorno de la iglesia, los paseos de las imágenes, la vestimenta, las danzas. Esto evidencia la transmisión de conocimientos que se da a través de las generaciones, garantizando la continuidad de la memoria y su resguardo.

Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan. Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural favorable para el sano desarrollo de la comunidad.

La institucionalización del esfuerzo colectivo destilado en las mayordomías facilita que la fiesta, con todos sus elementos constitutivos, como danzas, trabajo conjunto, paseos, comidas comunitarias, etc., continúe desarrollándose sin el riesgo de una eventual interrupción si la organización dependiera de la iniciativa de particulares aislados.

5.2. Organización al interior del pueblo

En el presente capítulo, hemos dividido la organización de la que se encargan los mayordomos en dos subtemas separados que tratarán de dar cuenta, por un lado, de la organización que se gesta al interior mismo del pueblo con la celebración de la fiesta del santo (el presente subtítulo 5.2), y por el otro lado, la organización que estas mayordomías deben atender en su relación con otras poblaciones (el siguiente subtítulo 5.3) que se ven anudadas en una red que supera los límites del propio pueblo, ya sea a través de parentescos entre santos, las demandas del santo que acuden a la fiesta de la imagen principal, o bien, alguna obligación específica, como la portada de flores del santuario de Tepalcingo proporcionada por Iztapalapa cada año.

En cuanto a las obligaciones que los mayordomos tienen al interior del pueblo, pueden contarse las contenidas en el siguiente cuadro:

<i>ANTES DE LA FIESTA</i>	<i>DURANTE LA FIESTA</i>	<i>DESPUÉS DE LA FIESTA</i>
<p>-Recaudar la cooperación económica entre las familias de la población, gradualmente hasta llegar a la cuota establecida para el año.</p> <p>-Invertir el dinero que se va recaudando para multiplicarlo en beneficio de la fiesta, a través de préstamos, vendimias de alimentos, engorda de puercos u otros negocios.</p> <p>-Realizar todas las gestiones necesarias frente a las autoridades civiles para el apoyo logístico, como cierre de calles, tramos carreteros, solicitar vigilancia policiaca, trámites de permisos para disponer del espacio necesario para la feria, venta de alcohol en vía pública, etc.</p> <p>-Conseguir ayuda entre</p>	<p>-Abrir el templo y mantenerlo vigilado durante todo el tiempo que duren las celebraciones (por lo general tres días).</p> <p>-Recibir y certificar que todos los grupos contratados para “las mañanitas”, asistan y permanezcan el tiempo señalado.</p> <p>-Recibir las “demandas” que asisten a la fiesta y colocar esas imágenes en derredor de la imagen principal.</p> <p>-Recibir al sacerdote, despedirlo y pagarle su estipendio.</p> <p>-Verificar que las actividades se realicen de acuerdo al programa anunciado en el cartel. (El orden y las horas, en realidad no importan, pero al final del día, todo debe haberse realizado).</p>	<p>-Verificar que los lugares ocupados por la feria vuelvan a la normalidad, constatando que cada quien se lleve lo que trajo y –en su caso- repare los daños causados.</p> <p>-Convivencias privadas entre los mayordomos y sus colaboradores. Agradecimientos.</p> <p>-Reuniones de entrega pormenorizada de cuentas y consejos a los mayordomos entrantes.</p>

<p>los habitantes –tanto residentes, como emigrados- para los gastos más onerosos, como el castillo, el baile, las numerosas “mañanitas” a los santos, etc. Dentro de este punto, cabe la búsqueda de patrocinadores como Coca Cola, Cerveza Corona, etc.</p> <p>-Preparar al santo en cuanto a la limpieza de la imagen y del templo, su vestimenta, el enflorado, y la impresión de las estampas conmemorativas del año en curso.</p> <p>-Asegurarse la presencia del sacerdote para los eventos que lo requieran, como la misa de fiesta, primeras comuniones, confirmaciones, bautizos, bendiciones, etc.</p> <p>-Anunciar todos los eventos que se realizarán durante los</p>	<p>-Cobrar las cuotas establecidas a los “puesteros” y “ferieros”. (En los casos donde la autoridad municipal participa de la organización, ellos cobran esa cuota, y es uno de los principales puntos de conflicto con las mayordomías. En todo caso, los lugares más socorridos y cotizados son en el atrio, y esos, invariablemente, corren a cuenta de los mayordomos).</p> <p>-Anunciar a la comunidad los ingresos y salidas de dinero durante el año, con nombres de familias y cantidades exactas. Especialmente anunciar públicamente cuánto queda para entregar a los nuevos mayordomos.</p> <p>-Cambio de mayordomía.</p>	
--	--	--

días de fiesta en un cartel.		
------------------------------	--	--

Cuadro 5. Obligaciones de los mayordomos al interior del pueblo. (Cuadro propio).

5.2.1. Mayordomías y comités de fiesta

La cuestión de las mayordomías, como es sabido, se encuadra en la discusión de los “sistemas de cargos” que ha generado una nutrida bibliografía y largas disertaciones. Para efectos de nuestra exposición, entenderemos las mayordomías como instituciones de culto religioso características de pueblos campesinos de origen indígena. En la mayordomía se integran aspectos de carácter económico, social y político, a la par de los elementos que delinean una práctica religiosa católica popular.

Las mayordomías en nuestra región de estudio, pueden recibir también el nombre de diputaciones o simplemente, el “cargo”.

En las poblaciones estudiadas, en la mayoría de los casos, las mayordomías se asocian con instancias oficiales de la iglesia y/o con las autoridades municipales, formando un comité de fiesta. Invariablemente, la batuta en la organización de la fiesta, en cuanto a iniciativas y decisiones importantes, la llevan las mayordomías, pero en los casos donde se asocian para hacer comité de fiesta, las autoridades municipales o eclesiásticas, pueden ser un coto significativo a la libertad de acción de los mayordomos.

Debido a que en nuestra región de estudio, hay variaciones entre cada población, presento el siguiente cuadro para ubicar la población, su fecha de fiesta, si existe o no comité de fiesta y en su caso quiénes lo integran. Donde no hay comité de fiesta, evidentemente, son los mayordomos los únicos organizadores.

POBLACIÓN	RELACIÓN CON EL MUNICIPIO	FECHA DE FIESTA	COMITÉ DE FIESTA	INTEGRANTES DEL COMITÉ DE FIESTA
Chalma, Edo. de Mex.	Pertenece al mpio. de Malinalco, Mex.	Miércoles previo al miércoles de ceniza. (En relación a Amecameca, que los visita en esta fecha)	NO	-
Amecameca, Edo. de Mex.	Cabecera Municipal	Primero y sexto viernes de cuaresma.	SI	Clero, autoridades municipales y mayordomos.
Cuautla, Mor.	Cabecera Municipal	Segundo viernes de cuaresma.	SI	Clero y mayordomos.
Tepalcingo, Mor.	Cabecera Municipal	Tercer viernes de cuaresma.	NO	-
Tlayacapan, Mor.	Cabecera Municipal	Cuarto viernes de cuaresma.	SI	Clero y mayordomos.
Atlatlahucan, Mor.	Cabecera Municipal	Cuarto viernes de cuaresma.	NO	-
Amayucan, Mor.	Perteneciente al mpio. de Jantetelco, Mor.	Cuarto viernes de cuaresma.	NO	-

Ocuilan, Edo. de Mex.	Cabecera Municipal	Quinto viernes de cuaresma.	SI	Clero, autoridades municipales y mayordomos.
Mazatepec, Mor.	Cabecera Municipal	Quinto viernes de cuaresma.	NO	-
Miacatlán, Mor.	Cabecera Municipal	Quinto viernes de cuaresma.	SI	Clero, autoridades municipales y mayordomos.
Chalcatzingo, Mor.	Perteneiente al mpio. de Jantetelco, Mor.	Sexto viernes de cuaresma.	NO	-
Huazulco, Mor.	Perteneiente al mpio. de Temoac, Mor.	Martes santo.	NO	-

Cuadro 6. Tabla que muestra por población, la fecha de fiesta, si existe o no comité de fiesta y en su caso quiénes lo integran. (Cuadro propio).

5.2.1.1. Relación con las autoridades municipales

En los pueblos que el comité de fiesta incluye abiertamente a las autoridades municipales, en este caso, Amecameca y Ocuilan, Estado de México, las actividades que se realizan por parte del municipio poco o nada tienen que ver con las tradiciones locales en referencia al santo. Se trata más bien de actividades culturales promovidas desde los planes de desarrollo del estado, que incluyen: concursos de artesanías, cuentacuentos, obras de teatro, recitales de poesía, bailables, música de tríos, etc., actividades que –en realidad- encuentran escaso o nulo eco entre la mayoría de los habitantes, generándose la impresión de un festival paralelo a la fiesta tradicional para el santo, con muy poca atención mutua en cuanto a la coordinación de eventos o promoción conjunta.

En todo caso, tanto aquellos que integran abiertamente a las autoridades municipales en el comité de fiesta, como aquellos otros que no lo hacen, pero

que son cabecera municipal, el punto más agudo de conflicto es el mismo: el cobro de las cuotas por vender en la feria que acompaña a la fiesta.

En el caso de los pueblos que incluyen al municipio como parte del comité de fiesta, el encargado del cobro de las cuotas es el municipio, y el punto de conflicto se ubica en las inmediaciones del templo, o abiertamente, el interior del atrio, pues los mayordomos –aunque reconocen el derecho del municipio a cobrar en otros lados- consideran su propio derecho hacerlo en las calles inmediatas aledañas a la iglesia, y por supuesto dentro del atrio. Por su parte las autoridades municipales pelean su derecho por cobrar también esos espacios. Las cosas se complican para los mayordomos, pues en aquellas poblaciones donde aparte de los mayordomos y el municipio, el clero se integra como parte del comité, éstos últimos reclaman las cuotas debidas por el interior del atrio, pues lo consideran parte de la iglesia.

Este tironeo entre mayordomos, municipio y clero, se hace presente año con año y se resuelve en base a las iniciativas y capacidad de negociación de cada parte.

5.2.1.2. Relación con el clero local

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrasca en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

En realidad se trata de un conflicto por el control de la liturgia, pues como bien han señalado Gilberto Jiménez (1978) y Félix Báez-Jorge (1998), en

la religiosidad popular es evidente una gestión laica, que no rompe con las instancias oficiales del clero, pues las requiere en ciertos momentos, pero son las autoridades locales que organizan el ritual popular, quienes deciden en qué momentos y hasta dónde, les es permitido ingresar al clero, para después retirarse y permitir el desenvolvimiento de la celebración de la fiesta. En este orden de ideas, traemos a colación lo escrito por José Luis González, quien apunta lo siguiente:

Entre otras cosas, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva. En ese sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. Que ocasionalmente se acuda a los funcionarios institucionalmente establecidos como ministros (sacerdotes), no invalida el carácter constitutivamente laico de todas las formas del cristianismo popular. Lo que decimos será perfectamente comprensible para quienes estén familiarizados con los rituales populares mexicanos de las fiestas patronales, sistema de mayordomías, funcionamiento de las cofradías, peregrinaciones y santuarios, rituales familiares cotidianos, rituales fúnebres populares, etc. En todas estas instancias, el pueblo (por consiguiente los laicos) es el organizador y conductor de su experiencia religiosa, así como el administrador de los bienes simbólicos. En tales casos la participación del clero es muy escasa, controlada y delimitada. Se trata del espacio de la religión popular. (José Luis González, 1996).

