

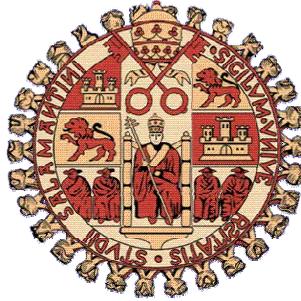
---

**Universidad de Salamanca**

Instituto de Iberoamérica  
Facultad de Ciencias Sociales

---

Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de Iberoamérica



**Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl).**

Director:  
Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por **D. Luis Etelberto San Juan Molina**

Septiembre de 2010

## Índice

Introducción	5
1.0. Fundamentos teóricos y metodológicos	16
1.1. Antropología cultural	16
1.1.1. La cultura	17
1.1.2. Antropología simbólica	21
1.1.3. Antropología social	22
1.1.4. Antropología de la religión	24
1.1.2.1. El <i>homo religiosus</i>	26
1.1.2.2. Lo sagrado	27
1.1.2.4. El símbolo	29
1.1.2.5. El mito	31
1.1.2.5.1. Mito y arquetipo	34
1.1.2.6. El rito	36
1.1.2.7. Religión y cultura	40
1.2. Metodología	45
1.2.1. Investigación cualitativa	46
1.2.2. Etnografía y etnometodología	49
1.2.3. La observación	52
1.2.4. La descripción	53
2.0. La religiosidad popular	55
2.1. Concepto de religiosidad popular	61
2.2. Características de la religiosidad popular	64
2.3. La religiosidad popular en Iberoamérica	69
2.4. La religiosidad popular en México	80
2.5. Manifestaciones de religiosidad popular en México: fiestas, promesas, ofrendas y exvotos	88
3.0. Hagiografía	92
3.1. Santiago Apóstol	92
3.1.2. El culto a Santiago Apóstol en España	95
3.1.2.1. El Camino de Santiago	96
3.1.2.1.1. El Camino en la Antigüedad	99
3.1.2.1.2. El Camino en el Medievo	101
3.1.2.1.3. El Camino Francés	102
3.1.2.1.4. El voto de Santiago	104
3.1.2.1.5. Otros caminos medievales rumbo a Santiago de Compostela	104
3.1.2.1.6. El Camino, de los tiempos modernos al siglo XX	105
3.1.2.1.7. El Camino a principios del siglo XXI	109
3.1.3. Otras formas de culto a Santiago Apóstol en España	110
3.1.4. El culto a Santiago Apóstol en México	112
3.1.4.1. Teatro, danza y música como medios de difusión del culto	116
3.1.4.2. La iconografía de Santiago Apóstol en México	121
3.2. San Isidro Labrador	137
3.2.1. El culto a San Isidro Labrador en España	150
3.2.2. El culto a San Isidro en otros países	152
3.2.3. El culto a San Isidro Labrador en México	153

4.0. Santiago Yolomécatl: un pueblo de la Mixteca oaxaqueña	157
4.1. Entorno geográfico	159
4.2. Breve semblanza histórica	160
4.2.1. Santiago Yolomécatl en la historia	169
4.3. Organización social y económica	176
4.4. Organización política	178
4.4.1. El sistema de cargos en Santiago Yolomécatl	178
4.4.1.1. Cargos civiles	190
4.4.1.2. Cargos religiosos	192
4.4.1.3. El tequio y la guesa: formas de trabajo comunitario	194
4.4.2. El sistema de cargos y la política institucional	196
4.5. Recapitulación	203
5.0. La religiosidad popular en un pueblo de la Mixteca Alta oaxaqueña: Santiago Yolomécatl	204
5.1. Ciclo ceremonial: rituales y fiestas	204
5.1.1. Características de las fiestas	216
5.1.2. Cargos	225
5.1.3. Comisiones	225
5.1.4. Invitaciones a participar en la fiesta	228
5.2. El representante, enviado o embajador	230
5.2.1. El discurso ritual	242
5.3. Los rezanderos	245
5.4. Estructura de las fiestas	247
5.4.1. El ofrecimiento	247
5.4.2. El alba	249
5.4.3. El recorrido	251
5.4.4. El almuerzo	253
5.4.5. El medio día	254
5.4.6. La liturgia	254
5.4.7. La procesión	255
5.4.8. La comida	257
5.4.9. El baile y la quema de fuegos artificiales	258
5.4.10. Devolución de la imagen del santo a su nicho	261
5.5. Otras fiestas en la Mixteca	261
5.6. Santuarios y peregrinaciones	264
5.7. Milagros	269
5.8. Terapéutica tradicional	272
5.8.1. Limpias y curaciones	272
5.9. Mecanismos de difusión del culto	279
5.10. Ritualidad de las ceremonias civiles	280
6.0. El culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en Santiago Yolomécatl	288
6.1. Origen y evolución de la fiesta	289
6.1.1. La fiesta de Santiago Apóstol	289
6.1.2. La ceremonia de San Isidro Labrador en Santiago Yolomécatl y Nutiño	296
6.1.3. Fiesta, tradición y cambio	303
6.2.0. Formas de organización de las fiestas	311
6.3.0. La fiesta y el sistema de cargos	320
6.3.1. Motivaciones para tomar un cargo ceremonial	322
6.4.0. Otros aspectos de las fiestas tradicionales	329

6.4.1. Aspectos sociales	329
6.4.2. Aspectos identitarios	332
6.4.3. Aspectos políticos	335
6.4.4. Aspectos económicos	338
6.4.5. Aspectos turísticos	341
6.4.6. Aspectos migratorios	346
6.5. Recapitulación	350
Conclusiones	351
Documentación	373

## **Introducción**

### **- Justificación**

La presente tesis toca el tema de la religiosidad popular en un pueblo de origen mesoamericano. En específico se trata una manifestación religiosa, la fiesta tradicional mediante la cual una comunidad festeja a sus protectores sagrados; en el caso estudiado, Santiago Apóstol y San Isidro Labrador.

La religiosidad popular ha sido abordada desde distintas perspectivas: antropología, sociología, política, teología, estudios culturales, entre otros. Las manifestaciones del fenómeno en Iberoamérica se han investigado desde los años sesenta del siglo XX. Entendida por su relación contrapuesta con la religión oficial, la religiosidad popular es una manifestación de la creatividad del pueblo; constituye un resumen de su historia; y expresa los sistemas de creencias y valores de los sectores populares, así como los modos en que estos representan sus problemas y sus posibles soluciones. El carácter social de éste fenómeno permite entenderlo como un reflejo de la realidad, al evidenciar las relaciones de los seres humanos entre sí y con el cosmos, con base en la aceptación de la existencia de lo sobrenatural.

Como práctica, la religiosidad popular consta de diversas actividades, sobre todo las de culto – referidas a la relación entre los individuos y lo sagrado--así como en formas sociales de organización: normas, regulaciones, interdicciones y agrupaciones. Como fenómeno social, la religión cumple la función de satisfacer determinadas relaciones humanas.

La importancia de la religiosidad popular radica en las relaciones sociales, intergrupales, institucionales e incluso metasociales que el fenómeno genera. Así, la religiosidad incide en la vida social y especialmente en la reproducción de una determinada sociedad en cuanto a sus modelos de conducta, valores éticos e ideología.

### **- Interés del tema**

El origen de mi interés por el tema de la religiosidad popular se remonta a las investigaciones correspondientes a las tesis de licenciatura y maestría, ambas enfocadas a distintos aspectos de la religiosidad, ritualidad y medicina tradicional entre los indígenas virríríca (huicholes), del estado de Nayarit en México. Ello me permitió aproximarme a la cosmovisión indígena mesoamericana. Con este bagaje volví la mirada al pueblo en donde está parte de mi raíz, por Santiago Yolomécatl en la región de la Mixteca Alta del estado mexicano de Oaxaca, debido a

que –con base en el estado de la cuestión— se detectó que la investigación sobre el tema específico de las fiestas tradicionales, en el marco de la religiosidad popular, es escasa en dicha región oaxaqueña, en donde –sin embargo—se han estudiado aspectos como el sistema de cargos, la migración, las relaciones interétnicas y la etnoterritorialidad, entre otros. Por consiguiente, pretendo abonar a la literatura antropológica sobre religiosidad popular en la región, desde una perspectiva que implique la interrelación entre la cultura hispana y la mexicana.

Yolomécatl es un pueblo de origen indígena que, a diferencia de las comunidades huicholas – que se resistieron a la Colonia por más de dos siglos—, fue colonizado y evangelizado desde el siglo XVI, como toda la Mixteca y otras regiones de Oaxaca, a partir del momento en que empezaron a formarse y desarrollarse los rasgos culturales que, con determinados cambios y modificaciones, se han mantenido hasta la actualidad. En estos rasgos culturales conviven las raíces ibérica y mesoamericana integrantes de la cultura mexicana, además de las influencias que se han sumado a lo largo de la historia.

Dentro de las diversas manifestaciones de la religiosidad popular, elegí como punto central de la investigación el tema de la fiesta, entendida desde el punto de vista premoderno como un ritual orientado al cultivo de la relación entre el ser humano y lo sagrado, que determina las relaciones intracomunitarias y de la comunidad con el exterior, e impacta aspectos de la vida social, económica, política y cultural de las comunidades en donde se presenta.

Así, aunada a la labor académica, en la investigación concurren mis vivencias y experiencias como miembro de la comunidad en la que el trabajo se desarrolló. Estas experiencias y vivencias, de gran utilidad para la investigación participante, me permitieron definir y enfocar el tema de estudio y fueron complementadas con los referentes teóricos y metodológicos empleados para analizar y comprender la situación de la fiesta en particular, y de la religiosidad popular en general, tal como acontecen en la región mixteca y en el pueblo investigado. Cabe señalar que, además de lo anterior, se realizó investigación de campo en España, para abordar el tema del Camino de Santiago, recorrido que efectué en el verano de 2004.

Por lo que corresponde al trabajo de campo en México, realicé etnografía al acopiar información en forma abierta. En primer lugar, hice observación sobre la fiesta, sus actores y acontecimientos, además de reunir datos sobre el lugar, las costumbres y especialmente las festividades. A partir de los datos obtenidos, en una siguiente fase pude definir preguntas específicas y campos temáticos. De esta manera, con base en el material empírico surgieron interrogantes concretas.

Utilicé métodos etnográficos cualitativos por tratarse de herramientas que permiten la aproximación del investigador al objeto de estudio, desplazarse en el espacio y compilar una gran cantidad y variedad de datos. A través de los métodos etnográficos cualitativos, indagué sobre las diferentes maneras de percepción y apropiación de los individuos investigados, tanto en la simultaneidad de los hechos como en las diversas realidades percibidas. Así busqué la interpretación de los actores en cuanto a su cosmovisión y conocimiento cultural, a fin de complementar mis observaciones y datos obtenidos mediante la investigación de campo.

### **- Estado de la cuestión**

Los estudios sobre religiosidad popular, en general, tratan de la relación entre la religión oficial y otras no oficiales. Los temas desarrollados analizan la religiosidad popular desde perspectivas como la salud, la organización vecinal, la teología, los movimientos religiosos de distinta índole, la imagería, la identidad, la etnicidad, la economía, la política, la historia de la Iglesia, las expresiones artísticas, la peregrinación, los festivales populares, los medios de comunicación, el deporte y la globalización, principalmente.

A nivel iberoamericano se ha trabajado abundantemente el tema de la religiosidad popular desde la perspectiva antropológica. Destacan los casos de España, Brasil, Chile, Argentina, Perú, Ecuador y México, así como en Colombia, Venezuela, Cuba y Guatemala, entre otros. En los países con presencia africana, especialmente en Brasil, Cuba, Colombia y Venezuela, se aborda esta raíz en cuanto a la religiosidad y sus distintas manifestaciones. En los países con presencia indígena, también se ha abordado el tema de la religiosidad popular, en especial sus manifestaciones a partir de la mezcla de culturas prevaleciente en la región iberoamericana. También se han investigado nuevas manifestaciones de religiosidad popular, en el caso de figuras de culto relativamente reciente, como María Lionza (en Venezuela) o el Santo Malverde (en México), así como la presencia de confesiones religiosas cristianas protestantes o de otros signos.

En el caso de México, los estudios sobre religiosidad popular son abundantes y se han tratado desde el punto de vista del indigenismo, en el ámbito rural, y más recientemente se ha abordado el tema en las urbes. Se ha investigado el tema en distintos lugares del país, como Michoacán, Guerrero, Veracruz, Puebla, el Estado de México, el Distrito Federal, entre otros, en aquellas zonas con mayor presencia indígena, pero también en lugares mestizos o en donde hay habitantes con raíz africana. Si bien en un principio los estudios tocaron la dialéctica entre la Iglesia católica y las religiosidades populares indígenas y mestizas, también se han abordado

aspectos como medicina tradicional, chamanismo, cosmovisión, etnicidad, ritual, fiestas patronales, diversidad religiosa de tipo protestante y de otras religiones, así como los vínculos entre la religión con la política, el arte, el mercado, los derechos humanos, la seguridad pública y la emigración.

En lo tocante a la religiosidad popular en el estado mexicano de Oaxaca, se han estudiado comunidades primordialmente indígenas, desde el punto de vista de la etnicidad, la etnoterritorialidad y de la teoría de la reciprocidad. En lo referente a la hagiografía, destacan las investigaciones sobre Santiago Apóstol en América y en México. Es menor la producción sobre San Isidro Labrador en América Latina, si bien en España hay más literatura sobre el tema.

En el estado de Oaxaca, el fenómeno ha sido estudiado en manifestaciones específicas, como rituales (la Guelaguetza o Lunes del Cerro, la Noche de los Rábanos, la Semana Santa, el Día de Muertos, entre otros) ya sea los efectuados por algún grupo indígena en particular o a nivel regional. Asimismo, existen diversos estudios históricos sobre la religiosidad popular en Oaxaca y fenómenos conexos, ya sea en tiempos prehispánicos o coloniales.

Destacan las investigaciones de Alicia Barabas y otros autores, en materia de etnicidad, cultura, etnoterritorialidad y santos patronos, que se refieren a distintas regiones del estado de Oaxaca, incluyendo la mixteca. En el caso de esta región, los estudios antropológicos se centran en el fenómeno de la migración, con especial énfasis en la mixteca poblana y, en menor medida, en la mixteca oaxaqueña. En ambos casos, se habla de la relación entre la migración y cuestiones económicas, transformaciones comunitarias, identidad y religión. Otro tema abordado ampliamente por la investigación antropológica es el sistema de cargos en la región, desde perspectivas como la política, la identidad, el género y la religiosidad popular.

Se carece de investigaciones específicas sobre la fiesta en la Mixteca Alta oaxaqueña, en tanto manifestación de religiosidad popular enlazada con aspectos sociales, políticos, identitarios, migratorios, entre otros, que den cuenta de las formas que reviste una institución social como es la fiesta o ritual, así como de sus orígenes, sus transformaciones a través del tiempo y las formas que reviste, así como su significado para los participantes.

Mediante la presente tesis, pretendo contribuir a la investigación antropológica sobre la religiosidad popular iberoamericana, con el caso específico de las ceremonias mediante las cuales un pueblo de origen mesoamericano festeja a santos asociados a España: Santiago Apóstol y San Isidro Labrador, a través de un proceso de apropiación simbólica que asimila a estos santos con un marcado carácter español, en un sistema social y cultural con raíces

indígenas, en lo que constituye un fenómeno sincrético de implicaciones en la estructura y vida comunitaria, y sujeto al cambio provocado por distintos factores.

### **- Objetivos**

La presente tesis tiene el objetivo general de analizar el fenómeno de la religiosidad popular en una comunidad de origen indígena situada en la región Mixteca del estado de Oaxaca, en México. Se trata de ubicar y analizar el fenómeno, tomando en cuenta su conformación a partir de dos raíces básicas, la mesoamericana y la hispánica, enlazadas a raíz de la Colonia y desarrolladas a lo largo de la historia, con la aportación de influencias diversas que han motivado su transformación paulatina, de modo que se estudia un fenómeno de origen premoderno en sus manifestaciones modernas.

Asimismo, se busca identificar cómo los elementos hispanos coloniales –que conformaban un sistema cultural dominante— fueron transmitidos a un sistema cultural receptor –el indígena mesoamericano—, generando una situación de contacto que constituyó una selección de elementos provenientes de la cultura donadora, en convivencia con elementos de la cultura dominada, para generar una nueva cultura, entre cuyas manifestaciones religiosas está la fiesta o ceremonia.

Como objetivos específicos se cuentan:

- Inquirir sobre la relación entre las personas y el ámbito de lo sagrado, además de la interacción del sistema religioso con los demás sistemas socioculturales: la economía, el sistema político y el medio ecológico, entre otros, así como las influencias que éstos tienen sobre aquél.

- Narrar la evolución histórica de las fiestas investigadas; detectar sus cambios; analizar sus significados; exponer las actitudes de los actores hacia ellas, así como las interpretaciones que estos dan de las mismas; exponer sus funciones y objetivos al interior de la comunidad, tanto en el plano individual como en el social.

- Registrar las formas de organización de las fiestas dedicadas a esos santos, en Santiago Yolomécatl y otros pueblos mixtecos, en función de la estructura social y política.

- Encontrar la relación entre el culto a los santos mencionados y los procesos de construcción de identidades; sistema de cargos y subsistema de mayordomía; creencias y rituales; cosmovisión;

sistemas de reciprocidad e intercambio simbólico; jerarquías religiosas y políticas; organización social.

Esta tesis pretende contribuir a la documentación del fenómeno de la religiosidad popular en sus distintas variantes y especialmente en la fiesta, a fin de situarlo espacial y temporalmente, de modo que se obtenga una visión de la fiesta y otras expresiones de religiosidad popular en la región investigada, tal como acontecieron en la primera década del siglo XXI. Con ello, se busca contar con un punto de referencia que permita registrar las transformaciones del fenómeno a lo largo del tiempo, mediante su comparación con las manifestaciones producidas en distintos momentos del pasado.

### **- Puntos de partida**

Mi aproximación a la antropología social y cultural, a través del curso de doctorado y de la investigación para la tesis, me ayudó a encontrar en los conocimientos teóricos y metodológicos propios de esta disciplina, claves para la comprensión de la realidad social en materia de religiosidad popular en general. Apliqué dichos fundamentos al caso específico de las fiestas dedicadas a santos, en comunidades de la Mixteca Alta de Oaxaca, con especial énfasis en Santiago Yolomécatl, debido a que en esta población se venera a Santiago Apóstol y San Isidro Labrador, dos santos asociados históricamente y simbólicamente a España.

Como lo indiqué en líneas previas, en complemento al interés científico, me ha motivado el interés personal por comprender esta realidad desde distintas aristas, así como para vislumbrar las dinámicas de cambio y transformación en una institución cultural y social, de carácter religioso, como es la fiesta. Al lado de las motivaciones personales, el desarrollo de esta investigación se justifica por razones científicas, referidas a los procesos antropológicos, sociales, culturales e históricos dentro de los cuales se produce la religiosidad popular, con base en prácticas sociales y valores tendientes a la búsqueda de lo espiritual, tanto a nivel individual como colectivo.

He emprendido el análisis del fenómeno con el fin de detectar sus características, fases, formas de organización e interpretaciones hechas por las personas involucradas, a modo de tener una visión lo más amplia posible. Para ello, en complemento con técnicas de investigación documental, hice uso de métodos cualitativos de investigación —en especial entrevistas en profundidad y observación participante— con el fin de comprender y describir las percepciones, motivaciones y razones de las personas involucradas en las fiestas tradicionales y otras formas de religiosidad popular, con base en sus palabras y conducta observable. Cabe señalar que

obtuve la información con base en una combinación de investigación de campo e investigación documental.

Por dichos motivos, espero que los resultados de esta tesis sean útiles para aportar a la comprensión del fenómeno de la religiosidad popular en Iberoamérica, además de tener una aplicación práctica, como es el registro de la fiesta y sus fases, que puede servir como orientación para aquellas personas que deseen realizar una festividad de este tipo o, simplemente, conocer sus pasos y características. En este aspecto, es deseable que las aportaciones de la investigación contribuyan a la explicación sobre la conformación de la religiosidad popular y el papel que esta tiene dentro de los procesos sociales que acontecen en Santiago Yolomécatl.

Un aspecto relevante de la investigación es que, al abordar el tema de la religiosidad popular de la Mixteca oaxaqueña en sus diferentes expresiones, se centra en las fiestas tradicionales, especialmente las dedicadas a dos santos de gran raigambre en España y que, a través de la evangelización, fueron adoptados en México, al igual que en otras naciones de Iberoamérica. Se trata de Santiago Apóstol, patrono de España, y de San Isidro Labrador, patrono de Madrid. El culto a estos santos inició en España desde la época medieval y fue transmitido a las colonias hispanas durante el periodo colonial, encontrando terreno fértil para su culto, que se ramificó en distintas variantes, según la impronta de cada cultura y comunidad en donde fueron adoptados.

#### **- Hipótesis**

Concebí la hipótesis, con base en el concepto de aculturación, referido al efecto cultural producido por la conjunción de dos o más sistemas culturales; es una transferencia de rasgos de una cultura a otra, como ocurrió durante el contacto entre la cultura española y la mesoamericana. El concepto de aculturación se asocia al de sincretismo y a la teoría de la 'cultura de conquista', en la que una sociedad predomina sobre otra, otorgándole una selección de su universo cultural, del cual la sociedad dominada toma algunos elementos, mientras conserva otros pertenecientes a su propia cultura. Los elementos culturales de ambas sociedades, integran una nueva cultura.

Otro concepto que consideré para la elaboración de la hipótesis es el del cambio social, de acuerdo con el cual la estructura del sistema social varía debido a factores como la aceptación generalizada de innovaciones, la sucesión generacional y, en general, la influencia de agentes externos a través del tiempo. Las alteraciones de las estructuras sociales, tienen consecuencias y manifestaciones en las normas, los valores, creencias y actividades de los integrantes del grupo

social. Este cambio se contrapone a la tendencia de las sociedades a conservar su estructura, funcionamiento, cultura e instituciones, a la vez que cambian los individuos que integran la sociedad. Así pues, se tiene la siguiente

**Hipótesis:** En las fiestas tradicionales de origen indígena en México, los elementos culturales mesoamericanos prehispánicos conviven con elementos culturales hispanos de origen colonial, para dar forma a una nueva religiosidad, la cual determina aspectos sociales, políticos, económicos y culturales de la vida de las comunidades en que se produce. Asimismo, se genera una dialéctica de cambio y continuidad en la fiesta, ya que la tradición se mantiene en su estructura y elementos fundamentales, al tiempo que cambia en sus formas, debido a influencias externas de carácter histórico.

#### **- Dificultades**

El trabajo de campo fue desarrollado a lo largo de cuatro años, entre 2005 y 2009. Durante la primera etapa (2005) tuve la oportunidad de radicar durante un año en la comunidad indagada, a fin de observar de cerca el ciclo ritual y participar en él, al igual que en distintas actividades comunitarias y privadas, profanas y sagradas, tanto de Santiago Yolomécatl como de otros poblados de la región mixteca.

Dada mi ausencia de la comunidad durante los dos años previos –debido a mi estancia en España por motivos de estudio entre 2003 y 2004—desde mi regreso a México en 2005 la reintegración a la vida social del pueblo no representó obstáculos, al igual que mi participación como visitante a las fiestas. En cambio, la obtención de información presentó algunas dificultades, sobre todo para concertar entrevistas durante épocas de fiesta, puesto que los posibles informantes se hallaban ocupados.

Para paliar esta situación me sirvió la estancia en el pueblo a lo largo del año 2005 y buena parte de 2006, pues la tranquilidad prevalece durante las temporadas no festivas, lo cual favoreció la obtención de entrevistas. Asimismo, mi presencia en todos los momentos de cada fiesta, me permitió familiarizarme con los distintos cargueros del ciclo anual de festejos, de modo que a lo largo del año la relación con estos se hizo próxima.

En los primeros años de la investigación (2005 y 2006), al haber participado en las festividades sólo como invitado o asistente, únicamente pude visualizar aspectos externos de las ceremonias, ya que no había tenido oportunidad de participar en las facetas internas, particularmente la organización. Tras estas experiencias iniciales, se sucedieron visitas constantes y de duración

variada, a fin de complementar los datos obtenidos. No fue sino hasta 2007 cuando fui invitado a desempeñarme en un cargo –enviado, embajador o representante—lo que implicó una participación activa en todas las facetas de la fiesta, a lo largo del ciclo ritual correspondiente.

Esta condición me permitió observar y participar activamente en aspectos organizativos fundamentales para la realización de la fiesta, con lo que pude complementar las observaciones e indagaciones que –desde el punto de vista externo de un invitado— había hecho del fenómeno, lo cual me posibilitó no sólo apreciar los aspectos externos de la festividad (perspectiva etic), sino también los internos (perspectiva emic).

Considero que la importancia del fenómeno investigado radica en que, como acontecimiento social y cultural, tiene un papel importante en la creación e integración de la conciencia social e individual, así como en el proceso de generación de identidades. El culto a santos patronos, además de reforzar y definir la identidad, constituye un proceso educativo orientado a la formación de cuadros que se encarguen de dar continuidad a la fiesta como institución, con lo cual se contribuye al mantenimiento y preservación de la cultura local. Asimismo, es importante observar que el cambio social, en sus distintas aristas, influye en las diversas manifestaciones de la religiosidad popular, como es el caso de la fiesta.

#### **- Estructuración de la tesis**

La estructura de la tesis consta de seis capítulos. Los tres primeros incluyen los fundamentos teóricos y metodológicos, por lo que fueron efectuados con base en investigación documental. Los tres últimos se enfocan al estudio de caso, por lo que en su realización prevaleció la investigación de campo mediante diversas técnicas.

En el primer capítulo se exponen los fundamentos teóricos y metodológicos que enmarcan el fenómeno investigado. En la parte teórica, se define y explica la antropología cultural, en tanto matriz de la antropología simbólica, social y religiosa. Se hace énfasis en componentes de la religión: lo sagrado, el símbolo, el mito y el ritual, para entender el enlace entre religión y cultura. En la parte metodológica, se explican los métodos cualitativos en los que se fundamenta la investigación de campo, concretamente la etnografía y la etnometodología, con base en la observación y la descripción, como apoyo instrumental de la investigación de campo.

El segundo capítulo se aborda el tema de la religiosidad popular, en cuanto a su conceptualización y características generales, su presencia en Iberoamérica y, específicamente,

en México, a través de sus manifestaciones como fiestas, promesas, ofrendas, exvotos y terapéutica tradicional.

En el tercer capítulo se desarrollan los temas de Santiago Apóstol y San Isidro Labrador. Se presenta la hagiografía de ambas figuras, comenzando por Santiago Apóstol y su culto en España, dentro de lo cual resalta la peregrinación del Camino de Santiago, en sus distintas rutas y épocas a lo largo de la historia, desde sus inicios hasta principios del siglo XXI. También se presentan las formas que reviste el culto jacobeo en distintos lugares de España, así como su culto en México, a partir de la época de la conquista espiritual. Se explicó la hagiografía de San Isidro Labrador y su culto en España y en México, en relación con los trabajos agrarios.

En el cuarto capítulo se sitúa la comunidad investigada, Santiago Yolomécatl. Se presenta su entorno geográfico y una breve semblanza histórica, ya que el pueblo fue formado mediante la unión de pequeñas comunidades. Se explicó la organización social y política del pueblo, a partir de los sistemas de cargos, y de usos y costumbres, para la elección de las autoridades civiles y religiosas; también se expusieron sus principales actividades económicas, que en las últimas décadas se han desplazado de la agricultura al comercio y los servicios. Se explicaron las formas de trabajo comunitario vigentes en la comunidad, el tequio y la gueza, con base en la teoría de la reciprocidad.

En el quinto capítulo se trató el tema de la religiosidad popular en la región mixteca, iniciando por el ciclo ceremonial en el que se enmarcan los rituales y las fiestas. Se explicó la organización de las fiestas tradicionales a partir de cargos y comisiones, así como la estructura o fases que integran las fiestas. Para ubicar en su contexto el caso específico de la religiosidad popular en Santiago Yolomécatl, se explicaron otras fiestas realizadas en distintos pueblos de la misma región mixteca, además de expresiones de religiosidad como los milagros atribuidos a los santos, técnicas de terapéutica tradicional, mecanismos de difusión del culto y la forma en que las ceremonias civiles están revestidas de ritualidad.

En el último capítulo se explican distintos aspectos del culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en la población investigada, cuyo santo patrono es Santiago. Se plantearon temas como el origen y evolución de las fiestas dedicadas a estos santos, la relación entre la ceremonia y el sistema de cargos, los modos de organización de las festividades, así como otros fenómenos asociados con la fiesta, en los ámbitos social, identitario, político, económico, turístico y migratorio, bajo la consideración de que estos aspectos conforman un todo en la vida de la comunidad.

En las conclusiones se plantean los resultados de la tesis, se destacan los aportes teóricos y se sugieren líneas de investigación que pueden desprenderse de este trabajo.

#### **- Dedicatoria y agradecimientos**

Las reflexiones e ideas surgidas durante las diferentes etapas del proceso de investigación no sólo son aportación mía, sino también de las personas que han estado alrededor de este trabajo. Desde la academia, valoro la orientación, observaciones y sugerencias hechas por el Dr. Ángel Espina Barrios, director de la tesis, y por los profesores participantes en el curso de doctorado. Reconozco especialmente a mi compañero de generación del doctorado, Iñigo González, por su amistad y apoyo en las dos orillas del Atlántico. Desde el campo de estudio, aprecio la colaboración de las personas a quienes entrevisté, observé y con las cuales conviví durante esos momentos especiales y trascendentes que constituyen el tiempo sagrado de la fiesta.

En el ámbito personal, agradezco el apoyo constante e incondicional de mis padres, Sonia y Eitelberto. La amistad y consejos de Sonia, mi hermana. La compañía y solidaridad incondicional de Xiomara, mi esposa, cuyo ejemplo me motivó a culminar éste trabajo. A los yolomecanos y yolomecanas, por conservar y compartir la tradición. A Santiago Apóstol, a San Isidro Labrador y a los “Dueños” y “Dueñas” del monte y la naturaleza, por lo que simbolizan y por su ayuda en todo momento. A todos ellos y ellas dedico la presente tesis.

## **1.0. Fundamentos teóricos y metodológicos**

En este capítulo se establecen las bases teóricas para investigar un aspecto de la religiosidad popular en México: las ceremonias o fiestas que se realizan en una comunidad del estado de Oaxaca, el pueblo de Santiago Yolomécatl. En concreto, se trata de las fiestas celebradas en honor de Santiago Apóstol y San Isidro Labrador, santos que –como muchos otros— se hallan presentes en la religiosidad iberoamericana de ambas orillas del Atlántico.

Santiago Apóstol y San Isidro Labrador se destacan por ser santos cuyo culto inicial comenzó en España, como se verá con amplitud en el capítulo correspondiente. En efecto, estos santos son patronos, respectivamente, de España y de Madrid, pero –a raíz del proceso de colonización— se integraron muy pronto al universo cultural de distintos países de América, como es México. En el caso mexicano, estos santos tuvieron consonancia simbólica con la matriz cultural mesoamericana, lo cual facilitó su adopción por parte de la población nativa. De ahí que su culto permanezca en distintas comunidades del país.

En el caso de Santiago Yolomécatl, se rinde culto a ambos santos, en una forma de religiosidad popular que integra elementos mesoamericanos y elementos hispanos, para conformar un ceremonial característico de la región mixteca de Oaxaca, que constituye el tema central de esta investigación.

### **1.1. Antropología cultural**

La antropología es la disciplina encargada del estudio de la humanidad, tanto de tiempos antiguos como actuales, así como de los estilos de vida de los diferentes pueblos. La antropología se divide en distintas ramas, correspondientes a cada aspecto o dimensión de la vida humana. El tema de la presente tesis, enmarcado en la religiosidad popular, corresponde a la antropología cultural (también denominada antropología social) y, dentro de esta, la religión, cuyo estudio corresponde a la antropología religiosa.

La antropología cultural se enfoca en tradiciones socialmente aprendidas, que involucran tanto el pensamiento como la conducta, y son conocidas como *culturas*. Es decir, se trata de la descripción y el análisis de las tradiciones que se aprenden y se transmiten generacionalmente. Una parte integrante de la antropología cultural es la etnografía, mediante la cual se sistematiza la descripción de las culturas contemporáneas. Ello permite realizar comparaciones entre culturas, lo que fundamenta la hipótesis y las teorías acerca de distintos aspectos de la experiencia humana, ya que las conclusiones obtenidas de la investigación de un determinado

grupo humano o una civilización, deben contrastarse con los datos obtenidos mediante el estudio de otro grupo o civilización, pues ello enriquece la disciplina antropológica, al obtenerse un conocimiento amplio y profundo de la humanidad, en los diversos lugares, tiempos y culturas en que ésta se ha desarrollado.

### 1.1.1. La cultura

La cultura es un conjunto de tradiciones y estilos de vida, que el individuo aprende al estar inmerso en su sociedad, incluyendo la propia conducta individual. Una definición clásica del concepto es la de Edward Burnett Tylor:

“La cultura... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos.”<sup>1</sup>

No obstante, existen otros significados del término cultura, según puntos de vista más específicos. Por ejemplo, las reglas mentales para la interacción y el lenguaje, que se aplican socialmente. Asimismo, desde la óptica de las ciencias sociales, si se concibe lo social como la relación entre los diferentes grupos integrantes de una sociedad, entonces la cultura se referirá exclusivamente al estilo de vida de los miembros del grupo.

De acuerdo con Ángel Espina, la cultura es “un sistema integrado de patrones de conducta aprendidos, y transmisibles de una generación a otra, característicos de un grupo humano o sociedad.”<sup>2</sup> Con ello se refiere a una realidad sistemática y abstracta, debido a la introyección de patrones conductuales o modelos de vida, asociados tanto a la conducta de las persona y a los materiales que utilizan. La integración de estos patrones o modelos supone la transmisión generacional de los mismos a través de una herencia simbólica.

La ‘cultura ideal’ es uno de los temas de interés para la antropología y se refiere a las ideas o normas ideales de un pueblo, que prescriben lo que un individuo debe hacer y pensar. Su estudio se complementa con la cultura real, es decir, las normas de comportamiento efectivas,

---

<sup>1</sup> TYLOR, Edward Burnett. (1871). *Primitive Culture*. Londres: Murray. Cit. por HARRIS, Marvin. (2005). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, p. 20.

<sup>2</sup> ESPINA BARRIO, Ángel B. (1997). *Manual de antropología cultural*. Salamanca: Amarú Ediciones, p. 25.

que no necesariamente deben corresponder a la 'cultura ideal', si bien esta influye notablemente como guía de la vida humana.

Desde la perspectiva antropológica, tanto los grupos sociales, como su interacción y formas de organización, son aspectos de la cultura. Por tanto, la antropología concibe a la cultura como un fenómeno general e incluyente, y a la sociedad como "un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar."<sup>3</sup> Las partes componentes de la cultura (y por ende, la sociedad), como las regiones, etnias, o clases, entre otros, son *subculturas*.

El fenómeno del etnocentrismo, consiste en la creencia –por parte de un individuo o sociedad— de que sus patrones culturales son buenos, naturales o importantes, mientras los patrones culturales de otros (individuos o sociedades), por ser diferentes, son inaceptables. La postura contraria a esta, es la del relativismo cultural, según el cual todo patrón cultural es tan aceptable y respetable como los demás.

La cultura propia de una sociedad conserva muchas de sus características a lo largo de las generaciones. Esta continuidad en las formas de vida se debe al proceso de endoculturación, que es un proceso de aprendizaje, que se produce en forma tanto consciente como inconsciente. A través de este proceso "la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales".<sup>4</sup> De este modo se produce un control, por parte de la generación más antigua sobre la más joven, a fin de que ésta última repita la conducta de la generación previa.

No obstante, la repetición de pautas culturales entre generaciones sucesivas no es exacta, ya que no son copiadas completamente y cada generación innova, al agregar nuevas pautas. Así, se entiende que la endoculturación sólo se refiera a la continuidad cultural y no a su evolución. Además, deben tomarse en cuenta otros factores que influyen el transcurrir de la cultura, tales como el medio social o natural, o las innovaciones tecnológicas.

La difusión de la cultura es producida por la transmisión generacional de características culturales entre una cultura y sociedad a otra diferente. Si bien pueden encontrarse semejanzas y diferencias culturales entre sociedades próximas, no todas se originan en la difusión. Al igual que en la endoculturación, en la difusión cultural deben considerarse diferentes elementos, como el entorno o la resistencia a la difusión, que suele darse en sociedades que, a pesar de ser

---

<sup>3</sup> HARRIS, Marvin. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ídem*, p. 21.

vecinas, mantienen rasgos culturales disímiles entre cada una. También suele darse la influencia de la proximidad entre dos culturas, en el cambio de una o ambas, y resulta interesante detectar por qué algunos rasgos son adoptados y otros no, a causa de la vecindad o contacto de dos culturas.

Para analizar los resultados obtenidos de la investigación de campo, se hará uso de los conceptos de endoculturación y de difusión, aunque tomando en cuenta sus limitaciones y su adecuación al tema de estudio de la presente tesis. De esta manera, se pretende descubrir otras determinantes de la persistencia de rasgos culturales, en el área específica de la religiosidad popular.

La cultura no sólo está compuesta de rasgos externos, sino también internos, como es la dimensión mental y sentimental del ser humano, que se da en distintos niveles de conciencia, y determina la conducta hacia el exterior, misma que se codifica mediante valores, códigos, normas y reglas, que pueden ser formalizados o inconscientes. Cabe señalar que estas normas pueden regular el comportamiento, o bien servir como para romper las propias normas. Así, la cultura se refiere tanto a lo que ocurre en la mente de las personas, como en su conducta exterior.

La cultura puede ser investigada a través de distintas vías; una de ellas es la palabra, ya sea en forma oral o escrita. Otras vías son la observación o la participación en actividades y acontecimientos, en el momento en que se producen; actividades y acontecimientos que son una manifestación de la faceta conductual de la cultura. De estas modalidades de investigación de la cultura se tratará más adelante, en lo referido a la metodología seguida para realizar este trabajo.

La comparación de las culturas se basa en la recopilación y organización de datos sobre culturas en particular, entendidas como partes integrantes de un todo sociocultural, a fin de determinar qué aspectos son compartidos por todas las culturas. La estructura de estos aspectos conforma un patrón universal.

Para ello, es preciso entender que las necesidades y características humanas —de subsistencia, reproducción, intercambio de bienes y trabajo, la vida doméstica y comunitaria, la creatividad, la comunicación, el intelecto, la organización jurídica, etc.— son básicamente las mismas en todas las personas, en todo el mundo. Tales necesidades y características son categorías de análisis.

De cualquier forma, la condición humana es compleja y puede abordarse desde diferentes perspectivas, e incluso desde un punto de vista multidimensional, global y comparativo, lo cual depende del objeto de estudio.

“La enorme variedad de diferencias que presentan los hombres en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, no tiene significación alguna para definir su naturaleza. Se trata de meros aditamentos y hasta de deformaciones que recubren y oscurecen lo que es realmente humano – lo constante, lo general, lo universal— en el hombre.”<sup>5</sup>

Al mismo tiempo, debe considerarse la interrelación del ser humano con el lugar en donde vive, así como con sus creencias sobre lo que él mismo es, pues no es posible que existan individuos sin influencia de las costumbres de su contexto. Por consiguiente, es dificultoso aislar lo natural, universal y constante, de lo convencional, local y variable en el ser humano. De hecho, los aspectos culturales y universales están influidos por las exigencias naturales.

La cultura puede concebirse como un conjunto de mecanismos extragenéticos de control de la conducta. Desde este punto de vista, el pensamiento es social y público; se ubica en los lugares habituales donde transcurre la existencia de los individuos: el hogar, la comunidad. El pensamiento es un tráfico de símbolos significativos –palabras, gestos, expresiones gráficas, musicales o técnicas, entre otros— que rebasan su actualidad para hacer significativa la experiencia. Los símbolos forman parte de la vida cotidiana de los individuos y están dados por su contexto. Los símbolos dan a las personas orientación para la vida y les permiten comunicarse con otros individuos. Los sistemas organizados de símbolos dotados de significados, constituyen estructuras culturales que dirigen y gobiernan la conducta humana, a la cual proporcionan objetivos. Por lo tanto, la cultura es el cúmulo de estas estructuras o esquemas y es consustancial a la naturaleza humana, como complemento a lo filogenético.

“Cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas

---

<sup>5</sup> GEERTZ, Clifford. (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, p. 44.

culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas.”<sup>6</sup>

Se trata de la doble naturaleza humana, definida por la conjunción entre las características innatas y los modos de conducta, en los que la cultura tiene una función fundamental, al determinar la trayectoria humana, tanto a nivel colectivo como individual.

### **1.1.2. Antropología simbólica**

La antropología simbólica se basa en la concepción de la antropología como acto interpretativo. Forma parte de la antropología cultural y considera la cultura como un concepto semiótico, un entramado de significación construido por el ser humano, de modo que “el análisis de la cultura ha de ser (...), no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.<sup>7</sup> Así, se trata de la interpretación explicativa de expresiones sociales, basándose en la etnografía como herramienta analítica, que permite obtener conocimiento de la sociedad y la cultura.

Los procedimientos y técnicas de que se vale la etnografía, están guiados por un trabajo intelectual orientado a la interpretación integrada de gestos, conductas y culturas, con base en estructuras conceptuales significativas, jerarquizadas e interrelacionadas, para generar una descripción, la cual es densa al englobar una gran diversidad de elementos. Así, los datos obtenidos por la etnografía son interpretaciones de interpretaciones, para comprender sucesos, actividades, costumbres, ideas y, todo aquello que el investigador observe, por lo que debe captar tales estructuras antes de explicarlas. “El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación (...) y en determinar su campo social y su alcance.”<sup>8</sup>

La cultura es un documento activo y público, pues la conducta humana debe ser entendida como una acción simbólica y significativa. La etnografía no pretende que el investigador imite o se asimile a la cultura que indaga, sino converse con los miembros de la sociedad que indaga, ya que “la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano”.<sup>9</sup> La cultura no se concibe como una entidad, sino como un universo denso que abarca lo social, lo institucional y lo conductual. La comprensión de la cultura de un pueblo implica entender su normalidad, vislumbrar lo común (actividades, concepciones) para hacerlo accesible y transparente, esto es, el concepto *emic* de la cultura. El punto de vista del actor (individuo o

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 24.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 27.

pueblo investigado), es determinante para llevar a cabo la interpretación antropológica de los sistemas simbólicos: “comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos”.<sup>10</sup>

Para Geertz, el análisis de la cultura supone inferir las significaciones, sopesar las conjeturas y alcanzar conclusiones explicativas, a partir de las presuposiciones más relevantes. La descripción etnográfica se caracteriza por ser interpretativa. Realiza inferencias a partir del flujo del discurso social, ya que la explicación se basa en un rescate de la expresión efímera y ocasional, para plasmarla en términos que puedan consultarse posteriormente; y por ser microscópica, al extraer conocimientos abundantes, a partir de aspectos diminutos de la realidad observada. Las descripciones son importantes en la medida que ofrecen material de estudio a la investigación antropológica y social. Las conclusiones a que se llega con base en las descripciones, son específicas y circunstanciadas.

La teoría de la cultura no puede separarse de los hechos culturales que pretende analizar y explicar a partir del valor y el sentido de los fenómenos observados —en especial del discurso social—, sin descontextualizarlo de otras esferas que inciden en la vida humana (como la política o la economía), ni de las necesidades físicas y biológicas de los individuos.

La teoría cultural no es predictiva; el marco teórico se aplica a situaciones del pasado y puede considerar situaciones futuras, esto es, debe ser capaz de explicar nuevos fenómenos sociales. De ahí que se deba “establecer la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores y enunciar, lo más explícitamente que podamos, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad al que se refiere, y más allá de ella, sobre la vida social como tal”.<sup>11</sup>

### **1.1.3. Antropología social**

En la antropología, el término *social* hace referencia a la condición colectiva de la existencia humana, ya que la manera habitual en que vive el ser humano es en sociedad. Dado que la sociedad es abordada por distintas disciplinas, existe una interdisciplinariedad en torno a lo humano y lo social. La antropología, en su vertiente social, se caracteriza por la expresividad de sus conceptos y las técnicas de trabajo de campo, empleadas para encontrar información dentro

---

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 28.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 37.

de una “realidad más fluida y diversa: la existencia y la conducta humanas en todas sus formas y en todos los climas y regiones.”<sup>12</sup>

La antropología social procura obtener información que pueda ser aplicada incluso por otras disciplinas, que pueden beneficiarse del conocimiento antropológico. De acuerdo con Lévi-Strauss estas disciplinas son aprehendidas, en sus diferentes expresiones, por la antropología, la cual “nada puede hacer de útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas, por su parte, no podrían aspirar a la generalidad de no ser así gracias al concurso del antropólogo, único capaz de aportarles censos e inventarios que procura hacer completos.”<sup>13</sup> Esto es posible porque la antropología investiga los sistemas de signos y símbolos contenidos en los fenómenos y objetos de estudio.

“Con ello hasta las técnicas más simples de una sociedad primitiva cualquiera adquieren carácter de sistema, analizable en los términos de un sistema más general. El modo como ciertos elementos de tal sistema han sido conservados, excluidos otros, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, y que cada sociedad, o cada período de su desenvolvimiento, se ha visto conducida a realizar.”<sup>14</sup>

Por consiguiente, la antropología social unifica la cultura material y la cultura espiritual a través de un análisis simbólico, a partir de considerar la naturaleza simbólica de sus objetos de estudio: las sociedades, que son producto del proceso de transformación de la especie humana, desde la época de su surgimiento hasta la actualidad.

Dada la importancia del lenguaje para el orden, la estructura y el funcionamiento de la sociedad, esta puede entenderse como un sistema de comunicación entre individuos y grupos, organizado en diferentes subsistemas, como el parentesco, las actividades económicas y la religión y el propio lenguaje, entre otros. De acuerdo con Lévi-Strauss, el análisis estructural de la sociedad permite una mejor comprensión de las relaciones sociales, según su manifestación concreta, ya que pueden encontrarse niveles más profundos a partir de la estructura de las relaciones y las instituciones sociales, como son las representaciones simbólicas.

---

<sup>12</sup> NADEL, S. F. (1994). *Fundamentos de antropología social*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 12.

<sup>13</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. (1997). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo veintiuno editores, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 16.

La investigación antropológica se vale ante todo de la observación para descubrir los presupuestos básicos de los fenómenos sociales y culturales, que son su objeto de estudio. A partir de la observación, emprendida por medio de la investigación de campo, la antropología puede ser descriptiva y explicativa. Describe mediante la etnografía, cuando presenta los acontecimientos como información obtenida directamente de la observación, sin interpretarla. Explica mediante la elaboración de la información inmediata, una interpretación modelada por un sentido que se da al orden de las cosas. “La antropología social es ciencia sólo en la medida en que pueda explicar.”<sup>15</sup> Para validar el conocimiento producido, la antropología explica los fenómenos que investiga, a partir de un método y de la integración coherente de los fenómenos en un orden general.

#### **1.1.4. Antropología de la religión**

La antropología religiosa o antropología de lo sagrado tiene por objeto de estudio “el *homo religiosus*, en tanto creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta”.<sup>16</sup> Uno de los antecedentes de la antropología religiosa en Occidente es la antropología cristiana, fundada por los denominados ‘Padres de la Iglesia’. Esta antropología se refiere a la relación entre el ser humano y Dios, así como a la condición humana a la luz de este vínculo.

En el siglo XIX, con el resurgimiento del interés por las ciencias humanas, Émile Durkheim explica que el totemismo es la forma básica de la vida religiosa; considera que lo sagrado tiene un carácter eminentemente social, e intenta demostrar que el origen de la religión se halla en sociedades elementales con tradición oral y sin escritura. Para este autor, la religión es un sistema de mitos, dogmas, ritos y ceremonias y los fenómenos religiosos se dividen en dos categorías: creencias y ritos. Las creencias son representaciones, mientras los ritos son modalidades determinadas de acción; el objeto del rito es lo que lo distingue de otras prácticas, en especial las morales. Así, el rito se caracteriza por su objeto, cuya naturaleza se manifiesta en la creencia.

Las creencias se basan en una clasificación de las cosas, en términos duales: lo profano y lo sagrado, y todo aquello a que estas palabras se refieren. Esta dualidad se refleja en la división del mundo o en la esfera de los valores y la de las acciones (como ocurre con el bien y el mal). Son representaciones o sistemas de representaciones que ponen de manifiesto la esencia de lo

---

<sup>15</sup> NADEL, S. F. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>16</sup> RIES, Julien. (1995). “Introducción”. En RIES, Julián. (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado*. T. 1. Madrid: Trotta, p. 14.

sagrado, por oposición a lo profano; esta oposición puede adoptar la forma de la interdicción, la prohibición. Así:

“Lo característico del fenómeno religioso es que siempre supone una visión bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras.”<sup>17</sup>

Como representaciones, las creencias religiosas manifiestan la esencia de las cosas sagradas y las relaciones entre estas y con lo profano. Se trata de reglas de conducta –ritos, en la definición de Durkheim— que determinan el comportamiento humano ante lo sagrado.

En este sentido, Durkheim define la religión como: “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas”.<sup>18</sup> Conforme a esta definición, la religión es un fenómeno colectivo.

En los inicios del siglo XX, hubo una tendencia que consideró la visión de Durkheim horizontal y reduccionista de lo religioso a lo social. Entre los principales representantes de esta tendencia está Rudolf Otto, quien en su libro *Lo santo*, explica el fenómeno religioso mediante el uso conjunto de de la historia de las religiones, la psicología y la filosofía de la religión. La experiencia humana de lo sagrado refleja lo inefable y numinoso, que es un sentimiento: “Solo allí donde el numen es vivido como presente (...), o donde sentimos algo de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, solo por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante.”

<sup>19</sup> Lo numinoso es algo que conmueve el ánimo con una determinada tonalidad sentimental, honda e íntima y propia de la religiosidad. Es un *mysterium tremendum* que puede sentirse de distintas formas, con mayor o con menor intensidad.

El método interdisciplinario de Otto fundamentó una nueva perspectiva antropológica, al agrupar las distintas visiones, provenientes de diferentes disciplinas ocupadas del estudio de la religión. Así, desde una perspectiva hermenéutica, se conjuntaron la historia de las religiones, la filosofía, la sociología, la historia del pensamiento y la psicología, entre otras.

---

<sup>17</sup> DURKHEIM, Émile. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, p. 44.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>19</sup> OTTO, Rudolf. (1996). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, pp. 20-21.

### 1.1.2.1. El *homo religiosus*

Dentro del enfoque hermenéutico de la antropología actual, destaca la línea de investigación enfocada al *homo religiosus*, su experiencia de lo sagrado y su comportamiento, derivado de dicha experiencia. Interesa la forma en que el ser humano ha devenido *homo religiosus*, y cómo ésta condición ha influido en la modelación de la cultura. Esta modalidad de investigación es, necesariamente, interdisciplinaria y comparada, al no pretender el aislamiento del ser humano con respecto a su medio cultural, ni de su evolución biológica e histórica.

Mircea Eliade aportó nuevas luces al estudio de la antropología de la religión, al considerar que el ser humano —como individuo capaz de tener una experiencia religiosa— debe ser el foco de la investigación. Por ello la historia de las religiones abarca la experiencia, la conciencia, el pensamiento y la conducta del *homo religiosus*. Para Eliade la organización del comportamiento religioso, se da con respecto a la manifestación de lo sagrado, momento en el que el ser humano se hace consciente de la existencia de una realidad trascendente, que otorga sentido al mundo y a la vida. De ahí que lo sagrado sea considerado como una dimensión distinta a la ordinaria y forma parte de la estructura de la conciencia humana.

Lo sagrado es vivido por el ser humano como una mediación de su relación con lo trascendente. Esta relación se da en el contexto de una cultura. De ahí que Eliade considere que las culturas tienen un origen religioso, que incluso pervive en las culturas seculares. Por tanto, la religión es un fenómeno cultural, que forma parte del ‘capital simbólico’ que fundamenta las relaciones sociales. Por ello, hay una relación estrecha entre lo sagrado, la cultura y el humanismo, que se acentúa en la medida que se da el encuentro de las culturas. Según Eliade, ésto acontece sobre todo en las culturas arcaicas, más que en las culturas modernas: “En efecto, una de las principales diferencias que separan al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno reside precisamente en la incapacidad en que se encuentra este último de vivir la vida orgánica (en primer lugar la sexualidad y la nutrición) como un sacramento.”<sup>20</sup>

De acuerdo con Ries, “desde los orígenes y a lo largo de milenios, el *homo religiosus* es un creador de cultura. Afinando y desarrollando las diversas capacidades de su espíritu y de sus manos, prolongadas por herramientas, se ha esforzado en someter al cosmos y humanizarlo.”<sup>21</sup> De ahí la vinculación entre la experiencia religiosa y la experiencia cultural.

---

<sup>20</sup> ELIADE, Mircea. (1992). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era, p. 54.

<sup>21</sup> RIES, Julien, *op. cit.*, p. 20.

La existencia del *homo religiosus* se basa en cuatro elementos básicos: lo sagrado, el símbolo, el mito y el rito, en el marco de una revolución religiosa que tiene sus inicios en la época paleolítica, pasando por el mesolítico y el neolítico. Los elementos principales de esta revolución son los mitos cosmogónicos y los mitos de origen, así como la idea del antepasado mítico.

El paso del nomadismo al sedentarismo, privilegió la agricultura como actividad humana básica, pues de cazar el alimento se pasó a su producción mediante el cultivo. En el plano de lo religioso, esto significó la construcción de una espiritualidad, a través de mitos; la consideración de una vida después de la muerte; el culto a la vegetación, a la feminidad y a la maternidad; todo ello expresado a través de un conjunto simbólico de carácter cósmico, que se basa en la renovación cíclica del mundo, en donde la noción de lo sagrado es fundamental.

A partir de estas dimensiones, el *homo religiosus* se entiende a partir de la creencia en una realidad absoluta: lo sagrado, que está más allá de este mundo, aunque en él se manifiesta. Con ello quiere decirse que el *homo religiosus* está definido por la experiencia religiosa, matizada por su contexto social, cultural e incluso geográfico.

La investigación antropológica del fenómeno de la religión, se diversifica de acuerdo con el tipo de hombre religioso que se quiera estudiar, según si es de las sociedades arcaicas, de las religiones monoteístas, o pertenece otras religiones. De cualquier forma, el *homo religiosus* es un personaje histórico que aparece a lo largo de los miles de años que han transcurrido desde la prehistoria hasta los tiempos actuales.

Al existir en distintos lugares y épocas, el *homo religiosus* posee rasgos específicos, otorgados por cada cultura. “Su fe, sus creencias, su experiencia vital, las situaciones históricas existenciales, su comportamiento social, marcan de manera distinta cada una de las culturas surgidas de sus creencias”.<sup>22</sup> No obstante, a pesar de la diversidad, la humanidad tiene una unidad espiritual, en tanto que la espiritualidad es un fenómeno concomitante a la humanidad.

#### **1.1.2.2. Lo sagrado**

Lo sagrado puede definirse a partir de una experiencia, básicamente personal, sin que esto signifique reducir lo sagrado al nivel meramente humano, ya que la experiencia de lo divino

---

<sup>22</sup> RIES, Julien. (1995). “El nuevo espíritu antropológico”. En RIES, Julián. (Coord.) *op. cit.*, pp. 38-39.

acontece en el interior del ser humano, entendido como *homo religiosus*, que se relaciona con una realidad suprema.

El término de lo *sagrado*, no ha sido creado por los investigadores de la religión, sino por el propio *homo religiosus*, con el objetivo de referirse a la manifestación de una realidad diferente a la habitual. Por lo tanto, lo *sagrado* puede estudiarse desde la perspectiva del discurso, en tanto expresión de la percepción que el ser humano tiene de la sacralidad, la cual es “una fuerza invisible y eficaz que se manifiesta a través de un objeto o un ser, de modo que este objeto o este ser se encuentran revestidos por una nueva dimensión: la sacralidad. Su descubrimiento hace que el hombre asuma un modo específico de existencia.”<sup>23</sup>

El comportamiento del *homo religiosus* es otra línea de investigación de lo *sagrado*, complementaria al discurso y de gran interés antropológico, dada su referencia al símbolo. Así, “para poder comunicar su experiencia, para mantener su relación con lo <<numinoso>>, el hombre religioso antiguo puso en movimiento todo un orden simbólico. (...) Para hacer eficaz en su vida la fuerza numinosa, el *homo religiosus* antiguo movilizó un auténtico universo simbólico de mitos y de ritos.”<sup>24</sup>

La noción de lo *sagrado* es la base del estudio de las religiones, a partir de la experiencia religiosa que puede tener el ser humano al entrar en contacto con un poder distinto a los de la naturaleza. La manifestación de este poder *sagrado*, ha sido denominado *hierofanía* por Mircea Eliade, y es un concepto relacionado con lo establecido por Otto, sobre el descubrimiento humano de lo *numinoso*, entendido como lo *divino*, lo *sagrado* y lo *inefable*. La *hierofanía*, “expresa a su manera una modalidad de lo *sagrado* y un momento de su historia, es decir una experiencia de lo *sagrado* entre las innumerables variedades existentes.”<sup>25</sup> La revelación de la *hierofanía* se da por la coincidencia paradójica de lo *sagrado* y lo *profano*, equivalente al ser y el no ser, lo eterno y lo temporal.

La *hierofanía* consta de tres elementos fundamentales. El primero es la percepción simbólica de lo trascendente; de esta forma, se diferencia la percepción de lo conceptual. El segundo elemento es el ser u objeto a través del cual lo *sagrado* se manifiesta; esto significa que la manifestación de lo *sagrado* no ocurre en forma directa y pura, sino en forma vicaria, al presentarse mediante algo distinto a sí mismo, como pueden ser símbolos, mitos u objetos, por lo que las *hierofanías* son heterogéneas. “Para llevar a cabo su manifestación, lo *sagrado* o

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>24</sup> *Idem*

<sup>25</sup> ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 26.

divino necesita de algo real que forme parte de lo visible”.<sup>26</sup> El tercer elemento es el objeto o ser en el que se ha producido la manifestación de lo sagrado y, por consiguiente, ha accedido a una nueva dimensión: la sacralidad.

La sucesión de los elementos a que hemos hecho referencia, indica que lo divino se manifiesta por mediación de los objetos o seres visibles, sin que ello implique que el objeto o ser mediador cambie su naturaleza o deje de ser, sino que adquiere una nueva dimensión. Por lo tanto, la hierofanía se sustenta en una paradoja y en un misterio, ya que el objeto o ser mediador mantiene su naturaleza como tal, a la vez que se aparta del mundo profano.

La estructura de la hierofanía, por tanto, contiene lo trascendente, la manifestación de lo sagrado en algo distinto a sí mismo, la dimensión sagrada que adquiere el elemento mediador, el mantenimiento de la naturaleza de dicho elemento después de haber ingresado en la dimensión sacra, la paradoja en que se basa la manifestación, y la heterogeneidad de los modos en que se producen las hierofanías. En la visión premoderna, lo sagrado es lo real, al referirse a la manifestación de lo divino mediante la imitación de los modelos primordiales, en el anhelo de la perfección absoluta.

En el caso a que se refiere la presente investigación –el culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en una comunidad mixteca de Oaxaca, México— existen distintos elementos mediadores, si bien los principales son, respectivamente, las imágenes que representan a ambos santos. La significación que tienen dichas imágenes es lo sagrado, lo trascendente, lo misterioso. Dada la multiplicidad de enfoques para el estudio de la religión, es necesario que éste se base en un marco que abarque las dimensiones cultural, ritual y simbólica del fenómeno.

#### **1.1.2.4. El símbolo**

En el sentido antropológico, el símbolo es un signo natural y concreto que evoca algo que está ausente o no puede percibirse directamente. Por eso el símbolo, al ser natural, no es arbitrario. Su significante es natural y esencial, a la vez que inadecuado. El símbolo, como representación, permite la aparición de un sentido secreto, un misterio. Para Gilbert Durand: “el símbolo –tipo mismo del <<pensamiento indirecto>>— remite al orden de lo esotérico, pues lo que <<aparece>> (lo que en él es <<exotérico>>) lo <<reconduce>> (...) a un ser irremediablemente <<ausente>> o <<imposible>> de conocer directamente.”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>27</sup> DURAND, Gilbert. “El hombre religioso y sus símbolos”. En RIES, Julián. (Coord.). *Op. cit.*, pp. 84-85.

La inadecuación del símbolo no es un procedimiento analítico y demostrativo del discurso, sino persuasivo o intuitivo, a causa de la redundancia de variantes o lecciones. Así, el símbolo es un elemento fundamental del discurso mítico. “Las cadenas semánticas que constituyen este tipo de discurso ponen en movimiento <<figuras>> —o símbolos— o <<mediadores>>, sustitutos, cuyas inadecuaciones, tomadas en su conjunto, constituyen una intuición adecuada”.<sup>28</sup>

El símbolo permite el reconocimiento, ya que es un significante específico y sensible, referido al significado en forma homogénea. En la hierofanía, el símbolo es un mediador entre la divinidad y la humanidad, permitiendo la espiritualización de esta última. De esta forma, la simbolización es una función básica del espíritu, al inscribirse en lo sagrado:

“Lo sagrado es, por una parte, una energía constitutiva de la conciencia y, por otra, una modalidad de existencia, un componente de la condición humana. (...). Desde esta perspectiva, el símbolo es un lenguaje que revela al hombre valores transpersonales y transconscientes. Mediante el símbolo, el cosmos habla al hombre y le hace conocer realidades que no son evidentes por sí mismas.”<sup>29</sup>

La revelación de estructuras del mundo, o variantes de la realidad, cuya evidencia no es inmediata, es una función del símbolo, por lo que dota de un significado religioso a la vida humana. De acuerdo con Ries, la condición de *homo symbolicus* pertenecía ya al *homo erectus*, antepasado del *homo sapiens*, hace un millón y medio de años. La condición de *homo symbolicus* permitió el surgimiento del pensamiento y el lenguaje, es decir, de la humanidad y su capacidad creadora, a partir de la reflexión de la conciencia que permite a los seres humanos preguntarse sobre su origen y final.<sup>30</sup> La posición erecta permitió al *homo erectus* hacer una más amplia utilización de sus manos, conducente a la creación de cultura, además de una perspectiva más amplia, que le permitió la contemplación de la bóveda celeste, lo que le condujo a presenciar una hierofanía primordial, mediante la contemplación del simbolismo primordial de la fuerza, la trascendencia, la grandeza, la sacralidad y la inmutabilidad.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>29</sup> RIES, Julien. *Op. cit.*, p. 43.

<sup>30</sup> *Cf. Ibidem*

### 1.1.2.5. El mito

En relación estrecha con el símbolo está el mito, vinculado a su vez con el comportamiento humano y es expresado mediante el símbolo. Existen distintas perspectivas teóricas sobre el mito. Desde la postura sociológica, el mito es una institución y un producto social que, por su parte, realiza funciones en la sociedad en que se presenta. En cuanto a su etimología, la palabra *mito* proviene del griego *mythos*, basado en la raíz indoeuropea *meudh* o *mudh*, “cuyo significado está situado en la cercanía de otra palabra famosa, *logos*, y apunta a la *palabra* en movimiento comunicativo, es decir, al *discurso* y también a *relato* y *narración*.”<sup>31</sup>

Para Claude Lévi-Strauss, el mito se caracteriza por recordar un pasado anulado, que se aplica “como un enrejado sobre la dimensión del presente, a fin de descifrar en éste un sentido donde coinciden las dos caras –la histórica y la estructural—que opone al hombre su propia realidad.”<sup>32</sup>

Si bien la noción moderna de mito considera a éste como una historia ficticia, en la visión premoderna se refiere a una historia verídica, de gran valor debido a su sacralidad y significado. A pesar de ser historias, los mitos están revestidos de actualidad, por fundar y justificar la conducta humana: “El mito es un relato que narra la gesta de los orígenes, del tiempo primordial.”<sup>33</sup> Por consiguiente, el mito refiere una historia sagrada, ya que

“Describe y retrata en lenguaje simbólico el origen de los elementos y supuestos básicos de una cultura, por ejemplo, cómo comenzó el mundo, cómo fueron creados los seres humanos y los animales, cómo se originaron ciertas costumbres, ritos o formas de las actividades humanas.”<sup>34</sup>

Esto se refiere a la época que precedió a la creación, una etapa caótica previa al orden establecido, incluyendo el tiempo. “Es el lugar de todas las metamorfosis, de todos los milagros. Nada estaba aún estabilizado, no se había promulgado ninguna regla ni fijado ninguna forma. (...) El universo entero era plástico, fluido e inagotable.”<sup>35</sup> No había orden ni distinción entre los diversos seres. Pero a partir de la creación, con la introducción del orden, el mundo y los

---

<sup>31</sup> MARDONES, José María. (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Síntesis. Madrid, p. 39.

<sup>32</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op. cit.*, p. 9.

<sup>33</sup> RIES, Julien, *op. cit.*, p. 46.

<sup>34</sup> MARTÍNEZ, M. (1997). “Islas míticas”. En DÍEZ DE VELASCO, F.; MARTÍNEZ, M. y TEJERA, A. (eds.). *Realidad y mito*. Madrid: Ediciones Clásicas, p. 23.

<sup>35</sup> CAILLOIS, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 117.

seres que lo habitan adquirieron la apariencia que desde entonces han mantenido. Se regularizó lo diferenciado y se impusieron límites, a fin de mantener sin cambio las clases y cualidades de los seres, pues la inmovilidad precisa prohibiciones, para que no se trastornen las reglas del orden.

En el mito se narra la forma en que, a través de las proezas de seres sobrenaturales, se originó una realidad, total o fragmentaria. Es la narración de una creación, o sea la irrupción de lo sagrado o lo sobrenatural en el mundo. Por lo que atañe a su forma, el mito suele presentarse como un texto oral y anónimo, debido a sus diversas fuentes. A la vez, el mito:

“Se considera como una historia sagrada y, por tanto, una <<historia verdadera>> puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es <<verdadero>> porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente <<verdadero>>, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.”<sup>36</sup>

Además de ser un relato, el mito puede concebirse “como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso.”<sup>37</sup> En cuanto complejo de creencias se refiere al sentido interno del universo y del ser humano, bajo la forma de relatos, ritos, símbolos e imágenes. De esta forma, el mito es “una forma de conocimiento: proporciona sentido al ordenar e iluminar la realidad.”<sup>38</sup>

El conocimiento de los mitos es un aprendizaje: “se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen.”<sup>39</sup> Al ser un conocimiento secreto y transmitido por medio de la iniciación, el mito es esotérico, al ser “la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humana.”<sup>40</sup> Por consiguiente, “el mito ha sido visto también como el medio específico de captar, sentir y expresar un tipo de realidad.”<sup>41</sup> Es decir, el mito también es creencia. Desde la perspectiva social, el mito se asocia a la legitimación de

---

<sup>36</sup> ELIADE, Mircea. (1992). *Mito y realidad*. Labor. Barcelona, p. 13.

<sup>37</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. México, p. 47.

<sup>38</sup> MARDONES, José María, *op. cit.*, p. 70.

<sup>39</sup> ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*, p. 20.

<sup>40</sup> CAMPBELL, Joseph. (1997). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 11.

<sup>41</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 48.

instituciones, del poder, y de la estructuración de la sociedad en la que se presenta. De este modo, “el mito tiene una función fundacional y legitimadora.”<sup>42</sup>

Los mitos forman parte del pensamiento humano. Corresponden a estructuras básicas con características elementales. Responden a los cuestionamientos acerca de la vida. Son instrumentos para conocer e interpretar la realidad y dan forma a los modos de concepción de la identidad, tanto a nivel individual como colectivo. La sociedad los transmite al individuo y forman parte de muchos aspectos de la vida colectiva. Tales estructuras:

“Habitan en los niveles más profundos de la conciencia humana, son símbolos, figuras, imágenes que –bajo máscaras distintas— hablan con una misma voz. Al paso del tiempo se han enriquecido, diversificado y vuelto más complejos. No obstante su apariencia varia, podemos seguir reconociendo su unidad.”<sup>43</sup>

La forma elemental en que se conservan estas estructuras es el mito. Los mitos son “formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas”<sup>44</sup> que, a pesar de los cambios temporales y sociales, siguen siendo válidos para entender situaciones históricas, ya que son el modo básico de conocimiento en la vida colectiva de las sociedades. Del mito surgieron las costumbres, prácticas e instituciones presentes en la sociedad, por lo que el mito define los procesos de construcción de la identidad. A la vez, configura el contenido de los procesos e instituciones donde se originan y se difunden las nociones de identidad. En general, el mito determina el comportamiento humano y otorga su verdadero sentido a la vida, ya que la vivencia del mito se vincula a lo sagrado.

Los mitos se tipifican de la siguiente forma:

- a) cosmogónicos, que relatan la historia sagrada del origen de la creación, el cosmos y la humanidad;
- b) mitos de origen, que narran y dan justificación a situaciones nuevas, inexistentes en el origen, tales como genealogías o mitos terapéuticos;
- c) mitos de renovación, en los que se cuenta el paso de las eras, los años o las estaciones;
- d) mitos escatológicos, en los que se relata la destrucción del mundo y de la humanidad, a través de hecatombes cósmicas.

---

<sup>42</sup> MARDONES, José, *op. cit.*, p. 41.

<sup>43</sup> AMADOR BECH, Julio. “Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLIV, núm. 176, México. Mayo-agosto de 1999, p. 62.

<sup>44</sup> *Ídem*

La importancia del mito en la investigación antropológica ha sido subrayada por Lévi-Strauss, quien desarrolló un método de análisis estructural, metódico, de los mitos a partir de sus variantes. Este método puede resumirse en tres reglas:

“1] Un mito no debe ser jamás interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un *establecimiento de relación* entre varios niveles de explicación.

2] Un mito no debe jamás ser interpretado solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.

3] Un grupo de mitos no debe nunca ser interpretado solo sino por referencia: a) a otros grupos de mitos; b) a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues, si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas.”<sup>45</sup>

Mediante este tipo de análisis, pueden descubrirse estructuras elementales que se transforman, para originar mitos de distinta índole, y permiten al antropólogo aproximarse a formas distintas de pensamiento, organizadas a partir de lógicas diferentes a la occidental.

Para Lévi-Strauss, el mito está sometido a un proceso de transformación, que se produce entre distintas variantes de un mito, entre diferentes mitos y distintas sociedades. No obstante, en la raíz de cada variante, se conserva la misma materia mítica, ya sea en su expresión mínima o en forma amplia, incluso si la fórmula primitiva se altera.

#### **1.1.2.5.1. Mito y arquetipo**

De acuerdo con Carl Gustav Jung, los mitos son una proyección del inconsciente colectivo transpersonal. Al ser un producto colectivo, el mito tiene un fundamento inconsciente, ya que ha nacido y se ha desarrollado a lo largo de la evolución. Por lo tanto, el mito se ubica en el origen de la conciencia colectiva e individual de la especie humana, en forma filogenético y ontogenética. De esta forma:

---

<sup>45</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op. cit.*, p. 66.

“Todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases lunares, la época de lluvias, etc., no son sino alegorías de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales. La proyección es hasta tal punto profunda que fueron necesarios varios siglos de cultura para separarla en cierta medida del objeto exterior.”<sup>46</sup>

Existen ciertos símbolos e imágenes primordiales, que se han presentado en todas las sociedades a lo largo del tiempo. De su persistencia se infiere que los mitos son un reflejo de la estructura profunda de la psique, denominada por Jung *inconsciente colectivo*, el cual es innato y no proviene de la experiencia personal.

Para Jung, lo inconsciente es lo desconocido psíquico, una dimensión de la realidad en donde la percepción, el pensamiento, la sensación, la volición y la intención no son conscientes; es decir, es un medio distinto a la conciencia. De hecho, el límite entre el consciente y el inconsciente es relativo, pues no hay una separación definitiva entre ambos, por lo que se asimilan procesos antagónicos. Este inconsciente colectivo es, por definición, universal, ya que

“tiene contenidos y modos de comportamiento que son (...) los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.”<sup>47</sup>

En la perspectiva junguiana, los arquetipos se manifiestan de múltiples maneras, como por ejemplo el mito y la leyenda, si bien el término “designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato”<sup>48</sup> Es decir, es una información no elaborada.

Si para Jung el arquetipo es un órgano psíquico, para Mircea Eliade es un modelo primordial originado en el plano sobrenatural y reflejado en el mundo natural y en el propio ser humano. “Así, pues, el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre—las montañas a que éste trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios—, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un <<plano>>, ya como

---

<sup>46</sup> JUNG, Carl Gustav. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. Barcelona, p. 12.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 11.

una <<forma>>, ya pura y simplemente como un <<doble>> existente precisamente en un nivel cósmico superior.”<sup>49</sup> Más que surgir del inconsciente, surge del transconsciente. “El arquetipo se presenta como un instrumento mental del *homo religiosus*, instrumento indispensable para comprender la creación del hombre y del cosmos”.<sup>50</sup>

El mito tiene influencia sobre la conducta humana, sobre todo en las sociedades del estilo arcaico, porque representa un modelo ejemplar para la acción humana, a través de la repetición. Mientras más fiel sea la acción primordial repetida, mayor será la eficacia. Esta forma de ser, se basa en la imitación de modelos ubicados más allá de lo humano, acontecidos en un tiempo y un lugar sagrados, a los que se accede mediante la repetición, constituyente del ritual, y que produce la abolición del tiempo profano, por la imitación de arquetipos.

Todas las actividades que repiten con precisión actos iniciales, ejecutados por primera vez por dioses o héroes míticos, acontecen en el mismo tiempo del mito pues, quien imita un arquetipo se proyecta al tiempo sagrado en que se revelaron los arquetipos. Así,

“En la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la repetición de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la <<historia>, y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar.”<sup>51</sup>

El tiempo del mito es el tiempo del ritual. Son momentos que dan realidad a las personas, en el sentido religioso. Por eso durante el ritual se presenta la abolición del tiempo profano y la conducción hacia el tiempo mítico. Los mitos refieren a un mundo diferente al profano: el mundo divino, en el que se sitúa el acontecimiento primordial, mismo que rige la conducta humana, en los aspectos personal y social. En el caso del cristianismo, el comportamiento mítico se da mediante la imitación de Cristo, quien es el arquetipo.

#### **1.1.2.6. El rito**

El rito o ritual es una actividad, o serie de actividades, basada en el mito y el símbolo; está normado por reglas específicas y tiene continuidad. Etimológicamente, “La palabra *ritu* es una

---

<sup>49</sup> ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, p. 18.

<sup>50</sup> RIES, Julien. *Op. cit.*, p. 47.

<sup>51</sup> ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*, p. 41

palabra indoeuropea arcaica. En el *Rig-Veda* (...) designa el orden inmanente del cosmos.”<sup>52</sup> Puede darse en el ámbito privado o público y, en el sentido moderno, al entenderse como una práctica regulada, puede ser profano.

Para Mircea Eliade, el rito forma parte de la existencia humana y se da a partir de una expresión simbólica mediante la que se busca el contacto con la divinidad. Se expresa según una estructura simbólica, por medio de palabras y gestos, que imitan las palabras y gestos primordiales: “el rito consiste siempre en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (al principio de la “historia”) por los antepasados o por los dioses, se intenta “onticizar”, por intermedio de la hierofanía, los actos más triviales y más insignificantes. El rito coincide, por la repetición, con su “arquetipo”; el tiempo profano es abolido.”<sup>53</sup> En consecuencia, el rito es un acto simbólico, inspirado en el orden cósmico, reflejado en la naturaleza, la sociedad y el individuo.

Las acciones rituales posibilitan la unión del *homo religiosus* con el arquetipo, al ser el rito una forma de comportamiento humano, orientado a la búsqueda de lo sagrado y a la obtención de dones, por lo que se espera que el ritual sea eficaz. El tiempo del rito es el tiempo sagrado, distinto al profano, por lo que a través del rito es abolido el tiempo cíclico, para ubicar a los ejecutantes del ritual en el tiempo arquetípico. Ello es precedido de la voluntad humana de reunirse con lo sagrado, por medio de la experiencia religiosa. Los ritos pueden ser de varios tipos, siempre en referencia al tiempo primordial: rituales de iniciación, renovación, de sacrificio, de fiesta. Los ritos de iniciación son ritos de paso, “pues la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial, introduce al neófito a la vez en la comunidad y en un mundo de valores”.<sup>54</sup>

Los rituales iniciáticos parten de un simbolismo de la creación, vinculado con el mito cosmogónico y antropogénico que narra la creación, que será reactualizada a través del rito. Entre los ritos de iniciación se cuentan los de pubertad; los de entrada a una sociedad religiosa secreta; y los de vocación mística. Por medio del rito de iniciación, se otorga al individuo un nuevo estatuto ontológico, o bien, poderes espirituales conducentes a un nuevo estado de existencia.

El ritual se fundamenta en un modelo divino, un arquetipo realizado por un dios o héroe mítico, imitado por los ejecutantes del ritual:

---

<sup>52</sup> RIES, Julien. *Op. cit.*, p. 49.

<sup>53</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, p. 54.

<sup>54</sup> RIES, *op. cit.*, p. 51.

“El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. De hecho, el año sagrado repite sin cesar la creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo.”<sup>55</sup>

Por eso, “puede decirse que toda actividad responsable y con una finalidad definida constituye para el mundo arcaico un ritual.”<sup>56</sup> Mediante el rito se rinde culto a los dioses en forma adecuada, en su tiempo y circunstancia. Por ello, el ritual o fiesta —además de recordar y conmemorar los actos primordiales— exige adaptación para el arribo de la divinidad, a través de prácticas devocionales, como el ayuno o la oración.

En el caso de la religiosidad en Mesoamérica: “Se colabora con el dios que llega, armonizando la acción ritual con la acción pautada del dios. La del dios es también una acción regulada, y el hombre lo sabe.”<sup>57</sup> Por eso, la ejecución del ritual precisa el conocimiento previo del mito que relata el modo como el ritual se realizó por primera vez.

Además de ser una repetición de gestos y actos primigenios, el ritual es un pago y una petición, ya que a través de él se alimenta a los dioses, quienes pueden castigar la no ejecución o incompleta realización del ritual. Como se ha señalado, el rito implica para sus ejecutantes una preparación, destinada a darles la fuerza para resistir la experiencia. Dicha preparación suele ser de carácter penitencial, pues “el ayuno y el silencio son de rigor antes de la expansión final. Se refuerzan las prohibiciones habituales, se imponen otras nuevas.”<sup>58</sup>

Para Lévi-Strauss, el vínculo entre mito y ritual no es una correspondencia mutua, sino la relación es más general, al tratarse de distintas transformaciones de elementos idénticos. “El valor significativo del ritual parece acantonado en los instrumentos y en los gestos: es un *paralenguaje*. En tanto que el mito se manifiesta como *metalenguaje*: hace un uso pleno del discurso, pero situando las oposiciones significantes que le son propias en un grado más alto de complejidad que el requerido por la lengua cuando funciona con fines profanos”.<sup>59</sup> El método referido expresa la analogía entre las estructuras de distintos tipos de hechos sociales y el lenguaje que es el principal hecho social, ya que permite la comunicación dentro de la sociedad.

---

<sup>55</sup> ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*, p. 29.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>57</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op. cit.*, p. 214.

<sup>58</sup> CAILLOIS, Roger. *Op. cit.*, p. 112

<sup>59</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op. cit.*, p. 67.

En este sentido, los mitos y los ritos pueden ser considerados modalidades de la comunicación: “de los dioses con los hombres (mitos), o de los hombres con los dioses (ritos).”<sup>60</sup> No obstante, en este modelo los dioses no se consideran parejas iguales a sus interlocutores humanos, quienes se representan a los dioses como imágenes o proyecciones de este sistema de comunicación.

En el caso de la religiosidad mesoamericana, la imagen o proyección de los dioses se asimila al cosmos, debido a su regularidad, manifestada por medio del calendario, el cual es necesario conocer para efectuar el ritual:

“El rito tiene un fuerte valor como acción calendárica, medio de propiciación de las fuerzas de los dioses que irrumpen cotidianamente en el mundo de los hombres; es auxilio a los dioses presentes en el mundo, acción participativa con la que el hombre cree garantizar el orden de los procesos cósmicos; es también (...) el recurso eficaz de defensa contra dichas fuerzas irruptoras.”<sup>61</sup>

El tiempo divino, en el que transcurre el ritual, es asimismo el tiempo de la fiesta y de la ceremonia, consistente en “una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y las servidumbres de la condición humana; es el momento en que se vive el mito, el sueño.”<sup>62</sup>

Al ser una repetición de acciones primordiales, el rito mismo es acción, que se despliega mediante danzas, cánticos, plegarias, peregrinaciones o confección y entrega de ofrendas. Es un acto de recepción de lo sagrado:

“El rito es la forma adecuada de recibir a los dioses en su tiempo y circunstancia. La fiesta no es un mero recuerdo del origen del tiempo; no es una mera conmemoración. Se actúa por la necesidad presente de adecuarse al arribo divino. Se colabora con el dios que llega, armonizando la acción ritual con la acción pautada del dios.”<sup>63</sup>

Como ocurre en las distintas culturas, la mesoamericana comparte elementos comunes con culturas de todo el mundo, en cuanto a la estructura del pensamiento religioso y las prácticas correspondientes. Al mismo tiempo, tiene sus propias formas de religiosidad que se han

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>61</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op. cit.*, p. 126.

<sup>62</sup> CAILLOIS, Roger. *Op. cit.*, p. 144.

<sup>63</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op. cit.*, p. 214

mantenido hasta la actualidad, al constituir –junto a la occidental, a través de la colonización española— una de las matrices culturales de México.

### 1.1.2.7. Religión y cultura

Como esquema de significaciones que se representan mediante símbolos, la cultura es un sistema de concepciones que se heredan y expresan a través de formas simbólicas, y son comunicadas y conservadas por los seres humanos, para desarrollar su conocimiento y sus modos de vida. La religión, que forma parte de la cultura, incluye símbolos sagrados que, para Clifford Geertz, “tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”.<sup>64</sup> Por su parte, la cosmovisión se refiere a los elementos cognitivos y existenciales, esto es, las ideas generales de orden, en un pueblo o comunidad determinados, para los que la cosmovisión es “su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad.”<sup>65</sup>

En términos de religiosidad, el *ethos* de una colectividad representa intelectualmente un estilo de vida que se adecua idealmente a los preceptos de la cosmovisión, misma que apela a lo emocional, al presentarse como un modelo al que se ajusta el modo de vida que es el *ethos*. La complementariedad de estos dos elementos, *ethos* y cosmovisión, implica la objetivación de elecciones morales y estéticas, consideradas como condiciones de vida que forman parte de un universo estructurado, una forma de realidad a la que se accede por medio del sentido común. Asimismo, la interacción entre el *ethos* y la cosmovisión sirve de fundamento a la creencia en dicha forma de realidad, en lo atinente a sentimientos morales y estéticos, que los individuos sienten como una prueba de la veracidad de tal realidad. En consecuencia, los símbolos religiosos plantean la congruencia entre un estilo de vida (el *ethos*) con una metafísica determinada (la cosmovisión). La religión, por lo tanto, hace coincidir los actos humanos y el orden del cosmos, en un sentido ascendente y descendente, con cierta regularidad. En este sentido, la religión es:

“1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones

---

<sup>64</sup> GEERTZ, Clifford. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 118.

con una aureola de actividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”<sup>66</sup>

El sistema simbólico a que esta definición se refiere, se basa en un determinado significado del término símbolo, entendido como “(...) cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el “significado” del símbolo— (...)”.<sup>67</sup> Los elementos simbólicos permiten formular en forma tangible ideas o abstracciones provenientes de la experiencia, que se establecen de manera perceptible. Así, se representan concretamente ideas, juicios, actitudes, deseos o creencias. Los actos culturales se centran en construir, aprehender y emplear las formas sociales. Por consiguiente, son hechos sociales, públicos y observables. Su análisis debe permitir distinguir los elementos culturales de los sociales y los psicológicos en la vida habitual de las colectividades y las personas. Las estructuras o esquemas culturales son sistemas o complejos simbólicos que configuran los procesos sociales y psicológicos que dan pie a la conducta pública.

Los esquemas culturales son modelos “de” y modelos “para”. Modelos “de”, al basarse en estructuras simbólicas y buscar que éstas concuerden con un sistema no simbólico preestablecido. Modelos “para” en función de las relaciones entre los sistemas no simbólicos y los sistemas simbólicos, esto es, son modelos para la realidad. Así, las estructuras culturales otorgan sentido o forma conceptual objetiva a la realidad colectiva e individual.

En el caso de la religiosidad, los símbolos modelan y expresan el mundo, al provocar en el creyente una serie de disposiciones o inclinaciones, que otorgan permanencia a su actividad y dan calidad a su experiencia. Para Geertz, las actividades religiosas se refieren a dos tipos de disposiciones: los estados de ánimo y las motivaciones. “Una motivación es una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones, estas “clases” son por lo común muy heterogéneas”.<sup>68</sup> Los motivos no se refieren a actos intencionales ni a sentimientos, sino a tendencias a ejecutar determinados tipos de actos o a experimentar cierto tipo de sentimientos.

El individuo religioso, cuando recibe el debido estímulo, tiende a presentar estados anímicos de un carácter que puede calificarse como reverencial, devoto o solemne. Dichos estados son provocados por los símbolos sagrados, que así influyen en el ánimo de los individuos religiosos, generando una amplia gama de sentimientos, que pueden ir de lo depresivo a lo entusiástico.

---

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 89.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 90.

<sup>68</sup> *Ib.*, p. 93.

“La principal diferencia entre estados anímicos y motivaciones está en que, por así decirlo, las últimas son cualidades vectoriales en tanto que las primeras son cualidades meramente escalares.”<sup>69</sup> Es decir, los motivos se orientan a una dirección, siguiendo un curso cuyo fin es una realización transitoria.

Los símbolos o los sistemas simbólicos que provocan y definen disposiciones religiosas, son los mismos que aquellos símbolos y sistemas simbólicos que ubican tales disposiciones en un contexto cósmico. Los símbolos religiosos provocan un estado de devoción, basado en la concepción de un principio elemental, vital, omnipresente en el cosmos. “Si los símbolos sagrados no provocaran al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formularan (...) ideas generales de orden, luego la diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría.”<sup>70</sup> Estos símbolos permiten comprender el mundo para definir los sentimientos, concretar y definir las emociones de todo tipo. A través de símbolos se expresa una forma de orden del mundo, que explica la vida humana con todo y sus sufrimientos y paradojas, a las que se aplican las creencias religiosas. De esta manera, el simbolismo religioso pone en contacto la existencia humana con un contexto más amplio, del que forma parte. La creencia religiosa es el requisito previo para acceder al conocimiento religioso. La perspectiva religiosa implica captar y comprender la vida y el mundo de una cierta manera.

La cosmovisión está integrada básicamente por cuatro perspectivas sustentadas, respectivamente en: el sentido común, la ciencia, la estética y la religión. El sentido común se refiere a la aceptación del mundo y sus procesos, y genera una motivación práctica para actuar con miras a lograr los propios fines. La perspectiva científica no se orienta a una simple aceptación de lo que ya está dado, sino se abre a la duda y a la indagación en forma sistemática, a fin de hacer un análisis del mundo a través de conceptos formales. La perspectiva estética se centra en la contemplación de lo aparente de las cosas, sus cualidades sensoriales, lo cual se aparta de la creencia y de la significación práctica.

Por su parte, la perspectiva religiosa trasciende la realidad cotidiana y se proyecta hacia ámbitos más extensos que corrigen y perfeccionan las realidades ordinarias. Cuestiona la realidad habitual, por su imperfección con respecto a la realidad más amplia que la abarca, realidad – religiosa— aceptada mediante la fe. Las actividades religiosas son simbólicas, por lo que – como sistema cultural— la religión busca intensificar la sensación de realidad de la perspectiva religiosa.

---

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 94.

<sup>70</sup> *Ib.*, p. 95.

En este sentido, el rito o ceremonia es una conducta consagrada, que produce certidumbre sobre la veracidad de las concepciones religiosas y la adecuación de los preceptos religiosos. En el rito se hacen coincidir los estados de ánimo y las motivaciones provocadas por los símbolos en las personas, con las concepciones de la vida propuesta por la religión. A través de las formas simbólicas, en el rito se unifica el mundo de la vida cotidiana con el de la imaginación, transformando así la realidad del creyente y fusionando el *ethos* con la cosmovisión. Las ceremonias son representaciones culturales, en donde aparecen las concepciones y emociones de la vivencia religiosa, por lo que pueden ser objeto de estudio e investigación para el antropólogo. En tanto, para el creyente las ceremonias en las que participa realizan y materializan sus creencias, y constituyen modelos para la propia creencia. Es una vivencia de la fe, según se le representa.

Otro elemento clave de la perspectiva religiosa es la autoridad, cuya aceptación proviene de efectuar el ritual, que provoca un *ethos* a través de estados de ánimo y motivaciones y define una cosmovisión mediante de un sistema de símbolos. La perduración de la vivencia religiosa es discontinua, se da momentáneamente durante la vida humana, que está arraigada en la cotidianeidad. No obstante, la religión modela el orden social, al igual que lo hacen otros factores, como la política, la economía, el orden jurídico, los sentimientos individuales. Por lo tanto, el ser humano presenta una constante oscilación entre la vida religiosa y la vida común, aun cuando la religión —sobre todo a través del ritual— altera los estados de ánimo y motivaciones de la vida práctica, para hacerlos asimilables a la vida común.

Así, el ritual conduce al universo de significaciones religiosas. Después de realizado, al volver al mundo del sentido común, si el ritual fue exitoso el individuo habrá cambiado, así como lo hizo su mundo del sentido común, que es visto ahora como parte de una realidad más amplia y perfecta. Esto, por supuesto, depende de la tendencia de la religión y las disposiciones individuales del creyente, en función de su cosmovisión. Las creencias religiosas son variadas en la misma medida de la diversidad humana pero, en general, los sistemas religiosos inciden en los sistemas sociales y psicológicos individuales. Por consiguiente:

“Uno de los principales problemas metodológicos que se presenta al escribir científicamente sobre religión es el de hacer a un lado tanto el tono de los ateos de aldea como el de los predicadores de aldea, así como sus más refinados equivalentes, a fin de que las implicaciones sociales y psicológicas de determinadas creencias religiosas puedan emerger a una luz clara y neutra. Una vez hecho esto, todas esas cuestiones sobre si una religión es buena o mala, funcional o disfuncional, fortalecedora del yo o creadora de ansiedad desaparecen como las

quimeras que realmente son y uno se queda con las particulares evaluaciones y estimaciones de casos particulares.”<sup>71</sup>

Desde la óptica antropológica, la religión basa su importancia en su capacidad de generar concepciones generales y disposiciones mentales, ya sea para un individuo o para un grupo. Se trata de funciones culturales, de las que surgen las funciones sociales y psicológicas de la religión.

Así, las concepciones religiosas rebasan su contexto metafísico para influir en el intelecto, la emoción y la moral. El orden cósmico determinado por la creencia religiosa, también se refleja en las relaciones sociales y la psicología personal, ya que las creencias constituyen patrones y modelos que, más allá de interpretar cósmicamente los procesos sociales y psicológicos, los conforman. La determinación de la función social y psicológica de la religión permite al antropólogo comprender la generación de sentido práctico, racional, humano y moral, a partir de las nociones religiosas. Geertz propone dos fases para la investigación antropológica de la religión: a) análisis del sistema (religiosos) de significaciones que los símbolos representan; y b) referencia de estos sistemas a procesos sociales y psicológicos. Con base en un análisis teórico de los actos simbólicos, podrán comprenderse los aspectos de la vida social y psicológica en que influye la religión.

A través de la devoción, lo sagrado implica obligación y entrega emocional e intelectual; incluso norma la conducta. La creencia y los ritos se confrontan y se confirman entre sí, para hacer compatible la cosmovisión con el estilo de vida, al vincular los valores propios de un pueblo con el orden de vida del mismo pueblo. Por tanto, la religión “es en parte un intento (de una especie implícita y directamente sentida, antes que explícita y conscientemente pensada) de conservar el caudal de significaciones generales, en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta”.<sup>72</sup>

Las significaciones están contenidas en símbolos, en éste caso, de carácter religioso, que se dramatizan a través de ritos o se reflejan en otros mitos, y son percibidos por los creyentes como una síntesis del ser, la emoción y el comportamiento humanos. A través de estos símbolos la ontología y la cosmología se refieren a la estética y la moral. La síntesis de la cosmovisión y el *ethos*, aparece en todas las culturas.

---

<sup>71</sup> *Ib.*, p. 115.

<sup>72</sup> *Ib.*, p. 118.

Un sistema religioso está conformado por un conjunto de símbolos sagrados, que proveen al creyente de un cierto conocimiento de la vida, según la correspondencia entre el *ethos* y la cosmovisión, esto es, el estilo de vida y la estructura de la realidad que propone dicho sistema religioso.”Lo que todos los símbolos sagrados afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen.”<sup>73</sup> Además de proponer valores positivos, los símbolos también ponen de manifiesto valores negativos pues, así como se revela la existencia del bien, lo mismo ocurre con la del mal y la antítesis resultante. La presencia de los valores negativos y su relación con el mal, permiten interpretar los acontecimientos ominosos en la vida humana, en función de la versión religiosa de la realidad.

Los valores, temores y aversiones de un pueblo, se reflejan en la cosmovisión, se simbolizan en la religión y se manifiestan en el estilo de vida de dicho pueblo. En consecuencia, las virtudes que cultiva y las debilidades que condena un pueblo distinguen a su *ethos*. Por ello, la fusión que hace la religión del *ethos* y la cosmovisión, otorga objetividad a los valores sociales. La investigación sobre religión se enriquece con “La concepción del hombre como un animal capaz de simbolizar, conceptualizar, buscar significaciones (...).”<sup>74</sup> Esta postura ayuda a clarificar los vínculos entre la religión y los valores.

## 1.2. Metodología

La antropología cultural se vale de distintos métodos para investigar la cultura. Básicamente, se trata de la palabra oral o escrita, o bien, de la observación o la participación en sucesos culturales, que permitirán dar cuenta de los elementos mentales y conductuales de la cultura.

Estos elementos forman parte de la descripción total de una cultura, y de ellos se desprende el problema del enfoque que pueda darse a los pensamientos y la conducta de los individuos a quienes se investigue, ya que puede haber dos perspectivas opuestas: la de los mismos individuos, y la de los observadores. En los dos casos, puede realizarse una descripción científica y objetiva. Sin embargo, en el caso de los participantes, el investigador hace uso de conceptos y diferenciaciones, significativos y adecuados, para los individuos investigados: se trata de la perspectiva *emic*. En el caso de los observadores, los conceptos y distinciones son adecuados y tienen significación para los propios observadores: es la perspectiva *etic*.

---

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 121.

<sup>74</sup> *Ib.*, p. 129.

La perspectiva *emic* permite describir y analizar la cultura según la cosmovisión de los individuos, esto es, lo que ellos consideran real, adecuada y significativa. Al hacer investigación a partir del modo *emic*, se busca obtener el conocimiento de las reglas y categorías con que el individuo investigado siente, piensa y actúa.

Por su parte, la perspectiva *etic* se basa en la aplicación de conceptos reales, significativos y adecuados para el investigador, y no necesariamente para el individuo investigado. Esto es, en la perspectiva *etic* se usan reglas y categorías científicas, que habitualmente se alejan del pensamiento del individuo observado.

Se trata de basar la investigación de campo en un método que permita al antropólogo asimilar y asimilarse a la cultura que estudia, para tratar de entender las percepciones, motivaciones y razones de los individuos a quienes investiga. Para ello es necesario lograr empatía con los miembros de la comunidad investigada, a través de una permanencia lo más prolongada posible, y haciendo uso del cúmulo de datos a partir de lo vivido y observado.

La metodología cualitativa permite al investigador familiarizarse con la sociedad a la que estudia, entender e incluso comportarse según las reglas de conducta y, en general, lograr un cierto nivel de absorción en la vida comunitaria. Esto, no obstante, es riesgoso porque dicha absorción implica para el investigador la obtención de un sitio fijo, una posición social dentro de la comunidad, que puede limitar su visión. Por tanto, se requiere un equilibrio entre la independencia con respecto al objeto de estudio y la absorción al mismo. La investigación etnográfica y la teorización de sus resultados, son los dos extremos de la labor antropológica.

### **1.2.1. Investigación cualitativa**

La investigación cualitativa o ‘investigación de segundo orden’, tiene por fundamento los métodos y técnicas de observación, documentación, análisis e interpretación de atributos, así como patrones, características y significados de elementos específicos y contextuales del fenómeno que se investiga. Asimismo, resaltan las aproximaciones orientadas a explorar los pensamientos, percepciones y sentimientos que los informantes presentan. La base de esta metodología es la noción de que el conocimiento no es descubierto por el investigador, sino se genera a partir de la interacción entre éste y el objeto indagado.

La investigación cualitativa se distingue de la cuantitativa en que la primera se orienta a la perspectiva de los participantes y en que es holística, o sea, integra los distintos elementos que conforman el contexto en donde se ubica el fenómeno investigado. Además, la metodología

cualitativa es inductiva e interactiva, en contraste con la hipótesis deductiva presente en la investigación cuantitativa. Estas diferencias entre los estilos metodológicos referidos, pueden ser fuente de conflictos, pero también pueden utilizarse en forma complementaria.

La investigación cualitativa es una metodología encaminada a producir datos descriptivos, como son las palabras y la conducta observable de los individuos a quienes se investiga. Consiste en un conjunto de técnicas orientadas a la recopilación de datos, provenientes del mundo empírico, en lo cual se asemeja a la investigación cuantitativa. Es holística porque “las personas, los escenarios o los grupos no son reducidos a variables, sino considerados como un todo.”<sup>75</sup>

Este tipo de investigación prioriza los métodos y técnicas de observación, documentación, análisis e interpretación de las características, patrones, significados y atributos de elementos determinados del fenómeno investigado. Además, enfatiza en la exploración de percepciones, pensamientos y sentimientos de los informantes, en un contexto en que el investigador —al interactuar con el objeto indagado— no descubre sino genera conocimiento. Por consiguiente, el investigador debe percatarse de los efectos que su presencia y actividades ocasionan en las personas que estudia.

La base de la investigación cualitativa es el método inductivo, pues se inicia con el desarrollo de conceptos, intelecciones y comprensiones, por parte del investigador. De este modo, se basa en las pautas de los datos, y no en teorías, hipótesis o modelos preconcebidos. En consecuencia, debe haber flexibilidad en el diseño y la manera de conducir la investigación.

Los efectos que el investigador tiene en los individuos que estudia, provienen de su interacción con estos, que debe ser lo más natural y menos intrusiva posible, para que no desentone la estructura social y poder lograr una adecuada comprensión del escenario. Dada la imposibilidad de eliminar esta influencia, sus efectos deben controlarse o disminuirse. Es pertinente comprender la interpretación que los sujetos investigados hagan, acerca de los temas indagados, dentro del marco de referencia de estas. Esto supone para el investigador una suspensión o alejamiento temporal de sus propias creencias, predisposiciones y perspectivas, para percibir sin prejuicios los fenómenos observados, como si los experimentara por primera vez.

La siguiente fase es la interpretación, a partir de la aprehensión del punto de vista de otros individuos. Uno de los fundamentos de la interpretación cualitativa de datos es el

---

<sup>75</sup> BOGDAN, Robert y TAYLOR, Steve. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós, p. 20.

interaccionismo simbólico, el cual “atribuye una importancia primordial a los *significados sociales* que las personas asignan al mundo que las rodea.”<sup>76</sup> Estos significados son los otorgados por los individuos a las cosas o a las otras personas: la acción se determina por el significado de los símbolos, que dan continuidad y complejidad a la experiencia.

De acuerdo con el interaccionismo simbólico, las personas interpretan los estímulos y revisan continuamente sus interpretaciones durante el transcurso de los acontecimientos, como paso previo a sus acciones. Esto presupone la capacidad de simbolización, que permite al individuo reemplazar los objetos reales por significantes, con lo que pueden evocarse situaciones, objetos o actividades, sin que estén presentes. “El símbolo permite (...) acumular saberes, experiencias, normas, etc., precisamente todo aquello que (...) conforma los acervos culturales de un pueblo.”<sup>77</sup>

Los significados dados por las personas a los objetos, personas o acciones son productos sociales, surgidos de la interacción y el aprendizaje a través de la interpretación, en forma constante. La visión que un actor social tenga del mundo, ha sido aprendida de otro actor social, mediante un proceso de interpretación en el que hay comunicación de un individuo consigo mismo, resaltando aquello que tiene significado. La interpretación consiste en una manipulación de significados, a partir de la propia perspectiva y de la forma en que se dirija la acción. El interaccionismo simbólico es, por consiguiente, un proceso dinámico de interpretación, intermedio entre los significados o predisposiciones a la acción en forma determinada.

Aun cuando todos y cada uno de los individuos integrantes de una sociedad actúan en el marco de la colectividad, sus acciones están determinadas por las interpretaciones y definiciones que hagan sobre la situación por la que atraviesan y, en menor medida, por los valores, normas, roles y fines propios de su entorno social.

La etnometodología es otro sustento teórico de la interpretación antropológica. Se refiere a la manera en que los individuos mantienen un sentido de realidad externa:

“Para los etnometodólogos, los significados de las acciones son siempre ambiguos y problemáticos. Su tarea consiste en examinar los modos en que las personas aplican reglas culturales, abstractas y percepciones de sentido común a situaciones

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>77</sup> ESPINA BARRIO, Ángel. *Op. cit.*, p. 29.

concretas, para que las acciones aparezcan como rutinarias, explicables y carentes de ambigüedad.”<sup>78</sup>

Los significados son elaborados por los propios miembros de la sociedad, por lo que el investigador debe suspender su creencia particular en la realidad, para adentrarse en la realidad de la vida de otros individuos, comprendiendo su concepción, descripción y explicación del mundo y así descifrar el significado que tienen los hechos para los individuos que los experimentan, ya que “los humanos aprenden; llevan consigo sus memorias e interpretaciones de hechos pasados. Su experiencia se conforma, en parte, por su historia personal.”<sup>79</sup>

La metodología cualitativa se aplica mediante distintas estrategias, técnicas de recopilación de datos y procedimientos analíticos, cuya naturaleza debe permitir abordar en amplitud el tema de investigación. Para la recolección de datos, básicamente se emplean tres técnicas: documentales, entrevista, observación. Los datos obtenidos a través de los métodos que se utilicen, deben transcribirse para ser procesados e interpretados, tomando en cuenta el objeto de estudio, el contexto y los actores participantes, además de investigaciones previas sobre el tema.

En la presente investigación se empleará de la metodología cualitativa, debido a que se indagan fenómenos tales como la interpretación, la comprensión o las estructuras de significados y el punto de vista de los actores sociales. A partir de la etnografía, la observación y la descripción, se desarrolló la investigación de campo y la posterior interpretación de los resultados, lo cual conforma la materia de los últimos capítulos de la investigación.

### **1.2.2. Etnografía y etnometodología**

Los datos etnográficos son la materia prima de la teoría antropológica y se obtienen a partir de la etnometodología, perteneciente a la etnografía; es uno entre distintos métodos de investigación a los que tienen acceso los antropólogos. El significado del término *etnografía* puede considerarse unánime. Para Jacques Lombard: "Es la parte descriptiva de la etnología (*ethnos*: pueblo, raza, *graphein*: describir) y se presenta a menudo de forma monográfica sobre un grupo social o una institución que afecta a varios grupos (tecnología, matrimonio, culto

---

<sup>78</sup> *Ib.*, p. 26.

<sup>79</sup> EISNER, Elliot W. (1998). *El ojo ilustrado*. Barcelona: Paidós, p. 53.

religioso...)." <sup>80</sup> Lévi-Strauss establece que como primera etapa del trabajo, la recopilación de datos precisa una investigación sobre el terreno mediante la observación directa, a través del trabajo de campo.

Como todo método, el etnográfico tiene sus ventajas y sus desventajas. Los métodos en general deben elegirse conforme a los propósitos de la investigación, por lo que no es posible afirmar que una técnica sea superior a otra.

“Existe desacuerdo sobre si la característica distintiva de la etnografía es el registro del conocimiento cultural (...), la investigación detallada de padrones de interacción social (...) o el análisis holístico de sociedades. Algunas veces la etnografía se define como esencialmente descriptiva, otras veces como una forma de registrar narrativas orales (...); como contraste, sólo ocasionalmente se pone el énfasis en el desarrollo y verificación de teorías.” <sup>81</sup>

En tanto método de investigación social, la etnometodología permite trabajar con una gran diversidad de fuentes de información. El investigador que usa este método participa –implícita o explícitamente— de la vida habitual de personas, a fin de aproximarse a la forma en que las personas dan sentido a los elementos que integran la vida cotidiana.

Desde la perspectiva cualitativa, tanto los métodos cuantitativos como las entrevistas codificadas, no permiten captar en su totalidad el significado que tienen las actividades humanas cotidianas, pues el comportamiento humano no puede explicarse sólo en términos causales. En este sentido:

“Los métodos son meros instrumentos diseñados para identificar y analizar el carácter inmutable del mundo empírico y, como tales, su valor existe sólo en la medida en que son apropiados para la realización de esta tarea. En este sentido fundamental, los procedimientos empleados en cada fase de la acción científica investigadora deberían ser valorados en términos de su grado de respeto a la naturaleza del mundo empírico que estudian.” <sup>82</sup>

La principal finalidad de la etnometodología es la descripción de culturas. Más que buscar leyes

---

<sup>80</sup> LOMBARD, Jacques. (1997). *Introducción a la etnología*. Madrid: Alianza Universidad, p. 19.

<sup>81</sup> HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, p. 15.

<sup>82</sup> BLUMER, Herbert. (1982). *Interaccionismo simbólico*. Barcelona: Horsa, pp. 27-28.

universales, se pretende obtener descripciones detalladas de la experiencia de vida al interior de una cultura específica y de las reglas sociales que la integran. La etnografía y la etnometodología son los métodos más adecuados para la investigación social, pues toda afirmación con respecto al comportamiento humano supone el entendimiento de los significados sociales sobre los que se basa dicho comportamiento.

La metodología de la investigación antropológica debe basarse en una perspectiva que respete la naturaleza del mundo social, debido a la necesidad de anular los efectos que los datos ejercen sobre el investigador, así como reducir al mínimo la influencia del investigador en la realidad observada, por lo cual es capital la experiencia directa del mundo social. La investigación social está revestida de un carácter reflexivo, toda vez que el investigador no puede dejar de formar parte del ámbito que estudia. No es posible aislarse del mundo social para investigarlo, aunque ello tampoco es necesario:

“Debemos trabajar con el conocimiento que tenemos, reconociendo que puede ser erróneo, y someterlo a un examen sistemático cuando la duda parezca estar justificada. Similarmente, en vez de tratar la reacción ante nuestra presencia meramente como una suerte de parcialidad, podemos explotarla. Estudiar cómo la gente responde a la presencia del investigador puede ser tan informativo como analizar la forma como ellos reaccionan frente a otras situaciones.”<sup>83</sup>

En la antropología, la comprobación de la validez de las teorías es un asunto complicado debido a su relatividad, ya que siempre pueden surgir nuevas investigaciones que las refuten. Ante esto, Karl Popper indica que, si bien las teorías no pueden comprobarse como verdaderas, pueden ser refutadas, en tanto haya un ejemplo que las contradiga.<sup>84</sup> Este argumento implica que cualquier hipótesis es tan sólo una entre múltiples posibilidades, lo que puede hacer que la idea de buscar la verdad mediante la eliminación de los errores, es un sinsentido. Esto significa que no puede ignorarse el contexto donde se dio el descubrimiento, como uno de los elementos que inciden en la generación de las teorías.

La investigación social en general, se fundamenta en la capacidad humana de observar y actuar en el mundo social, así como de poder percibirse a sí mismo y a sus acciones como objetos dentro de ese mundo. Al integrarse el papel del investigador, dentro de la indagación, y tomar en cuenta su participación en el mundo estudiado, pueden desarrollarse y comprobarse teorías.

---

<sup>83</sup> HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul, *op. cit.*, p. 29.

<sup>84</sup> cf. POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1973.

De hecho, el investigador es, en sí, el instrumento de investigación. Si bien el comportamiento y las actitudes varían frecuentemente, según el contexto, el hecho de que el investigador tenga un papel importante para configurar dichos contextos, es un elemento básico para el análisis. Los datos deben tratarse como un campo de inferencias, en donde puedan identificarse los modelos hipotéticos y comprobar su validez. Para poder llegar a conclusiones teóricas, deben buscarse distintas estrategias de investigación y compararse sus efectos.

“Cuando el contenido manifiesto de los datos etnográficos impone una interpretación, no hay nada que demostrar; basta describir lo que se ve o lo que los informantes participan. En cambio, una interpretación que se aparta de estos datos manifiestos se ve reforzada cuando el contenido latente de los mitos, de las representaciones religiosas, etc., hace aparecer un paralelismo entre las categorías indígenas y las alcanzadas al término de un análisis teórico.”<sup>85</sup>

Para la presente investigación se ha considerado útil el empleo de la etnografía y la etnometodología, dada su flexibilidad, ya que no se requiere un diseño extensivo previo al trabajo de campo, porque la estrategia y la orientación de la investigación pueden modificarse, conforme a las necesidades del proceso de elaboración teórica. Por consiguiente, las ideas pueden comprobarse con relativa rapidez y, si son positivas, pueden ponerse en práctica. Por ello, la etnografía puede continuarse en el desarrollo de teorías, en forma efectiva. Con todo, la etnometodología no se limita al desarrollo teórico, ya que también puede emplearse para la verificación teórica si se aplica en aquellos casos donde la teoría sea inconsistente, y puede verificarse mediante la etnometodología.

### **1.2.3. La observación**

El antropólogo se basa en la observación para investigar su objeto de estudio: el ser humano y su agrupación en sociedad. Se observa, indaga o investiga la conducta humana en grupo, la forma en que se comportan los individuos entre sí, su interacción y sus reacciones. El simbolismo tiene una función importante en estos procesos, al indagar sobre conductas abstraídas referidas a un signo o símbolo, como ocurre en el habla y la escritura, que hacen referencia a ideas, normas, creencias, valores e ideología en general de la sociedad. La observación abarca las ideas y las representaciones simbólicas de una colectividad, y la forma en que estas ideas y representaciones se efectúan, intercambian y comunican en la sociedad.

---

<sup>85</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op. cit.*, p. 76.

Mediante la observación, pueden determinarse los patrones y estándares de conducta básicos para la existencia del grupo estudiado.

“Por conducta entendemos acontecimientos motrices que ocurren, sencillamente, en los individuos (u organismos); por acción, los mismos acontecimientos cuando se proponen tener consecuencias, es decir, efectuar algún cambio en el medio ambiente (humano o material) de los actores o en las relaciones entre aquél y estos. La acción implica intención, plan, un propósito determinado, mientras que la conducta puede no ser intencional, involuntaria y accidental.”<sup>86</sup>

La observación permite a la antropología estudiar la regularidad, la recurrencia, la coherencia y la previsibilidad de las formas de conducta que integran la cultura, en especial la acción o conducta controlada y orientada a un objetivo.

Como técnica, la observación se basa en la utilización de los sentidos y, en algunos casos, de instrumentos tecnológicos, para aproximarse a una realidad e investigar sobre la misma. En la presente investigación se aplica la observación participante, pues permite al investigador involucrarse en el fenómeno, además de ser profunda y de una mayor duración, por lo que la investigación de campo se llevó a cabo en forma continuada durante los periodos festivos de las ceremonias a San Isidro Labrador (15 de mayo) y de Santiago Apóstol (en enero, mayo, junio, julio y noviembre), entre 2005 y 2009.

#### **1.2.4. La descripción**

La recolección de datos para la ciencia obedece a un método, ya que la información no se selecciona azarosamente, sino se basa en cuestionamientos sobre las razones por las que acontecen determinados hechos en ciertas circunstancias o coyunturas. Se busca lograr una comprensión sistemática de los fenómenos y para ello es útil la descripción, que permite la síntesis. Al igual que la observación, la descripción requiere una labor de clasificación, un ordenamiento conceptual del orden de los fenómenos y la relevancia de estos.

El ordenamiento de los datos puede basarse en las experiencias previas, adquiridas mediante la observación, la organización del propio pensamiento y el sentido común y, si los hay, conocimientos anteriores, del tipo requerido por la investigación. La clasificación y la jerarquización, son pasos previos a la explicación. La clasificación se da mediante categorías

---

<sup>86</sup> NADEL, S. F. *Op. cit.*, p. 41.

“que reflejan comparación, inferencia, selección por el criterio de pertinencia y, finalmente, teoría.”<sup>87</sup> La descripción y la observación son pasos previos a la explicación.

---

<sup>87</sup> *Ibídem*, p. 35.

## 2.0. La religiosidad popular

La religión y las manifestaciones religiosas de la sociedad implican la existencia de los estratos sociales que determinan las prácticas religiosas. La religión dominante y la religiosidad popular no son entidades separadas y herméticas entre sí, ya que a lo largo de la historia y en distintos lugares del mundo, la religión oficial y la religiosidad popular han mantenido una relación de encuentros y desencuentros. Esta relación ha modelado los procesos culturales de diversas sociedades, a partir de una dialéctica de la dominación que abarca aspectos económicos, políticos y sociales y, sobre todo, ideológicos, culturales y religiosos.

En este sentido, las culturas dominadas son susceptibles de interiorizar los temas y valores de la cultura dominante, en cada etapa histórica del encuentro entre ambas culturas, de manera que “(...) el valor institucional de la religión en la cultura implica una permanente impregnación de todos sus habitantes en tanto que el objetivo de su actuación es siempre el de hacer psicológicamente significativos sus contenidos y el de no tolerar la indiferencia.”<sup>88</sup>

La cosmovisión y las formas de vida de las clases populares o subalternas pueden integrarse en los estudios sobre folklore, que forma parte y está determinado por estratos sociales, contrapuestos a las concepciones oficiales del mundo, propias de los estratos sociales dominantes. A su vez, cada religión está integrada por una diversidad de religiones y religiosidades distintas, que incluso pueden ser contradictorias, tal como son vividas, concebidas y practicadas por los distintos niveles y sectores sociales. En el plano de la religión, la religiosidad popular se entiende por la asociación de los aspectos teóricos o dogmáticos de la religión con el acontecer cotidiano de las personas que, de esta forma, vivencian la religión. Así, “(...) la dimensión religiosa es un aspecto fundante de toda persona y toda sociedad, entendiendo por religión la proyección de los problemas y aspiraciones de la persona y su sociedad.”<sup>89</sup>

El concepto de religiosidad popular puede ser abordado desde distintas perspectivas, tanto disciplinarias como al interior de las propias disciplinas, como es el caso de la antropología, la sociología o la teología, entre otras. Mandianes resume en cuatro las posturas sobre la religión popular:

---

<sup>88</sup> DELGADO RUIZ, Manuel. (2003). “La antirreligiosidad popular en España”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, p. 501.

<sup>89</sup> APALATEGI BEGIRISTAIN, Joxemartin. (2003). “Religiosidad: cambio y permanencia”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 473.