5.3. Organización hacia el exterior del pueblo. Lazos que articulan una región

Es mediante el santo, y la mayordomía que se encarga de él, que se establecen redes de relación que unen poblaciones en compromisos rituales, como Tlayacapan y Tepoztlán, con la Virgen del Tránsito; Amayucan y Tepalcingo, con su Cristo gemelo; Tepalcingo y Amecameca, con la visita del Señor del Sacromonte; Chalma y Amecameca, con la visita de los mayordomos del Sacromonte de Amecameca a Chalma antes de iniciar la feria del primer viernes de Cuaresma, con lo cual se inicia el ciclo de ferias.

Entre las obligaciones que los mayordomos tienen en estos encuentros inter-regionales, destacan las presentadas en el siguiente cuadro:

Al salir hacia...	Al recibir desde...
<ul style="list-style-type: none"> -Preparar la imagen del santo, en su limpieza y vestimenta. -Preparar un transporte adecuado para la imagen, con su adorno, enflorado y escolta. -Avisar y convocar a la comunidad para despedir al santo. 	<ul style="list-style-type: none"> -Preparar el lugar donde permanecerá la imagen que se hospeda, lo que incluye el enflorado. -Recibir la imagen con un comité de bienvenida, que incluye la música para el santo.
<ul style="list-style-type: none"> -Entregar al santo en manos de los mayordomos de la población que recibe. -Dar regalos a los mayordomos que los reciben. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ofrecer comida y bebida a los mayordomos que les traen la imagen de visita. -Regresar la imagen cuando el tiempo de estancia se venza.

Cuadro 7. Obligaciones de los mayordomos en sus relaciones con otros pueblos. (Cuadro propio).

5.3.1. Demandas

Las demandas son una constante en todas las fiestas de esta región, solamente en aquellos lugares donde se venera el santo de otro lugar, no hay demandas, pues éstas van directamente a donde está la imagen principal. Tal es el caso de Atlatlauhcan y Amayucan, que veneran al Señor de Tepalcingo¹, estas dos poblaciones no reciben demandas, pues las demandas de este santo, deben acudir directamente al santuario de Tepalcingo en su fiesta el tercer viernes de cuaresma.

Se pueden encontrar demandas muy modestas, locales y casi insignificantes, como las de Chalcatzingo, que atrae poblaciones vecinas muy cercanas. Pero también se pueden encontrar algunas de muy amplio espectro espacial, como las del Señor del Calvario en Ocuilan, que atrae demandas

¹ Aunque en el caso de Amayucan, lo consideran otro Cristo, gemelo del de Tepalcingo. Lo cierto es que en Amayucan no hay demandas, pues acuden directamente a Tepalcingo. Hay una relación de subordinación del Cristo de Amayucan con respecto al de Tepalcingo, pues se supone –según cuentan– que ambos iban hacia allá, pero el de Amayucan se puso pesado y allí se quedó. La fiesta en Amayucan se relaciona tanto con Atlatlauhcan, como con Tepalcingo, ambos con la advocación del Jesús Nazareno de Tepalcingo. Para esta descripción ver el capítulo precedente.

desde Toluca, Tenancingo, Malinalco, Atlapulco, Santiago Tianguistenco, todas en el estado de México, y Cuautla, Cuernavaca, Tlayacapan, Yautepec, en el estado de Morelos; o la del Señor de Tepalcingo, que vienen desde Xochimilco, Milpa Alta e Iztapalapa, en el D.F., Texcoco, en el estado de México, prácticamente de todo el estado de Morelos, y de varias comunidades en los estados de Puebla y Tlaxcala.

Estas demandas amplían de manera notable el alcance territorial que la imagen del santo tiene en su lugar de origen. La relación que se establece entre quien adopta la demanda y los mayordomos encargados del santo cuya imagen adopta esa demanda, es una relación de subordinación, lo cual se expresa claramente en la obligación de acudir cada año durante la fiesta, y de entregar la alcancía, de la cual, los encargados de la demanda no tienen llaves.

Con esta práctica, los lazos de interacción desbordan el nivel del pueblo, para entrar a un nivel más amplio que involucra a varias poblaciones, unidas en algunos aspectos y momentos, a través de la figura de un santo. Así, los lazos sociales entre poblaciones distantes (en cuanto a que no son vecinos inmediatos), se fortalecen y ayudan a reforzar rasgos identitarios regionales anclados en circunstancias comunes.

5.3.2. Peregrinación-preparación de los mayordomos del Sacromonte de Amecameca a Chalma, para el Carnaval de miércoles de ceniza en Amecameca

Como ya se describió en el capítulo anterior, una semana antes del miércoles de ceniza, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca, van en peregrinación a Chalma, llevando una imagen peregrina del Señor del Sacromonte, para que oigan misa juntos el Señor de Chalma y el del Sacromonte. En esa ocasión, los mayordomos de Amecameca piden al Señor de Chalma que todo salga bien en la celebración del primer viernes, que abre el ciclo de ferias de cuaresma en esta región.

El hecho de que acudan a este santuario desde Amecameca, previo al inicio del ciclo de ferias, sugiere que de algún modo se establece una jerarquía entre los lugares sagrados, reconociendo a Chalma como el principal, pues esta población, su santo y mayordomos, no quedan obligados a devolver la visita al Señor del Sacromonte de Amecameca, lo cual, como veremos más

adelante, sí ocurre de alguna manera cuando el Señor del Sacromonte de Amecameca recibe a su homónimo de Tepalcingo, quedando éste último hospedado durante aproximadamente tres meses en Amecameca con la imagen principal, después de lo cual, es obligación de los mayordomos de Amecameca, regresar la imagen a Tepalcingo.

¿De dónde vienen estas relaciones entre santuarios? Amecameca es un lugar que atrae numerosas poblaciones en peregrinación al Sacromonte, y también a través de las demandas atrae con fuerza centrífuga numerosos devotos de muy variadas procedencias. Tiene una importancia que se destaca en la región, al ser el único pueblo con dos viernes asignados en el ciclo, además de ser reconocido como el que abre el ciclo mismo de fiestas de cuaresma... pero antes de iniciar todo esto, sus mayordomos deben acudir a Chalma, con su imagen, a prepararse adecuadamente para realizar su fiesta.

Independientemente de la forma como interpretemos esta relación, tenemos el hecho de que las obligaciones de los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca, rebasan los límites del pueblo, para acudir al santuario de Chalma, con ocasión de la preparación a la fiesta que sí será realizada en el pueblo.

5.3.3. Estancia del Señor del Sacromonte de Tepalcingo en Amecameca

El lunes santo, el Señor del Sacromonte de la iglesia de San Martín en Tepalcingo, Mor., es despedido en una celebración que convocan los mayordomos de este santo y transportado hacia Amecameca, Mex, donde son recibidos por los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca. Los mayordomos que llevan su santo al santuario del Sacromonte en tierras mexiquenses, preparan regalos que entregarán a sus homónimos cuando éstos les den la bienvenida. La entrega del santo se realiza en la iglesia del Sacromonte, en el cerrito, aunque el Señor del Sacromonte no está en ese lugar durante esos días, pues se encuentra abajo en la parroquia hasta el domingo de resurrección, fecha en que será devuelto a su lugar y entonces sí se reunirán las dos imágenes.

Los mayordomos de Tepalcingo permanecen unos días con los mayordomos de Amecameca, sin ningún programa especial a realizar, pues a lo que iban era a entregar la imagen y una vez entregada, se dedican a convivir

en comidas prolongadas y repetidas, en las que abunda el alcohol y muy largas sobremesas.

El hecho de estar a cargo de la imagen del Señor del Sacromonte es motivo suficiente para iniciar una relación amistosa. Evidentemente existe una clara jerarquización entre las imágenes y sus mayordomías, pues el Señor del Sacromonte de Amecameca es la “grande”, o la “original”, la “primera”, como ellos mismos lo refieren, y en consecuencia, las mayordomías no son equiparables, pues la de Amecameca es la más grande de la población, con la responsabilidad de una fiesta enorme, y la de Tepalcingo es muy modesta, en una iglesia no principal, y con obligaciones más pequeñas. Sin embargo, estas diferencias no son obstáculo para el encuentro amistoso y la generación de un sentimiento de adhesión entre estos pueblos a través de la figura del Señor del Sacromonte.

5.3.4. Peregrinación de Tepoztlán a Tlayacapan a la Virgen del Tránsito

La peregrinación de Tepoztlán a Tlayacapan, a la Virgen del Tránsito, es otro ejemplo de estas relaciones Inter.-pueblerinas auspiciadas bajo la figura de un santo. La Virgen del Tránsito, ahora en Tlayacapan, sostienen que estaba originalmente en Tepoztlán. Fue para una remodelación que la trasladaron a Tlayacapan, y allí, la Virgen decidió quedarse. No se trata de un acuerdo humano, la decisión proviene directamente del personaje divino, lo cual justifica plenamente la estancia de la imagen en el lugar actual, además de que conserva los nexos con el lugar de proveniencia –en este caso Tepoztlán- que para la fiesta de la Virgen del Tránsito, acude en peregrinación a Tlayacapan y permanece allí durante cuatro días, tiempo en el que los lazos sociales que se establecen entre ambos pueblos se fortalecen. Este esfuerzo, no depende de una iniciativa particular, sino que se ha institucionalizado a través de las mayordomías de la Virgen del Tránsito, en ambas poblaciones. Si consideramos que esos cargos duran solamente un año, entonces tenemos que considerar que el número de familias que se involucran directamente de ambas poblaciones no es estático, manteniendo un nexo creciente.

La figura del santo, se convierte en la referencia inmediata que justifica una práctica social, cuyos beneficios quedan implícitos en la organización

social que opera alrededor del culto a la imagen, el cual, se planea y gestiona desde las instituciones tradicionales que resguardan “el costumbre”.

5.3.5. Portada de flores puesta por Iztapalapa en Tepalcingo para la feria del cuarto viernes de cuaresma

Cada año, la portada de flores más importante en el santuario de Tepalcingo, esto es, la portada interior, tras el altar, es puesta por peregrinos provenientes de Iztapalapa, quienes son parte del comité organizador de la celebración de semana santa en la delegación capitalina.

Aunque también Milpa Alta y Xochimilco aportan portadas florales, éstas son de menor tamaño y su lugar es en el exterior del templo, en alguna de sus entradas, o bien, en alguno de los accesos del atrio.

Esto resulta altamente significativo, pues aunque no lo he escuchado directamente de los pobladores, hay algunas referencias a que el Cristo de la Cueva de Iztapalapa es hermano del Señor de Tepalcingo, como lo registra Carlos García Mora (2003), quien señala que el Señor de la Cueva de Iztapalapa es hermano del Cristo de Culhuacán, el Jesús Nazareno de Tepalcingo, y el Señor de Chalma. Por su parte María y Robert Shadow (2000) señalan esa relación de hermanos para los cristos de la Cueva en Iztapalapa y el Señor de Chalma, sin mencionar a los demás.

El privilegio concedido permanentemente a Iztapalapa en Tepalcingo el día de la fiesta, se refleja también en el trato dado a los peregrinos provenientes de Iztapalapa, pues son recibidos de manera especial y convidados a comer y beber junto con los mayordomos del Jesús Nazareno de Tepalcingo. Dicho privilegio también les llega a los peregrinos provenientes de Milpa Alta y Xochimilco, pero en menor medida y distinción.

5.4. Las fiestas en el entorno vecinal

Las fiestas –junto con sus ferias- que se celebran en honor de los santos en las poblaciones que componen nuestra región de estudio, merecen una reflexión que considere la Interrelación que estos pueblos establecen a través de estas celebraciones, formando un conjunto organizado de fiestas que involucra a toda una región en una dinámica común, donde operan cosmovisiones y principios organizativos más o menos homogéneos.

Las poblaciones que participan, son –en su mayoría- campesinas, o en caso de que no lo sean, provienen de un bagaje campesino no lejano temporalmente. En todo caso, se trata de pueblos –en su mayoría- no urbanizados, muchos en vías de, y algunos constituidos ya en centros urbanos, pero no muy lejos en el tiempo de haber sido pueblos rurales, lo cual se evidencia en los enormes problemas de crecimiento urbano improvisado, con poblaciones rurales satelitales que paulatinamente van siendo incorporadas a la ciudad en su voraz crecimiento, como pueden ser los casos de Cuautla, Mazatepec y Tlayacapan, en Morelos y Amecameca en el estado de México.

En medio de estos cambios, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico, y muy cerca de los enormes centros urbanos como Cuernavaca, Distrito Federal y la zona conurbada del estado de México. Estas poblaciones mantienen una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

5.5. Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en los pueblos de la región de estudio

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En estas comunidades de ascendencia indígena, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del pueblo o del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en estas comunidades, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión –los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo y a su forma de ser.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

CAPÍTULO VI

PROPUESTA TEÓRICA A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS PRESENTADOS

La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en los pueblos estudiados, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que –a su vez- están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena, reeditando no solamente en lazos sociales al interior del propio pueblo, sino articulando una región, a través de las relaciones que se establecen entre pueblos bajo una lógica común.

Dentro de la perspectiva que hemos seguido en el seminario de Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas, dirigido por la Dra. Broda en la ENAH, este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades campesinas de origen indígena, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas.

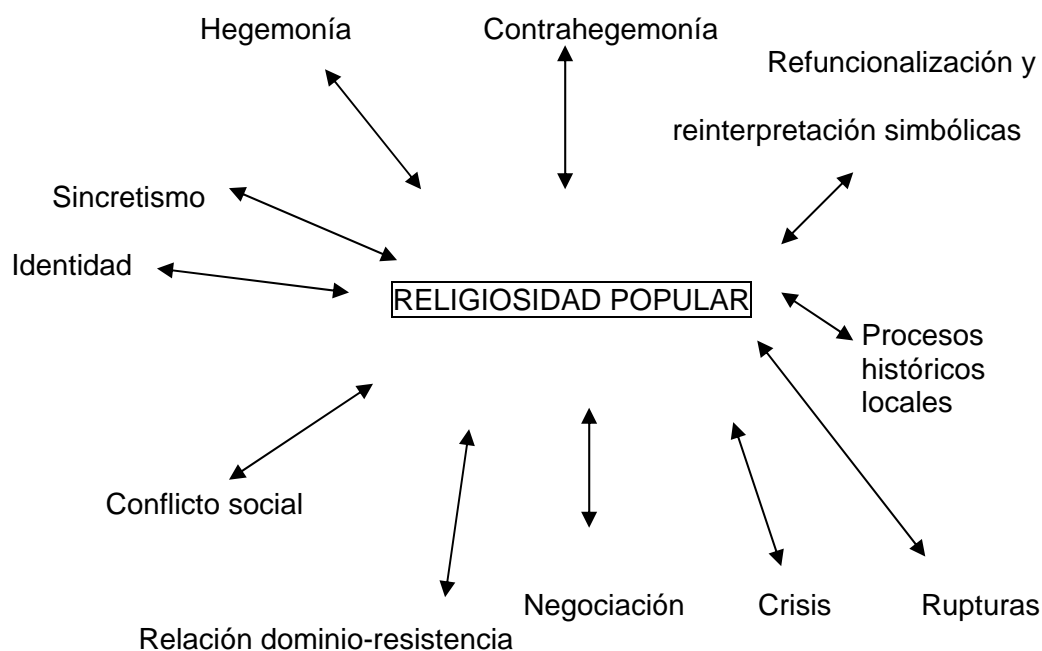
A pesar de la relación tensa que se establece entre religión hegemónica y religión popular, no se llega a la ruptura total, sino que se articulan dinámicamente, siendo la religiosidad popular usada por la religión oficial cuando así conviene a sus intereses, y la religiosidad popular selecciona qué, cómo y cuándo permite el acceso a la instancia oficial dentro de su ritualidad.

6.1. La religiosidad popular como categoría de análisis

La religiosidad popular entendida como lo hemos propuesto en este trabajo, es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos observados en los pueblos campesinos de Morelos, pues da coherencia social e histórica a un

proceso social determinado que aunque no explique totalmente el origen, al menos da cuenta del proceso desarrollado al interior de estas comunidades. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes.

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de “religiosidad popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de “religiosidad popular” puede verse como un concepto que “amarra” otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión. El siguiente cuadro trata de mostrar esta rica amalgama de conceptos en derredor del de religiosidad popular:

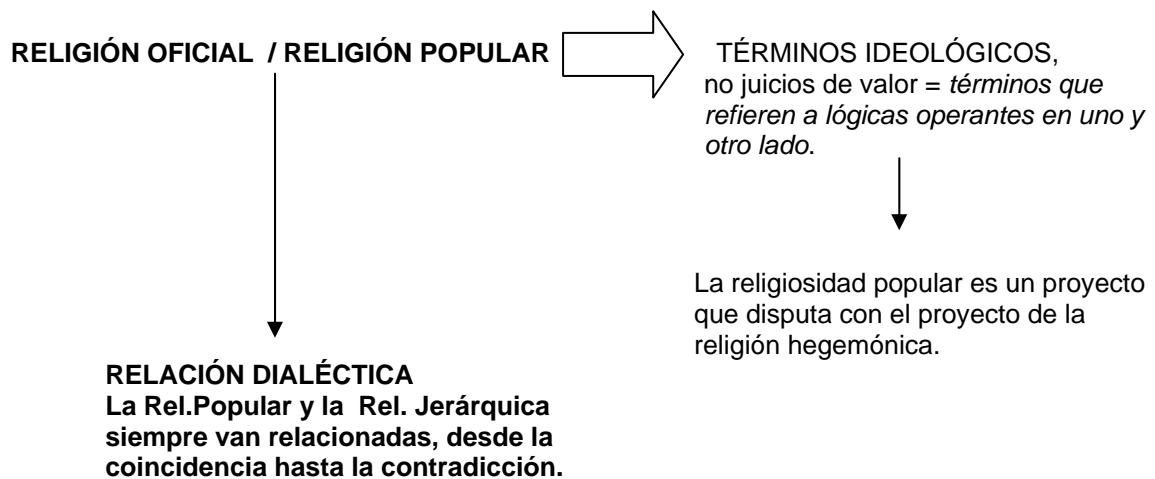


Cuadro 8. Amalgama de conceptos en derredor del término *Religiosidad Popular*. (Cuadro propio).

6.1.1. Especificidad antropológica de la religiosidad popular

La “religiosidad popular”, en necesaria referencia a la “religión oficial”, son términos que –desde la antropología– tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que de cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre un referente doméstico, es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman. Los datos recopilados en ese lugar, muy probablemente no tendrán nada que ver con los recabados desde otra región, pero si se presta atención al proceso que subyace en esas manifestaciones religiosas, se articula a la historia concreta del lugar y se vincula con las demás esferas que conforman la realidad de ese pueblo, se pueden extraer ciertas notas comunes que comparten los procesos

–desde su singularidad- que ayudarán a tener una mejor comprensión del fenómeno. Entonces, desde la antropología, no serán entendidos los apelativos de popular y oficial como juicios valorativos, sino como posturas de grupos sociales que detentan proyectos antagónicos y entablan una relación dialéctica, tal y como intenta mostrar el siguiente esquema:



Cuadro 9. Especificidad del enfoque de la antropología frente al problema de la religiosidad popular. (Cuadro propio).

6.1.2. Notas definitorias de la religiosidad popular

Podemos presentar las siguientes notas constitutivas de la religiosidad popular que ayudan a definir su especificidad:

- Es un proceso sincrético, siguiendo en este concepto a Broda, quien propone definir el sincretismo “como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico” (Broda 2007b, p.9).
- Es una expresión religiosa permeable, y que se caracteriza por cierto grado de espontaneidad –cosa que no ocurre en la oficialidad, cuyos dogmas y normas, hacen rígidas sus expresiones litúrgicas, sin mucho espacio para el cambio y la

espontaneidad-. Esto no quiere decir que no haya lineamientos establecidos dentro de los pueblos para los rituales populares, de hecho, hay formas de institucionalización de los mismos, a través de los mayordomos y otros cargos, así como los especialistas rituales, “los viejos” que no se ven, no aparecen protagónicamente, pero están siempre presentes detrás de los organizadores, discretamente indicando lo necesario para que las cosas se hagan “como deben ser”, “como siempre han sido”.

- Mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.
- Es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono –y en muchos sentidos autónomo-, desde esta óptica, paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. En este sentido, hay que destacar que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo, viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio.
- La religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver –en los casos presentados en este trabajo- con la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena, así como con factores de su identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el de la Iglesia que se vincula con la hegemonía del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.
- La gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales.

- Los beneficios esperados de los entes divinos, pertenecen a esta realidad inmanente, para satisfacer necesidades en esta vida.
- La concepción misma de estos entes divinos, marca una particularidad digna de explicitarse, pues Dios Padre, Cristo, La Virgen, La Cruz y los Santos, son concebidos de una forma tan peculiar y tan distante de la ortodoxia católica, que su culto se acerca más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo (Cfr. Broda 2007a, p. 9).