“1) La religión popular es un ente con plena autonomía; se opone a la religión *popularizada* que practica la gran masa influida por la predicación de los ministros de las religiones reveladas; es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado. 2) Es un conjunto anti-intelectual, afectivo, pragmático, de creencias adversas a la objetivización sistemática: la religión popular no tiene dogmas ni catecismos. 3) Es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural. 4) La religión popular es la religión vivida y se opone a la religión canónica.”<sup>90</sup>

Asimismo, existe una postura con respecto a la inexistencia de la religiosidad popular, debido a la indefinición del concepto de ritual, que no ha recibido un análisis e interpretación antropológicos, como ha ocurrido con el concepto del mito, de modo que “(...) el rito se sigue enfocando como actualización, dramatización o puesta en escena de un mito: el significado del proceso ritual se identifica con el significado del pensamiento mítico, y analizar un rito se reduce casi siempre a descubrir el mito que le es subyacente.”<sup>91</sup>

Por su parte, Córdoba considera que “en ninguna sociedad –tampoco en las complejas– existe el pueblo. Llamar religiosidad popular a la religiosidad del pueblo es hueria tautología mientras no se define en rigor lo que se entiende por pueblo, tarea que considero en todo punto imposible (...). Mi tesis es que no existe religiosidad popular por muchas razones y, entre ellas, una principalísima: que no existe el pueblo. (...)”<sup>92</sup>

En efecto, la definición de lo popular es problemática y está matizada por dos tendencias amplias. La primera, de índole cuantitativa, plantea que las prácticas religiosas populares son las más difundidas, lo que corresponde a las creencias y conducta de la mayoría, sin determinar niveles interclasistas. “Se parte de que lo popular es en materia religiosa lo enarbolado y sostenido por la inmensa mayoría de las personas que componen una colectividad que, a su vez, puede estar integrada por diversos grupos y estratos socioeconómicos. Esto suele desembocar en una identificación de lo popular con lo multitudinario.”<sup>93</sup> La tendencia referida, integra a lo popular las manifestaciones religiosas masivas y públicas, a pesar de que en estas prácticas se reproduzca la jerarquización social y el estatus de los individuos.

---

<sup>90</sup> MANDIANES CASTRO, Manuel. (2003). “Caracterización de la religión popular”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 51.

<sup>91</sup> CÓRDOBA MONTOYA, Pedro. (2003). “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 71.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>93</sup> DOMÍNGUEZ LEÓN, José. (2003). “Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 145.

La segunda tendencia es cualitativa, al enfocarse en los grupos sociales no privilegiados, como el campesinado y el proletariado, a los que se atribuye una mayor espiritualidad. En esta visión, se privilegia el carácter de clase de la religiosidad, que se manifiesta en formas distintas e incluso opuestas a la religión oficial.

Las dos tendencias referidas pueden conducir a una mixtificación, que impide analizar con rigor la religiosidad. “Lo popular (...) ha de ser definido y precisado conceptualmente como condición necesaria para un posterior desarrollo investigativo de cierta envergadura.”<sup>94</sup> En tanto, lo religioso puede conceptualizarse según la perspectiva disciplinaria desde la que se aborde. La solución, según Domínguez León, radica en percibir la forma en que se imbrican lo religioso y lo popular en el ámbito de la cultura. El papel de la religión en una cierta cultura, puede determinarse por el entrecruzamiento de las nociones de religión, religiosidad y manifestaciones religiosas; por medio de estas nociones puede esbozarse la estructura de lo religioso y la función de la religión en una cultura.

La formación doctrinal genera diversas formas religiosas, a partir del tejido socioeconómico, ya que los diferentes grupos sociales asimilan de manera diferente el mensaje religioso, al privilegiar determinados aspectos de este, en detrimento de otros, como pueden ser los bienes terrenales o la salvación del alma. Por otra parte, están los modelos religiosos concretos que se arraigan en una religión aprendida por un individuo o una comunidad, y dan pie a un sistema de valores, comportamiento y actitudes que estructuran una cierta religiosidad. Finalmente, están las manifestaciones religiosas a partir de determinadas concepciones de la religión.

“Sintetizando estos tres conceptos tendríamos que el primero, la religión, sería el conjunto de dogmas y bases doctrinales; lo que se debe creer y saber. El segundo, la religiosidad, es el modelo que deriva de la concepción del primero; obedeciendo normalmente a una opción dentro de un abanico de posibilidades. El tercero, las manifestaciones, son la plasmación en la realidad de modelos —entiéndase religiosidad— que se inspiran en la religión.”<sup>95</sup>

Córdoba señala que las manifestaciones religiosas precristianas y no cristianas, como la idolatría, no constituyen una religiosidad popular, sino “formas de paganismo con las que se establecen relaciones beligerantes (en épocas de crisis) o tolerantes (cuando las tensiones sociales vuelven a un cauce más apacible), pero que nunca se mezclan (...) con el

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 145-146.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 147.

monoteísmo.”<sup>96</sup> Por ello, la Corona española y la Iglesia consideraban necesario terminar en forma abrupta con las idolatrías y creencias religiosas indígenas, si bien esto no debía modificar demasiado las formas comunitarias de organización, existentes desde la época prehispánica y que servirían a los efectos de la organización política virreinal.

Para Córdoba, la configuración del concepto –para él inexistente— de religiosidad popular surge a partir de la relación entre la superstición y la religión, y los grupos sociales a que se han atribuido éstas en Occidente. Así, en un principio –situado en Roma previamente a la segunda centuria antes de Cristo— la palabra *superstitio*, proveniente de *superstare* (ubicarse por encima), designaba “la posición del sujeto con respecto al objeto de conocimiento: dominar algo, considerarlo desde un punto de vista superior es conocerlo mejor en su forma y en su contenido, en su estructura y sus detalles”,<sup>97</sup> por lo que se refería a la adivinación, práctica común en culturas antiguas como la romana.

Desde el siglo II antes de Cristo, la clarividencia y la adivinación en Roma fueron desprestigiadas y adquirieron connotaciones negativas al significar temores infundados ante acontecimientos interpretados como signos ominosos o favorables. La connotación negativa del término *superstitio* no se refería a la religión, sino a conductas individuales no religiosas.

Por consiguiente, “la superstición no es una desviación de la religión, una interpretación defectuosa o maligna de la misma, sino un fenómeno que no tiene absolutamente nada que ver con las creencias y las prácticas religiosas.”<sup>98</sup> Al principio de la consolidación del cristianismo, entre los siglos IV y V de nuestra era, nuevamente cambió el sentido de la palabra *superstitio* y empezó a considerarse como una supervivencia de las creencias precristianas, en un contexto cristiano, lo que parece un fenómeno inherente al ingreso de pueblos paganos enteros a la Iglesia.

El ingreso de los estamentos dominantes a la Iglesia, supuso un conflicto de poder entre estos y la jerarquía eclesiástica, lo que se reflejó en la institucionalización del culto a los santos: “Todo se resume a una rivalidad entre obispos y patricios recientemente convertidos para encabezar una nueva forma de patronazgo –el patronazgo espiritual de los santos— calcado sobre las relaciones entre patronos y clientes que vertebraban el entramado social del Imperio romano.”<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> CÓRDOBA MONTROYA, Pedro. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>97</sup> *Ídem*

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 76.

La expansión del cristianismo en Occidente y, posteriormente, en los nuevos territorios descubiertos, entre los siglos V y XVII, la Iglesia siguió una estrategia basada en: a) la tolerancia inicial de las prácticas religiosas paganas; b) cambiar su sentido, en consonancia con la ideología cristiana, mediante la sustitución de los dogmas y la conservación de los rituales, adaptados a los principios cristianos; c) más tarde, condenar los ritos paganos como supervivencias incompatibles con el cristianismo.

“El cristianismo, tanto inicialmente en el área grecorromana como posteriormente en los países romano-germánicos, se difunde en ambientes sociales fuertemente impregnados de la religiosidad persistente, que tenían sus templos, sus ministros, sus ceremonias solemnes y sus ritos ocasionales, sus objetos de culto oficiales y públicos y también privados y personales, sus áreas culturales comunitarias y sus recintos privados, junto a un conjunto de convicciones y creencias que no provenían de un fundador o de una reflexión teológica, sino que estaban enraizadas en el alma humana. La nueva religión no sustituyó, sino que se superponía a una religiosidad ya hecha.”<sup>100</sup>

Más tarde, durante la época moderna —entre los siglos XVIII y XX— caracterizada por la gradual separación entre el Estado y la Iglesia, y el surgimiento del libre pensamiento, la Ilustración y las revoluciones burguesas, “los fundadores de una nueva mitología, la mitología revolucionaria, inventan el sujeto receptor/redentor de la misma: *el pueblo*. Pero el <<pueblo>> también es un mito (...)”.<sup>101</sup> Esto supuso un nuevo cambio de sentido de la palabra superstición, que fue utilizada por los ilustrados, los revolucionarios y los librepensadores para referirse —con una connotación negativa— a la Iglesia y los creyentes.

“Y ante el desafío de una nueva evangelización, la Iglesia se encuentra ante un dilema de difícil solución ¿cómo luchar contra la descristianización de las <<masas populares>> sin apartar a los cristianos que quedan y sin incurrir en el reproche de fomentar la superstición? Es en este contexto —y *únicamente en este contexto*— en el que surge la noción de <<religiosidad popular>>”.<sup>102</sup> De acuerdo con Córdoba, esto denota una crisis interna de la pastoral católica, por lo que la religión popular es una manifestación de la cultura de la comunidad de habitantes, la comunidad tradicional.

---

<sup>100</sup> SÁNCHEZ HERRERO, José. (2003). “Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media.” En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 112.

<sup>101</sup> CÓRDOBA MONTOYA, Pedro. *Op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 80.

“El hecho de que haya dos formas de religiosidad, la institucional y la popular, la de la Iglesia oficial y la del pueblo sencillo, y de que entre ambas se dé una relación distante, que a veces es de desconfianza y de confrontación, lleva a preguntarse cuáles han sido las causas históricas, teológicas y culturales que han posibilitado esos dos tipos y la tensión existente entre ellas.”<sup>103</sup>

Desde la perspectiva de la investigación, la religiosidad popular producida en el cristianismo, presenta dos niveles: el antropológico y el religioso. El nivel antropológico abarca los planos existencial, psicológico, familiar y cósmico. El nivel religioso incluye los planos antropológico-simbólico y religioso. En el nivel antropológico, el plano existencial corresponde al ser humano, su vida, sus necesidades y posibilidades, que integran una unidad esencial que permanece a pesar de la diversidad, pues “Ante las mismas o similares necesidades el hombre responde con unas respuestas similares.”<sup>104</sup>

El plano psicológico se refiere a características de la personalidad, a nivel consciente e inconsciente, que se refleja en la celebración de rituales y fiestas, con formas y modalidades determinadas. El plano familiar conduce a la inserción y dependencia del individuo con respecto a la vida familiar, desde su nacimiento hasta su reproducción y muerte, etapas correspondientes a ciertos rituales. El plano cósmico está referido a la relación entre el ser humano y la naturaleza y el universo, relación marcada por la dependencia de ciclos, como son las estaciones del año o las fases lunares, que influyen en actividades de subsistencia, como la agricultura, y que tienen influencia en la celebración de prácticas religiosas definidas.

Los ritos derivados de los planos que integran el nivel antropológico del estudio de la religión, surgen de las necesidades, dependencias y acontecimientos que enmarcan la existencia humana y su proyección simbólica de las realidades cósmicas y naturales. El plano religioso proviene de las religiones y la religiosidad que se presentan en distintos pueblos y culturas, en regiones y épocas determinadas.

La investigación antropológica de la religiosidad popular, en el caso del catolicismo, debe partir de “la totalidad del fenómeno estudiado para establecer la coherencia de la cultura religiosa del pueblo, o sea [del] <<catolicismo popular>>, subrayando a la vez la unidad de la cultura religiosa del país y la distinción entre lo popular y lo que se dicta desde Roma. El problema no se plantea únicamente en España, sino en el mundo entero, y no solamente es cristiano, sino

---

<sup>103</sup> ESTRADA DÍAZ, Juan A. (2003). “El reto de la religiosidad popular a la teología”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 260.

<sup>104</sup> SÁNCHEZ HERRERO, José. *Op. cit.*, p. 109.

islámico o hindú.”<sup>105</sup> Por medio de la etnografía pueden determinarse las diferencias culturales entre el pueblo y la cultura oficial, para determinar el grado de imposición del dogma en la mentalidad popular o, en sentido inverso, la influencia de la cultura popular en la religión oficial.

## 2.1. Concepto de religiosidad popular

Las manifestaciones religiosas forman parte del conjunto de hechos sociales, reconocidos por ser exteriores al individuo, obligatorios y transmisibles intergeneracionalmente. Constituyen la conducta hacia lo sagrado, que abarca la vida individual y colectiva, a través de la religiosidad. Cabe considerar que “(...) en todas las culturas hay cosas que reciben homologación como sacras, en el sentido de que son merecedoras de un trato ritual por parte de la comunidad. En torno de aquello que se ha convenido en considerar sagrado, suele organizarse institucionalmente un sistema de comportamientos culturales, de liturgias y panteones, de narraciones míticas, de objetos útiles ceremonialmente, etc., al que designamos como *la religión*.”<sup>106</sup>

Por religiosidad se entiende tanto la condición de religioso de un individuo, como la “Práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas”;<sup>107</sup> en este último sentido, es un término asociado a la práctica de la religión. Pitt-Rivers considera que “<<Religiosidad>> es un compromiso (...) entre dos elecciones poco satisfactorias.”<sup>108</sup>

La religiosidad popular puede definirse como el “(...) conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamientos en los que se expresa la fe del pueblo sencillo. La fe necesita de mediaciones para expresarse, de ahí que toda fe genere religión y religiosidad.”<sup>109</sup>

La religiosidad oficial católica está disciplinada por la normatividad jurídica del derecho canónico y la doctrina, por lo que puede haber incompatibilidad entre la religiosidad oficial y la popular, que representa una espontaneidad y creatividad normadas por reglas no oficiales, provenientes de la tradición, ya sea de individuos o de colectividades. La religiosidad popular es contemplada desde distintas perspectivas y genera diversas opiniones: “Para algunos, la religiosidad popular desfigura la pureza de líneas de la religiosidad oficial. Para otros ocurre

---

<sup>105</sup> PITT-RIVERS, Julian. (2003). “La gracia en antropología”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al.*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>106</sup> DELGADO RUIZ, Manuel. *Op. cit.*, pp. 500-501.

<sup>107</sup> DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA. Disponible en: <http://www.rae.es> (Consultado el 20 de mayo de 2008).

<sup>108</sup> PITT-RIVERS, Julian. *Op. cit.*, p. 117.

<sup>109</sup> ESTRADA DÍAZ, Juan A. *Op. cit.*, p. 258.

todo lo contrario, es decir que la religiosidad oficial viene a ser como un rodillo que aplasta la religiosidad popular en aras de la uniformidad impuesta desde arriba.”<sup>110</sup>

En suma, la religiosidad popular se refiere al sistema de prácticas y creencias propio del pueblo, de la gente común, en tanto diferenciada de las elites de la sociedad. Es decir, el pueblo es el sujeto de la religión popular, misma que es plural y permite identificar distintos estamentos sociales.

La definición de pueblo es problemática, ya que puede referirse a los estamentos desfavorecidos de la sociedad, ya sea del ámbito rural o urbano, o bien puede entenderse por *pueblo* la población de un país. Una definición de pueblo es: “(...) una unidad social que está constituida por individuos y grupos distintos, vinculados entre sí por saberes, conocimientos, artes, leyes y creencias que contribuyen a darle un perfil determinado y configuración frente a otros pueblos. Ocupa un área y una geografía duradera en el tiempo, aunque estén sujetas a cambios.”<sup>111</sup> La religión tiene distintas funciones para el pueblo, como medio simbólico de identidad y cohesión, aun en colectividades que se hallan fuera de su ámbito geográfico tradicional, como ocurre en las migraciones. La religión permite articular la vida social y espiritual de los pueblos y la religiosidad popular procura relaciones directas, sencillas y efectivas con la divinidad.

La sociedad está integrada por estamentos sociales, uno de los cuales es el hegemónico, que suele usar la religión popular como un medio de dominación de las clases dominadas. A su vez, cada clase se divide en grupos, de acuerdo con sus intereses: “Dentro del mismo grupo social existen grupos sociosemióticos diferentes que conceden importancia desigual a las creencias comunes.”<sup>112</sup>

Por su parte, las religiones étnicas pueden considerarse tradicionales y pueden estudiarse a través de la etnografía, pero de acuerdo con Mandianes, sólo pueden clasificarse como religión popular si las sociedades autóctonas han sido evangelizadas por la religión de sus colonizadores.

La coexistencia entre la religiosidad popular y la oficial obedece a condicionantes sociales, que mantienen relativamente separadas cada una de estas religiosidades. Tales condicionantes abarcan las convenciones, las doctrinas y las prácticas, así como las creencias y prácticas desvirtuadas, consideradas —desde la perspectiva oficial— como supersticiones y errores

---

<sup>110</sup> GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. (2003). “Religiosidad popular y derecho canónico”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al. Op. cit.*, p. 231.

<sup>111</sup> MANDIANES CASTRO, Manuel. *Op. cit.*, p. 45.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 46.

populares que deben rechazarse. Con todo, ambas prácticas son coexistentes, sincrónicas, y tienen elementos comunes, tanto de forma como de contenido.

Históricamente, el derecho canónico de la Iglesia católica ha sancionado, ya sea positiva o negativamente, distintas manifestaciones externas de la religiosidad, como es el caso de las festividades, tanto para su aprobación como para su represión, y ha indicado las fiestas que deben ser celebradas por los cristianos a lo largo del año, con lo que el derecho canónico moldea las festividades a nivel general, ya que a nivel local ha habido cierta holgura en lo atinente a celebraciones regionales.

En general, el derecho canónico ha sido respetuoso o, al menos, tolerante con la religiosidad popular que subyace a las celebraciones católicas, desde el Medioevo hasta nuestros días, tanto en Europa como en otras regiones que transitaron por el proceso de evangelización, como es el caso de Iberoamérica. Las únicas excepciones se dan cuando, a juicio de la jerarquía eclesial, se presentan matices supersticiosos o desviados, contrapuestos a la doctrina. Por lo tanto, la Iglesia no ha desarrollado un criterio definitivo sobre las prácticas y creencias populares, y ha fluctuado de la relativa tolerancia a la rigidez.

Desde la perspectiva teológica, basada en una fe ilustrada, la religiosidad popular es un fenómeno ambiguo, ya que “Es una religiosidad en la que se juntan elementos sacrales y profanos, componentes que expresan una actitud de fe y una relación con la divinidad junto a otros que pertenecen a la cultura y el folklore popular.”<sup>113</sup> Por eso se concibe la religiosidad popular como un sincretismo que, en el caso del catolicismo, es cristiano y pagano a la vez.

Las críticas desde la teología, se dan en el sentido de que la religiosidad popular carece de compromiso ante problemas de tipo social, político y económico; además, se cuestiona la preocupación de la religiosidad popular por resolver —mediante la intervención de la divinidad— problemas prácticos, mundanos, y no tanto cuestiones espirituales, como la salvación del alma. Estos juicios se hacen desde los parámetros de la cultura y religiosidad oficial.

---

<sup>113</sup> ESTRADA DÍAZ, Juan A. (2003). *Op. cit.*, p. 257.

## 2.2. Características de la religiosidad popular

En la religión se distinguen dos planos: las creencias y las prácticas. Las religiones particulares pueden diferenciarse entre sí mediante estos dos planos o dimensiones, el contenido de sus creencias y la realización de las prácticas. Estos elementos manifiestan las características de la forma y el contenido de cada religión concreta, en sus aspectos formal y popular, lo que permite inferir si lo formal y lo popular comparten una misma base de creencias.

Algunos autores consideran que el fenómeno de la religiosidad popular, definida por su paralelismo con respecto a la religiosidad oficial, existe en diferentes religiones —como el cristianismo, el budismo, el hinduismo, el Islam, entre otras—, siempre que exista una religión oficial y un pueblo que la profese y la practique; esto es, la religiosidad popular está presente “en el budismo chino y en otras religiones distintas del cristianismo. (...). Se trata, pues, de fenómenos muy generales que tienen un cierto carácter de constantes culturales recurrentes en los más diversos ámbitos y épocas históricas.”<sup>114</sup>

Otros autores consideran que la religiosidad popular sólo se da en el catolicismo, que así podría denominarse como un catolicismo popular. La presente investigación, se refiere a la religiosidad popular que practica una comunidad con tradición cristiana, con un sustrato cultural y religioso de origen prehispánico.

Las diferencias entre la religiosidad popular y la oficial, señalan las características de cada una e incluyen aspectos ideológicos, así como de control y poder social, al no haber la misma proporción entre el poder social y el control ejercido por la Iglesia como institución, y el que ejercen los individuos que integran el pueblo. Por consiguiente, la relación entre la religiosidad popular y la religión oficial está modulada por el control social, y ambas expresiones de religiosidad forman parte de un mismo fenómeno.

El estudio de la religiosidad popular debe enfocarse no sólo a una comunidad, en general, sino a sus miembros en particular, toda vez que los datos primarios se refieren a intereses individuales —no siempre compatibles— que se orientan a ciertas conductas para favorecer dichos intereses. En el plano colectivo, las conductas de los individuos, aun cuando puedan ser incompatibles, se orientan a las convenciones sociales, debido a la necesidad de ayuda mutua, tendiente a satisfacer los intereses colectivos y, en la medida de lo posible, los individuales. Estas

---

<sup>114</sup> MALDONADO, Luis. (2003). “La religiosidad popular”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al.* *Op. cit.*, p. 30.

convenciones sociales, junto a los sistemas ideológicos, constituyen el cemento que homogeneiza la cultura y determina los comportamientos.

El control social es una de las características de la relación entre la religión oficial y la religiosidad popular, relación que se presenta a través de distintas formas. La religiosidad popular no se construye a partir de una supuesta ignorancia del pueblo, sino en el proceso de establecimiento de la religión oficial, por lo que ambas religiosidades son coexistentes.

Los contenidos del mensaje cristiano ha afectado las culturas en que dicho mensaje se ha difundido, a través del proceso evangelizador de la Iglesia, a lo largo de varios siglos, en numerosos pueblos, que ha tenido como producto un sincretismo selectivo para asimilar estructuras organizativas, ideologías y prácticas religiosas paganas. Las urbes fueron evangelizadas con mayor ahínco y con antelación a las poblaciones campesinas, cuyas peculiaridades –sobre todo en materia de cosmovisión— se combinaron con los contenidos cristianos para dar origen a los paganismos, circunscritos a la Iglesia como un cristianismo revestido de costumbres, creencias y rituales provenientes de un reciente pasado religioso, agrario y telúrico –pagano—, toda vez que se presenta en comunidades e individuos insertos en un ámbito rural, herederos de religiones de origen agrario y naturista, en las que se llevaban a cabo cultos de fertilidad y fecundidad, a partir de un modelo de constante alternancia cíclica de muerte y renacimiento cósmico, que constituyó un terreno favorable para la implantación del dogma cristiano, en que prevalece la figura de Cristo como salvador que muere y renace.

El proceso de aproximación entre la religión popular y los lineamientos cristianos emanados de la Iglesia, no fue enteramente discriminatorio por la parte oficial, ya que se trató de un proceso de integración o inculturación que, cuando no se realizaba integralmente, era denominada como *superstición* por las autoridades religiosas, con dos sentidos: uno positivo y uno negativo. “El positivo es que ha habido un respeto ante lo precristiano y un intento de fusión con lo cristiano. El negativo es que tal intento no ha tenido un resultado satisfactorio de verdadera síntesis. El producto último ha sido de carácter híbrido, mixtificado.”<sup>115</sup>

Entre los factores vinculantes entre las religiones precristianas, el cristianismo católico y las diversas religiosidades populares católicas, están las concepciones del espacio y el tiempo, acordes a la cosmovisión y a la historia de cada pueblo, y estructuradas en un calendario ceremonial, que forma parte del sistema simbólico y ritual. Así, las grandes celebraciones del cristianismo corresponden a ritos paganos precristianos, como los realizados en ocasión de los

---

<sup>115</sup> MALDONADO, Luis. *Op. cit.*, p. 33.

solsticios y equinoccios en diversas culturas, actuales y pretéritas del mundo entero, bajo la idea del cristianismo como religión verdadera y definitiva que perfecciona las concepciones religiosas que la antecedieron:

“La fiesta del Nacimiento de Cristo —<<Sol de Justicia>> cuya fecha exacta ignoramos— se coloca en la fiesta romana de <<el sol invicto>> del solsticio de invierno. Cristo resucita en la Pascua judía que, a su vez, se remonta a una fiesta agrícola: primera espiga de cebada y a una fiesta astrológica: el equinoccio invernal y la luna llena. Los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía suplantaron los ritos de iniciación. Y así sucesivamente.”<sup>116</sup>

La estructura y orden de las ceremonias se refiere a una concepción específica del año, vivido como tiempo cíclico, dividido en fases correspondientes a actividades y cambios: es un tiempo cualitativo. “El calendario agrícola, de estructura circular, es un cuadro de trabajos y fiestas que se ha ido construyendo poco a poco desde el neolítico; y reglamenta el orden de las actividades y sirve como punto de referencia a la existencia humana. Para entender el calendario popular hay que tener en cuenta que el ciclo productivo parte de la concepción y no del nacimiento.”<sup>117</sup>

En cuanto al espacio ritual, los sitios de adoración suelen ser los mismos lugares considerados sagrados por anteriores sociedades. Esto es resultado de una reinterpretación y una tolerancia de la religión dominante —en este caso, el catolicismo— con respecto a concepciones y prácticas religiosas previas, por otra parte consideradas paganas y supersticiosas por la religión hegemónica.

Las manifestaciones religiosas pueden revelarse mediante formas de intercambio no racional y no cuantificado, en las que se vehiculan valores de tipo emotivo y hospitalario. La asunción de ceremonias primigenias, con sus estructuras y componentes, supone un sistema de enculturación complejo, para vincular la religión dominante con el pasado social y cultural de las sociedades de reciente evangelización. Las creencias y prácticas de la religión oficial, integran un sistema cultural y religioso con numerosas variedades, pero básicamente compuestas por elementos religiosos naturistas y cósmicos, con elementos cristianos. La Iglesia *per se* no estableció rituales y celebraciones, sino se basó en una reinterpretación y homologación judeocristiana de la cultura, concepciones y prácticas religiosas de las sociedades a las que se evangelizaba.

---

<sup>116</sup> SÁNCHEZ HERRERO, José. *Op. cit.*, p. 113.

<sup>117</sup> MANDIANES CASTRO, Manuel. *Op. cit.*, p. 49.

Las objeciones a la religiosidad popular pueden darse desde el terreno de la religión oficial, la Iglesia católica, y desde la defensa de las culturas étnicas. Las posturas católicas puristas, consideran la religiosidad popular como una forma desviada de la religión oficial. En tanto, las objeciones pro étnicas consideran que la Iglesia ha colonizado las culturas a las que ha evangelizado, negando sus valores originarios y tradicionales. Sin embargo, ambas posturas son extremistas y niegan toda posibilidad de mezcla, cerrándose ante la realidad del dinamismo y apertura de los movimientos culturales, como es el caso de la religión: si una cultura y una religión se encierran en sí, en forma etnocéntrica, se condenan a sí mismas a la esterilidad.

El catolicismo popular puede producirse a partir de dos perspectivas: la popular y la oficial. En la primera, las sociedades que son evangelizadas aceptan los ritos y símbolos cristianos, a los que otorgan un significado indígena o pagano, con lo cual se distorsiona o disuelve el proceso de evangelización y prevalece la religión autóctona. En la segunda, la religión oficial acepta los ritos y símbolos autóctonos, para darles un significado cristiano, que puede negar el sentido autóctono, o darle un nuevo sentido, de acuerdo con la ideología de la religión dominante, con lo que se produce una sincretización, al incorporar los elementos indígenas al cristianismo, que de esta forma presenta distintas facetas: cristianismo occidental, cristianismo latinoamericano, cristianismo africano, aun cuando estas facetas se integran en un solo cristianismo: la ecumene cristiana.

“El fenómeno sincrético o de sincretización (no de sincretismo) alude al proceso de síntesis, de interconexión (ciertamente parcial) entre dos religiones (o sus manifestaciones); también entre dos culturas religiosas distintas. Dicho de otro modo, se refiere al hecho de un injerto, de un hermanamiento, de un trasvase, de una simbiosis, una amalgama o una aleación. Cuando este proceso de síntesis se realiza de modo deficiente, imperfecto, negativo, entonces tenemos el <<sincretismo>>. Cuando se logra y realiza adecuadamente, nos hallamos ante lo que llamamos <<realidad sincrética>> o <<sincretización>>.”<sup>118</sup>

De este modo, lo sincrético se produce con la mezcla, por yuxtaposición, de dos sistemas culturales o religiosos, de forma que pueda identificarse cada uno. Por su parte, lo sincrético se da no por la mezcla, sino por la síntesis, a través de la relación dialéctica de los sistemas, mediante un proceso de reinterpretación, ya sea mutua o de uno solo de los sistemas.

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

La hegemonía de la Iglesia se ha logrado a través de líneas de encuentro y destrucción y, en otros casos, de un encuentro simulado de encuentro e integración. Es decir, se ha transitado de la represión a la tolerancia de usos y costumbres populares, siempre y cuando estas produzcan en un marco cristiano: “Las fiestas religiosas populares muestran la persistencia de ritos precristianos en un contexto que se entiende ya como indiscutiblemente cristiano por los protagonistas de los propios ritos.”<sup>119</sup>

En el caso de los santos, incluso se incorporan al santoral popular –distinto al oficial— personajes santificados por el propio pueblo, sin que necesariamente hayan sido canonizados por la Iglesia católica.

“La plana de santos mediadores en la consecución de bienes es extensísima. El culto se difunde especialmente en épocas de crisis como la actual. Hay santos para conseguir trabajo, salud, novio, asuntos imposibles, etc. El estudio de la difusión de estos cultos en una comunidad es muy significativo del estado de la religiosidad, no únicamente referido a lo presente sino también al pasado. A las devociones a los santos más tradicionales se han unido las de aquellos a quienes el pueblo incorpora a la santidad por medio de su sentencia.”<sup>120</sup>

El milagro es considerado como una manifestación de la intervención divina en la tierra, ya sea en forma directa o por medio de los santos, con lo que se vuelve una prueba de santidad; en ello coinciden la Iglesia oficial y la concepción popular. Al intervenir lo maravilloso o lo sobrenatural, las necesidades humanas encuentran su satisfacción: “El santo hace milagros porque es santo, así se resume la explicación popular”.<sup>121</sup> En tanto, la religión oficial racionaliza el hecho al entenderlo como una prueba de santidad subordinada a otras variables, como la virtud de pensamiento y obras del santo en cuestión. Las diferencias en la percepción de la santidad influyen en la separación y relativa autonomía entre las formas religiosas populares ante las oficiales.

Al igual que la religiosidad oficial, la popular se integra de ritos y ceremonias referidos a su sistema de creencias. “Sólo mencionar que la creencia en la omnipresencia de lo sobrenatural y la intervención permanente de los habitantes del más allá en el mundo de los vivos se manifiesta

---

<sup>119</sup> LOMBARDI SATRIANI, Luigi. (2003). “El hambre como derrota de Dios”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>120</sup> MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. (2003). “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al.*, *Op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 169.

(...) como uno de los rasgos más característicos del nivel religioso que nos ocupa.”<sup>122</sup> Los ritos y ceremonias populares se deben tanto a la asimilación del mensaje dogmático como al desarrollo de fuerzas creativas por parte del pueblo, que no atiende a sistemas conceptuales o abstractos de explicación de los fenómenos y sí a la búsqueda en la religión de todo lo que satisfaga sus necesidades, como es el culto a santos que surgen en espacios y tiempos próximos al pueblo y que, por consiguiente, representan modelos de referencia más accesibles y asimilables que los de santos más prototípicos.

La diferencia entre las ceremonias oficiales y las populares, radica en que en estas últimas se orientan a la petición de dones de la vida cotidiana, como es la conservación de la salud, la curación, el trabajo, el dinero, la protección contra peligros o la relación con los muertos, entre otros. Los ritos y ceremonias populares, se llevan a cabo en tiempos y lugares considerados sagrados, que pueden ser coincidentes con los de la religión oficial, aun cuando el sentido de las ceremonias y ritos oficiales tengan finalidades diversas a las de la religiosidad popular pues, mientras ésta última se refiere sobre todo a la vida diaria del pueblo y sus carencias, en la religiosidad oficial los ritos se orientan a fines extramundanos, como la salvación de las almas. “La independencia matizada entre estos dos niveles de vivencia de lo religioso [el popular y el oficial] se explican desde unas bases perceptivas de los fenómenos religiosos diferenciados.”<sup>123</sup>

La transmisión de la religión popular se da por vía oral y por la enseñanza y aprendizaje de las prácticas. Dicha transmisión, considerada como un proceso histórico, favorece la adherencia de nuevos elementos, que se interpretan y asimilan a través de significados referidos tanto a la cosmovisión como a la vivencia cotidiana, ya que la religión no se vive ni se practica en la esfera conceptual e ideológica, sino en tiempos y lugares determinados. “La religión popular es diferente sincrónicamente en los distintos puntos geográficos, y diferente a sí misma diacrónicamente, en el mismo lugar, por la acción del tiempo. Por esto tal vez se deba hablar de religiones populares.”<sup>124</sup>

### **2.3. La religiosidad popular en Iberoamérica**

La colonización del continente americano, por parte de España y Portugal, implicó la catequización de las poblaciones nativas, buscando sustituir las creencias y prácticas aborígenes con el mensaje cristiano. Esto generó un fenómeno de sincretismo religioso, que puede entenderse “(...) como la integración de dos o más religiones en una nueva, siendo posible

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 164.

<sup>123</sup> *Ib.*, pp. 171-172.

<sup>124</sup> MANDIANES CASTRO, Manuel. *Op. cit.*, p. 52.

identificar cada uno de los elementos de las mismas”.<sup>125</sup> Dicho sincretismo resultó del contacto entre las tradiciones religiosas indígenas y la católica, si bien bajo el signo del predominio por parte del catolicismo.

En el caso de la América hispana, la Corona española y la Iglesia tuvieron la intención de desaparecer la religión oficial indígena, mediante la destrucción de templos, ídolos, códices y el destierro o sacrificio de los jerarcas religiosos, en lo que constituye una perspectiva de rechazo cultural, ante creencias, costumbres y rituales que se consideran aberrantes, bárbaros e infieles por parte de los conquistadores, por lo que “El cristianismo aparece (...) como ideología legitimadora de la “conquista” española que se impone sobre las culturas y religiones indígenas.”<sup>126</sup>

En suma, se trata de una ruptura con la civilización prehispánica, mediante la aniquilación del sacerdocio, en que se depositaba el conocimiento religioso, mágico y político indígena, además de la sumisión física, política y espiritual de los indios. “Al seguir la tradición cristiana de apegarse lo más posible a los usos y costumbres populares y de permitir lo periférico o aquello que no alterara la parte sustancial de la doctrina, algunos rituales de la muerte y celebraciones religiosas prehispánicas fueron conservadas, pero de ninguna manera se aceptó (...) su estructura sacerdotal ni sus rituales del sacrificio.”<sup>127</sup> La misa, que integraba la forma cristiana del sacrificio, era oficiada por curas no indígenas, comprometidos con los principios del catolicismo romano.

No obstante, en forma más o menos oculta sobrevivieron otros especialistas religiosos, como los chamanes o curanderos, cuya función era ayudar a resolver las necesidades de las poblaciones, especialmente las agrarias. En la época precolombina, estos especialistas estaban más cerca del pueblo que el alto sacerdocio por lo que, al formar parte de una esfera distinta a la oficial, eran portadores de una religión popular. De acuerdo con Pilar Sanchiz, la religión popular mesoamericana prehispánica sobrevivió a la conquista hispana, en especial las creencias y prácticas indígenas, orientadas al control de la naturaleza o a la curación de enfermedades.

Además, el contacto con los pueblos antiguos mesoamericanos fue hecho, en su mayoría por personas pertenecientes a los estamentos populares de los países conquistadores: soldados,

---

<sup>125</sup> SANCHIZ OCHOA, Pilar. (2003). “Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI.” En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al., Op. cit.*, p. 389.

<sup>126</sup> PARKER, Cristián. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 18.

<sup>127</sup> ALBA PASTOR, María. (2000). “La organización corporativa de la sociedad novohispana”. En ALBA PASTOR, María y MAYER, Alicia. (Coords.). *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: UNAM, p. 104.

encomenderos, comerciantes y clero de base, que practicaban una religión popular, proveniente de creencias y prácticas tradicionales de origen antiguo, incluso precristiano, que a su vez eran sincréticas y fueron transmitidas a las poblaciones autóctonas. “El sincretismo fundamentado en la reinterpretación o adscripción de antiguos significados a nuevos elementos (característica de la aculturación forzada) se produce, pues, entre dos religiones populares o <<folk>>.”<sup>128</sup> Esto es, al transferirse creencias católicas, también se vehicularon rasgos religiosos tradicionales y populares de las culturas hispana y lusa, en los respectivos territorios colonizados.

Cabe señalar que, para Gonzalo Aguirre Beltrán, el término aculturación significa ‘contacto de culturas’. “En el proceso de aculturación, las ideas de separación y de paso no constituyen no constituyen la cualidad propia o médula del fenómeno y sí, en cambio, la de contacto y unión”.<sup>129</sup> Es decir, la aculturación se refiere al efecto cultural –normalmente un cambio– motivado por el contacto o conjunción de dos o más sistemas culturales.

En un sentido similar, puede entenderse la aculturación como “La transmisión cultural conseguida, es decir, es la transferencia de elementos o rasgos de una cultura a otra, cuyo proceso y dispositivos sólo estamos en situación de deducir, porque su manifestación ha ocurrido en un tiempo ahistórico, de esta manera, la aculturación como concepto, es la transmisión cultural en marcha.”<sup>130</sup>

La conquista y colonización de América tenía fundamentos jurídicos e ideológicos que abarcaban lo religioso, de modo que había una liga estrecha entre la Iglesia y el Estado imperial, por lo que la institución eclesiástica predominaba sobre la vida cultural y social: la cristianización no puede desvincularse de la colonización. “Los súbditos de los Reyes Católicos venían a la conquista de tierras paganas y no es extraño que la religión de los infieles fuera considerada inferior y adversaria de la fe católica.”<sup>131</sup>

La conquista política y militar tuvo repercusiones en lo religioso, por lo que se produjo una conquista espiritual que dio legitimidad, estímulo y sentido a la conquista profana. A pesar de la acción conjunta entre los religiosos y los militares, se presentaron conflictos entre ambos, si bien los clérigos ampliaban sus funciones después de la pacificación, englobando la enseñanza y la evangelización. Cabe señalar el importante papel de los religiosos provenientes de Castilla y

---

<sup>128</sup> SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Op. cit.*, p. 389.

<sup>129</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 11.

<sup>130</sup> HERSKOVITS, Melville. (1994). *El Hombre y sus Obras*. México: Fondo de Cultura Económica, México, p. 137.

<sup>131</sup> PARKER, Cristián. *Op. cit.*, p. 20.

León en este proceso, quienes se desempeñaron ya fuera como educadores, eclesiásticos e incluso algunos, como Bernardino de Sahagún –quien fue alumno de la Universidad de Salamanca— fueron precursores de la etnografía y la antropología. Fray Bernardino “Dedicó su vida al estudio de la lengua, las costumbres y la historia del pueblo nahua. Por ello se le considera el fundador de los estudios de literatura nahua y hasta de la etnología moderna, dado que sus métodos de investigación son los mismos que han empleado los más modernos etnólogos.”<sup>132</sup> Al igual que él, otros religiosos castellano-leoneses como Vasco de Quiroga y el flamenco Pedro de Gante, educadores eminentes, fueron reconocidos defensores de los indígenas en México, así como difusores de la religión católica, que a raíz de la conquista sustituyó a las religiones prehispánicas.

El sistema religioso prehispánico contaba con funciones especializadas y una casta sacerdotal. Su desplazamiento durante el proceso de conquista significó una reclasificación de las legitimidades simbólicas, esto es, una lucha simbólica en la que la religión de los conquistadores operó mediante una discriminación ideológica en la que el cristianismo se consideraba en un plano superior, mientras la religión, la civilización y las sociedades conquistadas se concebían como inferiores. La superioridad asumida por los conquistadores implicaba el derecho a la conquista y dominio de los inferiores, a fin de imponer el orden cristiano.

A pesar de ello, algunos eclesiásticos –como fray Bartolomé de las Casas— se opusieron a la explotación de los indígenas por los encomenderos, e incluso la Iglesia reconoció oficialmente los derechos de los indígenas, como ocurrió con la bula *Sublimus Deus* (1537) del papa Pablo III, “escrito que proclama la dignidad del hombre americano como miembro del género humano, con pleno derecho a su libertad y a su propiedad, aunque no hubiese aceptado la fe cristiana”.<sup>133</sup> Esto supuso tensiones con la autoridad civil y se promovieron misiones pacíficas en algunas regiones, aun cuando esto coexistía con la economía colonial basada en la explotación de minas, haciendas y plantaciones.

Los métodos de evangelización tenían el propósito de convertir a los indios, reproducir la fe católica y renovar la fidelidad de los miembros de la Iglesia. En términos generales, hubo dos tipos de evangelización:

---

<sup>132</sup> LORENZO SANZ, Eufemio. (1998). “Religiosos castellano-leoneses en la colonización”. En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, p. 200.

<sup>133</sup> PARKER, Cristián. *Op. cit.*, p. 22.

“a) *ad extra* para los infieles, ya sea por medio de los pueblos, las misiones, las doctrinas o en las reducciones, y el testimonio según las tesis del “buen ejemplo” o del “mal ejemplo”, y b) *ad intra* para los miembros de la cristiandad, incluyendo a los indígenas cristianizados: la catequesis, las cofradías y hermandades, el testimonio, los “colegios de indios”, la enseñanza cristiana en las escuelas y universidades, la formación familiar de los peninsulares y criollos.”<sup>134</sup>

La organización de corporaciones, como es el caso de las cofradías, ocurrió desde los primeros tiempos de la conquista y fueron autorizadas tanto por la Iglesia como por la Corona española y tuvieron la función de realizar obras comunitarias, la protección y educación de los españoles y la evangelización de los indígenas. “Es muy posible que ciertos tipos de corporaciones existieran en la época prehispánica (...) donde los consejos de ancianos, los guerreros y sacerdotes conformaron cuerpos de hermandad, al igual que los artesanos y las comunidades campesinas.”<sup>135</sup> Esta circunstancia facilitó la introducción de las corporaciones durante la época colonial y determinó la organización de los pueblos y comunidades indígenas y mestizos.

“Las cofradías, organizaciones de personas creadas para dedicarse al culto de una imagen religiosa, y que cumplían otras funciones de ayuda mutua y beneficencia, se dice que sirvieron al indio para rehacer la solidaridad del grupo, rota al desorganizarse el sistema de linajes o familias en las que se cimentaba la sociedad indígena. Solidaridad, cohesión, integración... La cofradía cumplió todas esas funciones que el sistema de linajes llevaba consigo.”<sup>136</sup>

No obstante, cabe considerar la presión de curas y frailes en la creación de cofradías, aun cuando estas eran solicitadas por los indios, debido al interés económico de los sacerdotes, toda vez que las fiestas y procesiones significaban ganancias monetarias para el clero.

La forma de adecuar las doctrinas y rituales religiosos al marco social y cultural indígena, fue a través de la reinterpretación y la modificación. A la reelaboración funcional que hicieron las sociedades nativas, del sistema de creencias y valores que se buscó implantar mediante la evangelización, se suman los agentes de cambio, esto es, los conquistadores y evangelizadores, cuya cultura, valores, intereses, formación y reinterpretación efectuada por estos, influyeron en la conformación de la religiosidad popular.

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>135</sup> ALBA PASTOR, María. *Op. cit.*, pp. 98-99.

<sup>136</sup> SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Op. cit.*, p. 392.

La negación de la religión indígena y la inculturación parcial de los dominados, implicaron una separación abismal entre la religión oficial y las expresiones religiosas de los colonizados, desarrolladas a partir de un complejo sistema de creencias y prácticas rituales y médicas asociadas a la religión. Estas expresiones fueron consideradas como paganas e idólatras por los catequistas, quienes se decantaban por una política de destrucción de la religión indígena para reemplazarla por el catolicismo, lo que conllevó resistencias indígenas que fueron reprimidas.

Uno de los efectos de la persecución fue el sincretismo, al permitir el surgimiento de expresiones rituales, musicales y artísticas indígenas, sobre todo durante el barroco colonial – entre el siglo XVI y mediados del XVIII. La primera etapa de la conquista estuvo marcada por la violencia, la desarticulación de las civilizaciones autóctonas y el desencanto colectivo de la pérdida, por parte de los indígenas. Durante las etapas sucesivas se produjo la aculturación, el acatamiento del sistema dominante y la producción del sincretismo, sobre todo en la base de la estructura social: indios, mestizos, negros y mulatos, cuya dinámica creativa constituyó una reinención de las expresiones religiosas, como una forma de asimilar la experiencia de dominio y sumisión frente al régimen colonial y las formas en que la Iglesia buscaba incorporarlos.

El colonialismo significó una rearticulación del sistema social previo y una modificación de las relaciones sociales y la cultura material y simbólica, que se desarraigaron del sistema de creencias, símbolos y rituales. La respuesta indígena ante estos cambios fue diversa, al manifestarse mediante diferentes respuestas, como la ruptura, la resistencia, la adaptación o la integración a los cambios. No hubo una respuesta homogénea en el continente americano, ya que esta dependió del área geográfica, cultural y religiosa, las relaciones con los conquistadores, el tipo de costumbres y tradiciones y la capacidad de resistencia. Por tanto, se fluctuó de la aceptación, ya sea sincera o por estrategia, de la religión, la cultura y las relaciones sociales implantadas por los conquistadores, a la resistencia en distintos grados.

Entre las formas para lograr la sumisión al cristianismo estuvo la encomienda, institución social y económica a través de la cual la Corona repartía poblaciones indígenas a un español que contara con ciertos méritos, y quien recibía un tributo de los indios encomendados. A su vez, el encomendero estaba obligado a ocuparse del bienestar de los indios, tanto en lo material como en lo espiritual, mediante el catecismo, la doctrina, la construcción de templos y la manutención de frailes encargados del adoctrinamiento. “La encomienda había sido una primera forma de usufructo de las tierras y el trabajo, pero desde la década del 1540, se juzgaba inadecuada,

improductiva y hasta peligrosa, pues con ella los criollos novohispanos alimentaban sus sueños señoriales y autonómicos. La Corona procuraría su paulatina extinción.”<sup>137</sup>

En los casos en que hubo resistencia, ésta inicialmente fue de carácter militar pero, conforme se desarrollaba la dominación, viró hacia el plano simbólico, al referirse a los mitos y rituales prehispánicos. La resistencia armada permitía la conservación de la soberanía territorial de los indios, así como la preservación de su cosmovisión y tradiciones antiguas, lo cual sólo era posible en territorios agrestes y de difícil acceso. Cuando esto no era posible y la evangelización era inevitable, “las rebeliones indígenas no fueron directamente contrarias a la religión dominante, sino que se valieron de significados y símbolos cristianos para reivindicar los intereses y derechos sojuzgados.”<sup>138</sup>

Con todo, el proceso de colonización se dio en toda el área conquistada, por medio de la destrucción de las bases sociales y religiosas precolombinas y favoreciendo el sincretismo, que fue una respuesta de los indígenas ante la ruina de su civilización y las nuevas relaciones sociales impuestas por la conquista. El sincretismo consistió en la aceptación relativa de creencias y ritos cristianos, a partir de un proceso de producción simbólica, basada en la reinterpretación del significado de los contenidos, ritos e imágenes sagrados, en la cual “Los significantes, Dios, Cristo, Virgen María, Santos, son aceptados, pero sobre la base de un deslizamiento en el código de significación correspondiente. El empalme con significados religiosos ancestrales posibilita al indio o al mestizo reintegrar los nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación de que dispone, única manera de hacer legible, en términos culturales, esta “conversión” que involucra una radical mutación cultural.”<sup>139</sup> De esta forma, se aceptó la cultura hegemónica y ajena, en forma paulatina, por necesidad social y cultural.

Una de las manifestaciones del sincretismo fue el revestimiento de prácticas, cultos y lugares sagrados tradicionales indígenas con significaciones cristianas. A los dioses antiguos se les denominaba con nombres de santos y su culto se celebraba en el mismo lugar donde estaba su templo, sólo que este ahora era una capilla, iglesia o catedral. De ahí la profusión de apariciones de vírgenes y santos en distintas regiones del continente, sobre todo entre los siglos XVI y XVIII, que dieron origen a numerosas devociones regionales, cuyas peculiaridades están dadas por las tradiciones religiosas previas y las aportaciones de cada región. Un ejemplo de ello es el culto a la virgen de Guadalupe, considerada una advocación más de la Virgen María, si bien su

---

<sup>137</sup> ALBA PASTOR, María. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>138</sup> PARKER, Cristián. *Op. cit.*, p. 32.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 33.

basílica se ubica en el mismo sitio donde –en tiempos prehispánicos—se erigió el santuario de la diosa Tonantzin, deidad femenina de carácter materno asociada a la fertilidad.

Para Pilar Sanchiz, la religión sincrética entre los indios fue producida por la reelaboración, consciente e inconsciente, que hicieron los colonizados y los colonizadores. Desde la etapa colonial, esta religión constituye un símbolo de identidad cultural entre los indígenas.

“El sincretismo ha permitido a los indios mantener su identidad a pesar de todos los cambios sufridos por ellos desde la conquista; instituciones ajenas como las cofradías o los santos patronos de barrio constituyen actualmente rasgos importantes e identificadores de los pueblos indígenas mesoamericanos. Nuevas formas y antiguos significados mantendrán la identidad cultural, coexistiendo con rasgos prehispánicos como la lengua, la posesión de un territorio ancestral y, quizás, el sistema de valores o la visión del mundo.”<sup>140</sup>

Cabe acotar que la religiosidad popular ya existía en el continente americano desde antes del arribo de los españoles y portugueses, toda vez que hubo un previo predominio de grandes civilizaciones, tanto en Mesoamérica como en la región andina, las cuales dominaron a distintas sociedades con manifestaciones culturales y religiosas propias, que tuvieron que plegarse a la cultura y religión hegemónicas, dando origen a religiosidades populares, distintas o contrapuestas a las oficiales.

Como hemos visto, estas religiosidades se fusionaron con la religiosidad popular llevada a América por los soldados y clérigos de base hispanos y lusos, para producir un mestizaje religioso popular, en relación dialéctica con el cristianismo oficial. “Se puede (...) afirmar que la contraposición cultural entre la religión de los dominados y aquella de la cultura oficial permanece, bajo modalidades muy variadas y en una gama amplísima de matices, hasta nuestros días.”<sup>141</sup>

La contraposición cultural es relativa, ya que –como lo establece Ángel Espina— los cultos a deidades femeninas son antiquísimos: “Siguiendo tradiciones sin duda dispares, los pueblos primitivos de Castilla y de América mantuvieron una similar marcada adoración por figuras de tipo materno asociadas en gran medida a las montañas o a la tierra en general. (...) No es de extrañar que cuando se produjo el sincretismo religioso en el siglo XVI y siguientes, ambas tradiciones, ya de alguna forma coincidentes, se potenciaron y alcanzaron expresiones

---

<sup>140</sup> SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Op. cit.*, p. 396.

<sup>141</sup> PARKER, Cristián. *Op. cit.*, p. 37.

singularísimas.”<sup>142</sup> En ambos casos, se trata de cultos precristianos, de carácter ctónico en los que se rinde culto a la feminidad, a la naturaleza, a la diosa madre y que, después del cristianismo –primero en la Península Ibérica y posteriormente en América— fueron reemplazadas por cultos a distintas vírgenes que, para el catolicismo oficial, todas convergen en María, la madre de Cristo, una variante de diosa madre.

Desde la época de la conquista y hasta fines del siglo XIX, el cristianismo católico era la religión predominante en la cultura y la sociedad en Iberoamérica. A lo largo de casi cuatro siglos, el cristianismo impactó profundamente en los pueblos de la región, que se fueron conformando por las raíces indígena, ibérica y africana, según las regiones en que predominara una u otra de estas raíces.

A lo largo de las tres últimas décadas del siglo XX, la religiosidad popular en Latinoamérica continuó evolucionando a la luz de los cambios sociales, políticos y económicos por los que ha transitado la región y los distintos países que la conforman. La esfera religiosa ha sido otro factor de influencia en esta evolución, ya que la propia Iglesia católica ha tenido cambios, además de que diversas variantes del cristianismo protestante se han difundido en la región. Adicionalmente, factores de índole distinta a la religiosa, como la política, la economía o las relaciones internacionales, han incidido de una u otra forma el desarrollo de la religiosidad popular.

Así, por una parte, numerosas naciones latinoamericanas han tenido regímenes militares y autoritarios, opuestos a ideas democráticas y socialistas, desde el Cono Sur hasta Centroamérica, lo que motivó el surgimiento de organizaciones populares, en las que la religión y sus manifestaciones han tenido un papel importante, mediante la acción social en sectores depauperados de la población. En esos casos, la religión pasó a ser un elemento fundamental en la lucha por el predominio social y político. Un ejemplo de ello es la teología de la liberación y su acercamiento a los desamparados.

Por su parte, la Iglesia católica presentó un manifiesto interés por la religiosidad popular latinoamericana, en distintas conferencias, como la de Puebla, México en 1979 y la de Santo Domingo en 1992, que son aproximaciones al fenómeno, que es asumido como una expresión de la inculturación de la fe, producto del mestizaje cultural, aun cuando la Iglesia “(...) se preocupa de rechazar su “sincretismo” y sus desviaciones ajenas a la auténtica fe católica.”<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> ESPINA BARRIO, Ángel B. (1998). “Festividades Marianas en Castilla y América: una visión comparativa.” En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) *Op. cit.*, p. 177.

<sup>143</sup> PARKER, Cristián. *Op. cit.*, p. 123.

En la vida de los distintos pueblos que integran Iberoamérica, la religiosidad popular es un elemento presente, tanto en el caso del catolicismo como de las variantes del protestantismo. La creatividad característica de la religiosidad popular continúa teniendo producciones, en forma de nuevos cultos y sus correspondientes ritos, en coexistencia con cultos y ritos de origen colonial. Ejemplos de ello son el culto a entidades como María Lionza en Venezuela; el Gauchito Gil o la Difunta Correa en Argentina; los Divinos Niños en Colombia; el Niñota en Xochimilco, México; o la Santa Muerte y el Santo Malverde en México.

La devoción a la Santa Muerte es relativamente reciente, si bien puede remitirse al culto prehispánico a la muerte, que continúa en las festividades de Todos los Santos, que se celebran en buena parte de México, en especial en las zonas indígenas, en los últimos días de octubre y principios de noviembre. Los antecedentes de la veneración a la Santa Muerte, como entidad hasta cierto punto diferenciada del culto a la muerte, se remiten a mediados de la década de los sesenta del siglo XX, en el centro de México, y ha cobrado auge desde mediados de los años noventa en adelante, en distintas localidades, incluso en la Ciudad de México: en el popular barrio de Tepito, como en distintos puntos de la urbe, se erigen santuarios dedicados a este numen. No obstante, a la fecha dicho culto no ha recibido reconocimiento oficial por parte del gobierno mexicano, ni de la Iglesia católica, aun cuando sus fieles pueden considerarse católicos. En cuanto a sus practicantes, suelen proceder de los estratos populares. Se le considera protectora (aunque no exclusivamente) de personas dedicadas a la delincuencia.

En el mismo sentido, se ubica el culto al denominado Santo Malverde, un personaje que supuestamente existió en el México de fines del siglo XIX y principios del XX (entre 1870 y 1909), llamado Jesús Manzo, Jesús Juárez Mazo o, simplemente, Jesús Malverde, quien se dedicó a bandido en la ciudad de Culiacán, en el estado de Sinaloa, al norte de México. Su historia es la del ladrón que roba a los ricos para favorecer a los pobres, por lo que fue perseguido por las clases pudientes, incluyendo el gobierno, hasta que murió en 1909, ajusticiado por el gobierno de Sinaloa, el cual prohibió que se le sepultara. Por ello, fue cubierto de piedras por gente del pueblo, con lo que se hizo un montículo que recibió peregrinos. Actualmente existe una capilla, cercana al montículo original, que recibe peregrinos de distintas regiones del país. Debido a que Jesús Malverde ejercía una actividad ilegal, ha sido considerado protector de los narcotraficantes, por lo que se le rinde culto incluso en Colombia y algunas localidades de los Estados Unidos. Además de la capilla principal, en la ciudad de Culiacán, Sinaloa, se han erigido capillas en su honor en distintas ciudades del norte de México e incluso en la Ciudad de México. El caso del Santo Malverde es representativo de la religiosidad popular, ya que era un personaje proveniente del sector popular, opuesto al régimen y a los

estamentos privilegiados de la sociedad, y ha sido elevado a la categoría de santo por el propio pueblo y por personas que se dedican a actividades delictivas.

Otro ejemplo de “canonización” popular, es el de monseñor Oscar Arnulfo Romero en El Salvador. Arnulfo Romero fue un eclesiástico salvadoreño cercano a los sectores marginados, quien fue asesinado a principios de los años ochenta del siglo XX, en medio de un régimen militar dictatorial. Monseñor Romero es considerado santo por amplios sectores populares de El Salvador, aun cuando el proceso de canonización oficial no ha concluido. Inicialmente, los restos de monseñor Romero fueron ubicados a un costado del altar principal de la catedral de San Salvador; se permitía a sus fieles colocar velas y flores en el lugar, así como notas de agradecimiento por favores recibidos. Sin embargo, posteriormente, cuando avanzó el proceso de canonización, la jerarquía eclesiástica decidió cambiar sus restos a una capilla ubicada en el sótano de la misma catedral. En ese lugar, ya no se permite adorarlos como se hacía cuando estaba cerca del altar principal, mientras el Vaticano decide si lo convierte en santo. Pese a ello, cada año, en el aniversario de su muerte, muchos creyentes se reúnen en la capilla donde fue asesinado o en el sótano de la catedral para manifestar su adoración y su agradecimiento por los milagros con que, supuestamente, monseñor Romero los ha favorecido.