Además de este punteo arriba señalado, cabe destacar –en este mismo orden de ideas- lo que Báez-Jorge llama “factores inherentes a la configuración de la religiosidad popular”, refiriéndose a los elementos que están presentes en el fenómeno religioso popular:

- 1.) sustratos tradicionales de creencias
- 2.) componentes mágicos
- 3.) asimetrías sociales
- 4.) devociones festivas
- 5.) procesos de sincretismo (y reinterpretación simbólica)
- 6.) autogestión ceremonial laica
- 7.) predominio de actitudes subjetivas orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados, o de los que operan como intercesores ante éstos. (Báez-Jorge, 2006, p. 48)

6.2. Relación dialéctica entre religión oficial y religiosidad popular

Entre la religiosidad popular y la religión oficial se establece una relación dialéctica que permite el distanciamiento, pero nunca la ruptura total y definitiva; de la misma manera que permite el acercamiento, pero sin llegar nunca a unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica. Cabe aquí recordar lo apuntado por Félix Báez-Jorge en su reciente libro *Olor de Santidad*:

La religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e ideacionales son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde a la ley de compenetración de los opuestos. Se trata de una dialéctica de la "acción recíproca" que no se resuelve, sino que ofrece una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad. [...] la religión popular y la religión oficial interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana. (Félix Báez-Jorge, 2006, pp. 46-47).

Desde esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular no solamente nos permite entender la cosmovisión de "los de abajo", en la estratificación social, sino que arroja luces sobre todo el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado.

Religiosidad popular y religión oficial, se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación, como ya habíamos apuntado más arriba, en un proceso de acercamiento y distanciamiento que va desde la coincidencia hasta la contradicción; desde la represión hasta la tolerancia, en una relación conflictiva que puede verse como el vaivén de un péndulo.

El siguiente cuadro muestra, de manera esquemática, las principales características que a la vez diferencian, pero también vinculan, ambos tipos de religiosidad.

RELIGIÓN OFICIAL	RELIGIOSIDAD POPULAR
-Organización racional jerárquica (teología-clero) unitaria e institucionalizada rígidamente a través de dogmas, normas y prácticas culturales estipuladas de forma universal.	-Gestión ceremonial laica. -Institucionalización popular a través de los sistemas de cargos.

RELIGIÓN OFICIAL	RELIGIOSIDAD POPULAR
-Funciona como un aparato ideológico que se aplica en un proyecto doctrinal que se considera único y es de gran espectro.	- Todo culto popular tiene un referente doméstico, por lo que no existe una religión popular única y omniabarcante.
-Es parte de un proceso hegemónico que rebasa a la institución eclesial y tiene que ver con proyectos nacionales e internacionales	- Como proyecto social, tiene que ver con cosmovisión, identidad, resistencia y supervivencia cultural eminentemente local.
-Religión escatológica	-Religión consuetudinaria
-Convalida todas las expresiones religiosas siempre y cuando sirvan a su propósito	
	-No tiene autonomía fenoménica, debe ser tratada con el campo opuesto

Cuadro 10. Características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial. (Cuadro propio).

6.2.1. La religiosidad popular frente a la religión oficial

Luis Maldonado (1989) sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción en la fe cristiana instaurada en el Imperio Romano, de creencias precristianas, y en algunos casos, el carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que posteriormente fueron irrumpiendo en él procedentes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas, y la ruralización del imperio obliga a la iglesia a cambiar su forma de presencia social, no quedándole más remedio para subsistir que adaptarse, realizando por una parte un importante esfuerzo de evangelización y catequización y a la vez aceptando y asimilando los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población. (Cfr. Luis Maldonado, 1989, pp. 30-34).

Esta propuesta de Maldonado, nos resulta altamente sugerente, pues, por un lado da cuenta de la negociación que la iglesia realiza con otras formas de religiosidad, para “cristianizarlas” y ver enriquecidas sus filas, pero también por otro lado atiende a la cuestión de una religiosidad ligada totalmente a los ciclos agrícolas. En nuestra región de estudio, los campesinos mantienen una estrecha ligazón entre los santos y el ciclo de cultivo, involucrándose todos en un trabajo común que tiene como fin lograr una buena cosecha. Aún cuando la actividad agrícola se ve paulatinamente desplazada por otras actividades de tipo industrial o comercial, estos pueblos aún conservan un fuerte vínculo con la tierra y –aunque sea de manera casi “simbólica”- siguen sembrando por lo menos una pequeña parcela en ámbitos semiurbanos.

La religión, para los pueblos campesinos estudiados en este trabajo, es algo vital, no es una excentricidad. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida terrenal.

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que –a pesar de su distancia- la religiosidad popular no cuenta con autonomía fenoménica, sino que está siempre en relación con la iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico, pero aquí lo interesante no es la imposición como tal, sino la forma peculiar como se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional mesoamericano, a través de procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura “receptora” de la imposición, cambiando con esto el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto, por otra forma de explicar estos

fenómenos que implica una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involucradas.

6.2.2. La religión oficial frente a la religiosidad popular

Lo que podamos decir acerca de la religiosidad popular necesariamente se alimenta de una dicotomía que opone a ésta aquella otra denominada *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas populares son la manera que tiene ésta de darse entre los estratos de población «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada a priori como “auténtica” y “verdadera”.

Para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

Lo que parece definir positivamente la relación entre una religión oficial y una popular, es la puesta en relación con su respectivo contrario, pues no podemos perder de vista que la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, de las relaciones simbólicas y reales entre culturas y pueblos, donde se dan encuentros interétnicos en circunstancias sociales desiguales.

Los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan –desde la óptica de la jerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses

deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al “Dios verdadero” cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la “Iglesia verdadera”. Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la inductinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituarse en beneficio propio.

Desde los pronunciamientos oficiales de la iglesia en cuanto a la religiosidad popular destaca el contenido en los documentos de Puebla¹, donde se define este fenómeno, desde la perspectiva eclesiástica como:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan, Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. (Documentos de Puebla, 1979, # 444).

A pesar de este intento de acercamiento a la instancia religiosa no oficial, más adelante en el documento se puede apreciar el intento de control pastoral con el que se exhorta a los obispos, sacerdotes y agentes de pastoral a “tomar el control” de la religiosidad popular, para “salvarla de las desviaciones”, por eso asevera: “Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros complejos factores, la religión del pueblo muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos” (*Ibidem.*, #453). Y más adelante, apunta lo que considera aspectos negativos de este tipo de religiosidad:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación

¹ Dada la importancia de este pronunciamiento oficial, especialmente porque dirige las acciones pastorales que irrumpen y desarticulan el entramado social alrededor de los cultos religiosos populares, incluyo la totalidad de los números de dicho documento eclesiástico con relación a nuestro tema en el apéndice al final de este capítulo.

de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización. (*Ibidem.*, #456).

Debido a estas características que se consideran peligrosas –desde la religión hegemónica-, se propone la imperante tarea de la iglesia para redefinir la religiosidad popular:

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja. (*Ibidem.*, # 469).

Desde esta aproximación queda claro que el conflicto entre ambas instancias responde a proyectos implícitos en cada una de ellas, los cuales son antagónicos y establecen una relación dialéctica preñada de tensiones, contradicciones y estrategias de solución diversas provenientes de ambos lados.

6.3. Patronazgo de los santos en el complejo de interrelaciones pueblerinas

Las ferias y fiestas en los pueblos estudiados forman un complejo ciclo ritual que articula la organización social, política y económica no solamente de los pueblos vistos en su singularidad, sino desde el conjunto regional, pues las interacciones que se establecen a través de estas ferias y fiestas, implica la peregrinación, las demandas, las visitas de unos santos a otros, es decir, el desplazamiento hasta el lugar del vecino y la visita recíproca que por lo general tiene lugar (excepto en algunos de los santuarios, donde se destaca Chalma).

Este entramado social que se articula en derredor de una fiesta religiosa, tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia –considerada como real- que se enarbola este complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo, pues los mayordomos quienes se encuentran indisolublemente unidos a los santos, pues si bien el santo es el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” del santo (Cfr. Gómez Arzapalo, 2004, p. 129), pues es el santo quien “oye la misa”, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último.

6.3.1. El santo y su lugar en este mundo

Desde el plano de la religiosidad popular en nuestra región de estudio, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraiza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino. Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, etc. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez apreciados y temidos.

La forma de tratar a los santos en los pueblos estudiados, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

El santo se considera como una persona en sí mismo, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los

humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos trabajados en Morelos y el estado de México, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

6.3.2. Articulación de una región a través de la dinámica de la religiosidad popular

Como ya habíamos anunciado desde el inicio del trabajo al plantear el problema que nos ocupa, la línea conductora de la investigación fué la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular. En este sentido, tratamos de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes. A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar a andar su engranaje, es el ritual, y los personajes principales pertenecen al plano divino, en este caso, los santos, considerados presentes físicamente en las imágenes veneradas en estos pueblos.

También mencionamos desde la introducción y el primer capítulo, que al proponer nuestra región de estudio, marcamos un “corte” en el cual, propusimos cuatro santuarios como límite (Amecameca, Chalma, Mazatepec y Tepalcingo), pero al mismo tiempo advertíamos que –como cualquier selección posible- tiene algo de arbitraria, pues el engranaje de pueblos que se articulan en la dinámica de fiestas de cuaresma y semana santa es mucho más amplio, habiendo registrado en las fiestas visitadas, referencias de los pobladores a otros lugares “enganchados” de una u otra forma a esta misma lógica ritual, a través de peregrinaciones, demandas, visitas o simplemente la ida a la feria, porque se sabe que se realiza y cuándo le toca en el ciclo.

A continuación, presento un cuadro donde aparecen estas poblaciones aledañas a nuestra región de estudio, con el ánimo de no descontextualizar las fiestas aquí presentadas. Dado que son referencias extraídas en las conversaciones con los asistentes a las ferias registradas durante el trabajo de campo, apporto la información que tengo a la mano, faltando en varios casos el nombre del santo venerado en específico. Enseguida del cuadro, el lector puede consultar el mapa donde se ubican estas poblaciones en los diferentes estados involucrados. Esta información puede cotejarse con el cuadro de poblaciones donde aparecen aquellas que fueron nuestro objeto de descripción

etnográfica en el capítulo número tres, y el mapa de estas poblaciones junto con las órdenes mendicantes establecidas en la zona que aparecen en el capítulo dos.

Dado que en cada celebración que registrábamos nos enterábamos –a través de los carteles de fiesta y por informantes- qué otros lugares estaban en esta dinámica de fiestas de cuaresma, fuimos articulando este cuadro. La cantidad de poblaciones involucradas es desbordante, por lo que decidimos sólo enunciar esas poblaciones, y circunscribirnos exclusivamente a los límites de nuestra región de estudio propuesta, con las poblaciones que incluimos en el proyecto inicial. El motivo de presentarlas aquí, es no perder la dimensión más amplia en la que están insertas las poblaciones que incluimos en este trabajo, las cuales sólo son un acercamiento a una dinámica ritual mucho más amplia.