De acuerdo con Parker, a pesar de que estas manifestaciones son diversas, tienen un elemento común: constituyen formas de una contracultura popular, alterna a la cultura oficial y hegemónica y expresan una religión de las culturas populares latinoamericanas. “Todas ellas son expresiones de una gama muy amplia de manifestaciones que revelan una sola cosa: la capacidad del pueblo, desde su sentido común, a partir de sus situaciones y experiencias diversas, de crear su sentido religioso.”<sup>144</sup>

Ello resulta de la suma del bagaje cultural del pueblo, integrado por su tradición oral, las raíces indígenas, ibéricas y africanas, la historia y la creatividad popular, más las influencias culturales, sociales predominantes, el sistema educativo y, en tiempos más recientes, la creciente presencia de la tecnología. Todo ello modela la religiosidad o la ausencia de religión en ciertos sectores sociales, por lo que constituye la cosmovisión general de las sociedades.

En general, los pueblos latinoamericanos comparten un sentido religioso profundo, que se expresa en forma compleja y diferencial, dinámica y en interacción con las circunstancias históricas. Está presente en el ámbito rural y también en el urbano.

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 159.

“El sentido común de las más amplias mayorías de mexicanos, sudamericanos, centroamericanos, caribeños, etc., esconde una secreta esperanza en las fuerzas sobrenaturales que significan una posibilidad simbólica de sobrevivencia, a veces de resistencia cultural o, en todo caso, un poso de seguridad y de sentido que no lo encuentran en otros referentes simbólicos seculares, sean estos ideológicos, artísticos o políticos y, mucho menos, en aquellos que provienen de la cultura oficial.”<sup>145</sup>

La religiosidad popular es un fenómeno propio tanto de comunidades rurales como urbanas y en cada ámbito presenta distintas características, debido a las diferentes formas de vida propias del campo o de la ciudad, si bien en éste último caso remite a formas perdidas de vida comunitaria propias de una organización rural, pero en barrios y colonias. “La “religión popular urbana” es un término genérico (...) que recubre una multiplicidad muy heterogénea de expresiones religiosas que corresponden a las mayorías populares que habitan en las periferias y suburbios de las grandes y medianas ciudades latinoamericanas. Su sujeto es el complejo y diversificado mundo de las clases urbano-populares (...).”<sup>146</sup> De esta forma, puede distinguirse entre la religiosidad popular que se produce en el campo y la producida en las ciudades.

#### **2.4. La religiosidad popular en México**

Una de las principales raíces culturales en México es la indígena. De hecho, la Constitución mexicana señala: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”<sup>147</sup>

La raíz indígena ha constituido una importante influencia para la modelación de la religiosidad popular. La religión prehispánica es estudiada por los especialistas a partir del concepto de cosmovisión, que se define “(...) como la 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. (...) La cosmovisión también incluye las

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>146</sup> *Ib.*, p. 166.

<sup>147</sup> MÉXICO. (2008). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. “Artículo 2º. Segundo párrafo.” (En línea). Disponible en: [http://www.cdi.gob.mx/index.php?id\\_seccion=677](http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=677)

nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos.”<sup>148</sup>

La cosmovisión permite dar cuenta de la percepción cultural de la naturaleza, en relación con el ámbito religioso, los sistemas de creencias, la explicación del mundo y la relación entre el ser humano y el universo. Por su parte, la religión se refiere a la relación entre lo humano y lo divino, la organización ceremonial, las instituciones religiosas, los actos y creencias. En tanto, el ritual permite enlazar las ideas abstractas de la cosmovisión con las personas, por medio de la participación social y comunitaria, con miras a la reproducción social. En este sentido, la religión es un sistema de acción social. A su vez, la ideología vincula la cosmovisión con las estructuras sociales y económicas. Johanna Broda define la cosmovisión mesoamericana como una visión estructurada en la que los antiguos mesoamericanos combinaban coherentemente sus nociones sobre el medio ambiente y el cosmos, es decir, se refiere a la percepción cultural de la naturaleza.

La cosmovisión y la ideología, así como el ritual, no son estructuras estáticas, sino dinámicas, polivalentes e influenciadas por el transcurrir histórico, lo que da origen a nuevas creaciones y concepciones a partir de modelos fundamentales. En el caso de México, a lo largo del tiempo, la fuerte herencia indígena de la religión popular ha mantenido rasgos propios que la diferencian de la cultura nacional. Esto significa que las formas culturales indígenas deben concebirse “(...) no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos.”<sup>149</sup>

Las cosmovisiones son producto de relaciones sociales sujetas a un proceso permanente de transformación histórica. Integran el imaginario colectivo y expresan la objetividad y la subjetividad, tanto en el individuo como en la colectividad. Al ser manifestaciones culturales, las cosmovisiones expresan mediante símbolos la conciencia social de los grupos en que se producen, y esto ayuda a cimentar la identidad comunitaria.

---

<sup>148</sup> BRODA, Johanna. (2001). “Introducción”. En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 16.

<sup>149</sup> BRODA, Johanna. (2001). “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica.” En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. *Op. cit.*, p. 167.

El sincretismo de la religiosidad popular mexicana ha sido producto de la cosmovisión mesoamericana y de la cosmovisión occidental hispánica. Este proceso inició con la eliminación de la estructura sacerdotal y la organización ceremonial autóctonas, para proceder a la catequización cristiana de las poblaciones indígenas. Los cultos populares surgieron ya sea como una alternativa a la religiosidad cristiana, o bien, como sincretismo simbólico, al integrarse las deidades indígenas con las imágenes católicas. Es decir, por una parte constituyeron una forma de resistencia ideológica, y por la otra sirvieron como elementos para elaborar una religiosidad a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, aunque diferente de cada una de estas raíces.

“Si pensamos que eran pocos los curas doctrineros que sabían la lengua –aunque sólo fuese la <<mexicana corrupta>>–, que su bagaje de conocimientos teológicos era bastante reducido y que la mayoría de las veces el adoctrinamiento se hacía por medio de intérpretes, podremos comprender mejor los resultados de la evangelización, a la vez que podemos conceder a los mismos clérigos y frailes parte de responsabilidad en las soluciones sincréticas, o las interpretaciones a las cuales llegaban los indios.”<sup>150</sup>

El alejamiento de la ortodoxia, característico de la religiosidad popular, se explica por la forma en que el pueblo concibe y practica la religión oficial. El sincretismo es un fenómeno propio de las religiones populares, que permite la integración de distintos grupos sociales a partir de una divinidad y sus manifestaciones.

Mesoamérica se originó unos dos milenios y medio antes de la era cristiana, a partir del sedentarismo de pueblos nómadas, debido a la práctica de la agricultura del maíz y otros cultivos asociados, lo que conllevó grandes cambios en la forma de vida, desde la forma y tipo de alimentación, la manera de trabajar, el aumento poblacional, las relaciones intragrupal y intergrupales y el desarrollo de tecnologías. En especial, el contacto entre distintos grupos sedentarios, permitió la generación de códigos y medios para conservar y reproducir los lazos entre los grupos, con lo que se dio el predominio de formas culturales comunes. La hegemonía de los pueblos poderosos en una época, como fueron los toltecas, los mayas o los aztecas, fomentó la homogeneización, tanto en su influencia como en la resistencia de los pueblos sojuzgados. “Las intensas interrelaciones produjeron una tradición y una historia comunes, a las que se fueron incorporando los pueblos de nuevo ingreso.”<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Op. cit.*, pp. 390-391.

<sup>151</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (2001). “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos*

La tradición puede entenderse como “(...) el legado integrado por transmisión de mitos, leyendas, historias, noticias, narraciones, costumbres, etc. Que se produce y acumula de unas generaciones a otras, pero también de idearios de todo tipo, incluso religiosos, que se transmiten usando de la oralidad y la memoria, más o menos inconscientemente a manera de legados, de una generación a otra o de un pueblo o nación a otra, que, a su vez pueden transmitirla a congéneres de todo tipo, mediante un proceso que en Antropología cultural denominamos aculturación, transculturación o endoculturación.”<sup>152</sup>

La tradición cultural mesoamericana se conformó por medio de la integración de elementos similares y otros diferentes, sujetos a una transformación histórica: “La sustancia es tradición, es decir, dar la integridad del pasado en la integridad de una costumbre presente”.<sup>153</sup> La integración de la tradición se sustenta en lo sagrado. Se lleva a cabo una concatenación a partir de los elementos fundamentales y ordenadores de otros elementos menores. “Las generaciones pertenecientes a una misma tradición no pueden compartir la totalidad de los atributos de una cultura, puesto que la tradición tiene carácter histórico y es, por tanto, mutable; pero comparten tantos atributos con sus generaciones antecedentes y subsecuentes que pueden identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica.”<sup>154</sup>

De acuerdo con López Austin, la pertenencia a una tradición cultural no se basa solamente en la identidad de los elementos culturales; también se fundamenta en un orden global, basado en relaciones de diverso orden, cuyo sentido está dado por semejanzas y diferencias entre los individuos o las sociedades que comparten una misma tradición. Los ajustes de lo semejante y lo diferente, vienen dados por el contexto cultural. Los códigos y mecanismos de comunicación que son comunes a individuos y sociedades, son la base de la pertenencia a la tradición. La adscripción a un enorme sistema, integrado por distintos sistemas heterogéneos y variables, en que se interrelacionan múltiples sociedades, permite integrar el conjunto de representaciones colectivas y reguladores del pensamiento, en las dimensiones social, política y económica. “Esa estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones son los que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión.”<sup>155</sup>

---

*indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 50.

<sup>152</sup> GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, José Manuel. (1998). “Arquetipos tradicionales en la religiosidad popular.” En ESPINA, Ángel. (Dir.) *Op. cit.*, p. 376.

<sup>153</sup> GLOCKNER, Julio. *Op. cit.*, p. 303.

<sup>154</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>155</sup> *Ibidem.*, p. 58.

El núcleo duro se refiere a los elementos culturales mesoamericanos, agrupados en un complejo articulado y resistente al cambio, que estructuran el acervo de la tradición y posibilitan la incorporación de nuevos elementos al acervo, en consonancia con el contexto cultural. La resistencia al cambio no significa que éste no influya en la configuración de la tradición. “El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano [circa 1900 a. C. al 200 d. C.], y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la conquista española.”<sup>156</sup>

El núcleo original, antiguo, ha sido el fundamento de las sobreposiciones que permitieron el desarrollo de la complejidad social y política en Mesoamérica. El sentido principal del núcleo es de carácter agrícola, pues la reproducción social dependía del cultivo de maíz y, por consiguiente, de factores naturales como la lluvia y la sucesión de las estaciones.

Según López Austin, los elementos que componen el núcleo duro integran un complejo sistémico. El núcleo estructura el acervo de la tradición y da sentido a los componentes de menor relevancia en el pensamiento social, por lo que favorece la asimilación de los nuevos elementos culturales adquiridos por una tradición. El núcleo duro es, sin embargo, flexible para encarar nuevas condiciones y retos históricos, mediante la adaptación que permite su persistencia. El núcleo no conforma una unidad discreta, ya que no tiene límites definidos con respecto a otras cosmovisiones; mientras los elementos nucleares tienen una mayor resistencia a la transformación, los elementos periféricos están más expuestos al cambio y a la eliminación con el paso del tiempo.

En este sentido, la principal fuente de la cosmovisión son las actividades cotidianas y diversas de los integrantes de una sociedad, en su relación con la naturaleza y el trato social, que producen representaciones colectivas y pautas conductuales en distintos contextos de acción. La repetición de las acciones produce sistemas operativos y normativos, que son confrontados por la sociedad mediante la comunicación. Este proceso tiene por resultado una abstracción referida a las representaciones colectivas y a los principios de acción, que se engloban en un microsistema que los explica y sistematiza. Los integrantes de la sociedad no son conscientes de que sus acciones generan los fundamentos racionales del microsistema, mismos que acatan. También es importante la influencia de personajes excepcionales, que expresan la experiencia de su entorno social, en forma consciente e influyen de manera determinante en la conformación

---

<sup>156</sup> *Ib.*, p. 59.

de la cultura. La cosmovisión mesoamericana y su núcleo duro no son entidades definidas, sino dispersas y diseminadas entre los integrantes de la colectividad.

Los acontecimientos históricos de la conquista y la colonización contribuyeron al desarrollo posterior de la cultura indígena. Si bien la conquista, percibida como un acto de dominación y rupturas, dio lugar a un sincretismo. Las relaciones de poder y dominación derivadas del establecimiento de la sociedad novohispana, determinaron el lugar de la sociedad indígena en la sociedad colonial.

“La conquista española desmembró la estructura coherente de la sociedad prehispánica en sus niveles local, regional y de los estados autónomos. Aunque muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron durante la época colonial, éstos, sin embargo, fueron articulados de manera nueva en la sociedad radicalmente diferente que crearon los españoles. Los indios llegaron a formar el estrato más bajo en ella, y en su explotación económica y dominación política se basó el nuevo orden colonial. La eliminación de la clase gobernante prehispánica y la pérdida de cultura de la élite causaron profundas y desastrosas consecuencias en el conjunto de la sociedad indígena.”<sup>157</sup>

Asimismo, cabe considerar la aportación de la religiosidad popular practicada por los conquistadores, religiosos o laicos, provenientes de las capas populares de la península ibérica, con raíces celtas, ibéricas e incluso mudéjares: “La población española de la época era muy dada a las prácticas mágicas y supersticiosas. Ello queda reflejado en el capítulo V del Concilio Mexicano del año 1555, en el que se hace referencia a los sortilegos, encantadores y adivinos, y se condena a los españoles que acuden a éstos.”<sup>158</sup>

Al interior de las comunidades indígenas, los procesos ideológicos han permitido la reproducción y la cohesión de las etnias, con base en un sincretismo profundo que integra elementos indígenas prehispánicos y modernos. “(...) esta visión del mundo se nutre de dos vigorosas corrientes religiosas, la judeocristiana y la mesoamericana. De ellas provienen sus imágenes y sus símbolos, su gestualidad ritual y sus mitos, muchas veces mostrando profundas semejanzas que propiciaron su sincretismo.”<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> BRODA, Johanna. *Op. cit.*, p. 168.

<sup>158</sup> SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Op. cit.*, p. 396.

<sup>159</sup> GLOCKNER, Julio. (2001). *Concedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl*. En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. *Op. cit.*, p. 302.

El sincretismo religioso se inició en el siglo XVI e incluyó algunas formas del culto oficial prehispánico, de carácter eminentemente agrario y naturalista. “La censura a la iniciativa popular, la represión de la imaginación y la limitación de la creatividad por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas a través de una cultura dirigida sería una práctica recurrente a lo largo de la historia de México. Las ocurrencias de los miembros más activos se canalizarían hacia la promoción de asuntos insustanciales como el cultivo de un sentimentalismo filial, la fascinación por las figuras sagradas, el ornato, las fiestas, procesiones y ceremonias.”<sup>160</sup>

En los territorios al norte de la Nueva España, actualmente el norte de México y el sur de los Estados Unidos de Norteamérica, existían grupos nómadas —con una economía cazadora recolectora— y, en menor medida, grupos sedentarios —con una forma agrícola de vida—. Estas sociedades fueron tenaces en su resistencia a la colonización y a la evangelización, ya que algunas de ellas protagonizaron revueltas, incluso en el siglo XIX, cuando los territorios pertenecían a México y Estados Unidos, respectivamente.

A pesar de esta resistencia, los grupos sedentarios fueron más permeables ante las influencias misionales. El contacto con los religiosos, dio origen a distintos procesos de integración de los patrones culturales, por parte de los indígenas. “(...) la situación de contacto generó procesos variados de fusión, compartimentalización o simple adición en virtud del grado de integración de los patrones culturales que pugnaban por imponerse. Entre los grupos nómadas se dio un proceso de incorporación de rasgos en ausencia de presión política: en la mecánica selectiva operó la propia escala de valores, por lo que la asunción de elementos religioso-rituales fue prácticamente inexistente.”<sup>161</sup>

El resultado fue un biculturalismo que, en el ámbito de lo religioso fue la existencia simultánea de dos sistemas ceremoniales: el indígena y el católico; es lo que se denomina proceso de compartimentalización.<sup>162</sup> De esta forma, no hubo un completo entendimiento entre estas sociedades y los misioneros; no obstante, la influencia de estos últimos fue determinante para que algunos pueblos dejaran la vida nómada para adoptar la agricultura y, posteriormente, la ganadería.

Pero en la esfera religiosa, no hubo una asimilación profunda del catolicismo, por lo que sobrevivieron creencias antiguas. “El ritual se hacía eco de aquellos contenidos de fácil reinterpretación en términos de la propia cultura, de aquellos significados y significantes para

---

<sup>160</sup> ALBA PASTOR, María. *Op. cit.*, p. 105.

<sup>161</sup> CANTÓN DELGADO, Manuela. “Una aculturación de frontera: sincretismo religioso en el ritual indígena.” En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al.*, *Op. cit.*, p. 416.

<sup>162</sup> *Vid. Ídem*

los que era posible hallar un equivalente que permitiese su ubicación dentro del propio universo religioso. Las formas son incorporadas con mayor facilidad que las funciones porque no afectan necesariamente la estructura profunda de la propia cultura.”<sup>163</sup> Por consiguiente, la compartimentalización no impide la comunicación; se trata más bien de una selección de elementos del sistema religioso dominante, para su incorporación con elementos indígenas, por parte del dominado.

Los elementos de la cosmovisión y el calendario de Mesoamérica, han continuado hasta el presente debido a la continuidad de las condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrarios. Las actuales comunidades indígenas suelen depender de la economía agrícola y el control de los fenómenos naturales.

“Los campesinos saben y hacen saber que su sustento no se debe sólo a su trabajo, sino que primordialmente proviene de la generosidad de la tierra, de la abundancia de la lluvia, y ambas de la voluntad de dios, de manera que las condiciones que hacen posible su mantenimiento se atribuyen no sólo a la naturaleza en cuanto tal sino a los seres que la habitan y a la voluntad divina que la gobierna.”<sup>164</sup>

Por ende, los elementos tradicionales de la cosmovisión mesoamericana continúan ofreciendo respuestas a las condiciones materiales de existencia de los pueblos indígenas, de modo que su vigencia y sentido persisten en la actualidad.

Si bien en la época prehispánica estos ritos estaban integrados al culto estatal, tras la conquista dejaron de pertenecer al sistema ideológico social, para convertirse en la expresión de cultos campesinos locales, debido a que la religión oficial estatal prehispánica fue sustituida por la religión de la Iglesia católica, mientras el culto público prehispánico fue remplazado por el culto de los santos, en los niveles local y regional.

“Mientras que el culto católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales se trasladaron de las ciudades al paisaje: a los cerros, a las cuevas y a las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos, o por lo menos se suelen desarrollar sin la presencia de los sacerdotes católicos. Al

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>164</sup> GLOCKNER, Julio. *Op. cit.*, p. 301.

mismo tiempo, esos ritos adquirieron una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar.”<sup>165</sup>

Los pueblos y las comunidades se transformaron en espacios de repliegue, resistencia y acomodamiento al orden colonial, de modo que permitieron el mantenimiento o la creación de identidades colectivas, religiosas y económicas, que constituyeron una defensa contra la aculturación.

La cosmovisión prehispánica se mantiene hasta nuestros días en sincretismo con la religión católica, principalmente en el culto campesino asociado a los ciclos agrícolas y estacionales, y al paisaje sagrado, constituido por los santuarios en cerros y cuevas ubicados alrededor de las comunidades.

“(…) entre los espacios donde se despliega la actividad humana se encuentran también los lugares sagrados, que no se limitan a las iglesias, capillas y altares familiares que existen en los pueblos, sino que aparecen en lugares apartados, generalmente en cuevas, cascadas, manantiales, hondonadas y otros parajes, en algunos casos muy distantes de los terrenos de siembra y pastoreo (…).”<sup>166</sup>

De este modo, se da una supervivencia de la cosmovisión antigua, a través de prácticas religiosas con un origen prehispánico, revestidas de la influencia histórica de la conquista y los conquistadores, muchos de ellos practicantes a su vez de una religiosidad popular católica. Estos elementos, en conjunto con la religiosidad prehispánica adaptada a la concepción cristiana, han producido la religiosidad popular en México.

## **2.5. Manifestaciones de religiosidad popular en México: fiestas, promesas, ofrendas y exvotos.**

Entre las formas de religiosidad popular en México, están las fiestas; las promesas, ofrendas y exvotos; las peregrinaciones y la curación de tipo mágico y religioso. La fiesta es una de las más importantes expresiones de la religiosidad popular. Se trata de un acontecimiento que se presenta de manera continuada y cíclica tanto en el entorno rural como en el urbano. En el ámbito rural, la fiesta se asocia sobre todo a los ciclos naturales y agrícolas, además de tener funciones como la reproducción social. En efecto, los ritos agrarios integran al individuo con la

---

<sup>165</sup> BRODA, Johanna. *Op. cit.*, p. 169.

<sup>166</sup> GLOCKNER, Julio. *Op. cit.*, p. 301.

naturaleza y con la sociedad, al reforzar la solidaridad y la identidad comunitaria, así como el trabajo colectivo.

Las fiestas expresan la tradición cultural mesoamericana, enraizada en la civilización prehispánica y su desarrollo calendárico. “Esta tradición cultural incorporó numerosos elementos cristianos medievales después de la Conquista, refuncionándolos y adaptándolos a las condiciones regionales y locales de las comunidades indígenas.”<sup>167</sup> Los participantes de las fiestas cumplen una serie de obligaciones y tareas en el trabajo necesario para llevar a cabo el ritual. La participación otorga un sentido de pertenencia y utilidad dentro de la comunidad.

El culto es un eje que articula el calendario, las fechas festivas, las estaciones y ciclos agrarios. Asimismo, el culto permite conservar la tradición cultural, que influye en los procesos de configuración de la identidad de los individuos que pertenecen a las comunidades agrarias.

La fiesta en comunidades campesinas, indígenas o mestizas, ha heredado muchos elementos calendáricos de la cosmovisión prehispánica, sistematizada a través del calendario mesoamericano, que fue uno de los desarrollos más importantes de esta civilización, a la cual el calendario rigió desde al menos mil años antes de la era cristiana hasta la época de la conquista. Este calendario se basaba en la observación astronómica y solar, a partir de las fechas de los solsticios y equinoccios, tal como se observan en las latitudes en que se ubica Mesoamérica, al sur del Trópico de Cáncer.

“En términos rituales, se le atribuía una gran importancia a los fenómenos observables de Venus y de las Pléyades. Los aztecas iniciaban los ciclos de 52 años mediante la fiesta del Fuego Nuevo, que hacían coincidir astronómicamente con la fecha en que la constelación de las Pléyades pasaba por el centro del firmamento a media noche.”<sup>168</sup>

Además de basarse en la observación astronómica, el sistema calendárico mesoamericano fue una construcción social, que permitía establecer elementos comunes entre los ciclos astronómicos, estacionales y las actividades sociales, económicas y religiosas de los antiguos pueblos mesoamericanos. Es decir, mediante el calendario se enlazaba el cosmos con la sociedad.

---

<sup>167</sup> BRODA, Johanna. *Op. cit.*, p. 229.

<sup>168</sup> *Ibidem.*, p. 230.

Por su parte, las promesas, ofrendas y exvotos obedecen a la naturaleza del *homo religiosus*, con sus necesidades, angustias, dolores y temores ante lo inesperado y lo ominoso. Esta naturaleza lo impulsa a buscar la atención de la divinidad hacia su persona, mediante promesas, ofrendas y sacrificios. “Este modelo de comportamiento religioso que busca la intervención divina en favor de los problemas personales siguiendo vías individuales y familiares, ofreciendo a cambio bienes y sacrificios, tiene hondas raíces en el comportamiento humano y claros paralelos en modelos sociales. (...) Se trata de una visión antropocéntrica de la divinidad, contrapuesta a la concepción de Dios como ser todopoderoso.”<sup>169</sup>

Los cultos sacrificiales formaban parte de la cosmovisión prehispánica, ya que se concebían como una forma de devolver a la divinidad los dones que ésta proporciona al individuo y la comunidad, como la vida, la salud, los alimentos y la fertilidad del campo y de las personas. Tras la conquista, los cultos de sacrificio fueron prohibidos y ello significó la primera destrucción de las cosmovisiones indígenas, toda vez que el sacrificio es un elemento central que permite la articulación de un sistema religioso, pues permite confirmar el mito de creación y es una vía de interpretación de la realidad. A través del sacrificio se reafirma el pacto social que cohesionaba y equilibra a la comunidad, mediante la asunción de normas de comportamiento, reglas de convivencia y prohibiciones comunes a los miembros de la comunidad. Con la conquista, “Al destruir los centros sacrificiales se cortaron de tajo los núcleos esenciales de los sistemas mítico-mágico indígenas. Las creencias y tradiciones, las formas de expresión y representación, así como las prácticas cotidianas quedaron desmembradas, desorganizadas, sin rumbo ni orientación.”<sup>170</sup>

Entre las formas de entablar comunicación y relacionarse personalmente con las entidades divinas, se encuentra la promesa y una manifestación de esta es el exvoto. La promesa surge del ser humano que requiere ayuda, y se dirige a la divinidad. Si se cumple el favor requerido, quien hizo la promesa debe cumplirla. La promesa y su eventual cumplimiento son un modo de llamar la atención e influir en las entidades sobrenaturales, a las que se atribuye el poder y la capacidad de dirigir o desviar acontecimientos favorables o desfavorables para el ser humano. Habitualmente, la forma en que la divinidad opera es por medio del milagro, que rebasa los límites humanos y la lógica del proceso. La aceptación del acontecimiento esperado como milagro, recae en la esfera subjetiva de la persona o personas que lo solicitan, sin que necesariamente sea reconocido como un evento milagroso por la religión oficial.

---

<sup>169</sup> RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (2003). “Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico.” En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et. al.*, *Op. cit.*, p. 124.

<sup>170</sup> ALBA PASTOR, María. *Op. cit.*, p. 83.

El hábito cultural del ofrecimiento de exvotos u ofrendas aparece prácticamente en todas las culturas religiosas, desde la antigüedad hasta los tiempos actuales. En el caso cristiano, se presenta sobre todo entre católicos y ortodoxos y raras veces entre protestantes. En México, la costumbre de hacer promesas reflejadas en exvotos y ofrendas data de la época prehispánica y continuó tras la evangelización.

### 3.0. Hagiografía

En el presente capítulo se desarrollará la hagiografía, es decir, la vida y milagros de Santiago Apóstol y de San Isidro Labrador, además del culto que se celebra a ambos santos, tanto en España como en México.

#### 3.1. Santiago Apóstol

La biografía del apóstol Santiago, pertenece al ámbito de la leyenda. El escritor medieval Santiago de la Vorágine, autor de la “Leyenda Dorada”, refiere la hagiografía de este personaje. En primer lugar, hace precisiones sobre los nombres del apóstol: Santiago de Zebedeo, Santiago hermano de Juan, Boanerges o hijo del trueno, y Santiago el Mayor. Se le considera hermano del apóstol Juan, tanto por su parentesco, como por su semejanza física, moral y espiritual.

Se le conoce también como el Mayor, a fin de distinguirlo del otro apóstol llamado Santiago Alfeo (el Menor). Según De la Vorágine, Santiago el Mayor debe este apelativo a tres razones: el haber sido llamado por Cristo al apostolado antes que el otro Santiago; a haber recibido del propio Cristo un trato más familiar (al haber sido testigo de distintos milagros); y porque fue el primer mártir entre los apóstoles.

Tras la muerte de Cristo, Santiago estuvo predicando en Judea y Samaria, “trasladándose luego a España y sembrando en sus tierras la palabra de Dios; pero viendo que el fruto que obtenía era escaso y que a pesar de haber predicado mucho en dicho país no había logrado reclutar en él más que nueve discípulos dejó allí a dos de ellos para que siguieran predicando, tomó consigo a los otros siete y regresó a Judea.”<sup>171</sup> Ahí continuó su labor evangelizadora y convirtió a un mago llamado Hermógenes y a su discípulo Fileto, tras luchar contra los poderes supuestamente demoníacos de Hermógenes, quien al ser derrotado y convertido al cristianismo, entregó sus libros de magia a Santiago, para ser quemados, pero el apóstol le ordenó arrojarlos al mar.

Los judíos se sobresaltaron al percatarse de la conversión de Hermógenes, por temor de que la doctrina cristiana se dispersara en la región, y procuraron impedir que Santiago continuara su labor evangelizadora. El apóstol contrarrestó sus argumentos con las Escrituras, para demostrar que Cristo es el Mesías y aunque logró convertir a algunos judíos, el sacerdote Abiatar levantó al pueblo en contra de Santiago. “Algunos de los amotinados lograron apoderarse de él, le

---

<sup>171</sup> VORÁGINE, Santiago de la. (1992). *La leyenda dorada*. T. 1. Madrid: Alianza, p. 397.

ataron una soga al cuello, lo condujeron a presencia de Herodes Agripa y consiguieron que éste lo condenara a muerte.”<sup>172</sup> El apóstol fue decapitado.

El traslado del cuerpo de Santiago, de Judea a España, es referido por Juan Beleth, citado por Santiago de la Vorágine en *La leyenda dorada*. Después de la ejecución del santo, algunos de los discípulos lograron apoderarse del cuerpo y lo embarcaron en una nave, en la cual también ellos embarcaron. Guiada por un ángel de Dios, “la barca comenzó a navegar y navegando continuó hasta arribar a las costas de Galicia, región de España, que por aquel tiempo estaba gobernada por una mujer justamente llamada Loba, puesto que como loba se comportaba en el ejercicio de su gobierno. Al llegar a tierra desembarcaron el cuerpo y lo colocaron sobre una inmensa piedra, la cual, como si fuese de cera, repentinamente adoptó la forma de un ataúd y se convirtió milagrosamente en el sarcófago del santo.”<sup>173</sup> Los discípulos acudieron a la reina Lupa, para solicitarle que recibiera el cuerpo de Santiago, para darle sepultura; le contaron su viaje en un barco guiado por un ángel y le pidieron un lugar para enterrar al santo. La reina no tenía intenciones de recibir el cuerpo de Santiago y los envió con un hombre muy cruel.

Hasta aquí la narración de Beleth, citada por De la Vorágine, el cual continúa la historia (haciendo referencia a “otros autores”); la reina pidió a los discípulos de Santiago que acudieran al rey de España con su petición. Así lo hicieron y el rey los aprisionó; por la noche, un ángel liberó a los discípulos presos, quienes huyeron. Al día siguiente, enterado de la fuga, el rey envió a sus soldados a capturarlos. Durante la persecución, intentaron cruzar un río a través de un puente, que se derrumbó; los soldados cayeron al río y perecieron ahogados. Al conocer estos sucesos, el rey se atemorizó y se arrepintió. Envió a otros soldados a buscar a los discípulos, para comunicarles que volvieran y no temieran al rey para pedirle lo que quisieran. Los discípulos volvieron y el rey se comportó muy bien con ellos; les permitió que predicaran el cristianismo en su reino. En poco tiempo, los pobladores de la ciudad del rey se habían convertido a la fe cristiana.

Cuando Lupa se enteró de ello, se disgustó. Al volver con ella los discípulos y darle a conocer el éxito obtenido con el rey, la reina les permitió escoger en las tierras pertenecientes a su reino un lugar para sepultar al apóstol. Además, les indicó ir a un monte donde pastaban unos bueyes de su propiedad, a fin de que los discípulos tomaran los necesarios para ungir un carro —también proporcionado por ella— y transportar el cuerpo del santo al lugar donde sería enterrado.

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 399.

En realidad, el ganado ofrecido era salvaje, por lo que la reina esperaba que los discípulos terminaran dañados. Adicionalmente, antes de llegar al monte mencionado, un dragón les cortó el paso e intentó atacarlos, ante lo cual ellos hicieron la señal de la cruz, y eso provocó que el dragón reventara. Los discípulos prosiguieron su camino y, al llegar al sitio indicado por Lupa, se percataron de que los animales no eran unos bueyes mansos, sino reses bravas. Los hombres repitieron la señal de la cruz, y los toros se amansaron inmediatamente. Tomaron a dos de ellos, para uncirlos al carro; colocaron dentro del mismo el cuerpo del apóstol y los bueyes partieron por sí mismos, dirigiéndose al palacio de la reina y entrando hasta el patio central, en medio del cual se detuvieron. “La reina, al ver esto, quedó estupefacta, se arrepintió de sus perversos propósitos y de su mala conducta anterior, se convirtió, se hizo cristiana, concedió a los discípulos del santo cuanto quisieron pedirle y les regaló el palacio para que instalasen en él una iglesia dedicada al apóstol.”<sup>174</sup> Ella misma patrocinó las obras y, una vez concluido el templo, realizó grandes donaciones, al grado de ceder la totalidad de sus bienes.

Tal es la historia de Santiago Zebedeo, tal como la refiere Santiago de la Vorágine. De otras fuentes, como la Biblia y lo citado por autores más recientes, puede desprenderse —además— que Santiago, antes de ser integrado al núcleo de apóstoles de Jesucristo, era un pescador. Después de su primera predicación en Judea, como lo explica De la Vorágine, viajó a España, donde en un principio su mensaje tuvo nula recepción, lo cual lo decepcionó.

Para alentarlo en su propósito, la Virgen María se le apareció en dos ocasiones: la primera fue en Muxia, en la costa gallega a donde la virgen “(...) llegó en una barca milagrosamente guiada por los ángeles. La barca, convertida en piedra por un milagro de Nuestra Señora, se conserva en el pueblo a los pies de la iglesia (...).”<sup>175</sup> (5) Así Santiago recibió ánimos para continuar con su evangelización, lo que hizo durante siete años sin obtener mucho éxito, avanzando desde Galicia hacia el interior de la península. Al llegar a Cesar Augusta —la actual Zaragoza— se sintió desanimado y a la orilla del río Ebro se le apareció la Virgen María por segunda vez.

En esta ocasión, la Virgen se manifestó sobre un pilar, dando lugar a su culto bajo el nombre de Virgen del Pilar. María alentó nuevamente a Santiago para seguir predicando. Fue después de ello, cuando el mensaje de Santiago comenzó a ser captado por unos cuantos hombres, que se convirtieron en sus discípulos, y quienes lo ayudaron a erigir una capilla, por mandato de la Virgen María, en el sitio donde se le había aparecido la propia Virgen.

---

<sup>174</sup> *Ib.*, p. 400.

<sup>175</sup> ALARCÓN, Rafael. (2002). *A la sombra de los Templarios*. España: Martínez Roca, p. 26.

Después de su vuelta y posterior decapitación en Judea, por Herodes Agripa, alrededor del año 42, se dio el retorno de su cuerpo a España, con ayuda de dos discípulos suyos, Atanasio y Teodoro. La barca maravillosa en que volvieron, arribó a la costa de Galicia y fue atada a una piedra labrada: se trataba de un altar celta, dedicado al sol, un Ara Solis, cerca de la población de Iria Flavia (donde actualmente está la población de Padrón).

Una leyenda no narrada por De la Vorágine, explica que cuando los discípulos hicieron la primera petición a la reina Lupa (de un lugar para sepultar el cuerpo del santo), ella los envió con el sacerdote Régulo quien –en esta versión de la historia—los encerró en una prisión, de la cual escaparon con ayuda de los ángeles, quienes abrieron una puerta mágica en los muros del lugar. En tanto, la reina Lupa ordenó que sus soldados llevaran ante su presencia el cuerpo de Santiago. El cadáver se elevó en el aire, y se desplazó hacia el Oriente, hasta detenerse en la cima de un monte: el Pico Sacro, lo cual sorprendió a los hombres de la reina, unos de los cuales fueron a darle aviso de lo sucedido, mientras otros vigilaban el cadáver y levantaban un túmulo sobre él, que ya se había posado sobre el suelo. Desde ahí (luego de escaparse de Atanasio y Teodoro del cautiverio impuesto por Régulo, y después de haber logrado amansar los bueyes y uncirlos al carro), el cuerpo de Santiago será transportado por los discípulos rumbo a su destino final, ubicado en la actual Compostela.<sup>176</sup>

Según esta otra versión de la historia de Santiago, los discípulos no aceptaron la donación inicial del palacio de Lupa (después de haberse ella convertido al cristianismo), como mausoleo del apóstol, ya que el lugar donde éste sería enterrado, no debía ser elegido por la voluntad humana, sino por la divina. Es entonces cuando los bueyes caminaron, no rumbo al palacio de la reina (como indica De la Vorágine), sino de ahí hacia un campo, propiedad de Lupa, que es donde se ubica la catedral compostelana.

### **3.1.2. El culto a Santiago Apóstol en España**

A continuación se explicarán las formas que reviste el culto de Santiago Apóstol en España, destacando la peregrinación del Camino de Santiago, así como las ceremonias que se realizan para festejarlo.

---

<sup>176</sup> cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

### 3.1.2.1. El Camino de Santiago

Una de las principales manifestaciones de religiosidad popular en torno al culto jacobeo en España, es la peregrinación que transcurre –por diversos caminos– hacia Santiago de Compostela. El arribo a esta ciudad, más específicamente, a su catedral, es el punto culminante del recorrido del Camino de Santiago, si bien se puede continuar hacia Muxia y Finisterre. Sin embargo, no existe un solo camino hacia ese destino, pues hay distintas vías: el Camino francés, el de la Costa, el de la Vía de la Plata, el Inglés, el Primitivo, el marítimo.

Todos ellos tienen en común el lugar en donde confluyen, pero son distintos, pues se extienden a partir de distintos puntos de la geografía, no sólo española sino de Europa.

Uno de los principales, tanto por su antigüedad como por la cantidad de personas que lo han recorrido a lo largo de la historia, es el Camino Francés, denominado así “tanto por iniciarse en Francia como por el gran número de peregrinos galos que lo utilizaron durante siglos. Es el Camino descrito etapa a etapa por el Códice Calixtino ya en el siglo XII y que accede a España por Somport y Roncesvalles y une sus dos ramas en las proximidades de Puente la Reina.”<sup>177</sup> El Camino Francés, específicamente en el trayecto de Roncesvalles a Santiago de Compostela, totaliza unos 750 kilómetros, más su continuación hasta Finisterre, a lo largo de 90 kilómetros.

Los primeros datos sobre el Camino, se remontan a una leyenda que data de principios del siglo IX, en la época del reinado de Alfonso II de Asturias, cuando “(...) un ermitaño llamado Pelayo observó fenómenos luminosos cerca del lugar donde habitaba. Teniéndolo por cosa sobrenatural, advirtió al obispo de Iria Flavia, Teodomiro. El prelado y sus fieles, conducidos por una estrella, dieron con una cueva en cuyo interior había un arca de mármol. Dentro del arca descubrieron los restos de Santiago el Mayor. Cuando el monarca conoció este suceso, mandó construir una capilla sobre la tumba del apóstol.”<sup>178</sup> Conforme a esta leyenda, se explica una de las posibles etimologías del nombre “Compostela”, que provendría del latín campo stellae, cuya traducción es “campo estrellado” o “campo de las estrellas”. Ese fue el punto de destino de las peregrinaciones jacobeanas, que son de signo cristiano, si bien se considera que, en la Antigüedad, ya existía la peregrinación hacia Galicia como una actividad religiosa, de carácter pagano.

---

<sup>177</sup> COBREROS, Jaime. (2004). *Camino de Santiago, geografía del Espíritu*. Barcelona: Ediciones Obelisco, p. 31.

<sup>178</sup> MARTÍNEZ SOPENA, Pascual (1993). *El Camino de Santiago en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, p. 13.

La idea de que diversos apóstoles se diseminaron por las regiones occidentales para promover la fe cristiana, fue una idea difundida entre los siglos VI y VII. En esa misma época, el hecho de que el apóstol Santiago hubiera estado en España, no tenía tanta aceptación en los reinos hispanos, sino en otros países. No obstante, fue defendido “en los territorios del naciente reino de Asturias, que necesitaban elementos de identidad como éste en su resistencia frente al Islam y frente a la jerarquía católica de Toledo, sometida a los musulmanes y sospechosa de herejía.”<sup>179</sup> A fines del siglo VIII, comenzó a tomarse en consideración el trabajo evangelizador de Santiago, a quien además se le reconoció como patrón de España y defensor del cristianismo. Por lo tanto, el hallazgo de su sepultura en el siglo IX, sirvió grandemente a la difusión del culto, que fue de carácter nacional durante esa centuria y la siguiente.

Alfonso III ordenó construir un segundo santuario en el lugar del primero, y fue consagrado en el año 899. Casi un siglo más tarde, en 997, tanto las iglesias como la población que crecía en torno a dicho santuario, fueron destruidas por el moro Almanzor. La reconstrucción fue iniciada en el siglo X y durante el XI, el culto a Santiago se expandió más allá de las fronteras españolas, para difundirse en toda Europa. Además de ser una vía de peregrinación, el Camino de Santiago tenía en esta época una función política y comercial, al unir distintos reinos y territorios, cuyo enemigo común eran los musulmanes, aposentados hacia el sur desde hacía tres siglos.

A principios del siglo XI se desintegró el Califato de Córdoba. Ante ello, los reyes del norte español sometieron a los nuevos reinos musulmanes y les cobraron tributos que, en forma de plata y oro, fluyeron del sur al norte, produciendo un enriquecimiento rápido en la zona. Esta fortuna fomentó el flujo de personas provenientes de otros países europeos, quienes cruzaron los Pirineos para beneficiarse de la riqueza, integrándose a los ejércitos o trabajando como artesanos o comerciantes. De esta forma, la influencia de las diversas culturas europeas se dejó sentir en el norte de España. Uno de los ámbitos que resintieron el cambio más profundamente fue el religioso

Se perfilaron nuevas relaciones entre Europa y España, y los reinos del norte español fueron especialmente los puntos de contacto con el resto del continente, y en ello tuvo un papel fundamental el Camino de Santiago, al favorecer el doblamiento de los lugares por donde transcurre. A la vez, la función de Santiago como patrón de España se enfocó a algo más específico: convertirse en defensor de los cristianos en la lucha en contra de los musulmanes.

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 14.

El enorme auge de la peregrinación compostelana en la segunda mitad del siglo XI, provocó tal engrandecimiento de la iglesia de Santiago, que la de Roma la veía como una posible rival, no sólo en cuanto a riqueza sino también en cuanto a importancia. No obstante, a principios del siglo XII, bajo el obispado en Compostela de Diego Gelmírez, se dio una política de aproximación a Roma.

Contemporáneamente, en tierras hebreas se daban las cruzadas para liberar el Santo Sepulcro de la dominación musulmana. La sensación de un Occidente enfrentado a un Oriente islámico, se dejaba sentir en España, que asimismo se esforzaba por liberarse de la dominación mora. En ello se sitúa el origen de las leyendas según las cuales Santiago se aparecía en medio de los combates, montado en un caballo blanco, para ayudar a los españoles en su lucha contra los infieles, en batallas como la legendaria de Clavijo; la conquista de la ciudad de Coimbra por Fernando I (1064), o la batalla de las Navas de Tolosa (1212). De esta forma se originó la advocación del santo como Santiago Matamoros.

El culto a Santiago como guerrero, se dio sobre todo en España. No obstante, en la zona ultrapirenaica la peregrinación a Compostela se basaba sobre todo en el hecho de que ahí se alojara una tumba apostólica, así como en el supuesto poder curativo del santo. Bajo estas dos concepciones, la peregrinación a Santiago se hacía equivalente a la de Roma y Jerusalén; “para facilitar la venida de peregrinos, su antigua fiesta, que se celebraba el 30 de diciembre, fue trasladada al 25 de julio, y la Santa Sede instituyó un jubileo general cada año que tal fecha coincidiera en domingo. Respecto a su poder curativo, se afirmaba que el santo devolvía <<la vista a los ciegos, oído a los sordos, palabra a los mudos, la vida a los muertos...>>, aparte de sanar a los aquejados de gota y corregir a los jorobados y a los cojos; el Apóstol también liberaba del demonio a los posesos y tenía un dominio especial sobre la magia.”<sup>180</sup> Adicionalmente, se dio al santo el atuendo de peregrino, representándose como tal, con el sombrero, la capa, el bordón y las vieiras. Por su parte, el Santiago Matamoros –aun siendo el mismo apóstol— es representado con una imagen bélica, armado con una espada y montado en un caballo que arrolla a un moro.

La Edad Media fue una época de esplendor para la peregrinación, sobre todo entre los siglos XII y XV, cuando el culto a Santiago se había difundido enormemente por Europa, a grado tal, que también peregrinó a Compostela gente poderosa de su época, como los Reyes Católicos o San Francisco de Asís.

---

<sup>180</sup> *Ídem*

### 3.1.2.1.1. El Camino en la Antigüedad

La Península Ibérica ha sido habitada desde tiempos remotos. La denominada época protohistórica peninsular puede situarse entre el siglo XI al III, a. C., periodo durante el cual se llevó a cabo un proceso de desarrollo histórico, a través de factores externos e internos. Entre los externos, se cuentan las influencias transpirenaicas, las invasiones indoeuropeas, y las influencias mediterráneas (mediante colonias fenicias y griegas) principalmente en el Sur y el Levante de la península. En tanto, los factores internos se derivan de la evolución de las poblaciones indígenas de la Península, que se distribuían en diversas áreas histórico-culturales, con influencias recíprocas entre unas y otras. Pueden distinguirse dos áreas generales, la iberica y la indoeuropea.

La primera se ubica en la franja mediterránea y el suroeste del país. Esta área se divide en dos: la zona iberica (Levante y Cataluña), de filiación indoeuropea, con influencias griegas y de la cultura de los campos de urnas, proveniente de Europa Central. Y la zona meridional (Andalucía, parte de Extremadura y de Portugal), con elementos culturales griegos y púnicos.

El área indoeuropea (término tomado de la lingüística) de la Península Ibérica, “comprende las dos Mesetas, el norte y el oeste de Hispania, extendiéndose desde el valle medio del Ebro (...) y el Sistema Ibérico al este, hasta el río Guadiana por el sur, el Atlántico por el oeste y el Cantábrico por el norte. Esta área es la señalada por los lingüistas como área de claro dominio de las lenguas indoeuropeas y dentro de ella quedan todas las lenguas de carácter céltico (...), y las que no son propiamente célticas (...).”<sup>181</sup> Entre los pueblos que vivían en el territorio indoeuropeo en la Antigüedad, están los celtíberos, carpetanos, vetones, bacheos, lusitanos, tumodígos, astures y galaicos, entre otros. Todos ellos se caracterizaban por tener lenguas de origen indoeuropeo.

La zona llamada Gallaecia, la actual Galicia y punto de llegada del Camino de Santiago, se ubica en el área de influencia indoeuropea. Quienes habitaban ahí, fueron denominados galaicos por los romanos. Cabe destacar que, junto a los celtíberos, los galaicos tienen una institución: el *hospitium*, mediante el cual se da acogida a los extranjeros. Por lo atinente a la religiosidad, entre los galaicos predominaba el culto a la luna, como divinidad principal, además de rendirse culto a los montes y, en general, a la naturaleza.

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 22.

La romanización del norte de la península ibérica, centrada en los territorios vascones, cántabros, astures y galaicos, significó una influencia importante para la Península Ibérica, debido a que implicó una ocupación territorial. La romanización, además de circunscribirse a ciertas zonas geográficas, no eclipsó por completo la religión ni otros elementos culturales, como la peregrinación, una práctica conocida desde épocas remotas en Occidente. Algunos caminos fueron abandonados, mientras otros prosiguieron, permitiendo la continuación de tradiciones más antiguas.

Los cambios en la religión precristiana arraigada en los distintos pueblos que habitaban el norte de Hispania, estaban marcados por la sujeción y la conveniencia política, así como a la convivencia con los pueblos en donde el cristianismo comenzaba a tener arraigo. Sin embargo, el hecho de que una religión fuera adoptada oficialmente por un pueblo, no significaba que se le practicara en todos los estamentos sociales. De acuerdo con Alarcón, hasta un 80 ó 90 por ciento de los campesinos, continuaban practicando sus cultos ancestrales a la naturaleza y sus elementos (astros, mares, ríos, bosques, montañas, piedras, etc.).<sup>182</sup>

La conversión al cristianismo, por parte del campesinado, se dio sin que hubiera una marcada diferenciación entre los elementos de la religión pagana y los nuevos elementos, que traía la católica, como el hecho de la adoración de imágenes. Esta situación motivó una reacción por parte de la Iglesia que, a través de concilios y otros procedimientos, intentó sofocar el peligro que, para el dogma católico, representaba la heterodoxia, tanto la del pueblo llano, como la de la vida monástica, pues se regían mediante normas que no siempre eran las prescritas por la Iglesia. Se practicaba una religiosidad popular que, por definición, era alterna y hasta cierto punto contrapuesta a la religión oficial. Ante este tipo de obstáculos con los que se topaba el cristianismo para su propagación en la España de esa época, es probable que:

“(…) el pueblo hispano, celtorromano, conservase la tradición del peregrinaje primitivo anterior al cristianismo, al igual que conservaron muchas tradiciones de sus cultos <<paganos>>. Y el recuerdo –o la práctica– de dicha tradición debió revestir cierta importancia, como para que se ocupasen de él los monjes y ermitaños. (...) Tal fue el caso del Camino de Santiago, que era una ruta que concluía en Finisterre desde tiempos antiguos, para ser restaurada “en parte por cristianizar algo tan arraigado que no se podía –o no se debía– suprimir, en parte por aprovechar política y espiritualmente su explotación (...)”<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> cf. ALARCÓN, Rafael. *Op. cit.*, p. 48.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 50.

Los resultados de la investigación arqueológica del sepulcro apostólico de Santiago indican que este sitio “tenía una historia previa como cementerio o pudridero (*compostum*, de donde <<Compostela>>), pues en cercanía de pocos metros del perímetro de su basílica existen materiales funerarios que se remontan a la Edad del Bronce.”<sup>184</sup> Aquí encontramos otra posible etimología del nombre de la ciudad gallega. Si tomamos en cuenta que, desde la Antigüedad, los cementerios son considerados como espacios sagrados, es claro que esta categoría puede aplicarse al sitio donde se asentó la catedral compostelana. Asimismo, en los cimientos de la basílica se han encontrado materiales arqueológicos romanos, principalmente “restos de sepulcros, *terra sigillata* y fragmentos de ajuares diversos (algunos de uso femenino) (...)”.<sup>185</sup>

### 3.1.2.1.2. El Camino en el Medioevo

Durante el Medioevo, la principal vía rumbo a Santiago de Compostela fue el Camino Francés, el cual, si bien coexistió con otras rutas, fue la principal para el paso de peregrinos provenientes del resto de Europa a través de Francia. Este camino, proveniente de los Pirineos, conllevó a un proceso de urbanización, que se dio sobre todo del siglo XI al XIII.

Debe considerarse, sin embargo, que hubo antecedentes de la ruta, como “la calzada romana que iba desde Asturica (Astorga) a Burdigala (Burdeos), estableciendo sus etapas en una serie de mansiones cuya identificación, en la medida que es posible, revela un trazado que pasaría por Hospital de Órbigo, Ardón, Grajal de Campos, Carrión de los Condes, Sasamón, Monasterio de Rodilla y Briviesca, para dirigirse a Pamplona por tierras alavesas y cruzar los Pirineos por el puerto de Ibañeta (Roncesvalles).”<sup>186</sup> No hay una correspondencia exacta entre la vía romana y la medieval, si bien eran paralelas en algunos tramos. Había otros caminos romanos desde Astorga, cruzando el Bierzo, hacia Iria Flavia en la Gallaecia (la actual Galicia). Si se considera la existencia de diversos pueblos en esa zona de España, resulta lógico que hubiera vías de comunicación –a través de la Meseta del Duero– entre las poblaciones del noroeste de la península y las cercanas a los Pirineos, e incluso más allá de los mismos.

La invasión de la península ibérica por los musulmanes, en el siglo VIII, implicó un desajuste de la sociedad y de la distribución geográfica. Es probable que esta situación significara un detenimiento en la evolución de las rutas romanas, en las áreas dominadas por los musulmanes. A pesar de ello, en los lugares que quedaron relativamente fuera de su alcance (el norte de

---

<sup>184</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. (2004). *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, p. 38.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>186</sup> MARTÍNEZ SOPENA. *Op. cit.*, p. 31.

España), se procuró mantener las vías que unían los centros de poder, como las ciudades de Burgos, León y Astorga, que forman parte del Camino de Santiago.

### 3.1.2.1.3. El Camino Francés

No existen datos concretos acerca de las rutas que seguían los peregrinos antes del siglo XI. “La primera alusión concreta (...) está en la llamada Historia Silense, redactada hacia 1110; en ella se dice del gran monarca navarro Sancho el Mayor: (...) desde los montes Pirineos hasta el castillo de Nájera, sacando de la potestad de los paganos cuanto de tierra se contiene dentro, hizo correr sin retroceso el camino de Santiago, que los peregrinos torcían desviándose por Álava.”<sup>187</sup>

Antes de ello, la desviación que los peregrinos hacían rumbo a Álava, se debía a la presencia de los moros. El rey navarro Sancho el Mayor, arrebató a los musulmanes el territorio ubicado entre los Pirineos y Nájera, y posiblemente hasta León y Astorga, lo que posibilitó el trazado de un camino más directo hacia Galicia, sin necesidad de desviarse.

El reinado de Sancho el Mayor, a principios del siglo X, se caracterizó por una política expansionista hacia el Oeste, ocupando territorios de Soria, Castilla y León. Para ello, se empleó un camino militar que atravesaba los Montes de Oca, Atapuerca y Burgos, lo cual requirió la fortificación de las localidades por donde atravesaba. Antes de esa época, posiblemente existió un camino entre Nájera y Burgos. Por su parte, el camino entre los Pirineos y Nájera era una “ruta política, militar y económica, de acuerdo con la evolución de los nuevos reinos cristianos de la Reconquista”.<sup>188</sup>

A partir del siglo XI había una ruta fija, seguida por los peregrinos que se dirigían a Compostela. Se construyeron hospitales, puentes y calzadas; se poblaron las ciudades ubicadas en el camino y se buscó asegurar el tránsito de los peregrinos. Esta misión corre no sólo a cargo de los reyes, sino de los nobles en general, así como de la Iglesia. De esta forma, el camino jacobeo sirvió como enlace entre Roma y Compostela, es decir, los santuarios cristianos caracterizados por alojar tumbas apostólicas, lo cual fue un incentivo para que los poderosos de la época fundaran monasterios y albergues., lo cual benefició el peregrinaje hacia Compostela. En el siglo XI, el camino adquirió sus características clásicas y se repoblaron sitios estratégicos a lo largo del camino, como Logroño, Sahagún y Villafranca del Bierzo. Algunas de esas

---

<sup>187</sup> *Historia Silense*, ed. Santos Coto, Madrid, 1921, pp. 63-64; cit. en: LACARRA, José María; VÁZQUEZ DE PARGA, Luis y URÍA RIU, Juan. (1997). *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. II, (1948), España: Gobierno de Navarra, p. 12.

<sup>188</sup> LACARRA, José María; Vázquez de Parga, Luis y Uría Riu, Juan. *Op. cit.*, p. 18.

poblaciones existían de antiguo, mientras otras fueron creadas a propósito, para crear centros de acogida en trayectos demasiado largos.

A partir del siglo XI, se produjo en España una transformación de los centros de poder tradicionales, que fueron sustituidos por villas, en un proceso de urbanización, que se dio en mayor medida a lo largo del Camino.

A la muerte de Alfonso VI, en el año 1109, se sucedió una guerra civil, prolongada por muchos años. Sin embargo, el conflicto no afectó el proceso de población del Camino, que a esas alturas había tomado una enorme importancia, no sólo en el ámbito espiritual, sino también en el geopolítico, al ser un trayecto utilizado incluso para los enfrentamientos bélicos. Era vital para los monarcas tener control sobre grandes porciones de la ruta, para mantener su dominio en determinadas regiones. A su vez, este afán de control propiciaba la creación y promoción de villas que, además de constituir fortificaciones, eran etapas para el descanso de los peregrinos.

En el siglo XII el Camino continuó, gracias a la reparación, mantenimiento y mejora de puentes y calzadas, por iniciativas de jerarcas y de religiosos, en los tramos que lo requerían. Existían albergues, hospitales o monasterios a poca distancia de la ruta, lo cual implicaba desviaciones y caminos alternos, sin que ello afectara la continuidad del Camino. La función de la vía era distinta a la que tenía en el siglo XI, cuando constituía el principal medio de comunicación con el resto de Europa, además de su importancia en la colonización de las zonas deshabitadas del interior; en el siglo XII, si bien se mantuvieron los esfuerzos por la expansión.

El Camino Francés constituyó una vinculación entre los reinos cristianos europeos, al permitir la circulación entre ellos y ser un paso hacia Francia, y de ahí a otras regiones de Europa. Además de camino de peregrinación, también ha sido una vía comercial y militar.

La propagación del culto jacobeo, con apoyo de la jerarquía eclesiástica —sobre todo el Papado y la abadía de Cluny—, se vio reforzada con la difusión del Códice Calixtino, también conocido como Liber Sancti Iacobi, en donde se resumieron los conocimientos sobre el culto de Santiago durante la época. Este libro fue depositado en la catedral de Compostela hacia el año 1150, y su autor (al menos de uno de sus libros, el V) fue el monje francés Aymeric Picaud.