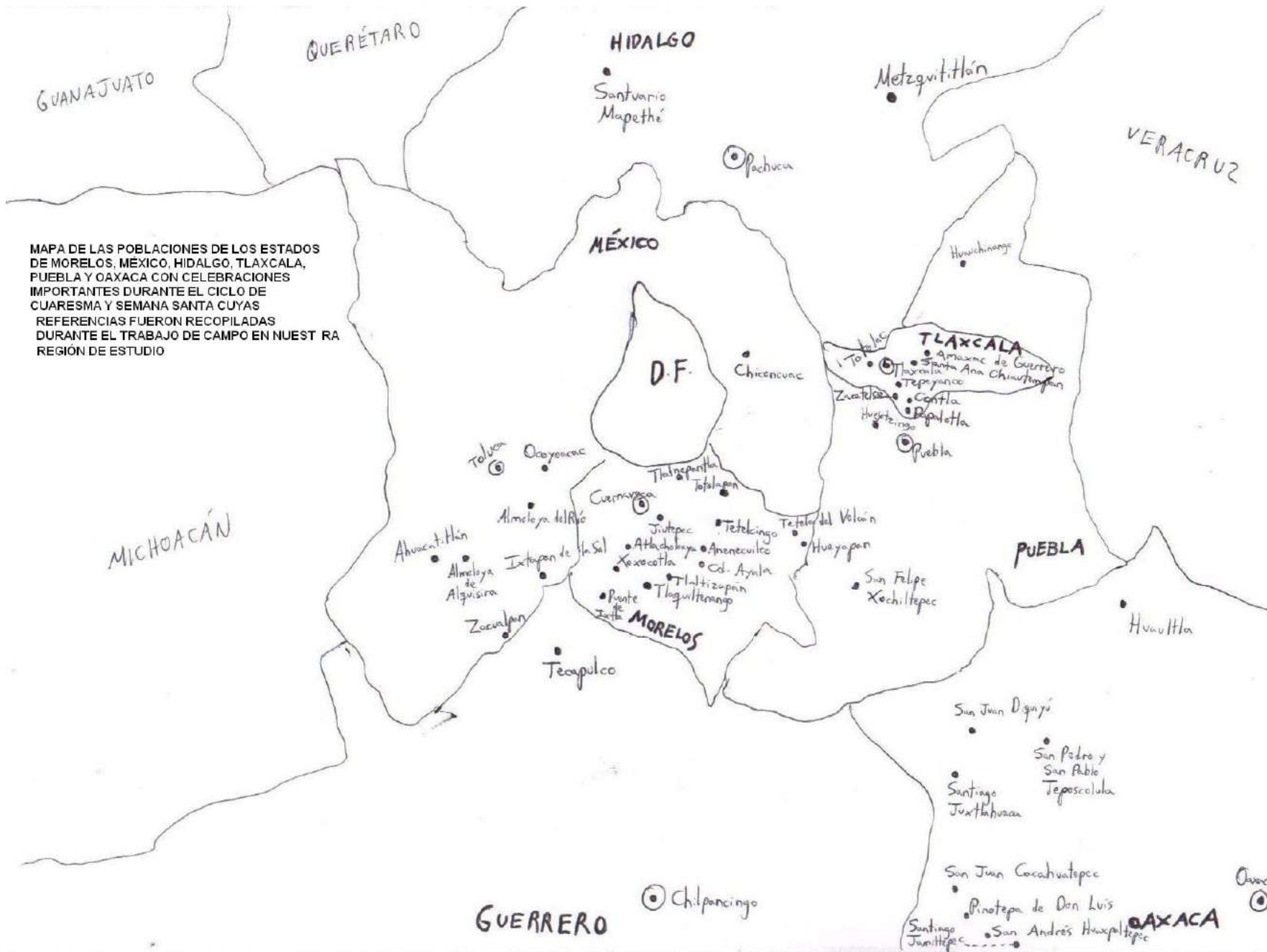
CUADRO 11. POBLACIONES DE LOS ESTADOS DE MORELOS, MÉXICO, HIDALGO, TLAXCALA, PUEBLA Y OAXACA CON CELEBRACIONES IMPORTANTES DURANTE EL CICLO DE CUARESMA Y SEMANA SANTA NO INTEGRADAS EN ESTA INVESTIGACIÓN, SÓLO REGISTRADAS. (Cuadro propio).

POBLACIÓN	FECHA	NOMBRE DE LA FIESTA	SANTO
<p>Atlatlahucan, Emiliano Zapata, Jiutepec, Jojutla de Juárez, Temixco, Tepoztlán, Tlaltizapán, Tlayacapan, Totolapan, Yautepec, en Morelos. Tepeyanco, Santa Ana Chiautempan, Zacatelco, Amaxcac de Guerrero, San Juan Totolac, Contra y Papalotla, en Tlaxcala. Huejotzingo, en Puebla. Almoloya del Río, Chiconcuac, Ahuacatitlán, Ocoyoacac, en el estado de México. San Juan Cacahuatepec, San Andrés Huaxpaltepec, Pinotepa de Don Luis, Santiago Juxtlahuaca, en Oaxaca. Tehuetlán, en Hidalgo.</p>	<p>Por lo general abarca desde tres días antes del miércoles de ceniza, aunque en algunos lugares inicia éste miércoles para terminar el viernes siguiente.</p>	<p>Carnaval</p>	<p>-</p>

POBLACIÓN	FECHA	NOMBRE DE LA FIESTA	SANTO
Yautepec, Mor.	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de la Columna
Atlacholoaya, Mor.	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	
Malinalco, Mex.	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	
Tecalpulco, Gro.	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	El Padre Jesús
San Juan Diquiyú, Oax.	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Chalma
San Pedro y San Pablo Teposcolula, Oax.	Primer Viernes de Cuaresma	Feria	El Señor de las Vidrieras
Tlaltizapán, Mor.	Primero, segundo y tercer martes de Cuaresma	Fiesta de los Tres Martes	
Ixtapan de la Sal, Mex.	Segundo Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de la Misericordia
Metzquititlán, Hgo.	Segundo Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de la Salud
Tetela del Volcán, Mor.	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	
Hueyapan, Mor.	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	
Zacualpan, Mex.	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Zacualpilia
San Felipe Xochiltepec, Pue.	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Tepalcingo
Huauchinango, Pue.	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	Señor del Entierro Sagrado
Huautla de Jiménez, Oax.	Tercer Viernes de Cuaresma	Feria	

POBLACIÓN	FECHA	NOMBRE DE LA FIESTA	SANTO
Tetelcingo, Mor.	Cuarto Viernes de Cuaresma	Feria	
Tlalnepantla, Mor.	Cuarto Viernes de Cuaresma	Fiesta	La Preciosa Sangre de Cristo
Almoloya de Alquisiras, Mex.	Cuarto Viernes de Cuaresma	Feria	
San Andrés Huaxpaltepec, Oax.	Cuarto Viernes de Cuaresma	Feria	Jesús Nazareno
Santo Domingo Ocotitlán, Mor.	Cuarto Domingo de Cuaresma	Fiesta de los Cinco Panes	
Anenecuilco	Quinto Domingo de Cuaresma	Fiesta	Señor del Pueblo
Xochitlán, Mor.	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	El Santo del Pueblo
Axochiapan, Mor.	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	
Totolapan, Mor.	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	Cristo de Totolapan
Santuario Mapethé, Hgo.	Quinto Viernes de Cuaresma	Feria	Señor de Mapethé, o Señor de Santa Teresa
Santiago Jamiltepec, Oax.	Domingo de Ramos	Feria	
Ciudad Ayala, Mor.	Jueves Santo	Concilio	
Tlayacapan, Mor.	Viernes Santo	El Gran Sinedrio	
Cuautlixco, Mor.	Domingo de Pascua	Fiesta	
Tucumán, Mor.	Domingo de Pascua	Fiesta	
Cocoyoc, Mor.	Domingo de Pascua	Fiesta	
Yecapixtla, Mor.	Domingo de Pascua	Fiesta	
Puente de Ixtla, Mor.	Domingo de Pascua	Carnaval	

POBLACIÓN	FECHA	NOMBRE DE LA FIESTA	SANTO
Tepoztlán, Mor.	Domingo de Pascua	Carnaval Chiquito	
Xoxocotla, Mor.	Miércoles Santo	Representación del Concilio	
Tlaquiltenango, Mor.	Jueves Santo	Concilio de Tlaquiltenango	



MAPA 5. (Dibujo propio).

6.3.3. Intromisiones en la intimidad, impacto contemporáneo del turismo en las fiestas religiosas

Estos pueblos que celebran sus ferias y fiestas en este ciclo de cuaresma y semana santa, resienten a la fecha el impacto generado por el turismo que arriba a las ceremonias religiosas que, hasta hace unos cuatro años, eran celebraciones realizadas sin estos intrusos. Salvo Amecameca, Cuautla y Tepalcingo, que desde hace mucho son conocidos en el medio turístico y recibieron una incursión de foráneos en sus fiestas de manera paulatina, los demás lugares comenzaron a recibir de golpe el impacto de numerosos turistas en un contexto de celebración ritual que genera ciertos problemas, pues un espectador ávido de novedades “no respeta”, como señalan los encargados de las fiestas.

Este fenómeno se inició con la edición de los números dedicados a los estados de la República de *Guía México Desconocido*. Los primeros números comenzaron dando información sobre sitios de interés arqueológico, arquitectónico colonial, parques acuáticos, reservas naturales, hoteles, etc. Sin embargo, por el éxito y demanda de esta publicación, comenzaron a incluirse calendarios de fiestas de pueblos que nunca habían recibido flujo de turistas, o bien, otros lugares, como Tlayacapan, acostumbrados al turismo, pero nunca en sus ceremonias religiosas.

Así, de pronto, el ritual estructurado desde una cosmovisión que articula mundo, hombre, divinidad, se ve irrumpido con espectadores pasivos para quienes todo es -en el mejor de los casos- un atractivo cultural “sobreviviente” a la modernidad, una rareza de colección, una anécdota.

Esto ha generado, en general, cambios, especialmente en el corredor que comprende la “ruta de los volcanes”, que recibe una gran cantidad de visitantes, sobre todo, capitalinos. En la mayoría de estas poblaciones ya no se permiten tomar fotografías, ni video, a nada que tenga que ver con la fiesta, ni a la portada del templo, ni al santo, ni a las danzas, ni al castillo, ni a las procesiones. Los transgresores son duramente reprendidos públicamente, si su cámara es de rollo exigen la entrega de éste, y si es digital, entregarla para borrar las fotos. Las autoridades municipales apoyan a los mayordomos en la vigilancia y sanción de esta transgresión.

La gente de estos pueblos no parece estar a disgusto con el turismo en general, al contrario, han organizado sus actividades comerciales en derredor de esta actividad y lucran significativamente con él, pero en lo que respecta a las fiestas es otra cosa, lo consideran una irrupción irrespetuosa, por lo que alrededor de los templos, sus santos y fiestas han establecido ciertos cercos a los foráneos para poder seguir con “el costumbre” sin profanaciones.

6.3.3.1. Cuando los santos se enojan...

La problemática apuntada arriba es muy significativa si consideramos la razón por la cual piensan los habitantes de estos pueblos que no deben fotografiarse indiscriminadamente las fiestas. “Los santos se enojan... ¿y luego?” refieren en sus propias palabras.

Hay momentos en los que se puede uno fotografiar con el santo, como las bodas, primeras comuniones, el bautizo de un niño, pero en la fiesta no se debe (a excepción del santo en andas que se coloca en la puerta a la entrada del templo, o bien, frente al altar para que se tomen la foto especialmente aquellos que han emigrado y regresan para la fiesta). La fiesta es para el santo y en derredor de él giran todas las actividades, por lo que molestarlo en su festejo es considerado algo especialmente gravoso.

Los mayordomos velan para que el santo no se enoje y no se use “para lo que no es”, de lo contrario, los infractores padecerán enfermedades y desgracias porque “no se juega con los santos”.

En todo caso, la cámara generalmente denuncia al foráneo, y lo que se percibe es un disgusto o molestia por la presencia creciente de gente ajena al pueblo en su vida ritual, los cuales “ni conocen, ni entienden, ni respetan”, se trata de una presencia creciente que se ha convertido en una amenaza para “el costumbre”.

6.4. Consideraciones conclusivas

El concepto de religiosidad popular, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes

aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino descrito en este trabajo- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares en nuestro caso, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular es producto de un proceso histórico.

La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular se caracterice frente a su contraparte como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto,

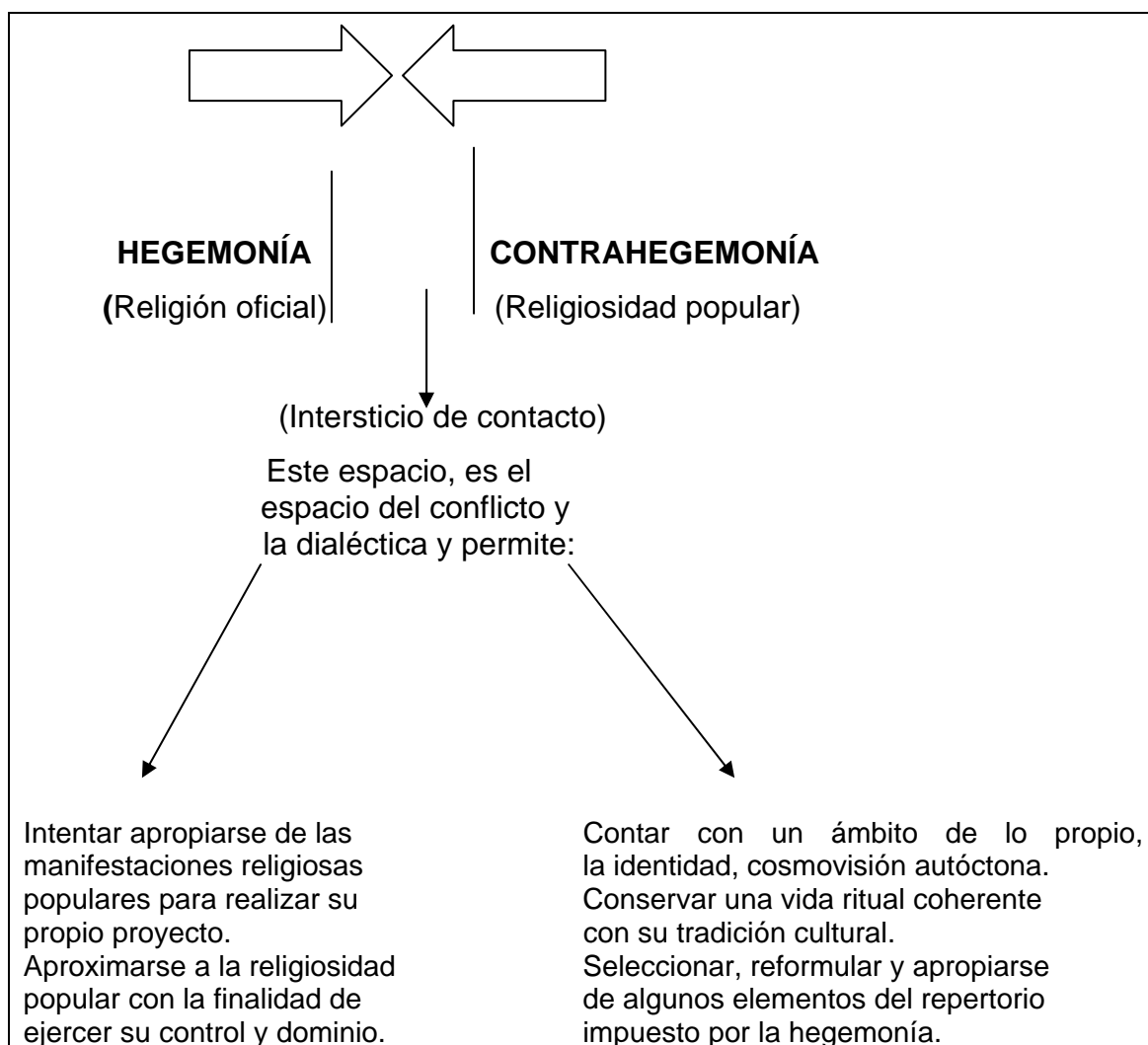
en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia. Es por esto que no estamos de acuerdo con posturas que señalen la mera sustitución, implantación o simple yuxtaposición de elementos cristianos sobre los cultos procedentes de las religiones precolombinas.

Al considerar el fenómeno de la religiosidad popular en relación dialéctica con su contraparte –la religión oficial- podemos entender el fenómeno en su contexto más amplio, como parte subordinada en una relación de poder asimétrica. La religiosidad popular –en nuestra región de estudio- existe, porque hubo una imposición por la fuerza de una nueva religión en un contexto de religiones mesoamericanas prehispánicas. Esta imposición se ha mantenido y tamizado a lo largo de la historia, quedando siempre la iglesia como un grupo hegemónico asociado a la situación de fuerza que detenta el poder, así durante la Colonia, como durante la construcción y consolidación del Estado mexicano moderno. Sin minimizar las peculiaridades decisivas de cada momento de esta historia, ha existido esa presencia hegemónica constante de la religión oficial que impone tanto sus prerrogativas, como sus parámetros doctrinales y culturales. Sin embargo, dicha imposición es sólo una parte de la posibilidad de existencia de la religiosidad popular, pues falta considerar la decisión y respuesta social de los grupos subalternos receptores de la imposición.

Estos pueblos campesinos de origen indígena que hemos estudiado, reciben un repertorio de imposiciones exógenas, que no es absorbido de manera inconsciente, o pasiva. Más bien estamos frente a un proceso social de selección y reinterpretación, donde los subalternos deciden y actúan para apropiarse estratégicamente de aquellos elementos que puedan incorporarse de algún modo a su contexto cultural tradicional. De esta manera, la irrupción de la novedad no implica la ruptura con el bagaje anterior y no se da sin el consentimiento de la cultura receptora. Pero también, al mismo tiempo, posibilita un nexo con la parte hegemónica que tiene que darse para poder seguir sobreviviendo en el contexto social más amplio en el que están insertos.

El siguiente cuadro intenta mostrar de manera esquemática esta característica de la religiosidad popular:



Cuadro 12. Relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial. (Cuadro propio).

APÉNDICE II

Documentos de la *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, 1979. Números relativos a la “Religiosidad Popular”. (Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1982, nums. 444-469).

La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Puebla en 1979, trató el tema de la evangelización en el continente americano, en el contexto de los problemas socioeconómicos comunes a las naciones latinoamericanas en las décadas de los 60’s y 70’s. Frente al impulso creciente de la *Teología de la Liberación*, vista con recelo y desconfianza por la mayoría de los jerarcas católicos, la pregunta fundamental a la que se intentó dar respuesta fue: ¿Cómo puede llevar la Iglesia de manera eficaz su mensaje a los pueblos latinoamericanos en medio de su diversidad cultural?. Ante esta pregunta, el tema de la religiosidad popular cobró una enorme importancia, pues por un lado se reconocían *de facto* prácticas devocionales que la institución eclesiástica rechazaba *de iure*. Este documento presenta la postura oficial de la Iglesia Católica frente al fenómeno de la religiosidad popular, y trascendió su momento histórico, al convertirse hasta hoy en referencia obligada –desde la ortodoxia católica- acerca de este tema.

EVANGELIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD POPULAR

NOCIÓN Y AFIRMACIONES FUNDAMENTALES

444. Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular (Cfr. EN 48), entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.

445. Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina (Cfr. Juan Pablo II, Zapopán, 2), marcando su identidad esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos.

446. El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente

en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización.

447. Esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los "pobres y sencillos" (EN 48), pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas. Eso sí, debe sostenerse que esa unidad contiene diversidades múltiples según los grupos sociales, étnicos e, incluso, las generaciones.

448. La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses (Juan Pablo II, Discurso inaugural III, 6. AAS LXXI, p.203).

449. Porque esta realidad cultural abarca muy amplios sectores sociales, la religión del pueblo tiene la capacidad de congregar multitudes. Por eso, en el ámbito de la piedad popular la Iglesia cumple con su imperativo de universalidad. En efecto, "sabiendo que el mensaje no está reservado a un pequeño grupo de iniciados, de privilegiados o elegidos sino que está destinado a todos" (EN 57), la Iglesia logra esa amplitud de convocación de las muchedumbres en los santuarios y las fiestas religiosas. Allí el mensaje evangélico tiene oportunidad, no siempre aprovechada pastoralmente, de llegar "al corazón de las masas" (Idem).

450. La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo.

451. Esta piedad popular católica, en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen africano, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan "semillas del Verbo" en espera de la Palabra viva.

452. La religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello deja un espacio para lo que S.S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar "estructuras de pecado" (Homilía Zapopán, 3. AAS LXXI, p. 230). Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores éstos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Esta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda

confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada.

453. Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros complejos factores, la religión del pueblo muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos. Además, se ciernen en algunas partes sobre ella serias y extrañas amenazas que se presentan exacerbando la fantasía con tonos apocalípticos.

DESCRIPCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

454. Como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar: la presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad: el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María: Ella y "sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular" (Juan Pablo II, Homilía Zapopán, 2. AAS LXXI, p. 228), venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, como Reina de nuestros distintos países y del continente entero; los santos, como protectores; los difuntos; la conciencia de dignidad personal y de fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza); la Fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos); la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana; el respeto filial a los pastores como representantes de Dios; la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria; la integración honda de los sacramentos y de los sacramentales en la vida personal y social; el afecto cálido por la persona del Santo Padre; la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe; el valor de la oración; la aceptación de los demás.