El *Codex Calixtinus* es un texto centrado en todo aquello que durante el Medioevo pudiera interesar a los peregrinos, devotos y clérigos. Se divide en cinco libros, en los cuales se tratan distintos aspectos del tema jacobeo, como la liturgia de Santiago, es decir la religiosidad oficial sobre el culto al apóstol Santiago; ejemplos y milagros atribuidos al santo; la traslación del

apóstol y las vieiras simbólicas de su culto; las batallas de Carlomagno en España para resguardar la tumba del santo de ataques de los moros. El quinto libro puede considerarse como la primera guía del Camino Francés, pues trata, principalmente, de las jornadas del Camino; los nombres de los pueblos ubicados sobre el Camino; los tres <<hospitales del Mundo>> (Jerusalén; Mont-Joux; Santa Cristina, en Somport); los nombres de algunos personajes que repararon en esta vía; la calidad de los ríos que se hallan a lo largo de la misma; los nombres de las tierras y cualidades de las personas ubicadas en el mismo trayecto; los cuerpos de los Santos enterrados en ese transcurso; una descripción de la ciudad de Santiago, su basílica y otras iglesias; el número de canónigos de Santiago; y, por último, cómo eran recibidos los peregrinos de Santiago.<sup>189</sup>

#### **3.1.2.1.4. El voto de Santiago**

Isabel y Fernando, los Reyes Católicos, hicieron la peregrinación a Santiago en 1488 y cuatro años después, en 1492, después de conquistar Granada, extendieron a este reino la obligación de pagar la renta del voto, cuyo antecedente era el <<Diploma de los votos>>, como agradecimiento al apóstol Santiago, por parte del rey Ramiro I, por la ayuda divina recibida en la legendaria batalla de Clavijo (cuya autenticidad es, históricamente, dudosa). Éste diploma implicaba el sometimiento del reino al pago de un tributo, para sostener a la clerecía de Santiago. No obstante ser una renta eclesiástica, el voto era administrado como renta real, lo que ocasionó numerosos conflictos, al no ser un pago voluntario e incluso debía ser hecho por localidades alejadas de Compostela.

La extensión de este voto, por parte de los Reyes Católicos, implicaba estatalizar el mito jacobeo, a favor del fortalecimiento de la Iglesia compostelana, cuyo poder financiero perduró hasta el final del Antiguo Régimen, con base en la simbiosis que se hizo entre Iglesia y Estado, con el apoyo de la monarquía de su tiempo. Los conflictos generados se sustentaban en la concepción de que este voto era de carácter más político que religioso, y el mito de Santiago, perteneciente al ámbito de la espiritualidad, era utilizado con fines materiales.

#### **3.1.2.1.5. Otros caminos medievales rumbo a Santiago de Compostela**

Como se ha mencionado, existen otros caminos para llegar a Santiago de Compostela. Algunos son más o menos paralelos al Francés, y otros llegan desde otras direcciones, como el Camino

---

<sup>189</sup> *vid.* PICAUD, Aymeric, *Libro Quinto*. En: *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Traducción: FEO, Julio; MORALEJO, Abelardo y TORRES, Casimiro. (2004). Santiago de Compostela Xunta de Galicia, p. 539.

Portugués o la Vía de la Plata. Entre las vías paralelas, está la ruta de la costa por tierra, a lo largo de la ribera del Cantábrico. Era un camino dificultoso, debido a los obstáculos que se atraviesan, como montañas, ríos y rías. Si bien había monasterios y hospitales, no puede hablarse de un camino público, ya que las distintas poblaciones de la zona, tenían sus principales vías hacia Burgos. En cambio, era más frecuente el transporte de peregrinos por mar, entre Bayona y Santiago.

El Camino Portugués, “Comienza siendo un camino político de reconquista y expansión del reino leonés, y sería después utilizado por los peregrinos portugueses.”<sup>190</sup> El punto de partida era Coimbra, y podía llegarse a Santiago por mar o por tierra.

La Vía de la Plata, que inicia en Sevilla, tiene como antecedente –en el tramo de Zamora a León— una calzada romana que llevaba el mismo nombre. En el tiempo de la Reconquista, esa vía permitía viajar de León a Salamanca, y era transitada por viajeros y peregrinos en el siglo XII.

La ruta del mar, conocida como Camino Inglés, se iniciaba en las islas británicas a los puertos de La Coruña, Muros, Noya, Finisterre y Muxia. Desde el siglo XII, la peregrinación a Compostela era frecuente entre los ingleses, quienes “podían hacer el viaje, bien en travesía directa a un puerto español, generalmente el de La Coruña, que se consideraba el puerto de Santiago, o limitarse a cruzar el Canal, desembarcando en un puerto francés, preferentemente el de Burdeos.”<sup>191</sup>

Partiendo desde Francia, hay más de un camino a Santiago, y existen enlaces entre ellos, hasta llegar al Pirineo, para entrar por Saint Jean Pied de Port o por Somport a España, en donde el camino ha quedado fijado desde el siglo XI. Así, a pesar de la existencia de las alternativas, el Camino Francés siguió siendo la principal vía durante el Medioevo.

### **3.1.2.1.6. El Camino, de los tiempos modernos al siglo XX**

Si bien el Medioevo fue una época de enorme flujo de peregrinos, también los hubo en los tiempos posteriores, con las características de los cambios que se iban sucediendo, sobre todo en la evolución del pensamiento religioso. Así, a partir del siglo XVI, “De un lado, nuevas formas de piedad relegaron a un plano relativamente secundario ésta y otras peregrinaciones. De otro, comenzó a ser poco sostenible para las conciencias críticas que el apóstol estuviera enterrado en

---

<sup>190</sup> LACARRA, José María; Vázquez de Parga, Luis y Uría Riu, Juan. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 84.

su santuario español.”<sup>192</sup> Además, en ese mismo siglo fue recortada la legislación que protegía a los peregrinos desde la Edad Media, a pesar de lo cual muchos de los albergues se mantenían aún en el siglo XIX.

El advenimiento de la Modernidad significó una nueva etapa para el culto santiaguista y, por consiguiente, para el Camino de Santiago. Por una parte, ello se debió a los cambios de la religiosidad colectiva, que sustituía los santos y reliquias en su devoción. De acuerdo con Márquez Villanueva:

“El mito jacobeo acarrea consigo el germen de su propia destrucción, pues quedaba vacío de sentido y clausuraba su lógico ciclo vital al extinguirse el poder islámico en la península. Su perfecto acomodo a las condiciones, tanto espirituales como materiales de una cristiandad bajo mortal amenaza y acorralada en un remoto rincón del mundo le dificultaban asumir por lo mismo un papel más positivo de cara a la distinta y compleja perspectiva de una nacionalidad moderna.”<sup>193</sup>

Al final del Medioevo, con la consumación de la Reconquista se cumplía la misión histórica del mito del apóstol Santiago, como catalizador de la nacionalidad española. En tanto, la reforma protestante, que puso en tela de juicio el dogma católico, así como los modos de proceder de la Iglesia, influyó en el cambio de sentido del concepto de peregrinación, que pasó de significar un movimiento geográfico, a un movimiento interior: el del alma. Uno de los autores más críticos del catolicismo y sus prácticas, específicamente de la peregrinación a Compostela, fue Erasmo de Rotterdam, quien veía en el culto a los santos, a las reliquias y en las propias peregrinaciones, una forma opuesta a la religiosidad interior.

Dentro del catolicismo, la veneración de reliquias fue dando paso a la veneración de imágenes, en un principio de Cristo crucificado o de la Virgen María, y posteriormente de santos y santas. Así, “para el siglo XVI el culto a las reliquias, seminal de las peregrinaciones, se halla en plena decadencia. Las guerras con Francia dificultan el acceso a Compostela y Roma reafirma como nunca su capacidad de atracción como foco de la ortodoxia católica.”<sup>194</sup>

El humanismo de la época se nutrió del pensamiento protestante, al adoptar una visión crítica hacia la idea de Dios, sus instituciones —en especial la Iglesia católica— y sus prácticas. Esto significó una crisis para la religiosidad medieval. Si bien las peregrinaciones habían sido

---

<sup>192</sup> MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>193</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *Op. cit.*, p. 272.

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 274.

criticadas por sus excesos desde el seno mismo de la Iglesia (por parte de grandes teólogos, como San Agustín) desde el Medioevo, en el siglo XVI la propia Iglesia Católica comenzó a criticar la devoción popular espontánea y las formas que esta adoptaba, con lo cual se manifestó la contraposición entre la religiosidad popular y la oficial. “La misma Compostela conoce una endémica y frustrada preocupación con la policía del más reprobable vagabundaje (...). Y lo mismo, hacia el final de su reinado Felipe II lanza una pragmática (13 de junio de 1590) para evitar que el atuendo de peregrino fuera usado como capa de holgazanes y maleantes profesionales.”<sup>195</sup> Se acentuó así la tendencia a dejar de considerar la peregrinación como un movimiento físico, para concebirse como un camino de ascetismo y espiritualidad a lo largo de la vida.

Otro factor de declive para el mito jacobeo y la peregrinación a Santiago, fue la elevación de Santa Teresa a co-patrona de España, a fines del siglo XVI. Si bien este patronato fue abolido en 1629, había constituido el germen para la inquietud colectiva por que hubiera en España otros patronos, además de Santiago, como la Inmaculada Concepción en 1760.

Con respecto al ya referido voto de Santiago, instituido por los Reyes Católicos en 1492, fue abolido por las Cortes de Cádiz en 1812, tras largos debates sobre la justificación de su existencia. Si bien se le restauró en 1823, la opinión publicaba estaba en su contra, por lo que se le abolió finalmente en 1834. Esto era una señal más de la declinación del poderío que durante varios siglos tuvo la diócesis de Santiago de Compostela y, por consiguiente, el mito jacobeo.

Por su parte, la ofrenda de España al Apóstol (no confundir con el voto), había sido creada en 1643 por Felipe IV. Esta ofrenda tuvo continuidad a lo largo del tiempo, y “(...) sólo dejó de ofrecerse durante los años de la Segunda República cuando, acompañada de manifestaciones de máxima militancia verbal (...) se encargó de ella la Orden de Malta y la cofradía compostelana de Santiago. La ofrenda fue restablecida por decreto-ley de 22 de julio de 1937 del gobierno de Salamanca.”<sup>196</sup>

Durante el régimen de Francisco Franco, se estimularon las peregrinaciones y hubo una cierta renovación del mito y las investigaciones en torno al mismo, con fines patrióticos. Incluso, libros como *Las peregrinaciones jacobeanas*, de Luciano Huidobro y Serna o *el de Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, de José María Lacarra, Luis Vázquez de Parga y Juan Uría Riu, recibieron el premio “Francisco Franco”, en la cuarta década del siglo XX.

---

<sup>195</sup> *Ib.*, p. 278.

<sup>196</sup> *Ib.*, p. 415.

El Camino de Santiago recibió mayores impulsos a partir de 1965, en “un esfuerzo para convertir a Compostela y a Galicia en destino religioso, cultural y festivo (...) cuando ya superados los efectos de la II Guerra Mundial, países como España se plantean la necesidad de convertir el turismo en una potencia.”<sup>197</sup> Más tarde, en 1982, el Papa Juan Pablo II realizó un viaje a España y visitó Compostela, como un mensaje de apoyo al Camino de Santiago. “El Papa, viajero y peregrino, (...) ayudará a difundir la buena noticia del Camino y a señalar su importancia como vertebrador de la cultura europea.”<sup>198</sup>

En 1991 se empezó a perfilar el sello Xacobeo, como una vinculación entre la peregrinación a Compostela y eventos culturales de carácter internacional. Asimismo, se creó la sociedad anónima de *Xestión do Plan Xacobeo*, empresa pública cuyas acciones pertenecen totalmente a la Xunta de Galicia, y se adscribe a la Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, a fin de promover el Camino. En ese mismo año, se adhirió a la tarea el Consorcio de la ciudad de Santiago, mediante la asociación del ayuntamiento de Santiago, la Xunta de Galicia y el gobierno central. Otro organismo que auxilia a los anteriores, es el Consejo Jacobeo, integrado por las comunidades de Asturias, Aragón, Navarra, País Vasco, Galicia, Castilla-León, Cantabria y La Rioja, con el objetivo de dar mantenimiento y rehabilitación al Camino (en su paso por esas comunidades), así como proteger su patrimonio histórico, arquitectónico y cultural.

A partir del lanzamiento del Xacobeo en 1993, se recuperó integralmente el Camino Francés. “Esto significó señalar y crear la red de albergues para atender la amplia demanda de los peregrinos, quienes podían contar –en el caso de Galicia—, con refugios gratuitos y bien dotados.”<sup>199</sup> Además, se organizó una programación cultural, musical y recreativa. Ambas acciones, contribuyeron a mejorar la economía de Galicia. La tarea de mejora de albergues y rehabilitación del camino, se ha prolongado hasta la actualidad. Tan sólo en 1999, “Once millóns de persoas acudiron durante 1999 á celebración do último Ano Xubilar Compostelán do século que remata. Foron xentes que viñan das máis diversas terras de España e de gran número de países do resto do mundo. O seu obxectivo era participar nesa histórica cita co espírito e a tradición cultural europea que medrou –e séguese facendo— a través do milenario Camiño de Santiago.”<sup>200</sup> Tales son los antecedentes inmediatos del Camino de Santiago en el siglo XXI, cuyo primer año Xacobeo se celebró en 2004.

---

<sup>197</sup> VILLAR, Violeta. “Xacobeo: la imagen de una tradición”. En: *La Voz de Galicia*, número especial: “Xacobeo 2004. Los Caminos de Santiago, claves en la identidad europea”. Galicia, España. Julio de 2004, p. 4.

<sup>198</sup> *Ibidem*

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>200</sup> “Memoria del Plan Xacobeo 99”, cit. en VILLAR, Violeta. *Op. cit.* p. 6.

### 3.1.2.1.7. El Camino a principios del siglo XXI

Los caminos de Santiago, sobre todo el Francés, siguen siendo frecuentados pues cada año reciben una gran cantidad de peregrinos de diversos países. Así ocurre durante todas las estaciones, aunque el número de visitantes es mayor en la primavera y el verano, debido a la mejora de las condiciones climáticas en esa temporada. En comparación con los peregrinos de la época medieval, los peregrinos actuales siguen transitando por las mismas etapas. Pero las formas que adopta el camino, no son las mismas que tenía en tiempos pretéritos, ya que actualmente puede coincidir con autovías, poblados, plantaciones y otros elementos que se han ido añadiendo desde hace mil años. Es sobre todo en las autovías y en las entradas a las ciudades por las que atraviesa, donde se hace más notorio el hecho de que el Camino de Santiago ha sido adaptado a algunas necesidades de nuestros días, como el trazado a que obliga el crecimiento de las urbes. Sin embargo, en la naturaleza y las zonas rurales, e incluso en los cascos históricos de algunos pueblos y ciudades, es más fácil encontrar tramos pertenecientes al Camino original, como se suele indicar en letreros colocados al inicio de los tramos mencionados.

Otra característica del Camino en la actualidad es su señalización. Las señales del camino son, básicamente, dos: la vieira y las flechas de color amarillo. En especial éstas últimas constituyen la principal guía.

“La señalización con flechas amarillas se inició en 1984, cuando Elías Valiña Sanpedro, párroco de un pueblo de Lugo, comenzó a pintarlas con la pintura que le regalaban unos operarios que la empleaban en la señalización de carreteras. Además de estas señales, Valiña realizó, entre otros, trabajos de enumeración kilométrica, limpieza y recuperación de tramos perdidos, contribuyendo así a la recuperación de la ruta. Las flechas amarillas son hoy la señalización más abundante de la ruta y están realizadas por la Asociación de Amigos del Camino de Santiago.”<sup>201</sup>

Estas señales aparecen en todo tipo de superficies: muros, piedras, troncos de árbol, asfalto, postes, mojoneras, señalizaciones, indicando la dirección correcta. Por su parte, el signo de las vieiras aparece principalmente en mojoneras y señalizaciones; en ciudades o poblaciones grandes, se plasma en el suelo, paredes, vallas, placas, mosaicos, e incluso como parte del

---

<sup>201</sup> “Señas de identidad”. En: *Haciendo camino*, Nº 3 (folleto). España: Gobierno de Navarra, 22 al 30 de junio de 2004.

decorado de arbotantes. Con la ayuda de tales señales, es fácil seguir el Camino en la dirección correcta, desde Roncesvalles o Jaca, hasta Santiago de Compostela, e incluso a Muxia y Finisterre. Sin embargo, cabe aclarar que entre Compostela y los poblados costeros mencionados, es posible confundirse, ya que suelen aparecer flechas en sentido opuesto, pues señalan la dirección de Muxia y Finisterre rumbo a Santiago de Compostela. En general, las flechas son suficientes, aunque hay unos pocos tramos en donde no abundan, lo que puede provocar desorientación e incluso el extravío de los peregrinos.

Al igual que en el Medievo, el actual Camino de Santiago es una ruta comercial, orientada a atender las necesidades de los peregrinos, a quienes se ofrecen mercancías y servicios de todo tipo: alojamiento, alimentación, souvenirs, ropa y equipo deportivo, medicamentos, transporte de mochilas, artículos fotográficos, comunicaciones como telefonía e Internet, taxis (hay peregrinos que los utilizan para cubrir algunos tramos), entre otros. Esto ocurre en muchos pueblos y ciudades de la ruta, aunque son frecuentes los pueblos, sobre todo los pequeños, donde no hay ningún tipo de comercio.

La seguridad es un factor importante, de especial interés para los peregrinos desde los primeros tiempos de esta vía. En la actualidad, la ruta es segura, pues no suele haber salteadores de caminos ni peligros semejantes, y a esto se añade la presencia de elementos de seguridad (particularmente la Guardia Civil), patrullando a caballo o en coche algunas zonas. La fauna de los bosques y campos tampoco representa un peligro para los peregrinos. El único riesgo que se puede correr, desde el punto de vista de la seguridad, es el atropellamiento por parte de un vehículo automotor, en las zonas donde se debe atravesar una carretera, o se debe ir en el arcén de la misma, sobre todo en las vías de alta velocidad.

### **3.1.3. Otras formas de culto a Santiago Apóstol en España**

Si bien la peregrinación a Santiago de Compostela es la expresión de religiosidad popular más notable dentro del culto al apóstol en España, existen otras manifestaciones, debido al patronazgo de Santiago Apóstol sobre España. Por esta razón, en diversas localidades españolas se festeja al apóstol Santiago el día 25 de julio, en especial mediante celebraciones eucarísticas, ya que no en todas las regiones del país se considera fiesta civil, pero sí religiosa. En el caso de las cofradías, sobre todo las dedicadas a Santiago, se realizan celebraciones especiales.

En Galicia la festividad adquiere una gran relevancia, al celebrarse tanto el día del apóstol Santiago, como el de la Patria Galega el mismo 25 de julio. El Ayuntamiento de Santiago de

Compostela organiza la celebración durante la última quincena del mes de julio, integrando la fiesta religiosa con la celebración popular, artística y política.

La celebración inicia con el Pregón –una oración dedicada a Santiago Apóstol— dado por algún personaje famoso, desde los balcones del Paxo de Raxoi. Simultáneamente, se organiza un programa cultural, con exposiciones, obras de teatro, conciertos de todos los géneros, presentados por grupos españoles e internacionales, espectáculos callejeros en toda la ciudad y, especialmente, en las plazas centrales, como la de la Quintana y la del Obradoiro, además de concursos de pesca, jornadas de folklore gallego, exhibiciones de trajes tradicionales gallegos, encuentros de gigantes y cabezudos de Santiago, grupos de gaiteros, exhibición de automóviles antiguos, entre otras múltiples actividades.<sup>202</sup>

La noche del 24 de julio se realiza el Fuego del Apóstol, una quema espectacular de juegos pirotécnicos. Dentro de las celebraciones religiosas, el 25 de julio se lleva a cabo la Ofrenda Nacional, dada por el Rey al apóstol Santiago, en medio de una impresionante y solemne liturgia al interior de la catedral compostelana. En esta fecha además se produce la llegada de una multitud de peregrinos a la ciudad, desde distintos puntos de los caminos de Santiago.<sup>203</sup>

En la provincia de Extremadura el día de Santiago, 25 de julio, tiene carácter de fiesta religiosa de precepto, pero no se considera fiesta civil. De esta forma, se celebra litúrgicamente, con la Eucaristía desde la tarde del 24 de julio y con la realización de una misa el día 25.

En Ciudad Real, se realiza una función especial el día 25 de julio por la noche, en el templo parroquial de la localidad, a cargo de la mayordomía organizada por la Asociación de Vecinos del barrio de Cristo y de la hermandad de Cristo de la Misericordia. El 26 de julio por la mañana, se efectúa una procesión con las imágenes de Santiago, San Joaquín y Santa Ana, que parte de la ermita y tiene como destino la iglesia parroquial, en donde se oficia una misa al llegar las imágenes. Después de la misa, se realiza otra procesión hasta la ermita del Cristo de la Misericordia. La procesión es acompañada por la banda musical de la propia hermandad. Por la noche, se realiza una verbena popular y un servicio de bar, amenizados por una orquesta.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> cf. *Fiestas del Apóstol 2008*. Santiago de Compostela. Disponible en: <http://www.santiagodecompostela.org/apostolo08/?lg=cas> (Consultado el 05 de octubre de 2008).

<sup>203</sup> Datos obtenidos en entrevista con Miryam Lapeña Otero, habitante temporal de Santiago de Compostela. Salamanca, España, 14 de noviembre de 2004.

<sup>204</sup> Información obtenida de: <http://cristomisericordia.blogspot.com/2008/07/la-fiestade-santiago-san-joaquin-y-santa.html> (Consultado el 05 de septiembre de 2008).

En Andalucía la religiosidad popular enfatiza en el culto a la Virgen, en diversas advocaciones, así como en las celebraciones de Semana Santa. No obstante, también se realizan ceremonias a otros santos, pero en menor medida. Así, por ejemplo, en Granada, la devoción mariana de Nuestra Señora del Real, de orígenes medievales, se amplía:

“Otros santos (...) habían sido distinguidos y favorecidos para entonces por la ciudad con el privilegio de que hubiera hecho votos perpetuos de asistir a sus iglesias con toda solemnidad para celebrar sus fiestas y procesiones y consecuentemente correr con los gastos que ellas llevaban aparejados; así, el Ayuntamiento los hizo a San Sebastián y San Roque, en 1580 con ocasión de una peste.”<sup>205</sup>

Es decir, se complementa el culto de la Virgen con el de los santos, en especial a partir de sucesos catastróficos como epidemias o escasez de agua. Así, cuando en 1650 la ciudad de Granada era azotada por una epidemia de tercianas, sin que los ruegos a la Virgen de Gracia hubieran logrado detener los estragos de la enfermedad, “El Cabildo secular con sus bienes de propios subvenía también a otras fiestas, (...) según el catastro de Ensenada (1751): la de Santiago, La Candelaria, San Miguel, San Marcos, San Teodomiro (...), así como a las del Domingo de Ramos y Corpus Christi.”<sup>206</sup>

#### **3.1.4. El culto a Santiago Apóstol en México**

La evangelización en México fue una labor desempeñada fundamentalmente por las tres órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Mundo al principio de la Conquista: los franciscanos, los dominicos y los agustinos. Estas órdenes se encargaron de difundir entre las poblaciones indígenas los principales valores religiosos del cristianismo, así como las particularidades de la religiosidad castellana.

Uno de los principales santos cuyo culto se difundió en la Nueva España fue Santiago quien, sobre todo en la época de la conquista, tenía una gran importancia en España debido a tres circunstancias de carácter mítico: su papel como evangelizador de la península, su sepultura en Compostela y su auxilio a los cristianos en las batallas de la Reconquista, contra los musulmanes, hecho que fue reinterpretado por los conquistadores hispánicos del Nuevo Mundo

---

<sup>205</sup> RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (2000). *Religión y fiesta. Antropología de las creencias rituales en Andalucía*. España: Signatura Demos, p. 203.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 204.

en las batallas contra los indígenas. De ahí que las tres órdenes monásticas referidas hayan propagado con enorme celo el culto jacobeo en las poblaciones indígenas mesoamericanas.

En los primeros años de la conquista, el cristianismo fue implantado en forma masiva, lo que supuso un gran esfuerzo por parte de los religiosos, aunque recibió críticas porque para que la propagación de la nueva religión fuera extensa, no podía darse en profundidad, lo que motivó el recelo entre las distintas órdenes, con respecto a la efectividad lograda en la conversión de los indios, ya que cada una de ellas seguía sus propios métodos.

El más notable de ellos fue el de los franciscanos, quienes se erigieron en defensores de los derechos indígenas, al grado de promover y preservar con ahínco la cultura y los valores indios, si bien revestida del catolicismo, lo que constituía un ambiente propicio al surgimiento de una religiosidad popular basada en el universo simbólico nativo. De esta forma, los franciscanos:

“Pretendieron obrar en el nacimiento de una futura sociedad casi exclusivamente indígena. Aquello suponía el rechazo de la hispanización y de la inserción en los modelos del mundo europeo y especialmente español, condenado por perverso. (...) En este ambiente se propagó el culto de los santos y especialmente el de Santiago. Este culto, en esas condiciones, bien podía desarrollarse con mucha libertad en las comunidades indígenas sobre un substrato de creencias prehispánicas.”<sup>207</sup>

La divulgación del culto del apóstol Santiago entre los indios del nuevo continente, se reforzó debido a que los franciscanos eran santiaguistas por tradición de la propia orden, pues el propio San Francisco fue peregrino jacobeo en la segunda década del siglo XII. En la Nueva España, los franciscanos fundaron cuatro provincias, de las cuales una se dedicó a San Francisco y otra a Santiago. Asimismo, los denominados “doce apóstoles”, los primeros religiosos que desembarcaron en el actual territorio mexicano para iniciar la obra evangelizadora eran gallegos, por lo que estaban familiarizados con el culto al apóstol Santiago.

Tlatelolco, señorío aldeaño a Tenochtitlan, fue en tiempos prehispánicos la sede de un calmécac—institución de enseñanza de los conocimientos y tradiciones sacerdotales y guerreros, especialmente dedicada a los sectores dominantes— que se opuso tenazmente a la conquista.

---

<sup>207</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. (2007). *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. El Colegio de Jalisco. Editorial Itaca, pp. 20-21.

Tras la toma de Tenochtitlan, los españoles edificaron un templo dedicado al apóstol Santiago, sobre la pirámide existente en el lugar, destinada a la deidad azteca de la guerra, Huitzilopochtli. Además, los misioneros franciscanos construyeron distintos edificios misionales, con lo que se dio continuidad a la vocación didáctica y de transmisión de las tradiciones en ese sitio.

La adopción de Santiago, en sustitución de deidades prehispánicas como Huitzilopochtli, significa el inicio del proceso de transculturación en la mentalidad indígena evangelizada, con lo que los indios – además de conservar los reductos de la religiosidad nativa— se convierten en herederos de la religiosidad popular y medieval española. Esto fue posible debido a la tradición secular de la Reconquista de la península ibérica, que estaba fresca en la cultura hispana de la época, en la que lo militar estaba asociado a lo religioso. Las supuestas apariciones de Santiago –bajo la advocación de Matamoros— a las tropas cristianas para ayudarles a conseguir la victoria contra los moros, en España, se repitieron en la conquista del territorio americano.

No obstante, la política franciscana se alejó del belicismo para orientarse a una decidida defensa de los indios, su libertad y su derecho a la propiedad. “De modo que los franciscanos se apartaron progresivamente del cristianismo militante que esculpió la figura de Santiago Matamoros. Prescindiendo de la religiosidad medieval guerrera, dejaron a los indígenas la rienda suelta en su representación del que había sido, después de matamoros, mataindios. Los indígenas pretendieron apropiarse de esta figura e introducirla en su sistema cosmogónico perfectamente coherente y estructurado.”<sup>208</sup>

Mediante este proceso, los evangelizadores franciscanos buscaban que los indígenas sustituyeran su sistema de creencias por una cosmovisión cristiana, al tiempo que permitían la libre expresión artística de los indios, lo cual dio pie al sincretismo religioso, que conllevaba el peligro de generar confusiones, pues en su base se halla la metamorfosis de las divinidades prehispánicas, basada en las similitudes estructurales con los santos católicos. En especial, los franciscanos buscaban que los indios se convirtieran al cristianismo sin perder sus rasgos culturales: “Los indios debían seguir siendo indios. Por lo tanto, todo se hizo para que los ritos y las creencias católicas les sean accesibles. Con este propósito se elaboró una estrategia de la vangelización que admitía la indianización del culto, tomando toda una serie de iniciativas destinadas a facilitar esta asimilación.”<sup>209</sup>

El sincretismo posibilitó la creación de una nueva identidad, indígena y cristiana a la vez, que se refleja en las creaciones tangibles e intangibles de la religiosidad indígena, como es el caso del

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 122.

culto a Santiago en distintas modalidades, como el teatro, la danza y otras manifestaciones religiosas. De este modo, el sincretismo cultural y religioso tiene una doble raíz: por una parte la resistencia espiritual opuesta por los indios y, por la otra, las iniciativas de los evangelizadores. El sincretismo fue posible porque los indígenas hicieron lo posible por continuar practicando sus antiguos ritos, de manera clandestina, al mismo tiempo que practicaban el cristianismo.

Otra orden que tuvo un papel preponderante en la conquista espiritual fue la de los dominicos, que –al igual que los franciscanos— se identificaban con el apóstol Santiago, ya que en la hagiografía de Santo Domingo se cuenta que éste intervino para salvar a unos peregrinos jacobeos ingleses que estaban a punto de zozobrar en el mar, pero se libraron de perecer mediante el auxilio del santo.

“Con tales premisas las relaciones entre la orden y Santiago no podían más que estrecharse. Fueron patentes en España y en América, donde los misioneros dieron a algunas de sus fundaciones la advocación de Santiago. En México, los dominicos, como las demás órdenes religiosas, utilizaron en el siglo XVI, conventos que establecían como medio de consolidación de las fronteras internas en los territorios que se les atribuía. Representaban las avanzadas en la evangelización. A varios de ellos dieron el nombre de Santiago (...).”<sup>210</sup>

El territorio en que principalmente influyeron los dominicos fue el actual estado de Oaxaca, en el que se centra la presente investigación. De hecho, en Oaxaca existen actualmente 159 localidades con la denominación de Santiago, una cifra mayor que en cualquier otra entidad mexicana. La evangelización dominica fue más metódica en las regiones del sur del estado, así como la zapoteca y la mixteca, lo que permitió un veloz crecimiento, que se organizó desde la Villa de Antequera, que es actualmente la ciudad de Oaxaca, capital de la entidad.

Además de Oaxaca, los dominicos también se evangelizaron de los actuales estados de Puebla (aledaño a Oaxaca), Morelos y el Valle de México. En la ciudad de Puebla y en la localidad también poblana de Izúcar, fueron fundados conventos, que enlazaban las misiones del centro del país con las oaxaqueñas.

Los dominicos también fueron defensores de los indios, como lo ejemplifica el caso del padre Vitoria quien, desde el convento de San Esteban en Salamanca, postulaba la doctrina de la dignidad indígena, al protestar contra los abusos cometidos contra los indígenas. Estos abusos se

---

<sup>210</sup> *Ib.*, p. 30.

perpetraban debido a que no se tenía claro si los indios poseían la misma calidad humana que tenían los colonizadores y, al ser inferiores, carecían de la capacidad para recibir los sacramentos y tener propiedades. Los dominicos defendían la racionalidad de los indios y su capacidad total para ser cristianos, lo cual motivó la emisión de la bula papal *Sublimis Deus*, que propició un cambio positivo.

Con todo, había rivalidad entre las dos órdenes referidas, pues mientras los franciscanos daban espacio al sincretismo, aceptando la supervivencia de diversos aspectos culturales indígenas en un entorno cristiano a fin de facilitar la evangelización, los dominicos en cambio afirmaban que la conversión debía ser absoluta, lo que suponía la transformación de la vida indígena y al condenar el sincretismo religioso por la supervivencia de las creencias y costumbres antiguas, por considerarlas idólatras.

La tercera orden que participó en la evangelización fueron los agustinos, llegados en 1533 a la Nueva España, para iniciar su labor al año siguiente. “Es notable que el primer convento que fundaron lo pusieran bajo la advocación de Santiago. Se trata de Ocuituco, en Morelos (...).”<sup>211</sup> En el caso de las órdenes mencionadas, los conventos que fundaron tenían el propósito de difundir el culto de los santos, en especial el del apóstol Santiago, elemento común en estas tres órdenes. Otras órdenes evangelizadoras, como los mercedarios y los jesuitas, entre otros, no fueron promotoras activas del culto de Santiago, aun cuando dedicaron algunas misiones a este santo.

#### **3.1.4.1. Teatro, danza y música como medios de difusión del culto**

Entre las formas del culto propicias a la labor evangelizadora, se cuentan el teatro, la danza y la iconografía. El teatro de evangelización fue creado por los franciscanos y tuvo una gran aceptación entre los indios, al asemejarse a las ceremonias y fiestas prehispánicas, que estaban revestidas de una enorme teatralidad. En general, todo rito puede considerarse una fuerza teatral, debido a su repetición cíclica.

La similitud entre la teatralidad medieval de la Iglesia y el complejo ritual prehispánico que, en ese sentido puede denominarse teatral (aunque no en el sentido moderno, que considera el teatro como espectáculo), hizo posible la utilización del teatro como instrumento catequizador, por parte de los frailes evangelizadores, para representar las distintas etapas de la vida, pasión y muerte de Cristo y otras historias bíblicas. Los misioneros consideraban que el teatro, al igual

---

<sup>211</sup> *Ib.*, p. 35.

que otros métodos, ayudaría a transformar la mentalidad y el sistema indígena de creencias. Con todo, “La doctrina cristiana fue aprendida, pero, como es sabido, los resultados no siempre fueron los esperados. Baste señalar la singular apropiación religiosa que hicieron del apóstol Santiago, al que sincretizaron a sus antiguas creencias, en danzas dramatizadas (...).”<sup>212</sup>

Debido a que las ceremonias indígenas antiguas se realizaban al aire libre, los evangelizadores hicieron uso de espacios abiertos para la liturgia, las representaciones de teatro sacro, el canto, la danza y la música. En especial se construyeron para tales fines atrios de grandes dimensiones y capillas abiertas, en los que pudieran ingresar multitudes de indios provenientes de comunidades aledañas a los centros civiles y religiosos; un ejemplo de capilla abierta se encuentra en el ex convento de San Pedro y San Pablo Teposcolula, localidad cercana a Santiago Yolomécatl, en la Mixteca oaxaqueña. Las obras dramáticas religiosas eran escritas y representadas en las lenguas indígenas, lo cual contribuyó a la preservación de estos idiomas y permitió la comprensión de los mensajes que se pretendía difundir. Asimismo, los actores eran tanto indios como españoles.

El teatro evangelizador o edificante asimiló la tradición indígena a la española, pues en sus contenidos es un teatro occidental y judeocristiano, mientras en sus recursos (como la escenografía, el vestuario, la integración de danza y música) se utilizó la tradición mesoamericana, por lo que la interrelación cultural producida en esta modalidad de teatro es una forma de sincretismo.

“Todo este teatro edificante está caracterizado, en términos generales, por una adaptación, muy estricta y muy cuidadosa, al modo de ser espiritual y al temperamento de los indios, así como a la situación en que se hallan con orden a la nueva religión. Es totalmente indio, no por la inspiración, pero sí por la lengua y los actores. Los textos están acordes en decirnos que cuantos participaban en estas representaciones, sea como actores propiamente dichos, sea como comparsas, cantores y bailarines, eran indios y que todo lo que se cantaba y decía estaba en lengua de indios, muy frecuentemente en náhuatl, como que era una especie de lengua universal y los misioneros se empeñaban en difundirla más y más.”<sup>213</sup>

Entre los personajes que aparecían en estas obras, se cuentan los santos, como san Miguel Arcángel, san Hipólito y Santiago, asociados a la guerra, pues uno de los temas más difundidos

---

<sup>212</sup> *Ib.*, p. 49.

<sup>213</sup> RICARD, Robert. (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 312.

por el teatro de esta época, con un sentido histórico y religioso, eran los enfrentamientos entre moros y cristianos. Hacia 1525, a escasos años después de la caída de Tenochtitlan, la imagen del santo como Caballero se había difundido a través de grabados y pinturas, así como en su representación teatral con fines evangelizadores. El teatro sacro fue una herramienta apta para la catequización, debido a su vistosidad, realismo e impacto visual, así como la integración de música, cantos y danzas. No obstante, este recurso decayó a fines del siglo XVI, con el declive del proyecto franciscano de lograr una sociedad indohispana.

“Santiago ha sido uno de los santos más festejados en México, desde el siglo XVI.

La villa de Ocotlán, en Jalisco, una de las primeras cristianizadas por los misioneros que llevó a la Nueva Galicia el conquistador don Alonso de Avalos, fue dedicada al apóstol y durante muchos años, en documentos posteriores a la dominación española se le llamó Santiago de Ocotlán.”<sup>214</sup>

Aun en la actualidad, la danza es una de las principales manifestaciones de la religiosidad popular, producida profusamente en distintas regiones de México, incluida la capital del país. Mediante la danza se expresa la cultura mexicana tradicional, a partir de elementos elaborados que integran símbolos religiosos provenientes de la cosmovisión prehispánica y de la cristiana. Los danzantes forman un círculo en el atrio de las iglesias y realizan ceremonias para honrar a la divinidad, en el día de su celebración, como es el caso de las fiestas patronales.

Comúnmente, las danzas están organizadas por congregaciones –algunas de las cuales datan de los tiempos coloniales— y sus miembros consideran ser descendientes de los antiguos mexicanos, lo que se manifiesta en su vestimenta, los instrumentos musicales –como el teponaxtle o tambor— y la lengua que hablan. La danza se asume como una práctica religiosa, que permite enlazar a sus practicantes con el pasado, al reforzar su identidad.

Desde los tiempos prehispánicos, las danzas y el canto eran un elemento fundamental del culto, por lo que los primeros evangelizadores las creían formas de herejía. En la concepción prehispánica, la danza era una manera de comunicarse con los dioses y obtener favores divinos.

Tras la conquista, la danza religiosa en México se vio enriquecida por las aportaciones españolas, de las que un ejemplo destacado son las danzas de moros y cristianos, de origen medieval, en las que se representa la lucha entre los dos bandos contrarios, con el triunfo final de los cristianos y la conversión de los moros al cristianismo. La aparición de Santiago en esta

---

<sup>214</sup> VALLE, Rafael Heliodoro. (1946). *Santiago en América*. México: Editorial Santiago, pp. 51-52.

representación es ocasional en las danzas españolas, si bien suele ser fundamental en las representaciones que se dan en México, Guatemala y Perú, principalmente.

Las danzas de moros y cristianos adquirieron características propias en el continente americano, al representar los valores indígenas, si bien fueron elaboradas por los españoles como parte de la cultura de conquista. Estas danzas son un medio de transmisión de la fe cristiana y la afirmación del triunfo sobre los infieles. La presencia de Santiago representa la intervención divina a través del santo. Prácticamente en todo el territorio mexicano existe esta danza, en distintas variantes y con diferentes nombres, como danza de los santiagueros, de los santiagos o de los santiaguitos, entre otros. Mediante la investigación de campo, se detectó la existencia de esta danza en la fiesta titular de San Martín Huamelulpan, celebrada en noviembre de 2007.

Los misioneros fueron los principales difusores de estas danzas, debido a la semejanza que tenían con las prácticas religiosas prehispánicas. Así, al igual que en el teatro de evangelización, las danzas de moros y cristianos combinaron aspectos considerados paganos con elementos católicos, bajo la consideración de que el sincretismo religioso era una condición necesaria para lograr paulatinamente la eliminación completa de la idolatría.

Los indios adoptaron estas danzas como parte del proceso de reelaboración de su cultura ancestral. Como una estrategia de supervivencia, los indígenas crearon una nueva cultura, formada a partir de una conjunción de elementos de su propia tradición con elementos hispánicos. De esta forma, las dos culturas se adaptaron mutuamente para permanecer a través de sus mutuas aportaciones, mediante un proceso de cultura de conquista, asociado al proceso de tamización, del cual se habló en el primer capítulo.

El proceso de cultura de conquista opera con base en una selección de elementos, a partir de la totalidad de los que se ubican en una cultura donadora que —a su vez— es dominante y conquistadora. A estos elementos, se añaden ideas y elementos desarrollados como consecuencia de la situación de contacto. De esta forma se produce una nueva cultura, con características propias, que se convierte en la fuerza aculturativa ejercida sobre la sociedad receptora.

“La cultura de conquista —o una cultura de contacto— puede (...) considerarse (...) como la totalidad de influencias donadoras, cualquiera que sea su origen, que se ejercen sobre una cultura receptora, canal por el cual las normas dominantes, los valores y las actitudes del grupo más fuerte se transmiten al más débil. Una cultura de conquista es el resultado de procesos que tamizan a la cultura más dinámica que

se expande, separando y descartando un alto porcentaje de todos los elementos, complejos y configuraciones que en ella se encuentran y determinando nuevos contextos y combinaciones para su exportación. Es el resultado de un proceso en que la nueva faz de la cultura donadora arranca de la infinita variedad de formas originales y se enriquece con los elementos que la propia situación de contacto produce.”<sup>215</sup>

Por consiguiente, la cultura de conquista no debe confundirse con la cultura del grupo donador, ni con la cultura colonial. Se trata de una fuerza capaz de engendrar una cultura colonial, además de transformar las normas de los pueblos dominados que no participan totalmente de la cultura colonial. La cultura de conquista se basa en una dicotomía, al ser resultado de dos tipos de procesos selectivos: formales e informales. Los procesos formales se vinculan con la planeación de la conquista, a cargo de instituciones e individuos que forman parte de la autoridad y, por consiguiente, conducen y planean el cambio cultural, orientado a fines específicos. Los procesos informales son los mecanismos no planeados, mediante los que hay una selección de los elementos provenientes de la cultura donadora, tal como es vivida por los emigrantes de la metrópoli que forman parte del proceso de conquista, pero no forman parte de la autoridad. Esto significa que los procesos informales están asociados a decisiones personales, en las que cada individuo constituye un canal de transmisión cultural hacia la región de contacto, conforme a su patrón de vida. La formación de una cultura de conquista se da mediante un proceso de despojo o reducción, consistente en la eliminación de numerosos elementos de la cultura donadora, a la vez que se simplifican configuraciones culturales complejas y variables.

En el caso de la configuración de la cultura mexicana, a partir de los primeros tiempos de la evangelización, los misioneros permitían la conservación de muchas costumbres indígenas, para emplearlas como método pedagógico y doctrinal. No obstante, mediante el Concilio de 1555 los obispos tomaron medidas para fortalecer los valores y costumbres cristianos hispánicos, mediante la prohibición de las celebraciones indígenas en honor de los santos patronos, lo que supuso el veto a las danzas dentro de los templos, entonces consideradas como una supervivencia del paganismo y una contraposición a la liturgia católica, la cual era entendida como el núcleo del culto.

En la práctica, sin embargo, estas danzas siguieron practicándose durante la época colonial, adquiriendo formas cada vez más cristianas, sin que hubiera cambios de fondo, en lo tocante a la

---

<sup>215</sup> FOSTER, George M. (1985). *Cultura y conquista. La herencia española de América*. México: Universidad Veracruzana, p. 36.

cosmovisión, por lo que la pugna con la ortodoxia católica —representada por el obispado— continuó bajo el argumento de que estas danzas contrariaban los fundamentos de la fe y de la organización social, mientras los párrocos de base permitían las inversiones de sentido y la mezcla de culturas, sin por ello modificar los fundamentos del orden y de la sociedad multiétnica de la Nueva España.

“En las fiestas y ceremonias oficiales del mundo colonial novohispano, una serie de elementos permanecieron y cristalizaron en una comunidad homogénea, que se vio reflejada en características como la proyección jerárquica de acuerdo al lugar que ocupaban los individuos en las procesiones, por ejemplo, y los conflictos de preeminencia; ambos, elementos reconocibles desde la segunda mitad del siglo XVI hasta las postrimerías del periodo colonial.”<sup>216</sup>

Las danzas protagonizadas por Santiago pertenecen al género del drama de la conquista, al hacerse referencia a las guerras por el dominio, que podía ser el de México, de Jerusalén o de Rodas, es decir, la lucha entre los cristianos y los infieles, con el triunfo de los primeros y la conversión de los segundos al cristianismo. El origen de estas danzas guerreras está en la Europa medieval y fueron llevadas a México por los conquistadores españoles, quienes representaban las batallas habidas con los mahometanos durante la reconquista, con el trasfondo religioso de la lucha contra la idolatría, en ambos casos, bajo la protección del apóstol Santiago, que así enlazó ambos mundos. Estas danzas fueron variadas y, aunque con transformaciones, siguen representándose en entidades como el Distrito Federal, Estado de México, Hidalgo, Oaxaca, Guerrero, Puebla, Veracruz y Jalisco, entre otros, con distintas variantes y personajes.

#### **3.1.4.2. La iconografía de Santiago Apóstol en México**

La iconografía que tiene por tema al apóstol Santiago proviene de la española, a través de la religiosidad castellana expresada en el culto a los santos. Santiago, protector de los soldados españoles desde la Reconquista de la península y nuevamente en la conquista de México y los demás países americanos, es representado en sus tres advocaciones: apóstol, peregrino y caballero, respectivamente. Cada tipo de representación está, a su vez, influida por los intereses y la identidad de los grupos que constituían la sociedad colonial: españoles, criollos, mestizos e indígenas, principalmente.

---

<sup>216</sup> RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén. (2001). *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano*. México: El Colegio de San Luis, p. 8.

El arte colonial expresa la identidad de cada grupo, de modo que la selección de las imágenes de los santos opera a través de los intereses de estos grupos. Así, por ejemplo, la representación de Santiago Matamoros se vincula con los aspectos bélicos de la conquista territorial y espiritual, y con el protagonismo del grupo de españoles y criollos, que detentaban el poder. Por su parte, los indígenas y los mestizos percibieron e interpretaron este mensaje de acuerdo con su propia cosmovisión, dando origen a un Santiago indígena, con peculiaridades hasta cierto punto distintas a la cultura hispana, aun tratándose –en la mayoría de los casos— de la imagen de Santiago Matamoros, cuyos tres elementos (el santo, el caballo y el moro yacente) suelen tener relevancia en las comunidades indígenas.

En su origen hispano, la imagen de Santiago apóstol se expandió por el continente americano, ya sea mediante su expresión pictórica o escultórica. La imagen de Santiago como peregrino se asocia al fenómeno del peregrinaje medieval, por lo que se representa cubierto de túnica y esclavina, con un sombrero de alas anchas y sosteniendo un bastón del que pende una calabaza. Posteriormente se agregó la vieira o concha, de amplio simbolismo pagano.

En México la representación de Santiago peregrino es menos frecuente que la de caballero, debido a que en América no se conocía el fenómeno de la peregrinación compostelana, ni los símbolos asociados a ésta. “Sin embargo, en fechas muy tempranas apareció en los retablos de las iglesias, como en Cuauhtinchan y en Huejotzingo (Puebla) en obra de Pedro de Requena (1585), en Xochimilco (D. F.) y en Coixtlahuaca (Oaxaca)”,<sup>217</sup> al igual que en diversas localidades como Santiago Nundichi en la Mixteca oaxaqueña.

Cabe señalar que, no obstante el desconocimiento de la peregrinación compostelana y sus símbolos en México, la imagen de Santiago peregrino tuvo una evolución o derivación en el culto al santo Niño de Atocha, que forma parte de la veneración a nuestra Señora de Atocha, en Madrid, quien lleva en brazos al niño Jesús. En la leyenda de sus milagros, durante la época de la ocupación musulmana de la península ibérica, éste niño se aparecía a cristianos encarcelados para llevarles de comer; se presentaba vestido de peregrino, portando un bastón, una calabaza con agua y una canasta con comida.

La imagen del santo Niño de Atocha se separó de la de su madre y en la época de la Conquista, llegó a México. Su principal lugar de culto, desde mediados del siglo XVI está en el pueblo de Plateros, en Zacatecas “(...) y en el XIX se le consideró como el símbolo de la emancipación de

---

<sup>217</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 111.

los mexicanos de la madre patria.”<sup>218</sup> Su devoción está expandida en todo México e incluso en Centroamérica, en donde existen santuarios dedicados a su culto.

La relación iconográfica del santo Niño de Atocha con Santiago peregrino es evidente, pues comparten el mismo simbolismo: bastón y calabaza, capa con mantillete, adornada con una vieira, y sombrero de ala ancha. Es una muestra del mestizaje cultural, ya que en las imágenes que se difunden en México de este santo Niño, aparece con tez morena y pelo negro, si bien el que está en brazos de nuestra Señora de Atocha es rubio y con rasgos europeos. Es notable que la imagen del santo Niño de Atocha que se venera en el santuario de Plateros, Zacatecas, sea asimismo rubia, aun cuando en las imágenes tradicionales del mismo, que se encuentran en innumerables casas y comercios en México y Centroamérica aparece con tipo mestizo.

Volviendo a la imagen de Santiago, la representación más común en México es como caballero y militar. El origen de esta figura se encuentra en el siglo XII español, en la época de las luchas contra los moros, cuando según la leyenda se aparecía en medio de los campos de batalla para auxiliar a los cristianos, como es el caso de la batalla de Clavijo, conmemorada el 23 de mayo en algunos pueblos mexicanos, cuyo patrón es Santiago Apóstol, como es el caso de Santiago Yolomécatl.

Una de las más notables representaciones de Santiago caballero en México es un óleo sobre tela del siglo XVIII, exhibido en el Museo de las Culturas, en la ciudad de Oaxaca, que aparece entre Cortés y Moctezuma, como pacificador y mediador entre los dos grupos hasta entonces antagónicos: los indios y los españoles.

Cada uno de estos grupos, así como la mezcla de ambos (los mestizos), se apropiaron del santo a su modo, identificándolo consigo mismos: “Si en Jujuy, Argentina, Santiago sale en las procesiones vestido de gaucho, en México criollos y mestizos van a vestir las imágenes con traje de charro. No podía haber mejor representación, ya que el charro es por excelencia el hombre de a caballo y el hombre del campo.”<sup>219</sup> Si bien el origen del charro se encuentra en la provincia española de Salamanca, su adaptación en México se ha convertido en un estereotipo de la mexicanidad y de la pluralidad étnica basada en el mestizaje. La versión del charro mexicano se adecua a Santiago, cuando el santo es vestido con el traje charro, con lo que se produce una apropiación del santo bajo la forma de este tipo social.

---

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 116.

El hecho de que la figura más difundida de Santiago en México haya sido la de Matamoros, e incluso Mataindios, montado sobre un caballo que aplasta a los enemigos vencidos, implica la intención de infligir temor, más que de suscitar veneración. No obstante, esta imagen ha obtenido un especial recibimiento por parte de los indígenas, más aún que la advocación del mismo santo como peregrino. Esto supone un proceso evolutivo en la forma de aproximación de los fieles que, si en un principio estuvo regida por el miedo, se transformó en una familiaridad amorosa.

La Conquista provocó en los indios un sentimiento de orfandad: “Los dioses en que más confiaban acababan de ser vencidos por otros venidos del mar. Los nativos vieron desde el principio a Santiago como a un dios: para ellos era el gran factor de la victoria española. Sólo los pudo vencer una fuerza sobrenatural, superior a sus dioses y que por eso participaba de la naturaleza divina.”<sup>220</sup> El hecho de que los conquistadores manifestaran una gran devoción a Santiago, e incluso portaran su imagen como Matamoros, hizo pensar a los indios que esa imagen era el Dios de los soldados españoles. Debido a la antigua costumbre indígena de incorporar constantemente nuevas divinidades a su panteón, favoreció la adopción del culto indígena a Santiago, lo que –de acuerdo con Campos y Cardaillac— ocurrió en tres etapas.

La primera se dio poco tiempo después de la conquista, al instalar los franciscanos la parroquia de Santiago, en la zona de Tlatelolco, dedicada a la educación de los indígenas. Entre los oficios artísticos que se enseñaban estaban los talleres de retablos, de donde salió el relieve central con el tema de Santiago Mataindios, ubicado en la iglesia de Santiago Tlatelolco, en donde aparece un Santiago cabalgando sobre los cadáveres de los indios, seguido por soldados españoles; enfrente aparece un guerrero azteca, de la orden de los caballeros tigre. Se trata de una obra con valor pedagógico, en donde Santiago es representado como vencedor de la Conquista. En el estilo casi no se aprecia la huella indígena, aun cuando la obra haya sido ejecutada por los indios.

La segunda fase se caracteriza por la ideología cristiana, mediante la aplicación de técnicas y modelos hispanos, con una marcada impronta indígena. En la tercera fase, la iconografía jacobea incorpora la religiosidad indígena, a partir de un paralelismo entre los santos y sus dioses principales. De acuerdo con Campos y Cardaillac, el apóstol Santiago se asimiló a Huitzilopochtli, como una recuperación de la época de los antiguos aztecas.

---

<sup>220</sup> *Ib.* p. 119.

La identificación de Santiago con Huitzilopochtli se debe a que ambas divinidades son de carácter guerrero. De acuerdo con los mitos nahuas, Huitzilopochtli —un dios solar— al nacer derrotó a sus hermanos, las divinidades nocturnas, representadas por la luna (Coyolxauhqui) y las estrellas. Primero decapitó a la luna y despedazó su cuerpo, para continuar destrozando a sus demás rivales. Después de la Conquista, esta historia sirvió como inspiración para la representación del mismo apóstol destrozando a sus enemigos, como ocurría en las representaciones españolas de Santiago venciendo a los moros, mediante las cuales se manifestaba la confrontación radical entre el cristianismo y el Islam.

“(…) Santiago alza la espada que le ha servido para desmembrar los cuerpos de los moros que pisotea su caballo. Estas representaciones recuerdan el trozado cuerpo de la Coyolxauhqui (brillantemente representado en un relieve en piedra que se exhibe en el Museo del Templo Mayor) y que, (...) remite al mito mexica del dios de la guerra.”<sup>221</sup>

Asimismo, la espada del apóstol puede figurarse en forma ondulada, semejante al báculo que, en algunas representaciones, llevaba Huitzilopochtli, a la manera de una culebra: el arma denominada *xihcóatl* (serpiente de fuego) con la que combatió a su hermana, dejándola desmembrada y decapitada, tal como aparecen los moros muertos por Santiago, en pinturas como las que se exhiben en la iglesia de San Francisco, en Querétaro, y en el museo Franz Mayer, en la capital de México.

El sincretismo cultural y religioso promovido sobre todo por los franciscanos, favoreció la aceptación del paralelismo entre los dioses prehispánicos y los santos cristianos. De ahí que las primeras iglesias franciscanas dedicadas a Santiago, se erigieron en los mismos lugares donde antaño había templos dedicados a Huitzilopochtli, el dios de la guerra, como es el caso del convento de Churubusco, el de Tlatelolco y en el Templo Mayor de Tenochtitlan, todos en la actual Ciudad de México.

Otro elemento de la iconografía jacobea en México es la montura del santo. La asociación del caballo y el jinete fue un elemento de gran sorpresa y temor durante las batallas de la Conquista, pues el caballo era un animal desconocido en Mesoamérica. Además, la dualidad entre la bestia y el hombre tenía consecuencias funestas para los indios. Aún desvinculado del jinete, el caballo era concebido como un animal poderoso, debido a su corpulencia y fuerza. Por su parte, la

---

<sup>221</sup> *Ib.*, p. 15.

asociación de los animales a lo sobrenatural entre los indígenas —como en el caso del nagualismo— revistió a los caballos de un halo mágico.

La selección de santos representados en compañía de un animal, como son el propio Santiago Matamoros, San Martín Caballero, Santo Domingo con su perro o algunos de los evangelistas (San Juan con el águila, San Marcos con el león, o San Lucas con el toro) puede remitir a las creencias prehispánicas, con lo que se generaron paralelismos entre las creencias antiguas y las nuevas. Los evangelizadores se percataron de la importancia simbólica de los animales para los indios, dada la vinculación entre dioses y animales, lo que motivó la desaprobación de las autoridades eclesiásticas hacia la excesiva adoración de los santos que están acompañados de animales, al considerarse que los indios rendían culto no sólo a los santos, sino también a los animales.

Esto se debía a que en la relación entre un humano (como un santo) y un animal, están presentes los conceptos del tonal y el nagual. El tonal se refiere al animal que rigiere el destino de una persona, según su día de nacimiento.

“Tonalismo y nagualismo son creencias muy semejantes, y a esto se debe que lleguen a confundirse no sólo por los estudiosos de las cosmovisiones indígenas, sino por los indígenas mismos. Ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión en otros seres; en ambas la suerte del ser ocupado y la del que remite su entidad anímica están tan vinculadas que la muerte o el daño sufridos por uno repercuten en el otro; en ambas el ser recipiente puede causar daños a otros seres; en ambas es importante el signo del día del nacimiento o del ofrecimiento al agua.”<sup>222</sup>

El nagualismo se refiere a la supuesta capacidad que algunas personas tienen para transformarse en animales. Esta creencia es muy común y perdura en nuestros días en muchos lugares de México, e incluso en Guatemala, tanto en comunidades indígenas como mestizas. En la comunidad investigada, Santiago Yolomécatl, se detectaron relatos sobre personas —habitantes de la comunidad, en la época actual— con la capacidad de convertirse en naguales.

El tonalismo y el nagualismo se asociaron a los santos católicos que se representan acompañados de un animal: “Los indígenas nagualizaron a los santos y, al hacerlo, lograron

---

<sup>222</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (2004). *Cuerpo humano e ideología*. T. 1. México: UNAM, p. 430.

establecer nexos que aproximaban conceptos de dos mundos distintos. Aquel era el punto de encuentro.”<sup>223</sup>

Mediante este proceso de resignificación, después de que durante las guerras de conquista, el caballo y el soldado —así como Santiago Matamoros— fueron percibidos con temor, el santo montado en un caballo se convirtió en protector de la comunidad y de las personas.