455. La religión popular latinoamericana sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites y pueblos. Eso significa que le falta educación, catequesis y dinamismo, debido a la carencia de una adecuada pastoral.

456. Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización.

EVANGELIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR: PROCESO, ACTITUDES Y CRITERIOS

457. Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo. En América Latina, después de casi quinientos años de la predicación del Evangelio y del bautismo generalizado de sus habitantes, esta evangelización ha de apelar a la "memoria cristiana de nuestros pueblos". Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio. Esto implica en la práctica, reanudar un diálogo, a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de

nuestro pueblo. Para ello se requiere conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal, del pueblo, con el fin de lograr, en un diálogo vital, comunicar la Buena Nueva mediante un proceso de reinformación catequética.

458. Los agentes de la evangelización, con la luz del Espíritu Santo y llenos de "caridad pastoral", sabrán desarrollar la "pedagogía de la evangelización" (EN 48). Esto exige, antes que todo, amor, y cercanía al pueblo, ser prudentes y firmes, constantes y audaces para educar esa preciosa fe, algunas veces tan debilitada.

459. Las formas concretas y los procesos pastorales deberán evaluarse según esos criterios característicos del Evangelio vivido en la Iglesia: todo debe hacer a los bautizados más hijos en el Hijo, más hermanos en la Iglesia, más responsablemente misioneros para extender el reino. En esa dirección ha de madurar la religión del pueblo.

TAREAS Y DESAFÍOS

460. Estamos en una situación de urgencia. El cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial somete la religión del pueblo a una crisis decisiva. Los grandes desafíos que nos plantea la piedad popular para el final del milenio en América Latina configuran las siguientes tareas pastorales:

461. a) La necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado.

462. b) Dinamizar los movimientos apostólicos, las parroquias, las comunidades Eclesiales de Base y los militantes de la Iglesia en general, para que sean en forma más generosa "fermento en la masa". Habrá que revisar las espiritualidades, las actitudes y las técnicas de las élites de la Iglesia con respecto a la religiosidad popular. Como bien lo indicó Medellín, "esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente así, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad" (Pastoral Popular, 3). Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo. Esta tarea, es ahora más actual que entonces: las élites deben asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnado en forma preclara. Deben participar en las convocatorias y en las manifestaciones populares para dar su aporte.

463. c) Adelantar una creciente y planificada transformación de nuestros santuarios para que puedan ser "lugares privilegiados" (Juan Pablo II, Homilía Zapopán, 5. AAS LXXI, p.231) de evangelización, Esto requiere purificarlos de todo tipo de manipulación y de actividades comerciales. Una especial tarea cabe a los santuarios nacionales, símbolos de la interacción de la fe con la historia de nuestros pueblos.

464. d) Atender pastoralmente la piedad popular campesina e indígena para que, según su identidad y su desarrollo, crezcan y se renueven con los contenidos del Concilio Vaticano II. Así se prepararán mejor para el cambio cultural generalizado.

465. e) Favorecer la mutua fecundación entre Liturgia y piedad popular que pueda encauzar con lucidez y prudencia los anhelos de oración y vitalidad carismática que hoy se comprueba en nuestros países. Por otra parte, la religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador. Este, debidamente discernido, puede servir para encarnar más y mejor la oración universal de la Iglesia en nuestra cultura.

466. f) Buscar las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial. Proceso que ya se percibe en las grandes urbes del continente, donde la piedad popular está expresándose espontáneamente en modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores madurados en su propio seno. En esa perspectiva, deberá procurarse porque la fe desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora. Fe que alimente una espiritualidad capaz de asegurar la dimensión contemplativa, de gratuidad frente a Dios y de encuentro poético, sapiencial, con la creación. Fe que sea fuente de alegría popular y motivo de fiesta aun en situaciones de sufrimiento. Por esta vía pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante.

467. g) Favorecer las expresiones religiosas populares con participación masiva por la fuerza evangelizadora que poseen.

468. h) Asumir las inquietudes religiosas que, como angustia histórica, se están despertando en el final del milenio. Asumirlas en el señorío de Cristo y en la Providencia del Padre, para que los hijos de Dios obtengan la paz necesaria mientras luchan en el tiempo.

469. Si la Iglesia no reinterpretar la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja.

Referencias internas:

EN = Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, escrita en 1975 por el papa Pablo VI.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD Pérez, Antolín, *Los franciscanos en América*, ed. Mapfre, Madrid, 1992.

AGUADO, José Carlos y PORTAL, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México. 1992.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*, INI-SEP, México, 1967.

Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos, UV-FCE-INI, México, 1992.

ARANDA Doncel, Juan, "Religiosidad popular cordobesa en el barroco: la fiesta del Corpus en la Villa de Castro del Río durante el s. XVIII", en: Cofradía internacional de investigadores, *Beresit*, no. 1, pp. 111-127. Toledo, 1987.

"Las cofradías del Santo Entierro en la Diócesis de Córdoba durante los ss. XVI al XIX", en: *Actas. Tercer encuentro para el estudio cofradiero: en torno al Santo Sepulcro*, pp. 141-170, Zamora, 1993.

"Las cofradías de la Vera Cruz en la diócesis de Córdoba durante los ss. XVI-XVIII", en: *Las cofradías de la Santa Vera-Cruz*, pp. 615-640, Sevilla, 1995.15-640, Sevilla, 1995.

"Cofradías penitenciales y Semana Santa en la Córdoba del s. XVII: el auge de la etapa barroca", en: *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, t. I, pp. 65-118, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, 1997.

BÁEZ-JORGE, Félix, "Claves de un diálogo entre la antropología y la política", Estudio introductorio, en: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Crítica antropológica. Hombres e ideas*, pp. 7-42, FCE, México, 1990.

La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica, Universidad Veracruzana, Xalapa. 1994.

Entre los nagueles y los santos, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

La Afrodita Barbuda (Literatura y Plástica en la Perspectiva Antropológica), Frondas Nuevas, Veracruz, 1998.

Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México), 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

Los disfraces del diablo, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

Olor de Santidad, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.

"Bajo la Tilma de Juan Diego", en: *Contrapunto*, Ed. Gob. Veracruz, número 3, vol. I, año I, Xalapa, sept-dic. 2006.

BASALENQUE, Diego de, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, (Selección de Heriberto Moreno), SEP, México, 1985.

BARABAS, Alicia, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH-M. A. Porrúa, México, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*,
s. XXI-INI, México, 1997.

BATALLA, Bonfil, *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de
Cuautla*, 1971.

(compilador), *Simbiosis de culturas*, FCE, México, 1993.

BAUER, Brian y STANISH, Charles, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y
peregrinaje en los antiguos Andes*, CBC, s/f.

BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del
culto de los cerros en Mesoamérica", en: Johanna Broda,
Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.),
Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, pp. 461-
500, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. 1991.

"Paisajes rituales del Altiplano Central", en: *Arqueología
Mexicana*, vol. IV, # 20. 1996.

"El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes
para la discusión sobre graniceros", en: Beatriz Albores/Johanna
Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología
indígenas de Mesoamérica*, pp. 49- 90, El Colegio Mexiquense-
UNAM, México. 1997.

"Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.),
*Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de
México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. 2001a.

"La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 165-238, CONACULTA-FCE, México. 2001b.

"¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica". Ponencia presentada a la **XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología**, Zacatecas, 29 de julio- 3 de agosto de 2001. 2001 c.

"Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el s. XVI", en: Cuicuilco, ENAH, México, Año 1, No. 2, pp. 29-36.

"Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004 a.

"¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004 b.

"La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005.

"Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la*

Sociedad Mexicana de Antropología, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto, 2007a.

“Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, por publicarse en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, julio-agosto 2007b.

CANCIAN, Frank, *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, CONACULTA-INI, México, 1989.

CARRASCO, Pedro, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en: Suárez, Modesto (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1991, pp. 306-326.

Centro Nacional de Estudios Municipales, “Municipios del Estado de Morelos”, en: *Enciclopedia de los Municipios de México*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, México, 2001.

Centro Nacional de Estudios Municipales, “Municipios del Estado de México”, en: *Enciclopedia de los Municipios de México*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, México, 2000.

CHANCE, John y WILLIAM, Taylor, “Cofradías and Cargos: A Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy”, *American Ethnologist* 12, 1-26, 1985.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Libro auxiliar 3, Bogotá, 1978.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla, (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*, Librería parroquial de Clavería, México, 1982.

DEHOUE, Danièle, *Cuando los banqueros eran santos*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, 2001.

DOMÍNGUEZ Moreno, José María, "La función del descendimiento en la diócesis de Coria (Cáceres)", en: *Revista de Folklore*, Caja España Fundación Joaquín Díaz, tomo 07^a, número 77, pp. 147-153. 1987.

DOW, James, *Santos y Supervivencias*, INI-CONACULTA, México, 1990.

EGAÑA, Antonio, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del s. XIX*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.

GARCÍA Mora, Carlos, "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)", en: *Cuicuilco*, año/vol. 10, número 28, México, may-ags 2003.

GARCÍA Villoslada, *et. al.*, *Historia de la Iglesia Católica*, 4 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987.

GIMENEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México. 1978.

“Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México. 1993.

“La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en: Leticia Irene Méndez y Mercado (coordinadora), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff, pp. 11-24, UNAM, México. 1996.

“Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México, 2000.

Gobierno del Estado de Morelos, *Los Municipios de Morelos*, Cuernavaca, 1988.

GÓMEZ ARZAPALO Dorantes, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, México, Tesis ENAH, 2004.

GONZÁLEZ, José Luis, “El catolicismo popular mexicano y su proyecto social”, en: Roberto Blancarte (compilador), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.

GOOD, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México. 1988.

“Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una

exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153. 1994.

"El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 275-287. 1996.

“El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 239-297, CONACULTA-FCE, México. 2001a.

"Oztotempan: El ombligo del mundo", en: Broda, Iwaniszewsky y Montero coords., *La Montaña en el paisaje ritual*, pp. 375-393, CONACULTA-INAH-IIH, UNAM-BUAP, México . 2001b.

"Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1991.

La guerra de las imágenes, FCE, México, 1994.

HINNEBUSCH, William, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, ed. San Esteban, Salamanca, 1982.

INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos*, México, 2001.

XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Perfil sociodemográfico del Estado de Morelos, Aguascalientes, 2002.

Anuario Estadístico. Morelos, México, 2004.

II Censo de Población y Vivienda 2005, Aguascalientes, 2006.

LOERA Chávez y Peniche, Margarita, *Memoria india en templos cristianos*, INAH, México, 2006.

LÓPEZ López, Horacio Alejandro, *Amecameca. Monografía municipal*, Gobierno del Estado de México/ Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, Toluca, 1999.