Para Heliodoro Valle, sin embargo, la adoración al caballo de Santiago tiene raíces más recientes: “(...) la costumbre que hay en algunos pueblos de sacar en procesión al caballo de Santiago, tiene su origen en un incidente gracioso que tuvo lugar al ponerse en vigencia las Leyes de Reforma, que prohibieron el culto externo. La procesión se detuvo a la salida de una iglesia y cuando el alcalde apareció para impedir que saliera a la calle, los indios desmontaron al Apóstol y seguros de que no habría prohibición para sacar el caballo, introdujeron un nuevo rito que hasta la fecha continúa.”<sup>224</sup>

El tercer elemento de la imagen de Santiago caballero, el moro, presenta peculiaridades en las representaciones indígenas, al asociarse al enemigo sacrificado y, por consiguiente, ensangrentado. En la religiosidad indígena prehispánica, la sangre humana tenía un valor simbólico especial, pues se consideraba que —al igual que el corazón—era el alimento con que debía proveerse cíclicamente al sol, para asegurar la continuidad del cosmos. El prisionero que se sacrificaba en los rituales aztecas, era considerado el propio dios, ya que la divinidad debía sacrificarse para producir la vuelta al punto de origen y, por consiguiente, el renacimiento.

Desde las primeras etapas de la evangelización se combatió la idolatría, denominada así por los predicadores, al notar la especial devoción expresada hacia las imágenes de las divinidades mesoamericanas. El combate a la idolatría consistía en convencer a los indígenas de que debían sustituir sus ídolos antiguos por imágenes cristianas, además de señalar que las imágenes religiosas no debían adorarse en sí mismas, al tratarse de representaciones a través de las cuales se venera a Dios y a los santos.

La adoración de las imágenes, practicada por los indios, tenía como fundamento la forma de representación indígena que, aún refiriéndose a la realidad, no tendía a su simple copia: “La pintura mexicana pretendía (...) captar los principios organizadores de las cosas, se proponía expresar la estructura del universo, al mismo tiempo que creaba un lenguaje rigurosamente

---

<sup>223</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 131.

<sup>224</sup> VALLE, Rafael Heliodoro. *Op. cit.*, p. 55.

cifrado pero que nunca se fijó en una mera sucesión de signos abstractos.”<sup>225</sup> A este respecto, el concepto nahua de *ixiptla* se refiere a las diversas manifestaciones de la divinidad: en las visiones, en los sacerdotes que se revisten de sus atributos, en la víctima sacrificial asimilada a un dios o diosa determinados. Es decir, la noción de *ixiptla* se basa en las semejanzas que incluso pueden ser yuxtapuestas, por lo que este concepto rebasa la similitud de forma.

“El *ixiptla* era el receptáculo de un poder, la presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto, un “ser-ahí” sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir entre la esencia divina y el apoyo material. No era una apariencia o una ilusión visual que remitiera a otra parte, a un “más allá”. En ese sentido, el *ixiptla* se situaba en las antípodas de la imagen (...).”

226

De esta forma, la percepción de la imagen para el pensamiento indígena era distinta a la percepción cristiana, para la cual la imagen es un apoyo material para la contemplación espiritual; en especial la imagen antropomórfica que engloba una concepción de lo humano y de lo divino distinta al *ixiptla*, que es una presencia divina, pero no necesariamente humanizada. El mundo indígena y el occidental pueden, cada uno por su lado, reproducir la realidad con diferentes registros y fines. Por ello, la concepción indígena no establece una diferenciación entre la divinidad y su imagen: “La imagen del Santo apóstol en las comunidades indígenas muchas veces se venera como un ser vivo dotado de una vida propia. En múltiples lugares se cuenta que, de noche, el santo y su caballo salen de la iglesia a darse un paseo, para vigilar y custodiar a la comunidad.”<sup>227</sup>

La mezcla de elementos prehispánicos e hispanos, tuvo como efecto las formas del culto rendido por los indígenas a los santos y, específicamente, a Santiago y sus representaciones. La adopción de cultos adicionales a otras divinidades era una práctica mesoamericana: los aztecas acrecentaban su panteón con los dioses y los cultos de los pueblos que conquistaban. Por consiguiente, no hubo problema para los indios en operar el sincretismo, dejando en él su impronta, como es el caso de la percepción de las imágenes, concomitantes a la divinidad que representan, lo que conllevó la asimilación de las deidades antiguas —como las fuerzas de la naturaleza— a los santos y otras entidades del catolicismo.

---

<sup>225</sup> GRUZINSKI, Serge. (2006). *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 60.

<sup>226</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 133.

El culto a los santos como imágenes, se acompaña de un cierto desinterés —e incluso desconocimiento— con respecto a la hagiografía, al menos en las manifestaciones rituales de la religiosidad. La Iglesia, por su parte, actúa a favor de la información con respecto a la vida de los santos y vírgenes que rigen a las comunidades, aun cuando esto no sea de interés para el pueblo, que más bien se apropia del santo, modela su imagen en consonancia con su propia identidad, genera leyendas en torno al mismo y lo humaniza. “Ya no es, conforme a la visión cristiana, un ser propuesto como ejemplo para que se imiten sus virtudes, sino que es considerado como una persona capaz de ser buena y mala a la vez, protector, las más veces, y vindicativo, en otras, si no se le da la veneración que se merece.”<sup>228</sup>

En muchos pueblos, tanto indígenas como mestizos, se tiene la concepción de que algunas imágenes tienen entre sí relaciones de parentesco, e incluso de amorío, que establece ligas simbólicas entre distintas comunidades: “En varios lugares se cuenta que Santiago tiene una novia a la que sale a cortejar de noche; en general se trata de María Magdalena, pero puede ser cualquier otra santa (...).”<sup>229</sup> Desde esta perspectiva, los santos se humanizan al grado de tener sentimientos.

Esta forma de religiosidad popular, derivada del sincretismo, permite resemantizar las imágenes católicas, fusionándolas con las de la religión prehispánica. Lo mismo ocurre con la creencia en que los santos pertenecen al pueblo que está bajo su protección, lo que motiva distintas formas de identificación —profundas y personales— entre el santo y la comunidad, como la apariencia o la vestimenta, a través de una constante actualización del culto, según las circunstancias y necesidades de la sociedad.

Se trata de una operación de religiosidad popular, producida en comunidades sojuzgadas, mediante una apropiación de la fe y manifestaciones de la religión implantada. Mediante esta apropiación se produce una revancha simbólica que reivindica y afirma la identidad profunda y oculta.

En México el culto a los santos se fundamenta en imágenes o esculturas consideradas sagradas. Esta es una clara herencia de la concepción antigua de la imagen, el *ixiptla*, en la cual no hay distinción entre la imagen y aquello que representa, debido a la identificación absoluta e inseparable entre significante y significado, con lo que se constituye una hierofanía, una manifestación de lo sagrado.

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*, pp. 134-135.

<sup>229</sup> *Ib.*, p. 428.

Adicionalmente, cada imagen tiene su historia, habitualmente basada en un origen milagroso, que explica cómo y por qué la imagen llegó a la comunidad. A esta explicación, se une indisolublemente la iconografía de la imagen, la cual pone de manifiesto la identidad y la conciencia de la comunidad.

La leyenda es un factor constante en el fenómeno jacobeo, tanto en España como en América. En México, en los diversos lugares en donde se produce la devoción a Santiago, en especial las comunidades que se encuentran bajo el patronazgo de éste santo, existe una gran cantidad de leyendas, muchas de las cuales han sido recopiladas por Campos y Cardaillac.

En la religiosidad popular hay una especial preferencia por santos con un carácter poderoso, al considerarse que un mayor poder favorecerá el cumplimiento de las peticiones, e incrementará la protección solicitada. Santiago, desde las narraciones bíblicas hasta las leyendas populares aparece como un santo fuerte, en ocasiones impulsivo, celoso y guerrero, como se evidencia en la imagen y el concepto de Santiago Matamoros, distinto al Santiago peregrino, cuyo carácter es más suave y pacífico.

Las leyendas hispanas que dieron origen al Santiago Matamoros, o Santiago caballero, exaltan la personalidad bélica y violenta del santo. Esto se demuestra con el moro ensangrentado y moribundo que aparece a los pies de la montura jacobea, expresión de la lucha contra la ocupación islámica de la península ibérica. En México, las leyendas sobre Santiago conservan el carácter guerrero del santo, tanto al referir la forma en que protege a las comunidades que le rinden culto, como en leyendas sobre su aparición en etapas históricas de guerra, como la Revolución mexicana de 1910, de la cual es ejemplo la narración recopilada por Campos y Cardaillac, acontecida en una loma en que operaba un batallón de soldados:

“El coronel manda a cinco hombres al campo contrario, para saber cuántos soldados tenía el ejército enemigo. <<Los enviados vieron más de cinco mil soldados” –cuando en realidad eran unos cientos—, encabezados por un <<jinete con caballo blanco y una capa muy larga, empuñando una espada fulgurante>>. Los espías regresaron temblando de miedo y contaron lo que habían visto. El coronel, influido por el pavor de sus hombres, ordena la retirada. (...) <<Nunca supieron quién fue el caballero de la capa. Los creyentes dicen que el santo patrón Santiago apóstol>>.”<sup>230</sup>

---

<sup>230</sup> Leyenda recopilada en Santiago Tlautla, Hidalgo. Referida en CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 141.

Como una derivación de las batallas de Coimbra y de Clavijo, en México son frecuentes las leyendas en que Santiago aparece montado en su corcel, infundiendo terror al enemigo, o generando visiones en que un pequeño grupo de soldados se multiplica en un numeroso ejército, ocasionando la huida de los contrarios. En Santiago Yolomécatl existe una variante de esta narración. En general, las visiones inducidas por Santiago son una forma de proteger a su pueblo frente a los peligros, especialmente en situaciones de encono, como son los conflictos comunales por motivos de posesión de terrenos, pues se atribuye a Santiago la promoción de la justicia, la protección contra los peligros y la consecución de bienes, como es la fertilidad, la salud, el trabajo o el dinero.

En especial, en México se atribuye al apóstol la protección de comunidades, debido a la percepción colectiva de que el santo pertenece y beneficia a todos los habitantes de la comunidad. Incluso, “En muchos pueblos de Santiago se afirma que el mismo Santo allí se apareció o bien, que su imagen fue encontrada de modo milagroso. Así desde tiempos inmemoriales, Santiago estuvo sentado a la vera del camino por donde transcurre la historia local: alimentó a sus habitantes cuando padecían hambre, curó epidemias, propició buenas cosechas. Siempre estuvo presente, siempre lo consideraron como un santo milagroso.”<sup>231</sup> Por ello, en su honor, la comunidad organiza ceremonias, mayordomías, fiestas y bailes, e incluso es llevado por los migrantes que viajan sobre todo a los Estados Unidos, en donde las comunidades celebran las fiestas patronales.

La petición de fertilidad a Santiago, para personas, tierras y animales, es habitual en comunidades agrarias, en las cuales se suele ofrendar mazorcas de maíz ante la imagen del santo. En este tipo de peticiones, juega un papel importante el caballo montado por el apóstol. Según Campos y Cardaillac, la montura posee un simbolismo sexual y fálico: “Algunas veces, la simbología sexual del caballo aflora en ritos cuyo significado es muy evidente. En Chalco, en el estado de México, las personas suelen tocar el sexo de la cabalgadura del santo al mismo tiempo [que] rezan entre dientes.”<sup>232</sup>

Entre las leyendas mexicanas sobre Santiago, su aparición en la comunidad de la que es patrón, también puede tener el propósito de exigir la continuidad de las tradiciones y la correcta práctica de su culto. Al ser la fiesta un factor de cohesión social y participación colectiva, las apariciones del apóstol para reforzar la continuidad de su fiesta, implican la función de preservación de las tradiciones y hacer conciencia en la comunidad y sus individuos, sobre sus obligaciones religiosas y, en caso de no hacerlo así, se puede provocar el enojo y castigo, por parte de

---

<sup>231</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 433.

<sup>232</sup> *Ibidem.*, p. 149.

Santiago. De esta forma, el santo puede ser protector y benefactor de su comunidad, a la vez que castigador de la misma, cuando ésta vulnera el orden sagrado, mediante la desviación de conductas o la ruptura de las tradiciones.

En los relatos populares, Santiago aparece como un santo poderoso que ahuyenta a los enemigos, así sean numerosos, para proteger a individuos y comunidades que le son fieles. Asimismo es un santo severo, que inflige castigos a los que lo ofenden y a quienes se alejan de las tradiciones o incumplen promesas. “Es pues, un integrador comunitario que preserva el culto religioso de las comunidades.”<sup>233</sup>

En el corpus de leyendas mexicanas en torno a Santiago, se produce la integración de elementos indígenas prehispánicos, con la influencia española. La implantación del catolicismo a partir del siglo XVI supuso la participación activa de los indios, que agregaron sus creencias ancestrales al cristianismo, además de entablar analogías entre los antiguos dioses y los santos traídos por los evangelizadores. Por ello hubo preferencia por determinados santos, como el referido caso de Santiago asimilado al dios azteca Huitzilopochtli, de carácter guerrero y solar.

En las leyendas, Santiago se asocia al agua y al rayo, elementos de particular importancia en las culturas prehispánicas, representados por Huitzilopochtli y por Tláloc, simultáneamente, ya que “Los símbolos no son estáticos, migran de un lugar a otro, de tal manera que el rayo puede ser tanto el dios de la guerra como el de la lluvia. Media entre ellos el culto al apóstol Santiago”.<sup>234</sup>

Puede notarse que, de la misma forma en que en la Edad Media las historias contadas por los peregrinos jacobeos fomentaron el culto a Santiago Apóstol, en distintas regiones de México las leyendas y testimonios han sido factores de difusión de la fe en este santo que, según los relatos, brinda dones como protección, salud, trabajo y fertilidad a sus fieles, quienes divulgan los milagros recibidos. Cada comunidad y cada persona narran una historia distinta, con lo que contribuyen a la supervivencia y acrecentamiento de la tradición jacobea en México.

En la mayoría de los relatos se manifiesta la concepción prehispánica, en especial el sincretismo de divinidades antiguas con Santiago, proceso que inició con la evangelización en el siglo XVI, con cierta complicidad de los misioneros. Esto supone una reproducción y resignificación de los mitos antiguos, en las que Santiago media e integra dos cosmovisiones diferentes, marcadas por la ruptura cultural y religiosa, producto de la implantación del catolicismo.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>234</sup> *Ib.*, p. 162.

Otra forma en que puede rastrearse la difusión del culto a Santiago en México es a través de la toponimia, consecuencia de la acción de los conquistadores y de los evangelizadores mediante la fundación de ciudades y pueblos. Desde las urbes se dio origen y planificó la conquista, al ser bases para controlar la región y transmitir la cultura hispana. En las ciudades se manifestaba el orden jerárquico de la cultura conquistadora.

“Para los conquistadores, fundar una ciudad era, aunque quizá inconscientemente, un rito. Estamos ante un hecho de carácter ritual y litúrgico. Es el acto de <<ocupar>> un espacio, proclamando el derecho a gobernar y administrar justicia en nombre de la Corona. Fundar ciudades era habitual en los años que siguieron al descubrimiento de América. Concretamente, hasta 1550, poco más de medio siglo después del descubrimiento, se levantaron 236 núcleos urbanos. En poco más de tres siglos de presencia española en Iberoamérica, se levantarían más de un millar de ciudades.”<sup>235</sup>

Entre 1504 y 1721, se fundaron numerosas ciudades con el nombre de Santiago, inicialmente en las islas del Caribe y posteriormente en México, Guatemala, Cuba, Ecuador, Perú, Colombia y Argentina, entre otros lugares. La dedicación de las primeras ciudades al apóstol Santiago, se debió a que fueron fundadas por las primeras generaciones establecidas, que eran los descubridores y los conquistadores. La segunda generación, a partir de 1534, se produjo con la fundación del virreinato de la Nueva España, aun cuando varias ciudades dedicadas a Santiago fueron fundadas en otros lugares, tal es el caso de Santiago de Quito (Ecuador, 1534), Santiago de Guayaquil (Ecuador, 1535), Santiago de Cali (Colombia, 1536), Santiago de Chile (Chile, 1541), Santiago de los Caballeros (Guatemala, 1543; hoy Antigua), Santiago del Estero (Argentina, 1550) y Santiago de los Caballeros de Mérida (Venezuela, 1558).

La tercera generación de ciudades bajo la advocación de Santiago, inició en 1564, al comienzo de la institución de la encomienda, momento cuando se desarrolló con mayor fuerza el mestizaje étnico y cultural. Una cuarta generación de ciudades con el nombre de Santiago, se dio a partir del siglo XVI, aunque con menor frecuencia, pues para entonces la relevancia del apóstol iba en declive, al difundirse el culto a otros santos.

Actualmente, en México se cuenta con una gran cantidad de poblaciones con el nombre de Santiago. Araceli Campos y Louis Cardaillac han enlistado 526 poblaciones en todo México que reciben el nombre del apóstol. Aparte, enumeran 109 poblaciones que, aunque no se llaman

---

<sup>235</sup> GÓMEZ HERNÁNDEZ, Alfonso. “La fundación de la ciudad en Europa y América”. En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.). *Op. cit.*, p. 73.

Santiago, tienen a este santo como su patrón. “Todo lo cual quiere decir que el 25 de julio en por lo menos 635 lugares de México se celebra con mucha devoción la festividad del Santo. [Por lo tanto,] (...) se puede afirmar que México es el primer país jacobeo del mundo.”<sup>236</sup>

Sobre todo en los primeros tiempos de la conquista, existía la tendencia de que los pueblos indígenas tuvieran un nombre doble, compuesto por la combinación de una denominación española y el apelativo originario; las congregaciones acontecidas desde mediados del siglo XVI, fueron un factor que favoreció esta combinación. Los poblados indígenas dispersos, fueron organizados y concentrados en villas o municipios, para facilitar la evangelización y tener un mejor control sobre la población, en materia de censos, recaudaciones y prestación de servicios obligatorios, lo que supuso para los indios un cambio en su forma de vida. Desde 1549 se separó la población indígena de la española, mediante la división en repúblicas de españoles y repúblicas de indios. Los pueblos indios tenían su propio cabildo, cuyos cargos eran ocupados por individuos pertenecientes a la nobleza vernácula, integrada por los caciques. Con algunas variantes, este sistema sigue vigente en algunas localidades mexicanas, en especial las de origen indígena, que se rigen por la modalidad de usos y costumbres.

La permanencia de nombres nativos al lado de los nombres españoles, para la denominación de los pueblos, fue origen de una ambigüedad, pues los indios consideraban que el cristianismo no consistiría en una sustitución, sino en una adición a la religiosidad propia, como era la costumbre previa a la llegada de los conquistadores. “Los individuos, como los pueblos, cambiaron su nombre en el momento del bautismo, pero al mismo tiempo conservaron el antiguo. Así fue aceptado y practicado el cristianismo durante algunas generaciones.”<sup>237</sup> Esta es una expresión más de sincretismo, al fusionar la doble identidad de los nombres de poblaciones e individuos, como ocurre con el la denominación oficial de la población investigada, compuesta por un vocablo de origen hispano y otro de origen indígena: Santiago Yolomécatl. Ejemplos de esta situación se encuentran en todas las regiones de México, e incluso en la capital del país. Un hecho significativo es que la entrada de los dominicos a la ciudad de México, haya sido el 25 de julio de 1526, día del apóstol Santiago.

Los españoles que participaron en la Conquista, provenían de distintas regiones, por lo que fundaron cofradías, hermandades o congregaciones que rendían culto al santo o virgen de su lugar de origen: “En la ciudad de México, los vascos se adherían a la de Nuestra Señora de

---

<sup>236</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 175.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 176.

Aranzazu; los santanderinos a la del Cristo de Burgos; los riojanos a la de Nuestra Señora de Balvanera y, desde luego, los gallegos a la de Santiago el Mayor.”<sup>238</sup>

Por su parte, en Oaxaca existen 132 poblaciones con el nombre de Santiago, de modo que este es el estado mexicano con mayor cantidad de poblaciones dedicadas al apóstol. Ello se debe en buena medida a la presencia de los dominicos, “(...) que desde el año 1528 iniciaron la evangelización en la Mixteca, para luego extenderse a la zona zapoteca y a los valles centrales.”<sup>239</sup> Al dar a las poblaciones el nombre de Santiago, se tomaba en cuenta a este santo que simbolizó la lucha del cristianismo contra el Islam en España, y que en el Nuevo Mundo ayudaría a vencer la religión indígena para crear un nuevo orden.

Entre las poblaciones de la Mixteca oaxaqueña dedicadas a Santiago están Santiago Apoala – que la mitología indígena identifica como el lugar de origen de los mixtecos—, Santiago Dominguito, Santiago Huajolotlán, Santiago Miltepec, Santiago Chazumba, Santiago Acatepec, Santiago Yosondúa, Santiago Yolomécatl y Santiago Nundichi, entre otros. En los valles centrales, cerca de la capital del estado, se ubica Cuilapan, que fue cabecera de señoríos zapotecos y mixtecos y, a la llegada de los dominicos, se fundó un convento que, en la actualidad, es una de las construcciones más representativas de los dominicos.

En Oaxaca, las fiestas dedicadas a Santiago no presentan muchas diferencias de un lugar a otro, aun cuando se trate de distintas regiones y etnias. Normalmente la fiesta comienza con un novenario, antes del 25 de julio y ese día, muy temprano, se cantan o tocan “Las Mañanitas” al santo, canción de celebración de cumpleaños. Se ofrece un desayuno colectivo. Al medio día se celebra una misa, seguida de procesiones que pueden incluir las calendas: un recorrido festivo adornado con figuras alegóricas.

Un fenómeno común a muchos pueblos oaxaqueños es la migración de sus habitantes, en busca de mejores perspectivas económicas y sociales. A mediados del siglo XX, la migración conducía a los oaxaqueños a otras entidades mexicanas, con cierto desarrollo industrial o comercial que les ofrecía posibilidades de empleo, por lo que se trataba de una migración de carácter interno. Desde las últimas dos décadas del siglo XX y lo que va del XXI, la migración es externa, pues su objetivo principal son los Estados Unidos de Norteamérica y, en menor medida, Canadá.

---

<sup>238</sup> *Ib.*, p. 226.

<sup>239</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. cit.*, p. 275.

En los lugares de destino, los migrantes se organizan en familias o etnias, para lograr un auxilio mutuo y dar continuidad a sus tradiciones, como son las fiestas religiosas. “Santiago ha sido uno de esos santos que ha emigrado acompañando a sus feligreses. Lejos de su tierra, Santiago continúa con su labor de congregar a los devotos y es un motivo de unión entre las personas.”<sup>240</sup> El santo funciona como vínculo de identidad entre los migrantes y los que se quedan en su comunidad, además de reforzar los vínculos culturales de los migrantes.

Santiago tuvo arraigo entre los indios, al formar parte de la religiosidad indígena, integrada por una mezcla de elementos prehispánicos y occidentales. En Oaxaca, al igual que en otras zonas de México, Santiago se asoció a Tláloc o, más bien, a Cocijocuí, deidad oaxaqueña asociada a la lluvia y al rayo. “No es una casualidad que en muchos relatos actuales recogidos en las comunidades patrocinadas por Santiago se le adjudique al Apóstol el poder de producir la lluvia.”<sup>241</sup> Y uno de los atributos del santo, la espada, se identifica con el rayo.

El proceso de sincretismo en Oaxaca, ha transitado por diferentes momentos históricos: “en la primera evangelización, que coincidió con campañas antiidolátricas, se produjo un sincretismo de disfraz. Pero luego, a partir del siglo XVII, se dio una auténtica conversión, de modo que en la actualidad la mayoría de los indígenas –salvo en algunos reductos muy aislados– hacen consistir su identidad religiosa en esta síntesis sincrética.”<sup>242</sup>

En este sentido, una tendencia general de la forma en que las comunidades mexicanas dedicadas a Santiago se relacionan con el santo, es dotar al Apóstol de elementos de mexicanidad, con lo que se logra la identificación entre el santo y sus feligreses, quienes así lo perciben como uno de los suyos, un mexicano más. “La comunicación con él será más accesible, debido precisamente a esa identificación en la cual el apóstol se acerca a sus devotos.”<sup>243</sup>

El culto a los santos ha sido un elemento de gran relevancia para la producción del sincretismo, frente a la situación de choque que significó el contacto entre el sistema religioso indígena y el cristiano. El primero era abierto y tenía la capacidad de enriquecerse mediante la integración de otros elementos, como fueron los santos. El sistema religioso cristiano aparentemente era cerrado y excluyente de lo distinto; su monoteísmo acentuaba la exclusión y la intolerancia, por lo que la conversión implicaba la ruptura con otras concepciones religiosas. “Si en una perspectiva cristiana la conversión aparecía como una ruptura, en el sistema religioso indígena

---

<sup>240</sup> *Ibidem.*, pp. 283-284.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>242</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 424.

<sup>243</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. cit.*, p. 233.

no era más que la integración de nuevos valores o de nuevos dioses que de ninguna manera estaban en contradicción con los aceptados anteriormente.”<sup>244</sup>

Además, en el caso del cristianismo hispano, propio de los conquistadores, el factor histórico de la lucha contra los moros y los conflictos antisemíticos producidos en la península ibérica, reforzaban el exclusivismo religioso. Asimismo, el proceso de Contrarreforma vivido en el siglo XVI, dio protagonismo a España en la salvaguardia de la ortodoxia católica.

El culto a Santiago apóstol, al igual que el de la Virgen y otros santos, actualmente forma parte integral de la religiosidad indígena de muchos lugares de México, como es Oaxaca. Los santos patronos modelan y estructuran la identidad comunitaria, a través de una adaptación a la cosmovisión de la comunidad que los adopta.

### **3.2. San Isidro Labrador**

A diferencia del apóstol Santiago que, aun siendo patrono de España no es oriundo de ese país, San Isidro Labrador es de origen español. Nació y vivió en tierras de la actual ciudad de Madrid, que en ese entonces formaba parte del reino musulmán de Toledo, recuperado en 1085 por el rey Alfonso VI mediante un convenio con el rey Al-Qadir, a cambio de tierras.

En esa época, el territorio ocupado por Alfonso VI estaba integrado por las provincias de Toledo, Madrid y Guadalajara. La población era cristiana, de origen visigodo o hispanorromano, conocida como mozárabe y compuesta principalmente por campesinos o artesanos, quienes permanecieron en la zona durante los siglos de la ocupación efectuada por los musulmanes, con los que compartían elementos culturales como la lengua, si bien mantenían sus propias costumbres y la religión cristiana. Los mozárabes permanecieron en estas tierras después de la conquista emprendida por Alfonso VI, tras la cual –a fin de administrar el territorio– se crearon concejos regidos por una nueva clase: caballeros guerreros que percibían las rentas producidas por los campesinos, a cambio de la protección y defensa del territorio, fronterizo en esa época con el territorio ocupado por los moros.

Esta clase guerrera, también conocida como caballeros villanos, dio origen a linajes importantes, mediante vínculos con la alta nobleza, como era el caso de la familia Vargas, uno de cuyos miembros era Juan Vargas, el amo de San Isidro. De acuerdo con Puñal y Sánchez:

---

<sup>244</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis., p. 425.

“Todo apunta a que Juan de Vargas (Iván en algunos documentos) perteneció a este grupo de caballeros villanos con posesiones en zonas estratégicas del Reino de Toledo, siempre junto a valles fluviales, el Jarama, el Manzanares y el Tajo, todos ellos lugares de población mozárabe y de fértiles tierras de labor vinculados al (...) espacio vital de San Isidro y su familia”.<sup>245</sup>

El nombre de Isidro proviene de la contracción de Isidoro (Ysidorus, en latín), habitual entre los mozárabes de tradición visigoda, al haberse llamado así el prelado de Sevilla durante el siglo VII: San Isidoro. A su vez, “Isidoro es la cristianización hecha por los romanos a partir del siglo IV de un nombre pagano, Isis-dorus, es decir el adorador de Isis, diosa egipcia cuyo culto estuvo muy extendido en el Imperio Romano junto al de otras divinidades orientales.”<sup>246</sup> De acuerdo con la tradición popular, Isidro nació en Madrid entre los años 1080 y 1082, de familia campesina, humilde y cristiana.

“Se desconoce su linaje y el nombre de sus padres, aunque muchos afirman ser de la familia de los Merlo o de los Quintana. Pudo recibir el bautismo en cualquiera de las parroquias mozárabes de la villa, especialmente en San Andrés. (...) Su infancia la pasó en la villa en la que fue testigo de la conquista cristiana frente a los musulmanes y donde fue educado en las costumbres cristianas, (...) aprendiendo a leer y escribir en Santa María de la Almudena (...) que había sido mezquita musulmana restituida por Alfonso VI al culto cristiano bajo la advocación de Santa María. Al alcanzar la juventud [Isidro] comenzó a trabajar.”<sup>247</sup>

En su contexto histórico, social y territorial, Isidro era un mozárabe, casado, dedicado a labores agrícolas en calidad de arrendatario de un caballero villano, Juan de Vargas, cuyas tierras Isidro laboraba, reservando una parte de la producción para sí y entregando como tributo la otra parte. A cambio recibía, además de la tierra y la protección de su señor, un salario, animales para la labranza, adminículos agrícolas y otros bienes, por periodos que podían alcanzar hasta seis años, susceptibles de renovación. El arrendamiento se basaba en un contrato que ligaba a los caballeros villanos o propietarios y los campesinos mozárabes; el contrato incluía a las familias de los labradores, en especial la esposa y las hijas, quienes debían ser fieles y obedientes al señor.

---

<sup>245</sup> PUÑAL, Tomás y SÁNCHEZ, José M<sup>a</sup>. (2007). *San Isidro de Madrid. Un trabajador universal*. Madrid: Ediciones La Librería, p. 32.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>247</sup> *Ídem*

En las representaciones del santo, éste suele aparecer con una aguijada —una vara de madera terminada en punta de hierro—, la cual tenía diferentes usos, como picar a los bueyes para azuzarlos o retirar la tierra que se pegaba a la reja del arado. De acuerdo con la tradición, Isidro además utilizaba este instrumento para abrir pozos de agua.

El santo y su familia no vivieron siempre en la villa, sino en una casa de labor en las tierras que trabajaba, en el término de Carabanchel. “La actual ermita puede ocupar el emplazamiento de la antigua casa de labranza que era el centro de la explotación agrícola de Juan de Vargas y donde Isidro y su familia vivieron algún tiempo.”<sup>248</sup> Antes de dedicarse a labrador, Isidro se dedicó a pocero y se atribuyen propiedades curativas y milagrosas a las aguas de los pozos abiertos por él.

Cuando, en 1008 el rey almorávide invadió el territorio toledano, así como Madrid, una gran parte de la población —incluyendo a San Isidro— abandonó la villa para encontrar refugio en distintos poblados de la sierra norte de Madrid, como Uceda, en donde Isidro conoció a María Toribia, proveniente como él de una familia de campesinos cristianos mozárabes. Se casaron y ella fue denominada posteriormente Santa María de la Cabeza.

Una vez casados Isidro y María, se trasladaron de la ribera del Jarama a la hacienda madrileña de Juan de Vargas, al lado del Manzanares, lo que le permitía visitar distintas iglesias de Madrid antes de acudir a su trabajo. Entre los templos predilectos del santo, están los de Santa María de la Almudena y el de la Virgen de Atocha.

Después de casado, Isidro continuó su trabajo como labrador, mientras María se dedicó al cuidado y aseo de la ermita de Nuestra Señora de la Piedad. Para llegar a la ermita, debía atravesar las aguas del río Jarama, portando aceite y lumbre para la lámpara de la Virgen.

En Caraquiz Isidro realizó distintos milagros, que le supusieron la admiración y cariño de sus vecinos. De ahí se mudó a la villa de Talamanca, en donde inició su trabajo como administrador de Juan de Vargas. De esta etapa, se refiere un milagro realizado por María Toribia: a oídos de Isidro llegaron rumores de que su esposa le era infiel, durante sus recorridos diarios. El santo decidió seguirla secretamente y la espío cuando ella volvía de su recorrido. Isidro vio que María cruzó el río subida en su mantilla, en forma milagrosa. Con ello, el santo se percató de que los rumores escuchados eran calumniosos y recuperó la confianza en su esposa.

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 34.

La hagiografía de San Isidro Labrador ha sido consignada en distintas fuentes, la primera de las cuales es un códice atribuido a Juan Gil de Zamora, también conocido como Juan Diácono, por haber ejercido este cargo en Madrid en el siglo XIII. Este fraile fue “franciscano de la provincia de Santiago, nació en la segunda mitad del siglo XIII y murió después de 1318”.<sup>249</sup> Éste personaje probablemente estudió en Salamanca y en París. El documento original está resguardado en la actual Real Colegiata de San Isidro y se realizó una copia del mismo en el siglo XVI. Al haber pertenecido Juan Gil de Zamora a la orden franciscana, existe influencia de esta orden en la relación de la vida y milagros de San Isidro. El códice refiere sobre todo los milagros efectuados por el santo, mientras los aspectos biográficos son consignados escasamente. Cabe señalar que las fuentes en donde se narran los milagros de San Isidro, pueden dividirse en dos: el códice atribuido a Juan de Zamora, y la tradición oral existente desde los tiempos medievales.

La relación de los milagros, sin embargo, es hasta cierto punto paralela a la vida del santo y permite conocer características de éste personaje, en especial el hecho de sus actividades religiosas previas a la labor agrícola, retrasándola aunque compensándola con la ayuda divina. Así se presenta la faceta del santo como hombre trabajador y espiritual, así como caritativo tanto con los animales como con los seres humanos, en conformidad con los preceptos cristianos.

Tales son los casos, respectivamente, de cuando se condolió de las aves en el invierno, al haber pocos o nulos alimentos para éstas en el campo y les dio una gran parte del trigo que conducía al molino, recibiendo las burlas de su acompañante. Al llegar al molino, los sacos que llevaban Isidro y su compañero rebosaban del cereal. Puñal y Sánchez indican: “El hecho sucede en invierno lo que indica que el trigo que Isidro llevaba a moler era el que los campesinos guardaban en sus casas o silos después de la siega y recogida del cereal en verano como alimento para ellos y para el ganado que durante este tiempo permanecía estabulado. El trigo debía ser el que a Isidro le correspondía como salario de la parte proporcional de su trabajo.”<sup>250</sup>

El segundo milagro efectuado por San Isidro fue el de los bueyes, consignado en el códice de Juan Gil de Zamora. De acuerdo con el relato, Isidro era arrendatario de un caballero madrileño, a cambio de un sueldo. A causa de su vida piadosa, otros labradores dijeron al señor que Isidro se levantaba muy temprano y, en vez de acudir a su trabajo en el campo, recorría todas las iglesias de Madrid para hacer oración, por lo que llegaba tarde al campo y sólo cumplía parcialmente con la labor. Al oír esto, el caballero se enfadó, acudió a Isidro y lo reprendió. No

---

<sup>249</sup> ROS, Carlos. (1993). *Vida de San Isidro Labrador*. España: San Pablo, p. 18.

<sup>250</sup> PUÑAL, Tomás y SÁNCHEZ, José M<sup>o</sup>. *Op. cit.*, p. 27.

obstante, Isidro —revestido de cristiana paciencia— indicó al señor que, si la cosecha fuera disminuida, le restablecería el producto de su propia cosecha.

Con ello se tranquilizó el amo, pero aún así pensó en vigilar las actividades de Isidro. Se levantó temprano y se ocultó para observar al santo labrador, quien regresó tarde después de su recorrido por las iglesias y cogió el arado. El señor decidió salir de su escondite para reprenderlo, mas tuvo una visión que lo dejó admirado: dos yugos de bueyes blancos araban rápidamente al lado del yugo de Isidro. Con ello se percató de que éste era auxiliado por Dios. Volvió la mirada a otro lado y, al tornarla de nuevo al campo, sólo vio a Isidro trabajando. Se aproximó a él y le pidió que le explicara el prodigio e Isidro le dijo que no había llamado ni visto ayudante alguno, que sólo contaba con la ayuda de Dios, a quien siempre invocaba e imploraba. El amo despreció las murmuraciones y dejó su campo a cargo de Isidro. De esta forma, se produjo una promoción social del santo, al pasar de simple labrador a administrador de las tierras. En la imaginería popular, así como en las pinturas del arca del siglo XIII en donde se contenía el cuerpo incorrupto del santo, el milagro de los bueyes tiene como protagonistas, además del propio San Isidro y los animales de tiro, una pareja de ángeles que, aun cuando no son referidos en el código de Gil de Zamora, forman parte de la tradición popular.

El amor de Isidro a los animales es patente en acciones milagrosas en que alimenta a las aves hambrientas, o impide que un burro sea devorado por un lobo, en que el burro no sufre daño alguno. Se trata de un respeto a los animales, en tanto creación divina y parte de la naturaleza, lo que “(...) es intrínseco a la filosofía franciscana a la que el diácono Gil de Zamora pertenecía”.

251

Entre otros milagros referidos tanto en el código como en la tradición popular, está el de la olla, en el cual se pone de manifiesto la caridad ejercitada por San Isidro, no sólo hacia los animales sino también hacia los desposeídos. En el código, el suceso milagroso ocurre un día sábado, después de que el santo había dado como limosna parte de la comida doméstica y llegó un pobre a pedir una limosna. Isidro, ingenuamente, pidió a su esposa que le diera al pobre el alimento sobrante. María sabía que ya habían dado toda la comida, y que la olla se encontraba vacía. No obstante, al ir a la cocina, encontró la olla milagrosamente llena, con lo cual dio de comer al menesteroso. Si bien ella no le comunicó el prodigioso hallazgo a Isidro, sí lo informó a sus vecinos y otras personas, lo que permitió que se conociera el milagro.

---

<sup>251</sup> *Ibidem.*, p. 37.

De acuerdo con la tradición popular, Isidro y María tuvieron un hijo al que llamaron Juan, conocido posteriormente por Illán, en honor del amo de Isidro, Juan de Vargas, padrino del niño. Illán fue protagonista de otro de los milagros atribuidos a San Isidro, el del pozo:

“Estando María arrimada al brocal de un pozo que había en la casa donde vivían, cercana a la parroquia de San Andrés, se le cayó dentro el niño que tenía en los brazos sin que lo pudiera evitar. Advertido Isidro por los lamentos de su esposa con tranquilidad y confiando en la misericordia divina pidió que se arrodillasen y rogasen a Dios y a la Virgen que salvase a su hijo. En ese instante las aguas comenzaron a subir desde las profundidades del pozo hasta el mismo brocal y sobre ellas el pequeño Illán, feliz y sonriente, como si nada hubiese sucedido.”

252

Otro milagro de Isidro, relacionado con el agua, fue el de la fuente. De acuerdo con la tradición popular, un caluroso día de verano el santo trabajaba las tierras de su amo, en la ribera opuesta del Manzanares. Juan de Vargas llegó sediento y acalorado al lugar y pidió a Isidro de beber. El labrador le indicó una fuente cercana, aunque el caballero no la encontró. Al volver, reclamó a Isidro por no haber hallado nada. El santo lo llevó al sitio indicado, elevó la mirada al cielo, hizo la señal de la cruz y hundió su aguijada en la tierra, de donde brotó agua fresca, que fue bebida por el amo. La fuente existe en nuestros días, al lado de la ermita del santo, y se le atribuyen virtudes curativas.

Un milagro más, referido en el código de Juan de Zamora, es el de los pobres, en el cual se resalta el carácter caritativo de San Isidro, quien acudió como invitado a la comida de hermandad de una cofradía. Debido a su celo por la oración en las iglesias de la zona, Isidro llegó con retraso al convite, cuando este había concluido. No estaba solo, pues llegó acompañado por algunos pobres que estaban en la puerta de la cofradía y a los que invitó por compasión, para que recibieran la limosna del banquete. Los cofrades le reclamaron su tardanza, pues no quedaba más comida que la ración que le habían guardado. Isidro decidió repartir esa ración entre los menesterosos. Las personas que servían, fueron a la cocina y encontraron la olla llena, milagrosamente, de carne guisada, por lo que hubo comida abundante para Isidro y los pobres que lo acompañaban, e incluso para otros más.

Los datos conservados y transmitidos por la tradición popular, indican que Isidro fundó y formó parte de distintas cofradías madrileñas, como la del Santísimo Sacramento de San Andrés y la de Santiago de Carabanchel, a la que alude el milagro referido.

---

<sup>252</sup> *Ibíd.*, p. 41.

“La primera pudo muy bien surgir a comienzos del siglo XII cuando Madrid comenzaba crear su red de parroquias al compás de la formación de las primeras collaciones como la de San Andrés, de mayoría mozárabe. La segunda pudo tener su origen o en la presencia de la Orden Militar de Santiago en territorio de Carabanchel, o bien como advocación ligada a la tradición mozárabe. En este sentido, debe recordarse que Santiago fue la enseña de la “Reconquista” ya que según las crónicas mozárabes del siglo X el apóstol se apareció en la batalla de Clavijo montado en un caballo blanco par luchar contra los musulmanes.”<sup>253</sup>

Aquí puede encontrarse una cierta relación entre Santiago y San Isidro, quien pudo haber pertenecido a la cofradía del apóstol, en el poblado mozárabe de Carabanchel, ubicado en medio de la lucha entre musulmanes y cristianos.

Las cofradías pertenecían a una parroquia o iglesia en específico, y consistían en la asociación entre clérigos y seglares para fines como la liturgia y la práctica de la caridad, a través de la entrega de limosnas. Es decir, las cofradías poseían un carácter benéfico y asistencial, ya que asistían a los necesitados y protegían a los miembros de la asociación, en casos como la enfermedad, accidentes, viudedad, orfandad y muerte, ya que cada cofradía enterraba a sus miembros muertos, de acuerdo con el ritual cristiano. Asimismo, en las cofradías existía la práctica de la comida o banquete, de periodicidad anual, a fin de fomentar la confraternización de los miembros; en la comida o banquete —como se desprende de la relación del milagro de los pobres— era práctica común la dotación de limosna a los pobres, quienes esperaban en las afueras de la cofradía.

La tradición popular recoge dos milagros de resurrección efectuados por San Isidro. El primero, el de la hija de Juan de Vargas, llamada María, quien enfermó y murió; tras las oraciones hechas por San Isidro la muerta volvió a la vida. El segundo milagro de resucitación fue el del caballo del propio Juan de Vargas; la bestia murió mientras atravesaba el Manzanares. El hombre cruzó el río y buscó a Isidro, quien acompañó a su amo al lugar donde murió el caballo, al cual le ordenó levantarse en el nombre de Dios. El animal resucitó instantáneamente, sano y vigoroso.

En esa época, San Isidro y su esposa decidieron separarse, a fin de guardar castidad. El hijo de ambos, Illán, permaneció con Isidro en Madrid, mientras María se mudó a Caraquiz, con familiares de ella y se ocupó de mantener iluminada la ermita de la Virgen. De nuevo, Isidro

---

<sup>253</sup> *Ibíd.*, p. 44.

prestó oídos a rumores de que su esposa cometía adulterio, por lo que fue a Caraquiz para comprobarlo. Cuando llegó al río Jarama, se repitió el acto milagroso del cruce del río por María sobre su mantilla, llevando el aceite y el fuego, para encaminarse a la ermita y encender la lámpara de la virgen. Con ello, Isidro se convenció de la santidad de su mujer.

Según el código de Gil de Zamora, la muerte de San Isidro fue pacífica y ocurrió en la casa de su amo. “Cayó en la cama, y como ya presintiese inminente el último día de su presente vida, tomó el viático, haciendo testamento de sus bienes temporales, aunque eran escasos, amonestando a su familia en el Señor, como convenía, se golpeó el pecho, unió sus manos, cerró los ojos y para hacer suyo a su Redentor, a quien del todo se había consagrado, hizo la señal de la cruz, multiplicando el don de los talentos, y exhaló su humilde espíritu en Cristo, presto a recibir (...) la recompensa de los que viven de sus trabajos en la tierra.”<sup>254</sup> Según la tradición popular Isidro murió cerca de los noventa años de edad, hacia 1172, en pobreza y humildad.

Una vez muerto, se le enterró en el cementerio de San Andrés Apóstol, aledaño a la iglesia de San Andrés, a la cual Isidro acudía constantemente para orar, antes de ir a su trabajo. Inicialmente, la tumba fue una fosa de tierra y, tal como se acostumbraba en la época, se le enterró revestido de un sencillo sudario. El cuerpo permaneció oculto por un lapso de cuarenta años, casi sin recibir visitas hasta que, durante una época de lluvias, un arroyo inundó la sepultura. Sin embargo, el cuerpo del santo permaneció indemne. De hecho, la incorrupción de su cuerpo se considera uno más de los hechos milagrosos del santo.

En la actualidad, el cuerpo incorrupto es conservado en el altar mayor de la Real Colegiata de San Isidro de Madrid. Fue exhumado de su sepulcro original en 1212 y, desde entonces ha sido trasladado a distintos sitios y conservado en diferentes arcas. Se le ha sacado en procesiones y ha sido expuesto a reyes y a fieles en general. Pocos meses después de haber sido exhumado el cuerpo incorrupto de San Isidro, la batalla de las Navas de Tolosa fue ganada por los cristianos, quienes derrotaron a los almohades, hecho decisivo para el reino de Castilla, ya que un año antes, en 1211, el califa Al Nasir, proveniente de África del Norte, arribó a la península ibérica con un numeroso ejército, para contener a los cristianos, que avanzaban en tierras de Al Andalus.

Este suceso provocó temor no sólo en Castilla sino en el resto de Europa, debido al peligro de invasión musulmana. El Papa Inocencio III llamó a cruzada en apoyo del rey castellano. Los

---

<sup>254</sup> *Ib.*, p. 46.

ejércitos de Francia y Alemania, entre otros, cruzaron los Pirineos para concentrarse en Toledo y apoyar al ejército castellano. Después de un tiempo, algunos ejércitos volvieron a su tierra, con lo que aumentaron las dificultades para Alfonso VIII, sobre todo cuando hubo de cruzar el desfiladero de la Losa, que era un paso riesgoso. Sin embargo, “Quiere la tradición que el santo labrador se apareció vestido de pastor indicando a Alfonso VIII el camino para entrar en combate, influyendo decisivamente en la victoria cristiana.”<sup>255</sup> Después del triunfo, el rey visitó la tumba del santo, al que otorgó el título de “Pastor de las Navas”, erigió una capilla en su honor y donó un arca de madera para conservar su cuerpo.

En cuanto a las arcas, existen dos en forma simultánea y complementaria: una interior y otra exterior. El arca donada por el Alfonso VIII pudo haber sido exterior, de piedra, o bien interior, de madera. En nuestros días, en la Catedral de la Almudena se conserva un arca del siglo XIII, hecha de madera y decorada con escenas de la vida del santo. Desde entonces, el cuerpo incorrupto ha salido en procesiones organizadas con la finalidad de poner remedio a sequías y enfermedades de reyes y reinas, y el arca ha sido abierta con motivo de visitas de personajes importantes, deseosos de ver el cuerpo incorrupto de San Isidro. La apertura de las arcas ha motivado mutilaciones al cuerpo del santo para obtener reliquias, ya fuera de cabellos; el dedo pulgar del pie derecho; un diente, o un dedo. Estas partes del cuerpo de San Isidro fueron empleadas por reyes y reinas, como Carlos II y María Luisa de Saboya, ya fuera como reliquias o como remedios medicinales. El arca que actualmente guarda el cuerpo de San Isidro fue donada en 1692, como acción de gracias, por la reina Mariana de Neoburgo, quien sanó de una enfermedad por mediación del santo.

La custodia del cuerpo de San Isidro ha sido motivo de disputas. En 1535 se produjo el primer traslado, al haberse creado una capilla dedicada específicamente al santo, patrocinada por descendientes de la familia de los Vargas: la capilla de Santa María de los Ángeles y San Juan de Letrán. En 1555 el cuerpo volvió a la iglesia de San Andrés. En 1593, al inicio del proceso de beatificación y canonización, el cuerpo fue sacado del arca, para su reconocimiento por parte de las autoridades eclesíásticas. En 1619, una vez aprobada la canonización, el cuerpo salió en procesión por las calles de Madrid. En 1620, la cofradía de los plateros madrileños, nombrada de San Eloy, donó un arca de plata elaborada por ellos mismos, para contener a su vez un arca de madera con el cuerpo del santo.

La Capilla de San Isidro comenzó a construirse en 1657 y fue concluida en 1669, para recibir el cuerpo del santo en el arca de plata donada por la cofradía de San Eloy. El patronazgo de esta

---

<sup>255</sup> PUÑAL, Tomás y SÁNCHEZ, José M<sup>a</sup>. *Op. cit.*, p. 78.

capilla fue motivo de disputas entre la Casa Real y el arzobispado de Toledo, si bien quedó en manos de la primera, por lo que se le dio el nombre de Real Capilla de San Isidro.

Se considera que San Isidro siguió haciendo milagros aún después de su muerte; el códice de Gil de Zamora consigna cincuenta y cinco, algunos de ellos acompañados de himnos. Estos milagros consisten en la curación de diversas enfermedades, así como para propiciar la lluvia y la fertilidad.

Entre los milagros de distinta índole se cuenta, por ejemplo la liberación del cautiverio, especialmente de cristianos apresados por musulmanes en las guerras de Reconquista, o bien por acusaciones injustas. También se refieren apariciones demoníacas, sobre todo en sueños, que son ahuyentadas por San Isidro. Asimismo, se narran milagros relacionados con alimentos, referidos al milagro de la olla: ollas vacías que prodigiosamente aparecen llenas de comida, para alimentar caritativamente a los pobres.

En general, en los milagros realizados por Isidro post mortem, se presentan los casos de personas aquejadas por algún problema –de cualquier clase— el cual se resuelve mediante la peregrinación a la tumba del santo. En distintos casos, el beneficiario del milagro es un individuo incrédulo o desprovisto de fe que, tras sufrir el problema y verlo resuelto por la intervención milagrosa de San Isidro, se vuelve devoto del mismo.

Entre las formas de curación referidas en el códice, están: a) la peregrinación a la tumba de Isidro en Madrid, complementada con ofrendas y velas para ser dejadas en el sepulcro, o bien, con velaciones durante una o más noches en el lugar, o abrazando el cuerpo del santo; b) el uso de tierra de la fosa donde había sido enterrado el santo, para frotar las partes enfermas del cuerpo, que recuperan la salud mediante este procedimiento; c) la revelación onírica de medicamentos, por parte del santo; d) el arrepentimiento y la confesión de los pecados. En tanto, para obtener la lluvia en tiempos de grave sequía, el método consistía en sacar del sepulcro al santo y llevarlo en procesión de un templo a otro, o por las calles de Madrid, o bien, colocando el cuerpo del santo frente al altar de iglesias que él visitaba en vida, lo cual era acompañado de oraciones, cánticos y velas encendidas, para lograr la intercesión de San Isidro ante Dios.

De la esposa de San Isidro, el códice de Juan de Zamora no ofrece mayores datos, a diferencia de la tradición popular, que consigna más información sobre la santa, como la referida anteriormente: hija de campesinos, se casa con San Isidro y lleva una vida de devoción ofrecida a la Virgen. Tras la muerte de Isidro, su esposa volvió a Caraquiz para convertirse en ermitaña hasta el final de sus días, encargándose del cuidado de la ermita, de la imagen de la Virgen y de mantener el fuego encendido en la lámpara del recinto. Vivió de limosnas y llevó una vida de

penitencia, caridad y experiencias místicas. Después de su muerte, el pueblo la elevó a la categoría de santidad y, debido a que su cráneo fue exhibido como reliquia sobre el altar mayor de la ermita que ella cuidaba, se le conoce como Santa María de la Cabeza, al haber sido esa parte de su cuerpo colocada como reliquia en una urna, en el altar de la ermita de Santa María.

A fines del siglo XVI, el resto de los huesos de la santa fueron hallados en la sacristía ubicada tras el altar mayor de la ermita de Santa María y trasladados a Torrelaguna, a la sacristía de un convento franciscano. En 1645 estas reliquias fueron solicitadas por la Villa de Madrid, a fin de impulsar la canonización de María de la Cabeza, y se les resguardó en el archivo de la Casa Consistorial, junto al cráneo. En 1752 se les examinó nuevamente y poco después se colocaron en una urna de madera, resguardada por una urna exterior, hecha de plata. A fines de ese siglo, las reliquias de Santa María de la Cabeza fueron trasladadas a la Real Capilla, para quedar unidas a las de San Isidro. Más adelante, la Real Capilla de San Isidro fue trasladada a la iglesia de los Padres de la Compañía de Jesús, que cambió su nombre al de Real Iglesia de San Isidro, lo que supuso el cambio del cuerpo incorrupto del santo y las reliquias de su esposa, en solemne procesión. En 1788 el templo cambió su denominación a Real Colegiata de San Isidro.

Las reliquias de los santos esposos salieron de su resguardo en diversas ocasiones, con motivo de curar enfermedades de reyes y reinas. A fines del XIX el cuerpo del santo fue expuesto en el altar mayor del templo y sacado en procesión, para pedir la lluvia y el fin de la guerra de Cuba. La prensa pudo aproximarse al cuerpo incorrupto, para dar una descripción pública del mismo, según la cual se encontraba en buenas condiciones. Vale la pena mencionar que la estatura del cuerpo de San Isidro era de 1.75 metros de longitud y su estado de conservación era perfecto, según lo consignó la prensa.

En 1922, para conmemorar el tercer centenario de la canonización del santo, su cuerpo volvió a ser expuesto. En 1936, debido a la guerra civil, el templo fue casi destruido por un incendio, pero las reliquias —tanto de Isidro como de su esposa—habían sido ocultadas poco antes, por lo que se salvaron. La urna que contenía los restos mortales de Santa María de la Cabeza no ha podido abrirse desde entonces. Otras salidas de las reliquias de los esposos, tuvieron lugar en 1947 para pedir la lluvia; en 1969, para conmemorar el 350 aniversario de la beatificación de San Isidro; en 1972 en el octavo centenario de su tránsito; en 1982 para conmemorar el noveno aniversario de su nacimiento; y en 1985, para celebrar el primer centenario de la diócesis de Madrid-Alcalá.

El primer proceso de canonización de San Isidro no fue oficial, sino popular y ocurrió por vez primera en 1212, cuando se descubrió su cuerpo incorrupto. En ese mismo año, dos

acontecimientos fortalecieron la santidad de éste personaje: su aparición al rey Alfonso VIII en la Batalla de las Navas, y la declaración de San Isidro como patrón de la Villa de Madrid. Durante ese mismo siglo iniciaron las peregrinaciones al sepulcro del santo, al que se atribuyeron en esa época diversos milagros; asimismo, se dio la práctica de sacar el cuerpo en procesión para pedir la lluvia.

La canonización popular era un procedimiento común en la época medieval, basado en el principio de *vox populi vox Dei*.<sup>256</sup> Sin embargo, con el Concilio de Trento en el siglo XVI se modificaron los criterios de la autoridad eclesiástica, a fin de evitar las críticas del luteranismo; se determinó que la condición de santidad sólo puede adquirirse mediante la canonización papal, de carácter oficial (en oposición a la canonización popular).

A fines del siglo XVI inició el proceso de canonización de San Isidro, mediante solicitud formal ante el Vaticano. El proceso fue largo y complejo, además de discontinuo; conllevó la toma de declaraciones de madrileños, e investigaciones sobre la vida y milagros de Isidro. En 1619 se logró la beatificación del labrador, se determinó el 15 de mayo como fecha de su fiesta y se confirmó su patronazgo sobre la Villa de Madrid, además de autorizarse la celebración de misas en su nombre, en los territorios del imperio español, tanto en la península ibérica como en las colonias.

Tras la beatificación, continuó el proceso de canonización. Los cuantiosos gastos que implicó el proceso fueron sufragados por la Villa de Madrid. En 1622, además de San Isidro, fueron canonizados los españoles Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Teresa de Jesús, además del italiano Felipe Neri. El logro de la canonización de los cinco santos fue celebrado en Madrid con gran fasto. Sin embargo, la Bula de Canonización de San Isidro fue emitida más de un siglo después, en 1724, debido a la muerte del Papa Gregorio XV poco tiempo después de la canonización.

Por su parte, Santa María de la Cabeza fue canonizada popularmente en 1212. En 1472, el Papa Sixto IV concedió indulgencias a quienes visitaran el sepulcro de la santa. En el siglo XVI se hizo pública la veneración de la santa y se creó una cofradía en su nombre.

El códice de Juan de Zamora menciona muy escuetamente al hijo de Isidro, sin referir su nombre o más datos, aparte del milagro del pozo. La tradición popular hace mayores referencias al vástago del santo, pues refiere su nombre: Juan, también conocido por Illán, en honor al amo de Isidro. La tradición consigna que Illán vivió con su padre en la propiedad de los Vargas

---

<sup>256</sup> En latín: “La voz del pueblo es la voz de Dios”.

cercana a la parroquia de San Andrés, cuando la madre se había marchado a Caraquiz. Después de la muerte de sus padres, Illán se marchó de Madrid para vivir en otras tierras pertenecientes a la familia de los Vargas, en un pueblo toledano actualmente llamado Bargas, en referencia a la mencionada familia, y de ahí partió hacia la ribera del Tajo en el territorio de Cebolla, donde había poblados mozárabes. Este trayecto lo realizó entre la niñez y la adolescencia.

La vida de Illán es parecida a la que llevó San Isidro, pues tenía la profesión de campesino, era devoto y se le atribuyen milagros semejantes a los realizados por su padre, además de estar bajo el patronazgo de la familia Vargas. Fuera de ello, las referencias biográficas sobre Illán son muy escasas, a partir de la tradición oral, representaciones iconográficas y algunos escritos. “En la ermita del siglo XV cercana a Cebolla sobre el paraje de la antigua Aldehuela puesta bajo la advocación de Nuestra Señora de la Antigua y San Illán se encuentran varias imágenes que nos informan sobre sus milagros.”<sup>257</sup> Estos milagros fueron cinco, similares a los que hacía su padre, como la resucitación de un caballo, y la labranza asistida milagrosamente, así como para abrir pozos en lugares donde ello no parecía posible.

Además de estos milagros, no se conocen con claridad otras circunstancias de su biografía. En cuanto a su iconografía, en la ermita existió una imagen que lo representaba vestido con el hábito de San Antonio Abad, con larga barba, un libro en la mano izquierda y un bieldo en la derecha. La imagen fue retirada del altar, porque Illán no ha sido oficialmente canonizado; hasta ahora sólo es reconocido como santo por la *vox populi*. En otras representaciones iconográficas, Illán aparece semejante a San Isidro, aunque imberbe y más joven, pero con los atributos del arado, la aguijada y la yunta de bueyes. En otras pinturas, así como en esculturas, Illán es representado como un niño, acompañado de sus padres, aunque no aparece como adulto. La vida y milagros de Illán sólo han sido consignados por la tradición popular, pero no por escrito.

Los lugares representativos de San Isidro, Santa María de la Cabeza y San Illán son la Villa de Madrid y sus alrededores, Carabanchel, la vega del río Manzanares, la vega del Jarama, Caraquiz, Torrelaguna, Talamanca, la vega del Tajo, la provincia de Toledo, la Aldehuela, Villalba y la región de Cebolla e Illán de Vacas, contexto geográfico en donde se desarrolló la vida de esta familia, cuyos miembros han sido motivo de inspiración literaria, desde el siglo XVI y hasta el XX. La iconografía sobre San Isidro y Santa María de la Cabeza ha sido abundante, no sólo en España, sino también en diversos lugares de Europa, América e incluso las Filipinas. En España se ha representado a los santos desde la época medieval (siglo XIII),

---

<sup>257</sup> PUÑAL, Tomás y SÁNCHEZ, José M<sup>o</sup>. *Op. Cit.*, p. 52.

hasta la época contemporánea, tanto en esculturas como en representaciones gráficas, en especial en las distintas arcas que, a lo largo de la historia, han contenido sus restos.

### **3.2.1. El culto a San Isidro Labrador en España**

Tras la canonización de San Isidro, su fiesta fue oficializada en Madrid a partir de 1621. En 1691 se imprimió el Ceremonial de la Real Capilla de San Isidro, en donde se realiza una detallada descripción del culto solemne al santo, en la Villa y Corte de Madrid.

La Romería de San Isidro se celebra en la Pradera de San Isidro, que actualmente forma parte de la ciudad de Madrid. La primera noticia de esta celebración proviene de 1575. De esta celebración quedan constancias literarias y gráficas. Durante la Guerra Civil se produjeron fusilamientos en las tapias del Cementerio de San Isidro, por lo que en los años 40 y 50 del siglo XX las celebraciones fueron realizadas en la Casa de Campo.

En la actualidad la romería ha vuelto a celebrarse en el lugar tradicional, a mediados de mayo. “(...) se instalan puestos con cerámica, rosquillas, y los más variados artículos, acudiendo los madrileños y forasteros a beber agua de la Fuente y besar la Reliquia de la Ermita, en un relicario del siglo XVIII. La Junta Municipal de Carabanchel organiza conciertos y otras actividades para amenizar las fiestas.”<sup>258</sup>

San Isidro Labrador es invocado en situaciones difíciles, especialmente sequías y enfermedades, tanto de gente del pueblo como de reyes y reinas. Además, marca el calendario festivo de la Villa de Madrid, desde las fiestas realizadas con motivo de su beatificación y canonización en el siglo XVII, la romería en la Pradera de San Isidro, especialmente en los siglos XVIII y XIX y, en nuestros días, las fiestas preparadas por el Ayuntamiento de Madrid en el mes de mayo de cada año.

El antecedente de las fiestas de San Isidro está en las celebraciones realizadas por las cofradías a las que perteneció el santo, que actualmente siguen operando: la de San Andrés en Madrid y de La Magdalena en Carabanchel. Ésta última, actualmente denominada Hermandad del Apóstol Santiago, fue protagonista del milagro de la multiplicación de la comida, cuando Isidro llegó con los pobres al final del banquete; actualmente, la cofradía guarda como reliquia el mantel sobre el que supuestamente aconteció el milagro. El mantel se expone al público el 25 de julio

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 129.

de cada año, fecha correspondiente a la festividad del Apóstol Santiago, patrón de la hermandad.

Desde el siglo XVII, se portaba la imagen de San Isidro en procesión desde la parroquia de San Sebastián hasta la Ermita de San Isidro del Campo. Al mismo tiempo, se efectuaba otra procesión de la parroquia de San Andrés a la misma ermita. Ambas procesiones se juntaban y ese fue el origen de la Romería. Asimismo, en Carabanchel existió una Hermandad de Labradores, cuyo patrón era San Isidro; la imagen y el estandarte del santo eran sacados en procesión para bendecir los campos el día de la fiesta. Aun cuando en la actualidad no existen campos ni labradores, debido a la urbanización, se saca en procesión a San Isidro en compañía del Apóstol Santiago, el 25 de julio, por lo que hay una asociación en los cultos a ambos santos.

Por disposición papal, en el siglo XVI la cofradía de San Andrés (a la que perteneció San Isidro) se unificó con la de San Andrés y San Pedro, y después del siglo XVIII se adhirieron otras cofradías, para establecer una archicofradía que, en la actualidad, se responsabiliza de organizar los actos religiosos celebrados en la Ermita de San Isidro.

En tanto, la Congregación de Naturales de Madrid –originada en el siglo XVII– se encarga actualmente de la recepción de peregrinaciones provenientes de distintos países. En 1966, esta congregación estableció nuevos estatutos, en los que se da el título de Hermano Mayor al rey de España. Asimismo “Se establece la celebración el día 15 de mayo de la Misa Pontifical y procesión pública.”<sup>259</sup> Se regula el régimen de visita al Camarín, la exposición pública del cuerpo del santo y se señala la obligación de la propia congregación con respecto a la conservación y custodia de las reliquias.

En Madrid, Alcalá de Henares, Aranjuez y otras localidades españolas existen otras cofradías asociadas al culto de San Isidro y Santa María de la Cabeza, las cuales participan en las misas, procesiones, romerías y festividades dedicadas a estos santos. “En España son innumerables los templos, ermitas y cooperativas agrarias que llevan el nombre de San Isidro, y que celebran fiestas, procesiones o romerías en la festividad del Santo, celebración que se extiende fuera de nuestras fronteras”.<sup>260</sup>

En la actualidad, la festividad de San Isidro en Madrid inicia el domingo anterior al 15 de mayo, con la bendición del agua de la fuente del Santo. A lo largo de la semana, se venera la reliquia del Santo en la Ermita y se efectúan distintos actos religiosos hasta la misa celebrada la mañana

---

<sup>259</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>260</sup> *Ib.*, p. 189.

del 15 de mayo en la explanada de la Ermita, al lado de la fuente, en la Pradera de San Isidro. Ese mismo día se da el Pregón. Se llevan a cabo verbenas y presentaciones musicales en la Pradera de San Isidro, la Plaza Mayor y Las Vistillas. Desde 1947 se realiza la Feria Taurina de San Isidro, en la plaza de toros de Las Ventas. La clausura de la fiesta es el domingo siguiente y se canta el “*Regina Coeli*” a la Virgen.

En la Real Colegiata de San Isidro, en donde se aloja el cuerpo incorrupto del santo, la celebración inicia el 9 de mayo con la Eucaristía y el Quinario. El 15 de mayo en la mañana se celebra una misa de pontifical, a cargo del cardenal-arzobispo de la capital española, con la asistencia del Cabildo Catedral, las autoridades de la ciudad y la Comunidad, representantes de cabildos de las órdenes militares, cofradías, congregaciones y hermandades madrileñas.

Desde antes del 15 de mayo y en esa misma fecha, las reliquias de San Isidro y Santa María de la Cabeza son veneradas por numerosos visitantes, en el Camarín de San Isidro, que se abre al público en esos días. La tarde del día de la celebración, se efectúa una procesión con las imágenes de los santos labradores, por los lugares correspondientes a los escenarios en donde estos vivieron y trabajaron, para volver al punto de donde partió. Después de efectuado el acto religioso, dan inicio las presentaciones musicales al aire libre en la Plaza Mayor, el Parque de las Vistillas y otros lugares. Por último, se enciende un castillo de fuegos artificiales.

En general, en distintas localidades españolas se celebra a San Isidro con misas, procesiones y ofrendas florales y frutales, en referencia simbólica a la actividad agraria asociada a este personaje.

### **3.2.2. El culto a San Isidro en otros países**

El culto a San Isidro se produce en diferentes países, tanto en Europa, como en América e incluso en Asia (en las Filipinas). Su culto en Roma se originó en el siglo XVII, con la construcción de un templo dedicado a su culto, por parte de los franciscanos españoles, si bien en la actualidad es dirigido por franciscanos irlandeses. En Roma también existe la iglesia de Sant Isidoro Agrícola. La esposa del santo, Santa María de la Cabeza también es venerada en la capital italiana, desde principios del siglo XVIII. En Alemania, en la localidad de Munich, se fundó una cofradía bajo el patronazgo de San Isidro en 1426, y perdura hasta nuestros días.

En los Estados Unidos también existe el culto al santo campesino, sobre todo mediante peregrinaciones al santuario en Madrid. En México existe la iglesia y misión de San Isidro, en la población de Arteaga, Coahuila, que es regida por la diócesis estadounidense de Austin, Texas.

El culto a San Isidro fue llevado por los españoles a diversas localidades del continente americano. En Buenos Aires existe una población llamada San Isidro, fundada por un madrileño que tuvo una visión onírica del santo, factor que lo decidió a comprar las tierras en donde posteriormente fundó la iglesia en honor del santo español, cuyo culto es vigente en Argentina. De igual forma en Chile, San Isidro es el patrón de los campesinos y hay poblaciones con el nombre del santo, cuya mediación se requiere en tiempos de sequía. En Costa Rica, Puerto Rico, Cuba, El Salvador, entre otras naciones hispanoamericanas, hay cantones, provincias y barrios que poseen el nombre del santo madrileño.

En las Filipinas, que formaron parte del imperio español, “en 1886 Raimundo Lozano, publica en Manila una novena a San Isidro, en tagalo. Lleva por título: Novena ni San Isidro Labrador, ñga guin patigayon cag guin – binisaya ni (...)”.<sup>261</sup> Asimismo, en el mismo archipiélago existe un municipio llamado San Isidro, creado en 1884 en la isla de Cebú; en el municipio de Carabao, el 14 de mayo es celebrada la fiesta de San Isidro Labrador, considerado patrón de los agricultores.

### **3.2.3. El culto a San Isidro Labrador en México**

Las fiestas de México están constituidas por un cúmulo de tradiciones y manifestaciones culturales basadas en las aportaciones de las etnias oriundas del país y las de los distintos grupos provenientes de otros países —especialmente España—, que en diversas épocas se han asentado en el territorio mexicano. En la época prehispánica, mediante la fiesta se celebraba a las divinidades, comúnmente asociadas a los elementos naturales.

Tras la Conquista, las celebraciones religiosas adquirieron un carácter cristiano, al vincularse al ciclo vital de Cristo, así como a los santos y santas, vírgenes y arcángeles, sin por ello perder su asociación con los ciclos naturales, específicamente con el ciclo agrario, como ocurre con la fiesta de San Isidro Labrador. De acuerdo con Campos y Cardaillac, San Isidro Labrador sustituyó en México a la deidad prehispánica de la lluvia, el dios Tlaloc.<sup>262</sup> En tiempos coloniales se celebraba el culto a San Isidro, en especial en el siglo XVII. En 1648 “(...) se desarrolló una extraordinaria mascarada ofrecida en honor de la beatificación de San Isidro Labrador”.<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> *Ib.*, p. 193.

<sup>262</sup> *Vid.* CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, p. 100.

<sup>263</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. cit.*, p. 136.

Al igual que en España y otros países, en distintas localidades de México se celebra a San Isidro Labrador el 15 de mayo. Incluso, muchas comunidades de todo el país tienen a dicho santo como su patrón, toda vez que se asocia a la agricultura, la lluvia y la fertilidad. Así por ejemplo, “(...) en el suroeste de México 1300 productores de café de 146 comunidades indígenas están agrupados desde 1986 en una organización denominada Indígenas de la Sierra Madre de Metozintla, “San Isidro Labrador”. El santo madrileño es patrón de Tziscaco, donde el grupo étnico Chuj celebra su fiesta el 15 de mayo, en las proximidades de Chiapas. El grupo étnico chatinos, situado en el suroeste del estado de Oaxaca, atribuye poderes específicos a determinados santos. En el caso de San Isidro, es el protector de las yuntas de bueyes.”<sup>264</sup>

En el norte de México, en Arteaga, Coahuila, se celebra el festival de San Isidro Labrador, santo patrono de la comunidad, la cual tiene por principal actividad económica el cultivo de manzanas.

En el barrio de Loreto, perteneciente a la ciudad de Guadalupe, Zacatecas, la fiesta de San Isidro se realiza en la parroquia de Loreto desde hace décadas. La fiesta es tanto religiosa como profana, asociada a la agricultura, pues se celebra la liturgia y suelen efectuarse primeras comuniones, y se bendicen animales, semillas, tractores y herramientas agrícolas. El día 15 de mayo se tocan y cantan Las Mañanitas, en honor al santo; se realiza la quema de fuegos artificiales y se organizan kermeses. Asimismo, se llevan a cabo danzas denominadas “de matlachines”. Los principales participantes y organizadores de esta festividad son los campesinos locales.

En el Estado de México, la festividad principal de la población de Metepec es el Paseo de la agricultura y Feria de San Isidro Labrador, que se celebra cincuenta y dos días después del viernes santo. Éste número de días (52) puede estar relacionado con la concepción del tiempo en el México antiguo, en que el 52 se consideraba un número sagrado que determinaba la duración de un ciclo cósmico. El paseo se celebra con carros alegóricos, mojigangas, cuadrillas, yuntas y tractores; es organizado por las mayordomías de los barrios y pueblos cuyo patrono es San Isidro Labrador. La duración de este paseo es de unas cinco horas y una de sus principales características es la presencia de yuntas de bueyes adornadas con flores, así como burros y vacas adornados; tractores y camionetas decorados con motivos rurales, e incluso con la escenografía de un verdadero plantío de maíz; en estos transportes hay personas que lanzan frutas y dulces a la multitud. También se presenta el desfile de “los locos”, integrado por hombres con vestidos y arreglos femeninos, quienes se mezclan entre el público y pintan de negro el rostro de los

---

<sup>264</sup> PUÑAL, Tomás y SÁNCHEZ, José M<sup>a</sup>. *Op. cit.*, p. 192.

asistentes. En el desfile destacan variadas figuras de San Isidro, adornadas coloridamente.<sup>265</sup> En el marco de la feria se realiza la entrega de un premio nacional de alfarería.

Cerca de Metepec, en el municipio de Toluca –capital del Estado de México– también se realiza una celebración a San Isidro Labrador, en la que convergen lo religioso y lo profano, a través de la verbena popular. También suele aprovecharse la festividad para la actividad política, pues es común que funcionarios públicos den información sobre sus actividades y hagan entrega de utensilios agrícolas a los campesinos de las poblaciones aledañas.

En San Mateo Atenco, otra población del Estado de México, la fiesta de San Isidro Labrador se celebra el 15 de mayo, organizada por los campesinos de la localidad en un parque ejidal, para pedir la lluvia a San Isidro. Otros pueblos mexiquenses que celebran a San Isidro Labrador el día 15 de mayo son Capalhuac y Tenancingo.

En el Distrito Federal, aun cuando es una de las urbes más grandes del mundo, continúan existiendo comunidades, pueblos y barrios tradicionales y agrícolas, como es el caso del barrio de Cazulco, perteneciente a la delegación Magdalena Contreras, en que se llevan a cabo celebraciones religiosas además de una feria y quema de juegos pirotécnicos. En la misma delegación, en la colonia Pueblo Nuevo, además de la liturgia se llevan a cabo actividades como bailes y juegos pirotécnicos. En la delegación Xochimilco, caracterizada por la persistencia de antiguas tradiciones en sus distintos pueblos y barrios, se celebra a San Isidro en la colonia Santiago Tulyehualco, en la que además de la celebración religiosa, se presentan bandas de música, se organizan bailes y se queman “toritos” (fuegos artificiales).

En Oaxaca, en la ciudad de Huajuapán de León, ubicada en la Mixteca baja, la fiesta de San Isidro Labrador es una de las más tradicionales. Se celebran en el barrio de San Isidro, durante el fin de semana más próximo al 15 de mayo. Se realizan misas en honor al santo y se realizan actividades culturales, como los bailes tradicionales que integran la Guelaguetza, además de una feria. Lo mismo acontece en otros pueblos pertenecientes a las distintas regiones del estado de Oaxaca, que se hallan bajo el patronazgo de San Isidro.

En el sureste mexicano, en el estado de Yucatán, San Isidro es celebrado en la capital del estado, la ciudad de Mérida. Si bien el día correspondiente a dicho santo es el 15 de mayo, las celebraciones se realizan en distintos pueblos en los fines de semana que transcurren desde

---

<sup>265</sup> *Víd.* “Fiestas en el Estado de México.” (En línea) Disponible en: [http://www.elclima.com.mx/fiestas\\_en\\_el\\_estado\\_de\\_mexico.htm](http://www.elclima.com.mx/fiestas_en_el_estado_de_mexico.htm) y HALL, Debra. (2005). “The fiesta of San Isidro.” (En línea). Disponible en: <http://zocalotx.com/The%20Fiesta%20of%20San%20Isidro.htm>

finales del mes de diciembre anterior, a finales de mayo. En general, en todas estas fiestas se realizan misas solemnes, se saca la imagen del santo en procesión, se bendicen animales y productos del campo, además de quemarse juegos pirotécnicos.

Las fiestas y lugares mencionados no son los únicos en México donde se celebra a San Isidro Labrador. Este santo, por su carácter agrícola, es festejado habitualmente en comunidades campesinas, tanto indígenas como mestizas. Debido al régimen climático que rige en México, en especial al sur del Trópico de Cáncer, la temporada de lluvias suele empezar en el mes de mayo, por lo que la asociación con San Isidro es evidente y la petición de las lluvias es un común denominador en las celebraciones a este santo. Es decir, al igual que en España, en México existe una asociación simbólica entre San Isidro, las lluvias y la fertilidad de los campos.

#### 4.0. Santiago Yolomécatl: un pueblo de la Mixteca oaxaqueña

Santiago Yolomécatl, cuya probable etimología proviene del náhuatl *yólotl* (corazón), *ome* (dos), y *mécatl* (lazo o mecate), para significar “Unión de dos corazones”, es un pueblo ubicado en la región Mixteca del estado de Oaxaca, el cual se ubica en el sureste de México y limita con cuatro entidades federativas: Guerrero al oeste, Puebla al noroeste, Veracruz al noreste, Chiapas al este y el Océano Pacífico al sur. El estado de Oaxaca es el quinto con mayor extensión en México, con una superficie que abarca 94 211 km<sup>2</sup> (el 4.85% del territorio nacional), si bien en tiempos coloniales Oaxaca era aún más grande, ya que limitaba con el Golfo de México y con el Pacífico. La mayor parte del estado es montañoso, pues en su territorio convergen dos macizos montañosos: la Sierra Madre del Sur, proveniente de los estados de Jalisco, Michoacán y Guerrero, y la Sierra Madre de Oaxaca, proveniente de Veracruz por la vertiente del Golfo. Aun con ser un estado eminentemente montañoso, en Oaxaca existen algunos valles y planicies. Las planicies se hallan: en la zona costera, entre el estado de Guerrero y la población de Salina Cruz; en el istmo, de Salina Cruz al estado de Chiapas; y en los límites con Veracruz. Los valles se ubican en la zona centro; en Nochixtlán, en la Mixteca; y el valle de Nejapa. A causa de la variada orografía, los climas en Oaxaca son múltiples, pues existen zonas tórridas, como en la costa; áreas templadas, en los valles centrales; y zonas frías en las montañas. Existen lugares con grandes grutas, como la de Santiago Apoala, cerca de Nochixtlán, en cuyo interior hay una laguna y la oquedad se vincula a los orígenes míticos del pueblo mixteco.

Mapa del estado de Oaxaca<sup>266</sup>

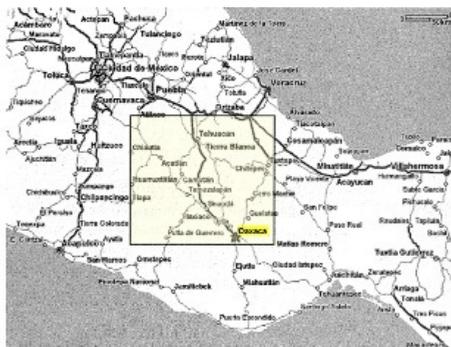


En la Mixteca el medio físico varía de árido y semidesértico a boscoso y estepario, por lo que pueden encontrarse lugares con órganos (cactáceas), otros en donde la vegetación predominante es la palma, y otros con encinos y pinos que coexisten con pequeños cactus. En general, hay una

<sup>266</sup> Imagen obtenida de: <http://sanjuanmixtepec.com/Mapas-Distritos.htm>

fuerte erosión en la Mixteca, a grado tal que se calcula que en unas cuantas décadas puede desertificarse por completo. La fauna de la región consiste en distintas especies de aves, incluso rapaces como el águila y el halcón; mamíferos como el tejón, el tlacuache y el conejo; y distintas especies de reptiles. La agricultura se practica en pequeños valles y laderas, en donde se cultivan principalmente maíz, frijol, trigo, papa, calabaza y chiles. También hay árboles frutales, como manzanos, duraznos, nísperos, granadas, entre otros.

#### Ubicación de la Mixteca Alta <sup>267</sup>



Existen dos formas de división del estado de Oaxaca: la político-administrativa, que divide al estado en distritos y municipios; y la división geográfico-económica, referida a la similitud de climas, paisajes, vegetación y la gente. Habitualmente se habla de siete regiones oaxaqueñas, aunque el criterio para definir las no es geográfico, sino étnico y lingüístico y pueden comprender más de un área geográfica y económica.

El estado se conforma de 571 municipios y 3831 localidades. La mayoría de las comunidades oaxaqueñas son de ascendencia indígena, lo que se refleja en sus lenguas, costumbres y peculiaridades. De acuerdo con cifras del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, en 2005 había 3 506 821 habitantes en el estado de Oaxaca, de los cuales 1 831 966 son mujeres y 1 674 855 son hombres. <sup>268</sup>

Se considera que más de la mitad de estos habitantes forman parte de uno de los 15 grupos indígenas de dicho estado; cada grupo tiene una historia milenaria y una identidad común. Los

<sup>267</sup> Imagen obtenida de: [http://www.biology.duke.edu/aridnet/wkshop\\_mixtecaAlta/mixteca\\_home.htm](http://www.biology.duke.edu/aridnet/wkshop_mixtecaAlta/mixteca_home.htm)

<sup>268</sup> cf. INEGI. *Cuéntame*. Información por entidad. Oaxaca. (En línea). Disponible en: <http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/Oax/Poblacion/default.aspx?tema=ME&e=20> Consultado el 20 de noviembre de 2008.

principales grupos, según el número de individuos pertenecientes a ellos, son: zapotecos, mixtecos, mazatecos, chinantecos y mixes, si bien hay otros grupos menores.

Los zapotecos se ubican sobre todo en la Sierra zapoteca, en la zona noroeste del Valle de Oaxaca. Los mixtecos, en la parte occidental del estado, en los límites con Guerrero y Puebla; su territorio se divide en Mixteca baja (al norte), Mixteca alta (en el centro) y Mixteca de la Costa (al sur). Los mazatecos se hallan en el norte del estado. Los chinantecos se localizan entre los mazatecos (al norte) y los zapotecos (al sur). Los mixes se ubican al oriente de la Sierra zapoteca. Santiago Yolomécatl se ubica en la Mixteca Alta (Ñuusahuiñuhu); posee una extensión de 80 km<sup>2</sup> aproximadamente, 10 de norte a sur y 8 de oriente a poniente.

#### **4.1. Entorno geográfico**

El entorno geográfico en que se ubica Santiago Yolomécatl es la sierra Mixteca, un lugar montañoso en la zona de confluencia de la Sierra Madre oriental y la occidental, cerca del llamado Nudo Mixteco, punto de encuentro entre las cadenas montañosas que atraviesan México en las vertientes del Golfo de México y el océano Pacífico, respectivamente. Es la región Mixteca, ubicada en la zona occidental de Oaxaca y posee una extensión de 12,900 km<sup>2</sup>. La integran los distritos de Silacayoapan, Huajuapán, Coixtlahuaca, Juxtahuaca, Teposcolula, Nochixtlán y parte de Tlaxiaco.

Santiago Yolomécatl se ubica en la Mixteca Alta, por su altura sobre el nivel del mar. Tiene una superficie total de 63.79 km<sup>2</sup>, que corresponde al 0.07% de la superficie del estado de Oaxaca. La Mixteca Alta está determinada por las montañas. “La cordillera oriental que tiene el pico más alto, Tixacoto, corre de norte a sur, como si fuera el borde de una sierra figurada. El Yucundevitu, “cerro de donde salen las vigas”, es de San Juan Teposcolula y sus aguas van a formar el río de Teposcolula.”<sup>269</sup> Este río se une a otros, como el Río Negro, Yutoto y el río Sabinos, que se unen con otras aguas provenientes de las montañas, para conformar el río del Oro, afluente del río Mixteco que transcurre del norte del estado de Oaxaca y del sur del estado de Puebla, para integrar el río Balsas, que desemboca en el Océano Pacífico.

La montaña de Tixacoto es el pico más alto de esta zona de la Mixteca, seguido por el de Yucuninu, ubicado en Tlaxiaco y el de San Felipe del Agua, cerca de la ciudad de Oaxaca. En tanto, en la zona del pueblo de Santa María Nduayaco (“cañada que ríe”), en la Mixteca Alta, surge una cordillera que se desplaza de sureste a noreste, pasando por Santo Domingo Ticú.

---

<sup>269</sup> ROBLES, Ramón C. s/f (circa 1930). “La Mixteca. Yolomécatl.” México: Fotocopias, p. 2.

Asciende para formar el cerro Yucuvío (“hierba hermosa”), desciende hacia el cerro de Yuculloco (“cerro de panal”) y sus estribaciones, ya en forma de lomas alcanzan las cercanías de Santiago Yolomécatl, en donde inicia la zona del llano, que va del río Negro a la Junta (es un lugar en donde confluyen el río Negro y el río del Oro). Al sureste de la población, se hallan los cerros Yucuyòo (“cerro de luna”) y Yucudiehe (“cerro áspero”).

Santiago Yolomécatl se localiza en una zona que, sin llegar a ser valle, es relativamente plana y está rodeada de montañas. La altura sobre el nivel del mar es de alrededor de 2000 metros, y las cimas de los montes aledaños alcanzan una altura de entre 2300 y 2500 m. s. n. m., si bien en las proximidades hay montañas con alturas de hasta 3000 m. s. n. m.

Aun cuando la Mixteca Alta tiene una relativa cercanía con el océano Pacífico, la presencia de sierras ubicadas al lado del mar, en el área de la Mixteca de la costa y a todo lo ancho de la geografía oaxaqueña, detiene paulatinamente el flujo de humedad, de modo que la Mixteca Alta recibe poca humedad y se observa en la zona una transición entre el bosque y el desierto. Asimismo, es una zona árida, ya que incluso en las zonas boscosas la capa de tierra fértil es muy delgada y se erosiona con facilidad, sobre todo cuando los bosques son talados, lo cual ha ocurrido con frecuencia desde tiempos prehispánicos a la actualidad, en especial cuando se trata de contar con terrenos para la agricultura, si bien esta actividad ha sido abandonada paulatinamente desde hace pocas décadas, al menos en el caso de la agricultura intensiva.

#### **4.2. Breve semblanza histórica**

No se conoce a ciencia cierta quiénes poblaron por primera vez la zona mixteca. Los primeros habitantes de la región, denominados *protomixtecos*, eran agricultores y recolectores. “Se cree que provenían de la región de Teotitlán del Camino y que eran de origen teotihuacano, instalándose en Apoala y posteriormente en Tilantongo, en la Mixteca Alta.”<sup>270</sup> Al ubicarse en la Mixteca Alta, estos pueblos lograron un alto grado de desarrollo, evidenciado en los vestigios de su cultura material, como es la cerámica ceremonial, la orfebrería y los códices, de fina manufactura y rico simbolismo. Por su parte, en la Mixteca Baja no aparecen señales de grandes asentamientos humanos.

Al igual que todos los pueblos indígenas en México, los que integran étnicamente la Mixteca consideran que su origen es mítico y que se encuentra en una gruta ubicada en Apoala, lugar

---

<sup>270</sup> RUIZ GONZÁLEZ, María Teresa. (1990). “Los mixtecos de la sierra”. En DALTON, Margarita (comp.). *Oaxaca. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, p. 56.

situado en la Mixteca alta, cerca de Nochixtlán. Conforme al mito, en Apoala estaba sembrado un árbol primordial denominado “jnúyujhu”, cuyas hojas desprendidas cayeron en las corrientes de agua que brotan de la gruta; de las hojas del árbol surgieron los primeros señores, sacerdotes que ocuparon y gobernaron el territorio mixteco. No obstante,

“(…) desde antes de que los señores de Apoala conquistaran sus reinos, ya existían gentes que habían nacido en el mismo lugar en que vivían y los moradores eran descendientes de Taiñuhu: padre bendito de la tierra; Iñañuhu: sin bendición para la tierra; Ytañisino: flor del corazón llegó; Ytainisaiñuhu: flor del corazón de la tierra; bien puede tratarse de dos matrimonios, de quienes hacen memoria sus gentes; (...) ita: flor, es nombre de mujer.”<sup>271</sup>

De acuerdo con la historia mítica, los señores de Apoala se repartieron la región mixteca en cuatro territorios: la Mixteca Alta, denominada Ñuusahuiñuhu (“región de lluvias y claridad”), en los actuales distritos de Nochixtlán, Teposcolula, Coixtlahuaca o Chochon Mixteca y Tlaxiaco; Ñuuñacma (“región de la niebla”), es la tierra caliente de Putla, que se enfila hacia la Costa Chica oaxaqueña; Ñuuyoco (“región caliente”), en la Mixteca de la Costa, en los distritos de Jamiltepec y Tututepec; Ñuuñini (“región del atardecer), es la Mixteca Baja, ubicada en los actuales distritos de Huajuapán, Silacayoapan, Juxtlahuaca y se extiende hacia el estado de Guerrero; Ñuusahandehui: región al pie del cielo.

Los primeros datos históricos registrados en los códices, hacen referencia a los creadores de la dinastía de Tilantongo, alrededor del 692 a. C. Además de este señorío, en la Mixteca Alta existían los de Coixtlahuaca y Tlaxiaco, así como Tututepec en la Mixteca de la costa. A estos señoríos estaban adscritos otros de menor relevancia. Bajo el dominio del señor denominado *Nueve Viento*, Tilantongo estableció su hegemonía sobre la mayor parte de la Mixteca alta, a través de conquistas militares y alianzas matrimoniales. Este señorío floreció con *Ocho Venado* (entre 1011 y 1063) y se expandió hacia zonas zapotecas, como el valle de Oaxaca, Mitla, Zachila y Tehuantepec. Tras la muerte de *Ocho Venado*, se inició la decadencia de Tilantongo, cuyo gran territorio fue desmembrado.

Al señorío de Tilantongo sucedió el de Coixtlahuaca, cuyo esplendor se dio a mediados del siglo XV, si bien fue conquistado por el imperio mexica en 1458, bajo el señorío de Moctezuma Ilhuicamina, como ocurrió tanto en la Mixteca alta como en la baja. El dominio mexica se interesaba sobre todo en la recaudación de impuestos, por lo que no interfirieron en la

---

<sup>271</sup> ROBLES, Ramón C., *Op. cit.*, pp. 3-4.

organización política y religiosa mixteca, de modo que los linajes y los centros de poder de la zona se mantuvieron. Esto representó para los mixtecos una cierta autonomía, a cambio de tributos. En el plano toponímico, los mixtecos cambiaron los nombres originales de muchos pueblos por apelativos nahuas, como lo ejemplifica la denominación de Santiago Yolomécatl que, pese a ser un poblado mixteco, recibió un nombre náhuatl por los aztecas al ser incorporado a su imperio.

A la llegada de los españoles, se produjo la conquista de la Mixteca entre 1520 y 1522, es decir, casi simultáneamente a la lucha por el control de Mexico Tenochtitlan. El sometimiento fue encabezado por Pedro de Alvarado y Francisco de Orozco. “Es escasa y confusa la información sobre este periodo. Según algunas fuentes los españoles tuvieron el apoyo de los mixtecos en la lucha contra los mixtecos, ya que deseaban librarse de su dominio. Según otras, a pesar de que mixtecos y mixtecas se hallaban en continuas guerras, se aliaron para combatir a los españoles. El hecho es que la conquista se llevó a cabo fácilmente y que la evangelización se inició en 1528 con el arribo a Antequera (hoy Oaxaca) de tres frailes dominicos, sistematizándose en 1535 con la llegada de otros frailes. En 1536, se establecieron los corregimientos y encomiendas. El periodo colonial se caracterizó, en esta región, por no haberse presentado, como en otros lugares del país, rebeliones de mayor consideración.”<sup>272</sup>

Los españoles dieron cierta independencia a los pueblos y los caciques mixtecos, a cambio de aceptar la dominación y pagar tributos. Esta situación fue similar al sometimiento ejercido por los aztecas, salvo en materia religiosa, ya que el cristianismo se volvió la religión oficial, lo que obligó a una ruptura con el pasado indígena, a diferencia de la conquista ejercida por los aztecas, que no tenía una dimensión religiosa, al compartir con los pueblos conquistados la misma base cultural y mítica mesoamericana.

El cambio de religión en Oaxaca estuvo a cargo de la orden dominica. “A partir de 1528-1529, fray Domingo de Betanzos, introductor de la orden dominica en Nueva España, apoyado por Hernán Cortés [Marqués de Oaxaca], se trasladó a Oaxaca en compañía de fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino de Minaya para evangelizar el territorio mixteco-zapoteco. El convento de Santo Domingo, fundado en la capital oaxaqueña, que se llamaba entonces Antequera, sirvió de base operadora.”<sup>273</sup>

Los religiosos procuraron realizar la evangelización, conservando en la medida de lo posible los usos, costumbres e idiomas de los pueblos oaxaqueños, por lo que se redactaron cartillas para el

---

<sup>272</sup> RUIZ GONZÁLEZ, María Teresa. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>273</sup> CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. *Op. cit.*, pp. 270-271.

aprendizaje en mixteco y zapoteco. El ingreso de los evangelizadores a la Mixteca Alta se produjo en 1538, en los valles de Teposcolula y Yanhuitlán, poblados de importancia al constituir cacicazgos, por lo que en ellos fueron fundados conventos. El de Teposcolula destaca por su capilla abierta, una de las pocas que existen con esas características en Oaxaca.

Los conventos fueron un elemento fundamental de la administración religiosa. Incorporaban distintos espacios destinados a los propósitos de los evangelizadores, como el culto y las escuelas de religión y cultura cristiana. Los conventos fueron el núcleo de la evangelización, en las regiones donde se ubicaban. La conquista espiritual abarcaba, además del ámbito religioso, el político y el económico.

A la par de los conventos se instituyeron las *doctrinas*, orientadas a la instrucción de los indígenas y la administración de los sacramentos. Las doctrinas podían convertirse en parroquias, si se erigía una iglesia y se le asignaba un párroco. Las iglesias eran construidas en las cabeceras –poblaciones de mayor importancia— de acuerdo con una cédula real de 1533, en la que se disponía “(...) que la cuarta parte de la tributación aportada por los indígenas debía emplearse en la construcción de los templos hasta su terminación, lo que representaba la tercera parte del costo total. Los dos tercios restantes debían ser otorgados por la corona y el encomendero.”<sup>274</sup>

De acuerdo con Campos y Cardailiac, entre 1538 y 1599 fueron establecidas 110 parroquias en diez *naciones* oaxaqueñas; la mayoría de estas parroquias se ubicaba en las regiones zapoteca y mixteca. En general, durante la etapa colonial se erigieron 270 parroquias en Oaxaca.

Los dominicos eran independientes de la jurisdicción episcopal, en cuanto a la administración de los pueblos indígenas, debido a un privilegio papal confirmado por el rey Felipe II. Sin embargo, los obispos de Oaxaca no estaban conformes con la autonomía dominica, lo que dio origen a conflictos. A mediados del XVII los dominicos tuvieron que aceptar la visita e inspección obispal dentro de su jurisdicción. Como consecuencia de estas visitas, el obispado encontró que había una persistencia de la idolatría en las parroquias administradas por los dominicos, y atribuyeron esta situación a la escasez de curas y la incapacidad de los dominicos. Entre las medidas tomadas por los obispos para eliminar la idolatría, estaba la reducción de los pueblos, así como la posibilidad de nombrar nuevos curas. Esto suscitó la protesta de los dominicos y el conflicto alcanzó altos niveles, pues llegó a oídos del virrey y del propio rey.

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 271.

“En juicio de 1712 el obispo y el provincial llegaban a un acuerdo. Pero aumentaron las pesquisas en los pueblos de la región donde se encontraron 99 calendarios o librillos rituales de origen prehispánico que actualmente se encuentran en el Archivo General de Indias de Sevilla. Se inició un largo proceso de represión de las muestras de idolatría que duró hasta finales del siglo.”<sup>275</sup>

Los indios, por su parte, opusieron resistencia a la evangelización y continuaron clandestinamente con sus creencias y prácticas religiosas prehispánicas, con su propio cuerpo sacerdotal, paralelo e independiente de la Iglesia. Los lugares indígenas de culto eran —y en muchos casos siguen siendo— lugares de la naturaleza, como cerros, cuevas, ríos o pozas, ubicados en el entorno de la comunidad; en estos lugares se rendía culto a fuerzas naturales, mediante prácticas como ofrendas, penitencias y sacrificios.

Los dominicos persiguieron las prácticas consideradas idolátricas en estos lugares de culto indígenas y procuraron erigir ermitas cristianas en los mismos sitios. De cualquier forma, no confiaban en el cristianismo indígena, debido a que las antiguas creencias permanecían, por lo que se dio un proceso represivo para impedir la continuación de estas creencias y prácticas. La represión fue oficial, pues se dio mediante ordenanzas de gobierno expedidas por la Real Audiencia de la Nueva España en 1546, lo que tuvo como consecuencia el castigo de los ídolos, a través de los poderes inquisitoriales de los misioneros dominicos, con ayuda de miembros de la comunidad —cristianos absolutos y comprobados— encargados de vigilar las costumbres del pueblo.

Sin embargo, la resistencia de los indios oaxaqueños a la evangelización fue persistente e incluso se produjeron sublevaciones en defensa de los cultos indígenas, un enfrentamiento entre la religiosidad popular y la oficial. “Tres siglos después del inicio de la evangelización, la Inquisición se da cuenta que los indios seguían siendo los defensores de sus tradiciones ancestrales.”<sup>276</sup> Durante el último tercio del siglo XVIII, se seguía recomendando la destrucción de los ídolos y el ocultamiento de las cuevas en que estos eran ocultados; también se prohibían prácticas como las danzas de Santiaguito, consideradas supersticiosas al ser remanentes de rituales prehispánicos.

Desde el siglo XVI y en adelante, “Pese a los esfuerzos de los misioneros, la llamada idolatría no fue totalmente erradicada. Dos siglos después, al tribunal de la Inquisición novohispana

---

<sup>275</sup> *Ibíd.*, p. 272.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, p. 274.

llegaron sonados casos de ídólatras oaxaqueños que prueban que la evangelización no había cuajado como se hubiera querido.”<sup>277</sup>

Tras la relativa estabilidad del periodo colonial, el siglo XIX representó un cierto cambio para los grupos étnicos oaxaqueños de las distintas regiones, como fue la Mixteca. Si bien la Independencia significó la igualdad jurídica de los indios con el resto de los grupos étnicos o castas, para integrarlos al concepto de ciudadano, la propia lucha independentista condujo a conflictos entre españoles y criollos, lo cual afectó también a los indígenas. “El periodo posindependentista hasta la mitad del siglo XIX aproximadamente, ha sido caracterizado por la ausencia de estabilidad política y la tendencia a la formación de poderes locales en detrimento del poder central. En lo económico, la anarquía reinante facilitaba los abusos de los funcionarios regionales y también la reacción de los indígenas agredidos.”<sup>278</sup>

Durante el siglo XIX, la sociedad oaxaqueña mantenía una estructura colonial, caracterizada por la concentración de los recursos económicos y políticos en manos de un grupo pequeño, frente a una gran masa poblacional, principalmente indígena, que proporcionaba mano de obra barata.

Los privilegios de las familias novohispanas fueron mantenidos durante la época independiente, con la diferencia de que hubo una recomposición del control económico y político, que pasó de los peninsulares a los criollos, sin que los primeros perdieran totalmente sus prebendas, pues muchos de ellos volvieron a Oaxaca después de la guerra de independencia. Desde la época colonial y durante el siglo XIX, la economía de Oaxaca se basó sobre todo en el comercio de la grana cochinilla y las mantas de algodón, así como del cacao, harina, textiles, entre otras mercancías producidas por los indios.

La Mixteca Alta tuvo cierta participación en las principales luchas del siglo XIX: la Independencia, la Reforma y la invasión francesa. Durante la guerra de Independencia, en noviembre de 1812, el insurgente José María Morelos y Pavón ingresó al territorio oaxaqueño, proveniente de Tehuacan, Puebla –en la Mixteca poblana— y cruzó la Mixteca oaxaqueña y la Cañada, para ingresar a la ciudad de Oaxaca, que no opuso resistencia a su paso. Morelos designó como intendente en la ciudad a don José María Murguía y Galardi. “Después de haber dejado organizado el gobierno de Oaxaca y constituido el municipio insurgente de la ciudad con criollos, salió Morelos el 7 de febrero de 1813 con rumbo al puerto de Acapulco. Se le

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp. 285-286.

<sup>278</sup> BARABAS, Alicia M. (1990). “Rebeliones e insurrecciones en los siglos XIX y XX en Oaxaca.” En DALTON, Margarita. *Op. cit.*, p. 107.

incorporaron dos batallones de oaxaqueños recién reclutados. La columna tomó el rumbo de la Mixteca, por donde se introdujo a territorio del actual estado de Guerrero.”<sup>279</sup>

En el transcurso del recorrido, Morelos y sus hombres instalaron un cuartel general en Teposcolula. En Tlaxiaco el libertador fue hospedado en casa de una familia notable. “Por la noche, la sociedad tlaxiaqueña le ofreció un sarao que se llevó a cabo en la casa llamada del *Hato*, en la parte sur del parque y Presidencia municipal. (...) Don José María Morelos exhortó a los invitados a incorporarse a los ideales insurgentes, apoyando a su ejército.”<sup>280</sup> A su partida, Morelos fue vitoreado y su presencia contribuyó a elevar los ánimos independentistas en Tlaxiaco. El héroe tomó el camino a Yanhuilán (al norte del estado de Oaxaca) y el resto de sus hombres marchó por la Mixteca Baja hacia la Costa Chica, para llegar a Acapulco.

El siglo XIX en México estuvo marcado por la inestabilidad, en especial a raíz del antagonismo entre liberales y conservadores, que motivó la guerra de Reforma y la intervención extranjera. Cabe señalar que en 1845 hubo una alianza entre triquis de Juxtlahuaca, Putla y Copala y mixtecos, en contra de los caciques y los terratenientes. Asimismo, en 1848, “los mixtecos de Soyaltepec (Teposcolula) se alzaron y quemaron una estancia que había invadido sus tierras, convencidos por una comisión de mayas insurrectos que los invitaban a ‘hacer la guerra a los blancos’ (...). El alzamiento fue rápidamente reprimido porque los criollos temían el surgimiento de una guerra de castas como la que vivía Yucatán desde 1847”.<sup>281</sup>

Así, durante esta etapa en que prevaleció una situación de guerra, los indios oaxaqueños fueron forzados a integrarse a los ejércitos, en especial en regiones de tránsito como la Mixteca, la Cañada, la Costa y el Istmo. Si bien las consecuencias de las Leyes de Reforma no fueron muy notables en el estado, se produjo “(...) una considerable transferencia de tierra en los Valles y en la Mixteca”.<sup>282</sup> Esto significó la apropiación de los recursos naturales de las comunidades indígenas, por parte de los mestizos y los liberales, mediante un proceso de expropiación para crear haciendas, lo cual produjo un desequilibrio en la economía de estas comunidades, pues los indios se vieron obligados a trabajar en las haciendas, o bien a rentar tierras para sembrarlas.

---

<sup>279</sup> ITURRIBARRÍA, Jorge Fernando. (1990). “Campana de Morelos en Oaxaca”. En DALTON, Margarita. *Op. cit.*, p. 342.

<sup>280</sup> MÉNDEZ AQUINO, Alejandro. (1990). “Morelos en Tlaxiaco”. En DALTON, Margarita. *Op. cit.*, p. 338.

<sup>281</sup> BARABAS, Alicia M. *op. cit.* (1990), p. 109.

<sup>282</sup> REINA, Leticia. (1988). “De las reformas borbónicas a las leyes de Reforma”. En REINA, Leticia. (Coord.) *Historia de la cuestión agraria en Oaxaca*. México: Juan Pablos Ed./ Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, p. 240.

Tras la guerra de Reforma, la república federal no podía continuar con el pago de la deuda externa y el gobierno de Juárez decretó la moratoria, lo cual motivó el desembarco militar de España, Francia e Inglaterra en México, en 1862. Se negoció con los españoles e ingleses, quienes retiraron sus tropas. Únicamente los franceses continuaron la intervención mediante un avance militar hacia la capital, que implicó batallas como la de Puebla, las cuales no impidieron la invasión francesa. Así, en 1864 el ejército francés ingresó a Oaxaca a través de la Mixteca y meses más tarde inició la etapa del Imperio, propiciada por el ala conservadora, con lo que el nuevo gobierno fue encabezado por Maximiliano de Habsburgo. La ciudad de Oaxaca estuvo bajo el mando francés por dos años, si bien en regiones como el Istmo se oponía resistencia al régimen invasor. Porfirio Díaz, quien fue un militar destacado durante las guerras de intervención, emprendió acciones militares contra los franceses en la Mixteca y estableció su cuartel en Tamazulapan, para posteriormente recuperar las ciudades de Oaxaca y Puebla, en 1867.

Durante la presidencia del oaxaqueño Benito Juárez, se produjeron alianzas en el estado de Oaxaca con españoles del antiguo orden colonial, quienes retornaron después de la independencia para establecer cacicazgos y empresas, como ingenios de azúcar en algunas zonas de la Mixteca, que aprovechaban la mano de obra barata de los indígenas.

En la época porfirista, se dio un desarrollo económico de cierta envergadura en el estado de Oaxaca, aunque se limitó a las regiones de los Valles Centrales (en donde se ubica la capital), la Cañada, la Costa y el Istmo. En contraste, regiones como una parte de la Mixteca, la Sierra Sur y la Sierra Juárez estuvieron al margen de este desarrollo y mantuvieron sus modos tradicionales de producción. Uno de los factores de este auge fue la inversión extranjera, en especial los capitales estadounidenses aplicados a la minería en distintas regiones del estado, como fue la Mixteca.

En la revolución mexicana, el estado de Oaxaca tuvo cierta participación. Por una parte, Porfirio Díaz, el dictador derrocado mediante el movimiento revolucionario, era oaxaqueño al igual que José Vasconcelos, intelectual fundador del Partido Antirreeleccionista, en apoyo a Francisco I. Madero, iniciador de esta lucha, quien visitó Oaxaca en 1909 para difundir sus ideas entre los oaxaqueños y fundar un club antirreeleccionista, aunque se enfrentó a la oposición de la policía. Oaxaca era importante para Madero, por ser el estado natal de Benito Juárez, héroe de la Reforma, y de Porfirio Díaz, también héroe de la Reforma y posteriormente el dictador contra el que se levantaron los revolucionarios.

Tras el inicio de la rebelión en noviembre de 1910, en enero de 1911 se registró el primer levantamiento revolucionario en el estado de Oaxaca, en la región de Tuxtepec (cercana al estado de Veracruz). Dos meses después, la lucha se extendió a otros puntos del estado, entre ellos la Mixteca, en donde participaron grupos rebeldes provenientes de Puebla y Guerrero. A mediados de 1911, los revolucionarios habían tomado la mayoría de las poblaciones ubicadas a lo largo de la vía del ferrocarril y pretendían tomar la ciudad de Oaxaca, como una forma de presión para el nombramiento de un nuevo gobernador afín al antirreeleccionismo. En julio de 1911 hubo elecciones en el estado y los candidatos fueron Félix Díaz, sobrino de Porfirio Díaz y Benito Juárez Maza, hijo de Don Benito Juárez. Resultó ganador Juárez Maza, quien tomó el poder en septiembre de 1911.

En la Mixteca hubo grupos de seguidores del jefe revolucionario Emiliano Zapata, provenientes de Guerrero y Puebla, quienes ocupaban pueblos y haciendas de la región —en poblaciones como Silacayoapan y Huajuapam— y exigían la devolución de las tierras que los hacendados habían quitado a los campesinos. Hacia 1914, los zapatistas habían dominado el distrito mixteco de Silacayoapan, sin que el gobierno del estado pudiera controlarlos y sin recibir el apoyo del entonces presidente Victoriano Huerta, quien trataba de detener el avance revolucionario proveniente de los estados del norte de México. En la Mixteca lucharon zapatistas y carrancistas y hubo personajes destacados: “(...) el general Montero, de cierto renombre entre las fuerzas zapatistas, era originario de Tilantongo, lo mismo que el coronel Manuel Santiago.”<sup>283</sup>

“Las relaciones entre el jefe del ejército constitucionalista, Venustiano Carranza y el gobierno oaxaqueño fueron difíciles, pues en la ciudad de México se creía que el grupo que controlaba la vida política de nuestro estado era contrario a la Revolución”.<sup>284</sup>

Por ello el carrancismo ocupó regiones como el Istmo y Tuxtepec e impidió que las autoridades desarrollaran sus funciones. Se imposibilitó el ingreso de los representantes de Oaxaca a una reunión de gobernadores y jefes militares.

El de 1915 fue un año especialmente difícil para el estado de Oaxaca, pues la cosecha resultó insuficiente, hubo sequía y apareció la plaga de la langosta, proveniente del Istmo y que afectó los Valles Centrales y la Mixteca, lo cual provocó el encarecimiento de los alimentos. Asimismo, se produjeron epidemias de tífus y viruela negra que diezmaron a la población.

---

<sup>283</sup> RUIZ GONZÁLEZ, María Teresa. *Op. cit.*, p. 58.

<sup>284</sup> Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado de Oaxaca. “La Revolución Mexicana en Oaxaca”. (En línea). Disponible en: [http://www.aoaxaca.com/FOTOS\\_SIITE/Atractivos/AT0270/PREVOLUCION38.pdf](http://www.aoaxaca.com/FOTOS_SIITE/Atractivos/AT0270/PREVOLUCION38.pdf)

Entre tanto, en las demás regiones del país se entablaron las luchas entre las distintas facciones revolucionarias, por lo que no había un gobierno federal. Por ello, el gobernador oaxaqueño José Inés Dávila separó a Oaxaca del país, en lo que se conoce como etapa del gobierno “de la soberanía”, durante la cual el estado organizó su propio ejército, moneda y timbres postales. Aun cuando en febrero de 1917 fue promulgada una nueva constitución para todo el país, los soberanistas oaxaqueños no la reconocieron sino hasta 1920, mediante la firma del tratado de Coateca Atlas.

Si bien en el resto del país la revolución mexicana logró reducir la desigualdad y propiciar la movilidad social, en distintas regiones de Oaxaca prevalecieron situaciones coloniales. La reforma agraria emprendida por el presidente Lázaro Cárdenas a mediados de los años 30 del siglo XX, significó en Oaxaca la desaparición de las haciendas, aunque se mantuvieron las familias terratenientes, que continuaron la tendencia a aprovechar la mano de obra indígena.

Por su parte, los motivos de la resistencia étnica, tanto en la Mixteca como en otras zonas de Oaxaca –como el istmo de Tehuantepec, y las áreas triqui y chatina— han sido la recuperación del territorio, la lucha contra la explotación y contra gobiernos que no representaban los intereses indígenas, aun cuando no se pretendía la expulsión de mestizos y blancos, ni el cambio de sistema dominante; se trataba de reacciones ante situaciones críticas y represivas. No se registran movimientos sociorreligiosos armados, aun cuando en los tiempos de la guerra cristera existían simpatías por uno u otro bando, lo que dividió a algunas comunidades, aunque sin llegar a enfrentamientos con el gobierno. Los líderes de los movimientos no han sido autoridades tradicionales, sino personajes con carisma –como caudillos militares o políticos— que no necesariamente han sido indígenas.

Desde la época colonial hasta el siglo XIX, se tienen registradas luchas de resistencia étnica en la Mixteca, en las zonas de Cuilapan y Tututepec (1521-1522); en la Mixteca de la Costa (1524-1526; 1546); en la Mixteca Alta y de la Costa (1547-1550); en Chalcatongo (1674); en Nundichi (1728); Teozacoalco (1774); Nochixtlán (1777); Tejotepec (179); Yanhuitlán (1870); Achiutla (1875); Almoloya (1887); y distintos pueblos de la Mixteca Alta y la zona triqui (1845 y 1848).

#### **4.2.1. Santiago Yolomécatl en la historia**

Santiago Yolomécatl se conformó a partir de la agrupación de distintas localidades escasamente pobladas, ubicadas en torno del actual territorio del pueblo en tiempos legendarios, prehispánicos. Al sureste, Iniyo, en una parte alta, con terrenos poco propicios para la

agricultura, debido a la falta de agua. Al sur, Ñuñucni, entre barrancas y montículos poco fértiles. Hacia el noreste, cerca de Iniyoo, Nduayo, con pocas aunque fértiles tierras. Al oriente, sobre una loma estéril, Yuchijhuá. En los lugares donde se ubicaban dichas poblaciones, pueden encontrarse montículos, agrupamientos de piedras y trozos de recipientes de barro (tepalcates), puntas de flecha y otros vestigios de los antiguos pobladores.

Los primeros rastros de asentamientos provienen de la época denominada Cruz Tardía, entre 700-300 a. C. (2300 y 2700 años antes de nuestra época). Los sitios de esta época suelen ser reducidos, probablemente aldeas y ranchos pequeños, que fueron detectados por concentraciones dispersas de artefactos. La siguiente fase es denominada Ramos, hace 1800 a 2300 años, durante la misma se produjo un crecimiento poblacional, que se registró asimismo en otros lugares como la cercana población de Huamelulpan y Monte Albán, en el valle de Oaxaca. En Yolomécatl se erigieron sitios de regulares dimensiones en los cerros Yucununiñi y Cuate. “En el cerro Yucunini vivieron de 350 a 810 personas y en el cerro Cuate 790 a 1575 habitantes. Estos sitios tienen algunos montículos y terrazas, en donde se vivía y se cultivaba”.

285

Durante la fase Ramos, se siguieron construyendo asentamientos pequeños, se ocuparon otras zonas y laderas para formar poblados más grandes y se desarrolló una organización política más compleja, que facilitó las construcciones públicas de mayor tamaño, como terrazas o mogotes. La siguiente fase arqueológica se denomina Las Flores, entre 200 y 1000 d. C., esto es, hace entre 1000 a 1800 años y coincide con la época de esplendor de Monte Albán y Teotihuacan (en el centro de México); en ese periodo, en la zona de Yolomécatl se registró un apogeo en la construcción y el incremento demográfico, como lo evidencian los vestigios de terrazas habitacionales y agrícolas, así como montículos en el cerro Yucudavico —ubicado al noreste de Yolomécatl— que hace 1800 años alojó una población de entre 1400 y 2800 personas.

Al suroeste de Iniyoo, a unos dos kilómetros de distancia, se ubica Sriquiváa (“barranca buena” o “puñetazo bueno”) en un montículo situado al lado de una barranca, en el mismo lugar donde actualmente se halla el camposanto, en cuyo centro se eleva un montículo artificial. “En este lugar existió el núcleo más fuerte en número y en recursos económicos que en esos tiempos más progresaban. Se dice que dominaba en las gentes y tierras un respetable cacique [llamado] Sriquiváa (...)”<sup>286</sup> Este cacique y su familia dominaban los fértiles llanos aldeaños al lugar, en los cuales sembraban maíz, frijol y criaban animales domésticos. Su situación era relativamente holgada y próspera, lo que favorecía su dominio sobre las poblaciones circundantes.

---

<sup>285</sup> Cf. “Santiago Yolomécatl”. En Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Oaxaca. (En línea). Disponible en: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20499a.htm>

<sup>286</sup> ROBLES, Ramón C., *Op. cit.*, p. 6.

Al noreste de Sriquiváa, sobre una loma estéril, vivía la familia denominada Jnuyujhu (“árbol de sabino”), por el tipo de árboles que crecían en las barrancas cercanas, en las que había manantiales. La familia Jnuyujhu cultivaba buenas tierras en la zona llana aunque tenía menos poder que la de Sriquiváa.

Al oriente de Junuyju, en una zona con llanos y lomas, vivía la familia Nduayoho (“barranca de mecate”), que tomó su nombre del lugar. Era un grupo reducido, si bien poseía buenos recursos. Al norte de Jnuyujhu se ubica el cerro Yucuñuniñi (“cerro de tierra color de sangre”), en el cual actualmente pueden apreciarse vestigios de la existencia de antiguos pobladores: terrazas, escalinatas, cercas de piedra, trozos de pedernal tallado, e incluso hay excavaciones que delatan el saqueo de antiguos enterramientos.