MALDONADO, Druzo, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlaluicas y Xochimilcas en el Morelos Prehispánico)*, UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias Cuernavaca, Mor., Cuernavaca, 1990.

Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec, UNAM, México, 2000.

MALDONADO, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985.

“La religiosidad popular”, en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona, 1989.

MENDIZABAL, Othon de, "El Santuario de Chalma", en: *Obras Completas*, t. II, pp. 509-520, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946.

MIER, Raymundo, *Malinalco, la congregación de los tiempos*, UAEM, Toluca, 2005.

MILLONES, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla. 1997.

"Los sueños y milagros de San Sebastián", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005, pp. 309-335.

MILLONES, Renata y Luis, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima, 2003.

MORENO, Heriberto, "Semblanza del padre agustino Diego de Basalenque", en: Diego de Basalenque, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, (Selección de Heriberto Moreno), SEP, México, 1985.

QUEZADA, Noemí, "Introducción", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46, 2004.

RODRÍGUEZ Shadow, María y Shadow, Robert, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, México*, Universidad Autónoma del estado de México, México, 2000.

"La Religiosidad Popular en el Santuario de San Miguel del Milagro", en: *Dimensión antropológica*, vol. 14, sept-dic 1998.

RUBIAL García, Antonio, *El Convento Agustino y la Sociedad Novohispana*

(1533-1630), UNAM, México, 1989.

“Taumatargos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos”, en: *Investigaciones Religiosas*, No. 1, otoño-invierno, 1999.

RUIZ Gomar, Rogelio, “Los santos y su devoción en la Nueva España”, en: *Universidad de México. Revista de la UNAM*, No. 514, noviembre, 1993.

SALDAÑA, María Cristina, “Los Nahuas de Morelos”, en: *Monografías de los Pueblos Indígenas de México*, INI, México, 1992.

SAMPOYO Barranco, José Antonio, *El Sueño y el Relámpago. Cultura y Relación Humano-Entorno Biofísico en la Región de los Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, Tesis de licenciatura en Antropología Social. ENAH, México, 2007.

SCHNEIDER, Luis Mario, *Monografía Municipal de Malinalco*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1999.

SÁNCHEZ Herrero, José, “Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la edad media”, en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, pp. 268-307, Anthropos, Barcelona, 1989.

“El mundo festivo-religioso cristiano en el occidente español de la Baja Edad Media”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, t. I, pp. 17-54, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005.

SARDO, Fr. Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de San Miguel de Chalma*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979.

TANNER, Norman, *Los concilios de la Iglesia, historia y hagiografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999.

TOUSSAINT, Antonio, *Tepalcingo*, Artes de México, México, 1976.

TURNER, Victor and Edith, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*, Columbia University Press, New York, 1978.

UZETA, Jorge, *El Diablo y la Santa*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997.

El Camino de los Santos, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2004.

VÁZQUEZ, Irene, *La cultura popular vista por las elites*, UNAM, México, 1989.

VELASCO Toro, José, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 2000.

VON MENTZ, Brígida, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, CIESAS, México, 1988.

WARMAN, Arturo, *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, CIESAS, México, 1976.

WOLF, Eric, "Types of Latin-american Peasantry", en: *American Anthropologist*,

LVII, pp. 452-471, 1955.

“Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java”,
en: *Southwestern Journal of Anthropology*, XII (1), pp. 9-15, 1957.

“Comunidades corporativas cerradas de campesinos de
Mesoamérica y Java Central”, en: Llobera, *Antropología
Económica*, Ed. Anagrama, Barcelona, pp. 81-95, 1981.

Figurar el poder, CIESAS, México, 2001.

ÍNDICE DE MAPAS, CUADROS Y FOTOGRAFÍAS

MAPAS

- Mapa 1: Nuestra región de estudio ... 21
- Mapa 2: El estado de Morelos ... 22
- Mapa 3: Morelos, división municipal ... 58
- Mapa 4: Nuestra región de estudio, presentando la presencia de órdenes mendicantes en el s. XVI ... 77
- Mapa 5: Poblaciones de los estados de Morelos, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla y Oaxaca con celebraciones importantes durante el ciclo de Cuaresma y Semana Santa cuyas referencias fueron recopiladas durante el trabajo de campo en nuestra región de estudio ... 196

CUADROS

- Cuadro 1: Población total del estado de Morelos ... 57
- Cuadro 2: Relación de poblaciones con presencia de órdenes mendicantes en el s. XVI ... 75
- Cuadro 3: Poblaciones estudiadas en el ciclo de ferias de Cuaresma ... 87
- Cuadro 4: Actividades eclesiásticas oficiales durante la Semana Santa ... 151
- Cuadro 5: Obligaciones de los mayordomos al interior del pueblo ... 163
- Cuadro 6: Tabla que muestra por población la fecha de fiesta, si existe o no comité de fiesta, y en su caso, quiénes lo integran ... 164-165
- Cuadro 7: Obligaciones de los mayordomos en sus relaciones con otros pueblos ... 168
- Cuadro 8: Amalgama de conceptos en derredor del término *Religiosidad Popular* ... 178
- Cuadro 9: Especificidad del enfoque de la antropología frente al problema de la religiosidad popular ... 179
- Cuadro 10: Características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial ... 183
- Cuadro 11: Poblaciones de los estados de Morelos, México, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla y Oaxaca con celebraciones importantes durante el

ciclo de Cuaresma y Semana Santa no integradas en esta investigación, sólo registradas ... 192-195

- Cuadro 12: Relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial ... 201

FOTOGRAFÍAS

- Foto 1: Interior del Santuario de Chalma ... 61
- Foto 2: Vista del Santuario de Chalma desde lo alto ... 62
- Foto 3: Virgen de los Dolores llevada en andas ... 63
- Foto 4: Jesús Nazareno de Tepalcingo, Mor ... 67
- Foto 5: Fachada del Santuario de Tepalcingo ... 68
- Foto 6: Fachada del Santuario de Jesús Nazareno en Tepalcingo ... 70
- Foto 7: Señor de Chalma en su urna dentro del Santuario de Chalma, Mex ... 89
- Foto 8: Señor del Sacromonte, Amecameca, Mex ... 89
- Foto 9: Urna vacía del Señor del Sacromonte ... 91
- Foto 10: Auténtica imagen del Señor del Sacromonte. Estampa dada en el Santuario ... 92
- Foto 11: Señor del Sacromonte en la parroquia de Amecameca, Mex ... 92
- Foto 12: Señor del Pueblo, Cuautla, Mor ... 94
- Foto 13: Estampa del Jesús Nazareno repartida en el Santuario el día de la fiesta (Tercer Viernes de Cuaresma) ... 96
- Foto 14: Portada en el interior del atrio del Santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Xochimilco ... 97
- Foto 15: Portada en el interior del Santuario del Señor de Tepalcingo, puesta por un grupo de Iztapalapa ... 98
- Foto 16: Cartel de fiesta de Jesús Tepactepec, en Nativitas, Tlax ... 99
- Foto 17: Cartel de fiesta de Santa Ana Xalmimilulco, en Huejotzingo, Pue ... 99
- Foto 18: Ofrecimiento de un nombramiento de mayordomo del Santuario de Talixpan, Texcoco, Mex, al Señor de Tepalcingo, Santuario de Tepalcingo ... 99

- Foto 19: Lápida en el costado derecho del Santuario de Tepalcingo conmemorando el centenario de la peregrinación al Santuario de Tepalcingo desde Huixcolotla, Pue ... 99
- Foto 20: Estandarte de la peregrinación de ciclistas de Tepalcingo a Chalma. Santuario de Jesús Nazareno, Tepalcingo, Mor ... 100
- Fotos 21 y 22: Jaulas con palomas en el templo del Progreso, Tlayacapan, Mor ... 103
- Foto 23: Interior de la capilla del Progreso, en Tlayacapan, Mor. Fiesta de la Virgen del Tránsito ... 104
- Foto 24: Convento en Atlatlauhcan, Mor ... 107
- Foto 25: El Cristo de la Vidriera de Miacatlán, Mor. en su fiesta ... 113
- Foto 26: Vista de la iglesia del Alma de la Virgen ... 114
- Foto 27: Imagen del Alma de la Virgen, Miacatlán, Mor ... 114
- Foto 28: Portada en la puerta principal de la iglesia de Santo Tomás. Quinto Viernes de Cuaresma ... 115
- Foto 29: Portada en la puerta principal de la iglesia del Alma de la Virgen. Quinto viernes de cuaresma ...115
- Foto 30: Cartel del Municipio de Miacatlán anunciando la fiesta con Guelaguetza ... 116
- Foto 31: “Marmota” para los bailes de la Guelaguetza, Miacatlán, Mor ... 117
- Foto 32: Manta de bienvenida a la feria de Miacatlán, Mor ... 117
- Fotos 33 y 34: Cristo del Calvario en Ocuilan, Mex ... 118
- Foto 35: Cartel de fiesta de Ocuilan, Mex ... 119
- Foto 36: Iglesia de El Calvario, en Ocuilan, Mex. Quinto viernes de Cuaresma ... 121
- Foto 37: Llegada de una demanda proveniente de Toluca al Calvario, Mex ... 122
- Foto 38: Interior de la iglesia del Calvario en Ocuilan, Mex ... 123
- Foto 39: Mulas preparadas para la danza de los arrieros, Ocuilan, Mex ... 123
- Foto 40: Cristo de Mazatepec, Mor ... 124
- Foto 41: Cristo de Mazatepec, Mor. en su urna dentro del Santuario ... 125

- Foto 42: Entrada al Santuario del Cristo de Mazatepec, Mor ... 126
- Foto 43: Imagen de "San Ramitos" en la iglesia de la Virgen de Guadalupe, en Mazatepec, Mor ... 126
- Foto 44: Fachada de la iglesia de Chalcatzingo, Mor ... 129
- Foto 45: Convento de Atlatlahucan, Mor ... 132
- Foto 46: Imagen del Jesús Nazareno ... 132
- Foto 47: Salida de la procesión de la iglesia de San Martín hacia la iglesia de los Reyes en Tepalcingo, Mor ... 142
- Foto 48: Cristo de las Tres Caídas en la iglesia de los Reyes esperando la procesión proveniente de la iglesia de San Martín ... 142
- Foto 49: Cristo de las Tres Caídas a la salida de la iglesia de los Reyes ... 142
- Foto 50: Cristo de las Tres Caídas siendo cubierto antes de peregrinar ... 143
- Foto 51: San Ramitos en el Santuario de Tepalcingo durante la Semana Santa ... 145
- Foto 52: Cristo con la Cruz a cuestas, Santuario de Tepalcingo, Mor ... 146
- Foto 53: Estampa de Santa Catarina, Huazulco, Mor ... 149
- Fotos 54-58: Diferentes imágenes de santos en el templo de Santa Catarina el martes Santo en Huazulco, Mor ... 150