Frente a Yucuñuniñi, del otro lado del río Grande, se eleva Yucudavico (“cerro en que sube la nube”), en el que también existen restos de antiguas construcciones, tepalcates, cercas de piedra. Al pie de este cerro, como una extensión del mismo, se halla Diquiyú (“cabeza de piedra”), en el que los vestigios arqueológicos son notorios. A unos cuatro kilómetros al poniente de Yucudavico, cruzando el río Grande, se encuentra Yucuñundé (“cerro de palma gruesa”), que también presenta evidencia de poblaciones prehispánicas. Lo mismo ocurre en Nduañudé (“barranca brava”), ubicada al suroeste de Sriquiváa; en donde también existen vestigios arqueológicos, al igual que en Initichi (“corazón de aguacate”), una larga loma en donde se han hallado sepulcros y tepalcates. Como toda la Mixteca, Yolomécatl y sus alrededores constituyen una enorme zona arqueológica, que por siglos ha sido sometida al saqueo y al descuido.

Al igual que ocurre en algunas poblaciones de la Mixteca actual, las distintas familias que vivieron en las poblaciones mencionadas durante la época prehispánica, tenían constantes conflictos entre sí por cuestiones de límites de tierra, por lo que era habitual la situación de guerra entre vecinos y caciques, lo cual conllevaba la destrucción de sus intereses y habitaciones. “Por esta razón, nuestras comunidades se dedicaban a construir subterráneos y combinación de caminos bajo tierra, con puertas secretas cuya entrada pocos conocían.”<sup>287</sup>

Según la leyenda, el cacique Sriquivaá, quien poseía más poder y recursos que los caciques circunvecinos, era solicitado por éstos para auxiliarlos en sus luchas. Por tanto, propuso una alianza entre todos los cacicazgos de la zona, a fin de protegerse y defender sus tierras de los embates de otros grupos. Para consolidar la alianza, Sriquivaá se casó con la hija del cacique de

---

<sup>287</sup> *Ibíd.*, p. 9.

Iniyoo y se planteó la unión de las familias en un solo poblado, ubicado en medio de dos colinas. “En el centro bajaron sus ídolos y construyeron su adoratorio central. Los de Iniyoo dejaron su lugar, los de Sriquivaá también el suyo y así tomaron posesión de sus nuevos lugares y se dedicaron a construir, después de sus locales públicos, sus jacales. Los de Iniyoo, formaron el pueblo por el sur; los de Sriquivá y Jnuyujhu, con los grupos de Initichi, Nduadinda, Nduañudé, Yucudavico, Diquiyú y Yucunüniñi, se posesionaron de la parte norte, dejando para Yucuyoho, el plan y para Yuchijhuá y Nduayo, el lado de Ndutedoco: agua que no mata la sed.”<sup>288</sup>

De acuerdo con la página oficial del municipio de Santiago Yolomécatl, “Para la fundación de esta comunidad se unieron 6 caciques emigrantes de San Juan Achiutla quienes son: Iniyoo, Shiquivaa, Diquiyu, Yucunünee, Ndautevi, Nduadinda.”<sup>289</sup> No está clara la época en que ocurrió la unificación de los distintos cacicazgos en una sola comunidad pues, si bien la leyenda sitúa este suceso en la época prehispánica, la historia oral señala que —hasta hace pocas décadas— existían vestigios de un templo católico en un lugar situado al noreste de Yolomécatl, que actualmente es conocido como “Iglesia Vieja”, ubicado en la zona de Iniyoo, que es mencionada en la leyenda. Dichas ruinas fueron arrasadas en las últimas décadas del siglo XX, cuando se construyó un camino de brecha que conecta a Santiago Yolomécatl con la población de Santo Domingo Ticú.

Cabe acotar que en los alrededores de la zona de Iglesia Vieja e Iniyoo, al igual que en muchos sitios cercanos a Yolomécatl, es posible encontrar *tepalcates* (restos de útiles de barro), trozos de navajas de obsidiana, puntas de flecha de pedernal, entre otros vestigios que indican la existencia de pobladores prehispánicos en la zona.

Dado que en ese lugar existía el vestigio de una antigua iglesia, pudo tratarse de un asentamiento previo a la actual ubicación de Yolomécatl. El reacomodo de poblaciones dispersas para concentrarlas en un solo punto fue habitual en diversos lugares de México en la época colonial, para tener un mejor control social y tributario de las regiones, así como para facilitar la labor evangelizadora. Por consiguiente, el asentamiento de Santiago Yolomécatl pudo haberse producido durante la Colonia. De hecho, se considera que el sistema municipal castellano fue introducido en la Mixteca durante los primeros años de la conquista, alrededor de 1521.

---

<sup>288</sup> *Ídem*

<sup>289</sup> Cf. “Santiago Yolomécatl”. En *Enciclopedia de los Municipios de México*. Estado de Oaxaca. (En línea). Disponible en: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20499a.htm>

De acuerdo con la *Enciclopedia de los Municipios de México*, el templo católico que aún existe en la población data de 1678 y cuenta con 2 torres altas (una de las cuales fue erigida a principios del siglo XX), crucero, cañón y cúpula de media naranja. En tanto, la primera casa municipal fue construida entre 1710 y 1712.<sup>290</sup>

Al basarse la vida de este pueblo en la agricultura de temporal, la mayoría de los pobladores – aun cuando poseyeran viviendas en el pueblo— habitaban en ranchos dispersos en torno a la población, a la que acudían con cierta regularidad los días de mercado o de fiesta. Esta situación se mantuvo aproximadamente hasta los años sesenta o setenta del siglo XX, cuando se acentuó la transformación de los patrones de la cultura rural, debido a factores como: el cambio climático que alteró la regularidad de las lluvias y afectó la siembra de temporal; la reducción del apoyo gubernamental (subsídios) a los campesinos; la crisis económica, que obligó al cambio de actividades productivas e impulsó la migración interna y externa; la ampliación de posibilidades educativas, que permitieron a los jóvenes salir a otros lugares para continuar su formación profesional. Por estos motivos, se modificó la forma de asentamiento poblacional y la gente que vivía en los ranchos tendió a concentrarse en el pueblo.

La población de Santiago Yolomécatl no ha sido ajena a los distintos episodios históricos por los que ha transcurrido la región Mixteca, si bien en forma menos destacada que Teposcolula o Tlaxiaco, que fueron escenario del paso de los independentistas en el siglo XIX y de revolucionarios de las alas zapatista y carrancista, durante la revolución en el siglo XX. Durante el siglo XIX, en 1836 se expidieron títulos de propiedad a nombre de Santiago Yolomécatl. En 1880 se construyó el panteón municipal. En 1883 el pueblo fue elevado a la categoría de municipio y contaba con alrededor de 1660 habitantes. En 1891 Yolomécatl adquirió el título de Villa de la Reforma, por parte del congreso local de diputados.<sup>291</sup>

Tras el triunfo de la revolución, si bien se mantuvieron en la zona muchos esquemas de explotación de tipo colonial, también se emprendieron acciones en el marco de las nuevas políticas revolucionarias, de alcance nacional, como el proyecto educativo del intelectual oaxaqueño José Vasconcelos, secretario de Educación Pública entre 1920 y 1924. Este proyecto pretendía lograr la homogenización de la sociedad mexicana, mediante la incorporación de los pueblos indígenas a la cultura nacional difundida por el Estado a través del proyecto educativo. Así, se enfatizó en la formación de maestros de educación básica para trabajar en comunidades indígenas y rurales.

---

<sup>290</sup> Cf. *Ídem*

<sup>291</sup> Cf. *Ídem*

En 1928 se construyó en el centro de Yolomécatl una torre de gran tamaño llamada Pedestal, y algunos años más tarde se colocó en su interior un reloj, para dar la hora a la población. Este pedestal resultó dañado por un sismo que sacudió una buena parte de México en 1985, por lo que fue demolido para ser sustituido por otro pedestal más alto, en 1986. Entre 1959 y 1960 se introdujo en la población un sistema de agua potable basado en bombeo.

Al igual que en otros pueblos mixtecos, en Santiago Yolomécatl se formaron maestros para atender las necesidades educativas de pueblos de distintas regiones de Oaxaca. Se reforzó la infraestructura escolar y se inició un proceso educativo que incidió en la transformación de la comunidad a lo largo del siglo XX, pues las actividades económicas se diversificaron, al combinarse el trabajo del campo con el comercio y el magisterio. A partir de los años cuarenta del siglo XX comenzó a producirse la migración, de carácter interno, hacia ciudades como la capital del estado, la Ciudad de México, Veracruz, entre otras, durante una época en que el gobierno puso énfasis a la industrialización del país.

Si bien con la migración muchas familias abandonaron la población para asentarse definitivamente en zonas urbanas lejanas a la región Mixteca, hubo personas que regresaron a Yolomécatl para asentarse y trabajar en las actividades que habían aprendido fuera, en especial el comercio, o bien, en los casos en que las familias habían logrado costear los estudios de sus hijos, algunos de estos volvieron al pueblo para desempeñarse en su profesión, como ha sido el caso de médicos, arquitectos, ingenieros, administradores y abogados, principalmente.

El fenómeno migratorio en la Mixteca, como en el resto del país, se ha mantenido desde antes de la primera mitad del siglo XX y, en las últimas décadas de éste, cambió de ser interno, nacional, a internacional, siendo el principal destino los Estados Unidos de América, en donde se han asentado comunidades mixtecas de distinta proveniencia. Yolomécatl ha emitido numerosos migrantes, si bien muchos de ellos suelen ir y venir del pueblo a los Estados Unidos con cierta frecuencia, sin asentarse definitivamente en ese país. El envío de remesas desde el exterior, constituye en Yolomécatl una de las principales fuentes de ingresos, lo cual ha motivado la propagación de establecimientos financieros, como cooperativas y cajas de inversión, que se alimentan del flujo de dólares enviados por los migrantes que se hallan en los Estados Unidos.

Uno los distintos factores del cambio de una sociedad rural a una más diversificada en Santiago Yolomécatl, es la construcción de la carretera Alfonso Pérez Gasga en los años cincuenta, que comunica la región de la Costa Chica con la carretera interamericana "Cristóbal Colón" (que enlaza la ciudad de Oaxaca con la Ciudad de México) y pasa por Yolomécatl, posibilitando el

transporte a otros lugares del estado y del país, y que ha sido un elemento propicio a los movimientos migratorios, así como al creciente mestizaje de la población, al favorecer la exogamia. Esto ocurre sobre todo en las personas que emigran temporalmente a lugares lejanos, en donde tienen descendencia con personas de otros orígenes étnicos y vuelven al pueblo, para radicar en él con sus nuevas familias.

Entre los años sesenta y ochenta del siglo XX, los gobiernos federal y estatal favorecieron el establecimiento de planteles educativos de distintos niveles académicos; además de las escuelas primarias (nivel básico) se promovió la construcción y puesta en marcha de secundarias (nivel medio básico), y en los años ochenta se puso en operación un plantel de bachillerato (nivel medio superior de estudios técnicos), perteneciente al sistema educativo estatal. Asimismo, en poblaciones vecinas existen opciones didácticas de nivel superior; tal es el caso de San Pedro y San Pablo Teposcolula, en donde existen escuelas hasta nivel de Normal de maestros; y en Tlaxiaco, en donde se halla un instituto tecnológico, que ofrece distintas ingenierías, así como informática y administración. En la Mixteca Baja, en la población de Huajuapán de León está la Universidad Tecnológica de la Mixteca, que imparte carreras de tipo técnico, como informática y diversas ingenierías. Todas estas son opciones para los jóvenes de Yolomécatl quienes, en la medida de sus posibilidades, acuden a una u otra de estas escuelas.

Durante los noventa, se extendió la red de telefonía en la región; antes de eso, en Yolomécatl sólo existía una caseta telefónica pública y no había teléfonos en los domicilios particulares. A raíz del refuerzo a la infraestructura telefónica, se difundió el servicio telefónico en el pueblo y actualmente una buena parte de la población cuenta con teléfono en su casa. La red telefónica instalada permite el acceso a Internet, desde los primeros años del siglo XXI, lo cual ha propiciado la proliferación de *cibercafés*. Esa circunstancia y el que en el bachillerato tecnológico exista una opción de computación, ha provocado que las computadoras (ordenadores) sean habituales en muchos hogares del pueblo.

A fines de los años noventa, se instaló en Yolomécatl una antena repetidora de la señal televisiva de una de las dos empresas televisoras de nivel nacional (TV Azteca), a petición de los pobladores. Si bien ya existía el servicio de televisión satelital, durante la primera década del siglo XXI, se comenzó a ofrecer televisión e Internet por cable. Cabe señalar que, antes de estos servicios, la recepción de señal televisiva era dificultosa debido a que el pueblo se ubica en una región montañosa, que impide el paso de las frecuencias de radio y televisión transmitidas por el aire.

### 4.3. Organización social y económica

Dados los antecedentes de la conformación de Yolomécatl, a partir de distintas familias y cacicazgos asentados en forma dispersa en un mismo territorio, aunque posteriormente unidos en una sola población, dividida en dos barrios: el de san José y el de Dolores. Antiguamente existía la costumbre de que los individuos sólo podían adquirir las casas y tierras que estuvieran en su mismo barrio, además de casarse únicamente con las personas de su lado. Actualmente no es así y, aunque siguen existiendo ambos barrios y cada uno tiene tareas propias, tanto de carácter civil como ceremonial, no hay una división tajante en cuanto a la propiedad y los matrimonios.

En la actualidad, conforme a los resultados del II Censo de Población y Vivienda, organizado en 2005 por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), el municipio de Santiago Yolomécatl cuenta con una población de alrededor de 1912 habitantes, de los cuales sólo 72 son hablantes de una lengua indígena (mixteco). Existe una población flotante de entre 200 y 300 personas, principalmente estudiantes que provienen de otros pueblos para estudiar el bachillerato. En la población existen 485 viviendas, de las que 481 son particulares. De acuerdo con el Censo de población del año 2000, la población de 5 años y más con religión católica era de 1427 habitantes, mientras los no católicos (sobre todo protestantes de distintas denominaciones, así como una congregación de tipo espiritualista) eran 118 personas.

Según el censo del año 2000, en Yolomécatl la población económicamente activa era de 560 personas, 22% de las cuales se ocupaban en el sector primario (agricultura, ganadería, caza y pesca); 23% en el secundario (industria manufacturera, construcción, electricidad); 53% en el terciario (comercio, turismo, servicios) y 2% en otros (no especificados).

En cuanto a servicios educativos, el pueblo cuenta con un jardín de niños, una escuela primaria, una secundaria y un plantel de bachillerato técnico. Existen servicios de agua potable, drenaje, electricidad, telefonía e Internet, una clínica del Seguro Social, un mercado municipal (los días de mercado son los domingos), una tienda comunitaria, una oficina de correos, una cancha de básquetbol y otra de fútbol, así como servicios de televisión por vía cable y satelital. Debido al crecimiento demográfico, el pueblo tiende a expandirse, abarcando algunos de los terrenos cercanos a la comunidad, anteriormente dedicados al cultivo y a la ganadería. La actividad económica, que anteriormente se basaba principalmente en la agricultura y la ganadería (ganado vacuno, porcino, caprino y caballo), en la actualidad también incluye el comercio y la

educación, además de la importancia que tiene la recepción de remesas enviadas desde los Estados Unidos por los trabajadores migrantes.

El comercio es una de las principales actividades económicas en el pueblo, ya que proliferan comercios de distinta índole: abarrotes, materiales de construcción, farmacias, tortillerías, papelerías, cibercafés, restaurantes, zapaterías, entre otros. Existen dos grandes casas comerciales: Casa Valle y El Halcón Abarrotero, que abastecen a las tiendas medianas o pequeñas tanto de Yolomécatl como de poblaciones cercanas; las familias que poseen estas tiendas se dedican, además, a otras actividades, como la ganadería y siembra en pequeña escala. Los dueños de estas dos grandes tiendas –jefes de familia— en distintas épocas se han desempeñado en cargos civiles, dentro de la administración pública local, como presidentes municipales, con lo que se evidencia la relación existente entre el poder económico y el político.

El cultivo del campo no se ha abandonado totalmente, sin embargo ha sido desalentado tanto por el cambio climático –que ha alterado la regularidad de las lluvias— como por las nuevas políticas gubernamentales en materia agrícola, que han disminuido radicalmente los subsidios a esta actividad. Muchas familias yolomecanas continúan cultivando pequeñas propiedades, para el autoconsumo de maíz, trigo, frijol y calabaza; los excedentes suelen ser comercializados en el mercado dominical. Debido a que la mayor parte de las plantaciones son de temporada, cuando estas familias siembran, son conscientes de que la cosecha no será segura y que la inversión económica realizada para sembrar, puede perderse. Este tipo de siembra se realiza por tradición.

Existen asimismo dos pequeñas industrias: la extracción y venta de materiales para construcción; y la fabricación de bolsas de plástico. Algunos materiales de construcción son extraídos del entorno natural: se obtiene arena del lecho de los ríos y de algunas montañas, de las cuales también se extrae piedra y grava; los extractores son las mismas personas que los distribuyen, tanto en locales fijos como a través de camiones en los que transportan dichos materiales a domicilios dentro del pueblo y a poblaciones cercanas. Cabe señalar que la extracción y venta de materiales es dependiente, en forma directa, del envío de remesas, debido a que la mayoría de los migrantes invierte sus ganancias en la construcción.

La manufactura de bolsas de plástico se realiza sobre todo con materiales reciclables y se complementa con la distribución de las bolsas, principalmente en lugares relativamente lejanos, como el estado de Chiapas.

Por su parte, las principales actividades profesionales que se realizan en Yolomécatl son: el magisterio, la medicina –con al menos 3 consultorios, uno de ellos de medicina homeopática—,

la odontología, la arquitectura e ingeniería civil, la contaduría pública y administración (especialmente al interior de las cooperativas y cajas de ahorro). Estas actividades son desempeñadas por personas que estudiaron carreras profesionales fuera del pueblo, en ciudades como Oaxaca o la Ciudad de México. En muchos casos, combinan sus profesiones con otras actividades, como el desempeño de oficios o el comercio.

#### **4.4. Organización política**

En la organización política prevaeciente en Santiago Yolomécatl coexisten dos sistemas: el democrático constitucional vigente en todo México y el tradicional. Dentro del sistema democrático constitucional, en el pueblo se llevan a cabo elecciones para elegir al Presidente de la República cada seis años (al igual que en el resto del país), para renovar representantes de la cámara alta (senadores) y de la cámara baja (diputados) a nivel federal y estatal, cada tres años, y para elegir al gobernador del estado, cada seis años. En tanto, el sistema tradicional – denominado de cargos— consiste en la elección de autoridades civiles y religiosas, al interior de la población, lo cual se explicará en los siguientes apartados.

##### **4.4.1. El sistema de cargos en Santiago Yolomécatl**

El sistema de cargos en Santiago Yolomécatl es un sistema tradicional, de origen prehispánico que fue retomado por el orden colonial. Rige tanto para las autoridades civiles o cabildo, como para las religiosas o junta vecinal. Cabe acotar que, en el estado de Oaxaca, el sistema de cargos coexiste con el democrático, ya que se ha dejado a la libre elección de las comunidades el optar por uno u otro para la organización municipal. Por consiguiente, existen poblaciones –incluso vecinas— que pueden tener distintos sistemas.

El sistema de cargos opera, sobre todo, en poblados indígenas o de raíz indígena, como es el caso de Yolomécatl, comunidad que desde hace algunas décadas está sometida a un proceso de aculturación, mestizaje e inserción en la cultura nacional, aunque sin perder rasgos de la cultura local y regional, como es la organización política y social. Cabe acotar que el término *aculturación* significa “contacto de culturas”,<sup>292</sup> por lo que se trata de la confluencia de elementos culturales indígenas y españoles; las formas prehispánicas de gobierno indígena hicieron aportaciones al sistema de usos y costumbres:

---

<sup>292</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 9.

“En todos aquellos lugares donde las circunstancias lo permitieron y propiciaron, la confederación de tribus fue la forma de agrupación más compleja ideada por indígenas mexicanos como patrón cultural para regir grandes contingentes humanos ligados, no sólo por una cultura básicamente igual, sino también por lazos de parentesco que los hacían descender de un mítico antepasado común.”<sup>293</sup>

Los grupos organizados a partir del parentesco, fueron comunes en distintas etnias precortesianas, por lo que se presupone la existencia de una institución difundida en toda Mesoamérica, cuyo nombre náhuatl es *calpulli*, mediante la cual se asociaba un grupo consanguíneo al territorio que ocupaba. El *calpulli* estaba integrado por un linaje o clan, constituido por familias enlazadas por factores de consanguinidad y con un antepasado común, de carácter mítico, también denominado *nagual*. De ahí que cada *calpulli* tuviera como patrono una divinidad específica, así como una insignia y un nombre vinculados a esta divinidad.

El gobierno del *calpulli* recaía en un consejo, considerado como la autoridad suprema y constituido por los ancianos, esto es, los jefes de las familias extensas. Eran hombres de mayor edad y experiencia, que encabezaban los grupos de familias vinculados entre sí por vía patrilineal o matrilineal. Estos jefes se agrupaban en consejo, para elegir a los funcionarios del *calpulli* que ejecutarían las decisiones del consejo de ancianos. Esto significa que la integración de los funcionarios del *calpulli* se basaba en la elección. De acuerdo con Aguirre Beltrán, los funcionarios del *calpulli*, en orden de importancia eran: A) El *teachcauh*, encargado de la administración comunal, los productos cultivados, el trabajo humano, la justicia y el culto y representaba a su linaje frente al gobierno tribal. B) El *tecutli*, cargo al que se accedía por proezas guerreras; dado el prestigio militar del *tecutli*, era un jefe guerrero que se encargaba del entrenamiento de los jóvenes solteros en el arte bélico, así como de dirigir y conducir los escuadrones en las batallas. C) Los *tequitlatos*, encargados de la dirección del trabajo comunal. D) Los *calpizquez*, quienes recaudaban los tributos. E) Los *tlayanques*, encargados de las cuadrillas que desempeñaban trabajos u otras actividades comunitarias. F) Los chamanes y sacerdotes, encargados de la salud física y mental del grupo. G) Una serie de funcionarios menores. H) Los *topiles* o gendarmes, encargados de labores de vigilancia y seguridad del grupo. I) El *tlacuilo* o pintor de códices, que registraba la historia del *calpulli*; la tenencia, reparto y apropiación de los terrenos; y aspectos religiosos como las características de los dioses. Dichos cargos eran de carácter vitalicio y se accedía a ellos mediante una elección, por lo que no eran hereditarios; además, podían ser depuestos. Exceptuando a los *topiles*, sólo eran elegibles para estos cargos los jefes de familia o ancianos del linaje. Los distintos *calpultin*

---

<sup>293</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1991). *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 26.

(plural de *calpulli*) se unían en la tribu a partir de lazos de parentesco y una base cultural común. Los ancianos y jefes militares de cada *calpulli* integraban el consejo tribal, que elegía al *tlatonani*, funcionario que se ocupaba de las cuestiones militares de la tribu entera.

Esta organización política conformaba la estructura fundamental de gobierno de los diversos grupos étnicos mesoamericanos, con variantes más simples o más complejas, según las formas de organización y de subsistencia que cada grupo tuviera, ya que iban desde las economías de recolección, caza o pesca, a los grupos más complejos sustentados en la agricultura, que incluso obtenían excedentes mediante el comercio o el tributo de los grupos a los que sometían.

Hacia la época de la Conquista, las sociedades indígenas y en especial las que habían alcanzado un grado de desarrollo complejo, como los aztecas, los mayas o los mixtecos, entre otros, presentaban una estratificación que apuntaba al surgimiento de tres clases sociales identificables: a) los indios principales, guerreros, sacerdotes y comerciantes; b) los indios macehuales; c) los mayeques. Los cronistas, desde una perspectiva hispana y feudal, consideraron que los integrantes de la primera clase como nobles; la segunda, como plebeyos; la tercera, como siervos. “Por otra parte, las interpretaciones de códices mixtecas hechas recientemente por Alfonso Caso muestran la presencia, en este grupo étnico, de una organización aristocrática, mantenida a base de una endogamia familiar, con herencia directa del poder.”<sup>294</sup> Aun cuando existía esta estratificación social, continuaban las formas democráticas de gobierno mezcladas con la organización consanguínea en que los cargos del *calpulli* se daban por elección.

Esta modalidad de democracia, basada en el poder de un consejo de ancianos que podían elegir y deponer a los funcionarios del *calpulli*, fue reinterpretada por los conquistadores, a partir de esquemas occidentales, lo que condujo a la institución de las Repúblicas de Indios. La reinterpretación que hicieron los conquistadores de distintos aspectos de la cultura prehispánica, tuvo efectos en las formas de gobierno consanguíneo. “Dos tendencias diametralmente opuestas aparecieron: una dirigida hacia el feudalismo; otra, de mayor fuerza y consistencia, hacia la democracia.”<sup>295</sup>

Es decir, se impuso un sistema social de castas sobre una población heterogénea, lo que dio determinadas características a los pueblos y gobiernos indígenas sometidos al reino de Castilla, sin que ello significara una igualdad entre los conquistadores y los indios, ya que estos últimos fueron considerados como vasallos rústicos o menores de edad, quienes debían ser tutelados y

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 31.

protegidos por el Estado. Esta situación marcó la condición de dependencia que la casta indígena tuvo por tres siglos. Los gobernantes indígenas no podían acceder a los puestos directivos coloniales, si bien encabezaban gobiernos locales semiautónomos, basados en el modelo de la institución occidental del ayuntamiento, cuyo origen se sitúa entre los siglos XI y XII, en los *comunales* o *consejos* de los pueblos españoles, organizados a partir de los jefes de familia, para tratar asuntos sobre su jurisdicción civil y criminal, además de aspectos económicos.

Los consejos medievales evolucionaron en los ayuntamientos, a partir de la elección de las autoridades de los pueblos, encabezados por alcaldes, quienes duraban un año en su cargo. Los ayuntamientos eran denominados de República, como distinción con respecto a los oficiales reales, quienes dependían del soberano. Durante el siglo XVI, el régimen absolutista restó la jurisdicción a los ayuntamientos, por lo que se redujo notablemente la autonomía de los pueblos, debido a la intervención del rey en su gobierno, a través del nombramiento de corregidores. Este modelo se reprodujo en la Nueva España, con los denominados *corregimientos de indios*, a cargo de españoles.

La implantación de los modelos hispanos de gobierno en los pueblos indígenas, formó parte de la reconstrucción del gobierno indígena, que inició una vez realizada la conquista y eliminada toda oposición de los grupos étnicos. Se conservaron los cargos indígenas, si bien con algunas modificaciones con respecto al modelo original, que incluían la cristianización de las nuevas autoridades indias y su juramento de vasallaje a la corona española. En los primeros tiempos de la conquista, era el propio Cortés quien nombraba a los nuevos funcionarios, sin que estos pudieran ser nombrados por los pueblos como era costumbre en la época prehispánica.

En 1532, se dispuso la elección de alcaldes y regidores encargados de la administración de la justicia, de acuerdo con el esquema imperante en las poblaciones españolas. Sin embargo, el sistema de castas colonial, impidió que pudiera lograrse esta disposición que brindaba cierta autonomía a los pueblos indígenas. El ayuntamiento en la Nueva España sólo funcionaba en los lugares poblados por españoles, “pero a los lugares indígenas que nunca pudieron, ni podían, pasar de la categoría de *pueblo*, se les dotó únicamente de un remedo de ayuntamiento que fue llamado el *común*, la República; de aquí que el conjunto de naturales de un pueblo de indios recibiese la denominación de *el común*.”<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> *Ib.*, p. 34.

La República indígena instaurada tras la conquista, se componía por: a) un cacique o señor; b) un gobernador; c) uno o dos alcaldes; d) diversos regidores; e) una cantidad variable de funcionarios inferiores, entre los que se encontraban los *topiles*. El cacique era el cargo más importante y, en un principio, fue ocupado por los antiguos *tecuhlis*, excepto en México-Tenochtitlan, que fue ocupado por el *cihuacoatl*. La principal diferencia entre las formas jerárquicas prehispánicas y las implantadas por los conquistadores, fue que el cargo dejó de ser efecto de una elección y pasó a ser hereditario. Los caciques, *tecuhlis* o jefes se denominaron señores y sus funciones y privilegios se hicieron equivalentes a las del señor feudal, con ocasión del status de casta.

"Las funciones de las autoridades indígenas, su jurisdicción y poderes fueron más limitadas que las de los ayuntamientos españoles; pero el prestigio de que gozaban los oficiales de república, las distinciones a que tenían derecho por razón de su regia investidura (...) y, sobre todo, las oportunidades para explotar con mucha frecuencia a los macehuales y para manejar, con infidelidad más frecuente aún, los tributos y los bienes de comunidad, determinaron que los puestos municipales fueran muy estimados entre los indios."<sup>297</sup>

Durante el primer siglo de la Conquista, la herencia del señorío correspondió a las normas hereditarias autóctonas. Más adelante, se aplicó el modelo occidental del mayorazgo, consistente en la transmisión de la herencia paterna al hijo mayor, con lo que la herencia patrilínea fue la única válida, en oposición a los casos en que la regla indígena era la herencia matrilineal; en ambos casos, no se consideraba la capacidad de quien recibiera el señorío en herencia.

Los caciques indígenas no eran autónomos, pues estaban sujetos a la autoridad española regional, como eran los corregidores o alcaldes mayores, si bien en un principio se sujetaban al encomendero. El cargo de cacique era hereditario y su relación de dependencia con respecto a la autoridad colonial, obligaba a que el reconocimiento y confirmación de su cargo dependiera del virrey, previa averiguación.

Los pueblos indios debían sostener a sus señores, bajo un esquema feudal, en el que la autoridad hispana fijaba el monto del tributo, que normalmente "(...) consistía en una determinada cantidad de pesos anuales, la sembradura de sementeras de maíz, algodón, cacao, etc., y el

---

<sup>297</sup> LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. *Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo XVI*. En *Estudios de Historia Novohispana*, No. 001, enero 1966. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, p. 1.

servicio personal en la casa del señor, llevado a efecto por indios que se turnaban semana a semana y cuyos salarios y alimentación pagaba el común.”<sup>298</sup>

Los señores naturales adquirían la condición de nobleza, con la condición de hijodalgo, la facultad de utilizar el *don* castellano, el derecho a montar caballo y utilizar armas. La nubilización del cacique fortaleció asimismo a los indios piles o principales, mediante un proceso de aristocratización reconocido y fomentado por la autoridad española, que incluso donaba a los indios principales tierras en propiedad particular, además de tener la calidad de electores. Con ello, obtuvieron el lugar que tenían los ancianos o indios cabezas, en la época previa a la Conquista.

La institución de un señorío con la interpretación feudal del esquema precortesiano y la consiguiente aristocratización del sistema, implicó dejar atrás las formas democráticas que presentaba el modelo indígena de gobierno. Esto fue considerado como un retroceso por los pueblos indios, que se opusieron al mismo en una tendencia de destrucción del señorío, aparecida desde los primeros años de implantado el sistema colonial. En 1538, por cédula dirigida a la Audiencia de México, se ordenaba denominar gobernadores a los señores, y se ordenó que en los pueblos indígenas se eligieran gobernadores que tendrían la función de caciques.

De esta forma se retomó la figura de la elección, gracias a la cual los caciques adquirieron las mismas características y privilegios de los señores naturales, por lo que, cuando el cargo no coincidía en un mismo individuo, surgían conflictos. Prevalció la tendencia a que el señor natural ocupara el cargo de gobernador. Por consiguiente, la institución del señorío se mantuvo vigente durante los siglos XVI y XVII. Decayó durante la segunda mitad del siglo XVII, con lo que los gobernadores comenzaron a ser elegidos ya no entre los indios principales, sino entre el común, con lo que se liberaron del amparo señorial.

“El gobernador era una especie de corregidor o alcalde mayor indígena que tenía jurisdicción sobre el pueblo y sus barrios sujetos, es decir, sobre un grupo de viejos *calpultin*. Bajo sus órdenes estaban, en la cabecera y en los barrios *comunes*, alcaldes, regidores y demás funcionarios menores cuyo monto variaba según fuese el número de los habitantes de cada lugar.”<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Op. cit.* (1991), p. 36.

<sup>299</sup> *Ibidem.*, p. 37.

La estructura del cabildo colonial era un reajuste de la estructura del antiguo *calpulli*, con diferentes denominaciones para los cargos: mayordomos, escribanos, alguaciles, alcaldes, regidores. Hubo casos en que se mantuvo la antigua designación la cual, inclusive, desplazó a la española, como ocurrió con el término *topil*, que equivale al de alguacil, lo que ocurrió sobre todo en los núcleos indígenas con menor contacto con los conquistadores y misioneros. En cambio, los grupos étnicos sometidos a un mayor contacto racial y cultural, presentaron una más rápida sustitución de nombres indígenas por hispanos. Es decir, los efectos de la aculturación se reflejaron en la denominación de los cargos.

La sustitución de nombres conllevaba un cambio en la función y, a nivel psicológico, un reajuste que manifestaba el proceso de aculturación, no sólo en la denominación del cargo sino en la duración del mismo. “A diferencia de la antigua práctica que estatuyó toda una vida para el ejercicio del mando, los españoles impusieron el término de un año para la renovación del poder.”<sup>300</sup>

Esta circunstancia implicó la destrucción de los fundamentos emotivos del gobierno indígena, lo cual motivó resistencia, por lo que el cambio cultural fue lento y sólo se produjo en lugares plenamente dominados por el gobierno español. En aquellos sitios donde la presencia hispana era menor, o casi nula, hubo variantes en las formas de gobierno.

Para la concepción occidental, la renovación de las autoridades constituía un desarrollo de las formas de gobierno indígena, al permitir que más individuos realizaran funciones de gobierno. En tiempos precortesianos, los funcionarios eran elegidos entre un grupo definido y limitado de individuos, quienes se turnaban en los cargos mediante la reelección, siendo siempre los miembros de un mismo grupo (indios cabezas, indios principales). En un principio, las autoridades españolas toleraron esta forma de sucesión, pero las responsabilidades del cargo las hicieron recaer en el gobernante en turno, denominado el *gobernador actual*. Se mantuvo la organización consanguínea, ya que los funcionarios de cada República de indios eran elegidos entre cada *calpulli*, y los indios estaban en contra de que personas extrañas al grupo, aun siendo del mismo pueblo, fueran funcionarios.

En tiempos coloniales, la elección se realizaba mediante votación, aunque no era nominal, sino conservó muchas las características indígenas: “los electores discutían todos a una voz y al mismo tiempo las capacidades y condiciones de los candidatos. Uno de los electores, especialmente encargado de ello, realizaba, de cuando en cuando, una síntesis de las opiniones;

---

<sup>300</sup> *Ibíd.*, p. 38.

recomenzaba entonces la discusión hasta que se alcanzaba la unanimidad. Este patrón indígena persiste todavía”.<sup>301</sup>

Si bien durante la época prehispánica los electores de una comunidad eran los indios cabezas, ancianos o jefes de la familia extensa, durante la colonia se desorganizaron los antiguos lazos consanguíneos y se acentuó la tendencia que ya se registraba poco antes de la Conquista, a la estratificación de la sociedad en un estrato superior o aristocrático (los piles) y otro inferior (los macehuales), constituido por artesanos y trabajadores. El orden colonial enfatizó esta división, a partir de los patrones occidentales que fundamentaron la creación de los señoríos.

Una vez conseguida la unanimidad, los electores notificaban el resultado de la elección a la autoridad regional colonial, ya fuera el corregidor o el alcalde mayor, quien la enviaba a la Real Audiencia, para su confirmación por parte del virrey. Posteriormente, se efectuaba una ceremonia en la que el alcalde mayor entregaba las varas –insignias de mando— a los funcionarios electos, y les aconsejaba llevar a cabo una adecuada administración de la justicia.

De acuerdo con Aguirre Beltrán, la vara o insignia de mando tenía una longitud y características variables, según cada pueblo y funcionario. La mayor o más elaborada correspondía al gobernador, y los funcionarios menores recibían varas de menor tamaño o más austeras en su elaboración.

El bastón o vara de mando, en tanto que insignia, consiste en un símbolo del poder. Como se desarrolló anteriormente, para la concepción indígena no hay una separación entre el símbolo y aquello que representa, en este caso el poder. Es decir, el bastón de mando no sólo es símbolo del poder sino es el poder mismo, por lo que su posesión reviste de sacralidad a la persona que lo porta. Se está ante un fenómeno de participación mística, pues tanto el bastón como su portador participan mágicamente del poder o capacidad divina de ejercer el gobierno.

El bastón de mando es un ejemplo de la forma en que opera el fenómeno de aculturación pues, si bien la forma era la de la caña occidental, los conceptos que se le asociaban eran de origen mesoamericano. “La coacción de la cultura extranjera impidió a los indígenas la expresión de un sistema de representaciones materializado en un objeto aborigen; de donde el expediente a que acudieron de usar el disfraz de la forma española.”<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> *Ib.*, pp. 40-41.

<sup>302</sup> *Ib.*, p. 42.

El uso del bastón o vara de mando no fue ajeno a los indígenas, pues poseían sus insignias de mando desde la etapa prehispánica. Una de estas insignias era un bastón o cetro e incluso algunos de los dioses que aparecen representados en códices antiguos portan una caña o bastón, atribuido a Quetzalcóatl, así como los cetros antropomorfos o de maniquí, en representaciones mayas. La vinculación entre la función, el símbolo que la representa y la persona que la realiza, fue aprovechada por los conquistadores. De hecho, durante la ceremonia de asunción del cargo en Santiago Yolomécatl, las autoridades anteriores entregan a cada uno de los nuevos titulares un bastón, que simboliza el cargo. Los bastones están colocados en una pared, en la oficina del presidente municipal.

El sistema colonial de castas consideraba a los indios como menores de edad que debían estar sujetos a tutela, la cual era una de las bases de la explotación, que incluso alcanzó a los estratos superiores de la sociedad indígena, los *piles* o principales, quienes también debían dar tributo, con lo que disminuyó su prestigio. El despotismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII, fomentado por la Casa de Borbón, favoreció a la casta de los indios *macehuales* por encima de los *principales*, ya que el común del pueblo adquirió el derecho a elegir y a ocupar puestos de gobierno indígena. A la vez, la destrucción de las formas consanguíneas y la cada vez mayor presencia de mezclas raciales entre la población, permitieron en algunos casos la elección de mestizos y mulatos para ciertos cargos, aunque sujetos a restricciones en comparación con los españoles y con los indios, como la imposibilidad de acceder a la condición de caciques.

El gobierno de las comunidades, sujeto al orden colonial, tenía dos funciones principales: el cobro de los tributos y la policía del pueblo. Los indios pagaban un impuesto personal o capitación, en moneda o en especie, a fin de pagar por la tutela y protección que recibía y posteriormente, se destinaba a cubrir los salarios de los funcionarios españoles regionales.

Para el mantenimiento de la República, además se debía pagar otro impuesto, a fin de cubrir los salarios de los funcionarios del común, particularmente el cacique y el gobernador, los alcaldes, los regidores, el escribano y el mayordomo del común. El resto de los indios con cargos temporales o permanentes de gobierno “(...) no percibían salario alguno, porque se consideraba que había obligación de prestar servicios a la comunidad. Entre estos funcionarios no remunerados quedaban comprendidos los que ejercían funciones derivadas de cargos religiosos, como los mayordomos de las cofradías y las personas a ellas adscritas. Conforme a los viejos patrones aborígenes estas personas gozaban de tanto o mayor prestigio que las propias autoridades civiles”<sup>303</sup> Por consiguiente, muchos jefes de familia tenían obligaciones en el

---

<sup>303</sup> *Ib.*, p. 49.

gobierno indígena, en forma no remunerada, lo que les dificultaba el dedicarse a su propio sostenimiento. Esta situación sigue vigente en Yolomécatl, ya que las autoridades tradicionales no reciben emolumentos por su desempeño.

Otra forma de percepción de ingresos para la República de indios, fue la labor y con menos frecuencia, el alquiler de tierras comunales. Si bien a la mayor parte de los pueblos le fueron quitados los terrenos del *calpulli*, en otros casos se mantuvieron las propiedades comunales. De hecho, "La mayoría de los pueblos indígenas de la Nueva España poseía a mediados del siglo XVI bienes de diversa naturaleza que permitieron la integración del correspondiente de la comunidad. Entre estos bienes sobresalen, especialmente, dos: el tributo de comunidad y las tierras comunales."<sup>304</sup>

Las formas jurídicas que se introdujeron en las sociedades agrícolas indígenas, se basaron en la productividad de la tierra, por lo que los indios debieron entregar el tributo real en forma de trabajo o en especie. Posteriormente, esta forma de tributo se cambió por dinero, debido a problemas agrícolas. En los pueblos ya existentes, la posesión de tierras se basó en la presentación de códices y la declaración de los ancianos y caciques del lugar, lo que fue admitido y confirmado por la Corona.

Con base en lo anterior, la República de indios mantenía parcelas para su cultivo comunitario; los productos obtenidos se destinaban a las fiestas y ceremonias que el pueblo dedicaba a sus santos y dioses, para propiciar la continuidad de la vida de la comunidad y sus habitantes. Los beneficios obtenidos por la labor en tierras comunitarias, también podía destinarse a la asistencia social o se colocaban en instituciones bancarias españolas, en la metrópoli. Actualmente, el municipio de Santiago Yolomécatl es poseedor de algunas tierras comunales, algunas de las cuales son denominadas "tierras del Patrón", en referencia al patrono de la comunidad, Santiago Apóstol; el producto del trabajo de estos terrenos se empleaba para costear las fiestas patronales. Actualmente estos terrenos no se trabajan.

La sujeción del gobierno indígena a la autoridad del alcalde mayor español, implicó la reducción de la autonomía indígena a los asuntos administrativos, jurídicos y ejecutivos mínimos de la República, por lo que no hubo un trato directo de funcionarios españoles con los pueblos indios en conflictos cotidianos. Los elementos y rasgos del gobierno indígena de la época colonial, no son exclusivamente indígenas o hispánicos, sino son productos de la

---

<sup>304</sup> LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. *Op. cit.*, p. 3.

aculturación, es decir, “reinterpretaciones de patrones indígenas en el marco de patrones españoles.”<sup>305</sup>

En sus inicios, con el criollo Miguel Hidalgo a la cabeza, la guerra de Independencia ganó la simpatía de las Repúblicas de indios con sus respectivos gobernadores, con la esperanza de liberarse del sistema colonial y la consiguiente explotación. Con la temprana caída de Hidalgo se debilitaron las esperanzas indígenas. José María Morelos y Pavón, de origen mulato, dio continuidad al movimiento independentista, al cual se unieron mulatos y mestizos para confirmar el ejército libertador. Al caer Morelos, los criollos se hicieron cargo de la lucha de la independencia, hasta lograr el fin del régimen colonial y la adopción de las ideas de la Revolución Francesa, que significaron la abolición de la esclavitud y del sistema de castas. Así adquirieron la categoría de ciudadanos los diversos habitantes de la nueva nación: indios, mestizos, criollos y mulatos. La ciudadanía significaba igualdad, por lo que todos debían acogerse a las mismas leyes, de modo que se suprimieron las Leyes de Indias. “La posición de los creadores del México independiente teóricamente era justa; había que destruir todo signo de vasallaje y en esta categoría se encontraban las Repúblicas de indios, engendro exclusivo —se pensó— de la dominación española.”<sup>306</sup>

La racionalización liberal implicó para los indígenas una ruptura con sus formas tradicionales de gobierno, relativamente conservadas por el régimen colonial, y una situación de abandono y miseria, al quedar sujetos de nuevo a la explotación, por parte de los terratenientes criollos. La reacción de los indios fue la demanda de su derecho a gobernarse a sí mismos mediante los patrones tradicionales, lo que sólo se logró en los escasos lugares donde criollos, mestizos o mulatos eran minoritarios frente a los indios.

Esta condición de inestabilidad se mantuvo durante el primer siglo de independencia, mediante el ayuntamiento, la institución básica de gobierno, que operaba desorganizadamente, al carecer de función política y no contar con recursos económicos, por lo que dependía por entero del poder estatal, que colocaba y destituía arbitrariamente a las autoridades.

Durante el porfiriato los gobiernos municipales continuaron careciendo de autonomía, al depender de los gobernadores estatales. Los ayuntamientos se integraban mediante elección y se componían de grupos de ciudadanos que se mantenían indefinidamente en el poder, separados del pueblo.

---

<sup>305</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Op. cit.* (1991), p. 50.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 52.

La Revolución cambió estas condiciones, mediante la creación del municipio libre, que reforzó los ayuntamientos, que se conformaron por medio de elección popular directa, sin autoridades intermedias entre estos y el gobierno del Estado; adquirieron la facultad de administrar sus propios recursos, generados mediante las contribuciones municipales determinadas por las leyes estatales; y obtuvieron personalidad jurídica. En suma, el régimen revolucionario “Consideró a la institución recién creada [el municipio libre] como la unidad mínima de gobierno capaz de regir con éxito el destino de los grupos locales, y la dotó de suficiente autonomía para que dentro de su marco pudieran llenarse las necesidades de policía distintas que derivan de las desemejanzas que existen entre las diversas comunidades que componen la nación.”<sup>307</sup>

El municipio libre ha funcionado en aquellas comunidades más cercanas a los patrones culturales de la nación; en cambio, en las comunidades indígenas el modelo funcionó según los niveles de aculturación que cada una presenta. Es decir, a un mayor nivel de aculturación corresponde un funcionamiento más adecuado del municipio libre, por lo que no es enteramente funcional en las comunidades apegadas a los antiguos patrones tradicionales.

Con todo, en un principio el régimen revolucionario negó a estas comunidades el derecho a tener un gobierno tradicional, al pretender difundir por todo el país una forma de gobierno hegemónica, a fin de integrar una comunidad nacional sustentada en una cultura común. Ello implicó una política contradictoria, pues por una parte se idealizó oficialmente el pasado indígena para contraponerse al extranjerismo porfirista y para fundamentar un nacionalismo que identificara a México. Por la otra, se tuvo la propensión hacia la modernización económica del país, no compatible con lo tradicional. Se ha tenido tolerancia hacia las formas tradicionales de gobierno, con la intención de que las comunidades que las mantienen reinterpreten sus usos y costumbres bajo los cánones del Estado revolucionario.

Al mismo tiempo, los cada vez mayores contactos, propiciados por el desarrollo en las vías y medios de comunicación, han llevado a las comunidades indígenas a conocer formas diferentes de vida y a volverse permeables a los cambios. No obstante, la aceptación e integración de elementos nuevos ha sido selectiva, por lo que su aceptación ha sido lenta.

En el caso de Yolomécatl, de acuerdo con Ramón C. Robles, entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX se mantenía la costumbre de que, al nombrarse las autoridades municipales, el presidente municipal debía ser originario de uno de los dos barrios que aún hoy existen en el pueblo, mientras el síndico debía ser del otro barrio. El presidente municipal se

---

<sup>307</sup> *Ibíd.*, p. 55.

encargaba de hacer cumplir los acuerdos tomados en plebiscito popular, mientras el síndico tenía la función de exigir el cumplimiento de dichos acuerdos. Al tener cada barrio sus representantes en la autoridad, se garantizaba que no hubiera distinciones o mayor carga de trabajo entre un barrio y el otro, de forma que el gobierno y sus acciones fueran igualitarios. Lo mismo ocurría entre los regidores, que debían pertenecer equitativamente a uno y otro barrio.

Se ha conservado la costumbre de llegar a acuerdos por plebiscito. "Se hacen juntas de vecinos, en las que se exponen las necesidades del pueblo, los planes de trabajo, los conflictos o dificultades, el cumplimiento de leyes emanadas del Gobierno, etc. La autoridad municipal expone el objeto de la junta, explica los motivos de ella y somete con todo respeto al recto juicio de los principales del pueblo, la solución de los problemas."<sup>308</sup>

En las pasadas décadas, los principales eran eminentemente los ancianos del pueblo. Actualmente también pueden serlo aquellas personas con la madurez y claridad suficiente para proponer los asuntos a discutir. Una vez tomadas las determinaciones, la votación sobre las mismas es de carácter popular.

Los empleos públicos en el municipio no son remunerados, por lo cual no siempre son aceptados, ya que implican el descuido del trabajo habitual, además de generar gastos que deben ser cubiertos por el propio funcionario. La mayoría de los cargos duran tres años y algunos sólo uno. En los casos en que duran tres años, el titular ejerce el cargo durante dos años y el último año entra el suplente. Adicionalmente, se hacen acuerdos entre los suplentes y los titulares de distintos cargos para que los suplentes ejerzan el cargo durante tres meses al año, a fin de que los titulares puedan dedicarse a su ocupación habitual en ese tiempo.

La organización municipal obedece a un reglamento interior u ordenanzas municipales, que norma las jerarquías y las funciones de cada cargo. La idea que subyace a este servicio es la de fomentar un aprendizaje con respecto al funcionamiento del sistema de autoridades tradicionales, a la vez que se hace participar a los ciudadanos del funcionamiento del pueblo.

#### **4.4.1.1. Cargos civiles**

En Santiago Yolomécatl, los cargos civiles son aquellos que integran el cabildo o ayuntamiento, es decir, los cargos políticos y administrativos que velan por la buena marcha del pueblo y del enlace entre éste y las autoridades estatales y federales correspondientes. En primer lugar, se

---

<sup>308</sup> ROBLES, Ramón C., *Op. cit.*, p. 10.

encuentra: a) el presidente municipal, b) el síndico, c) el regidor de Hacienda, d) el regidor de obras, e) el regidor de educación), f) el secretario, g) el tesorero y h) los topiles.

Los cargos de presidente, síndico y regidores tienen duración de tres años y cuentan con suplentes, quienes son elegidos el mismo día que los titulares, con la intención de sustituir a estos en determinados casos, como enfermedad o ausencia por causas de fuerza mayor; asimismo, habitualmente se llega a acuerdos entre los titulares y los suplentes, para que estos últimos entren en funciones al inicio del segundo año administrativo, por un lapso de un año, para devolver el cargo a los titulares en el tercero y último año de la administración. En tanto, el secretario, el tesorero y los policías no tienen suplentes y la duración del cargo es de un año, tras el cual deben ser elegidos nuevos cargueros.

Debido a que estos cargos no son remunerados, los acuerdos permiten a los titulares y suplentes de presidente, síndico y regidores, disponer de un periodo de un año para atender sus asuntos personales, lo que incluye la manutención de sus familias.

Además de los cargos político-administrativos, se incluyen otros cargos civiles para atender la recaudación del impuesto predial y el cobro del servicio de agua potable. Asimismo, existen comisiones para la celebración de festividades cívicas, como la conmemoración de la Independencia, los días 15 y 16 de septiembre, en la que participan distintos sectores del pueblo, organizados por la comisión respectiva.

Por lo que atañe a sus funciones, el presidente municipal se encarga de administrar los recursos que el municipio recibe o recauda, además de cumplir las funciones de la política municipal, estatal y federal. El síndico municipal ayuda al Ministerio Público en las primeras diligencias, cuando estas se requieren. El regidor de Hacienda integra con el presidente, el síndico y el tesorero la Comisión de Hacienda, encargada de la administración de los recursos del municipio. El regidor de educación se encarga de las escuelas ubicadas en la población, sobre todo el jardín de niños, la primaria y la secundaria. El regidor de obras es responsable de las obras públicas que se efectúen en la población.

En general, la presidencia municipal ha sido ocupada por hombres, aunque se registró una excepción; entre 2001 y 2004 hubo una mujer a cargo del municipio: Tomasa León Tapia, lo cual ha sido hasta la actualidad un hecho inusual, pues antes de ella no había sido nombrada ninguna mujer para ese puesto. Durante su desempeño, Tomasa León se enfrentó a una actitud por parte de una parte mayoritaria de la población, que cuestionaba su capacidad para gobernar

el municipio, por lo que fue separada del cargo y sustituida por su suplente, un hombre, quien concluyó el periodo.

Otro hecho singular, fue que en 2007 se produjo una nueva inconformidad, tras dos años de desempeño del profesor Pablo Robles López como presidente municipal, a quien se le acusó de no administrar adecuadamente los fondos municipales. El pueblo en asamblea pidió su dimisión a principios de 2007 y durante casi medio año hubo un vacío de poder en la población, ya que todo el cabildo dejó el cargo. La situación se resolvió a mediados de ese año, con la entrada de un administrador municipal nombrado por el gobierno del estado de Oaxaca, como es la norma en casos similares, cuando las comunidades solicitan la remoción de las autoridades municipales nombradas por usos y costumbres. El administrador municipal llegó con un equipo de trabajo, para encargarse de la marcha del pueblo hasta fines de ese año, cuando se eligió un nuevo cabildo, por el método consuetudinario. A diferencia de las autoridades tradicionales, el administrador municipal y su equipo recibían un salario por su desempeño.

A fines de 2009 concluyó dicho periodo y se convocó a asamblea popular para elegir – nuevamente bajo el esquema de usos y costumbres— al nuevo cabildo, para el periodo 2008-2011, siendo presidente municipal Rogelio Valle Mendoza.

#### **4.4.1.2. Cargos religiosos**

En Santiago Yolomécatl los cargos religiosos son desempeñados por un grupo de personas denominado “junta vecinal” o “sociedad católica”. Al igual que los cargos civiles, los religiosos son de carácter obligatorio y no remunerado. La junta vecinal tiene por sede una oficina adjunta al templo.

El periodo de duración es de un año, que inicia en los últimos días del mes de enero, si bien los cargueros son nombrados desde el mes de diciembre anterior, mediante una propuesta de los miembros de la junta vecinal que está por dejar el cargo, quienes elaboran una lista de personas a quienes proponen para desempeñar las responsabilidades de la sociedad católica. Dicha lista es entregada a la autoridad municipal, para que ésta se ponga en contacto con las personas sugeridas para el desempeño de los cargos y les informe que han sido nombrados. Las comisiones de cada cargo son:

Presidente: Se encarga de recibir y atender a las visitas que llegan a la oficina de la junta vecinal. También se encarga de nombrar a los cabecillos para las distintas celebraciones

religiosas. En general, vela por que se celebren adecuadamente las distintas ceremonias que incluye el ciclo ritual anual.

Síndico: Su función es cuidar el interior y el exterior del templo, además de vigilar las imágenes dentro del templo y durante las procesiones.

Tesorero: Se encarga de la administración de las finanzas del templo y la adquisición de insumos, como aceite para las lámparas, flores, incienso, velas, bebidas, entre otros.

Secretario: Redacta y reparte oficios sobre nombramientos para ofrecimientos y cabecillos. Se encarga del aparato de sonido (el cual se ubica en la azotea del templo y sirve para transmitir música y mensajes).

Vocales 1 y 2: Recolectan el dinero que done el pueblo y el que se recolecta como limosna en las misas.

Vocales 3 y 4: Buscan a los cargadores para las distintas festividades religiosas del pueblo.

Vocales 5 y 6: Se encargan del cuidado y limpieza de las vestimentas de las imágenes y del mantel del altar.

Topiles (2): Tienen por función tocar la campana diariamente, a las 5:00 hrs, 12:00 hrs y 19:00 horas, así como en las misas y festividades. En algunas ocasiones, lanzan cohetes para avisar de los distintos momentos de una ceremonia.

Los vocales y los topiles se turnan por semana para el cuidado del templo. Reciben su turno los domingos a las 8:00 horas y lo entregan los jueves a las 8:00 horas. El presidente y el síndico acuden todos los días al templo, en horarios no establecidos, para atender cualquier asunto que se ofrezca.

Las fiestas en que interviene la junta vecinal son, en primer lugar, las celebraciones correspondientes al ciclo de Santiago Apóstol, los días 1° de enero, 23 de mayo (Aparición), *Corpus Christi* (fecha variable, entre abril y junio), las fiestas patronales del 13 al 25 de julio, la octava del 1° de agosto y, cuando procede, el 1° de noviembre, para el cambio de mayordomo. Además de las fiestas en torno al santo patrón, se celebran: 19 de marzo (San José), Semana Santa, Domingo de Ramos, 15 de mayo (San Isidro Labrador), 24 de junio (San Juan), 29 de

septiembre (San Miguel), 12 de diciembre (Virgen de Guadalupe), y las posadas (del 16 al 24 de diciembre).

Los cabecillos, cargadores y madrinan de estas fiestas, constituyen cargos religiosos asumidos voluntariamente por los responsables, si bien en ocasiones lo hacen en respuesta a peticiones hechas por los miembros de la junta vecinal. Otros cargos religiosos son los correspondientes a las festividades celebradas en torno al apóstol Santiago, patrono de Yolomécatl, y son: cargadores del 1° de enero; cargadores del 23 de mayo; cargadores de Corpus Christi (fecha variable entre abril y junio); madrina de calenda (23 de julio), cargadores del 24 de julio, mayordomía (25 de julio), cargadores de la octava (1° de agosto), así como los ofrecimientos de velas y flores, celebrados entre el 13 y el 22 de julio, en donde participan con su respectivo ofrecimiento: la autoridad municipal, los campesinos, los jóvenes, las señoritas, los comerciantes, los profesionales y maestros, las cooperativas y cajas financieras, las viudas, y los choferes.

Como se desprende de lo anterior, los cargos religiosos se dividen en dos grupos: en uno se incluyen los propios de la sociedad católica o junta vecinal; en el otro se engloban los cargadores, madrinan y cabecillos de las distintas ceremonias religiosas mencionadas. Ambos grupos tienen en común que la duración en el cargo es de un año. Mientras los cargadores, madrinan y cabecillos tienen la función de efectuar una fiesta en específico (la correspondiente a cada uno) y de hacer acto de presencia en las demás fiestas del ciclo jacobeo (1° de enero, 23 de mayo, Corpus Christi, 15 al 25 de julio, 1° de agosto y 1° de noviembre), los miembros de la junta vecinal deben estar presentes en todas las fiestas del año, incluyendo las que no corresponden al ciclo festivo de Santiago Apóstol, así como apoyar a los realizadores de las fiestas con el servicio del templo, el tañido de campanas, el lanzamiento de cohetes, el apoyo al cura durante la misa, el acompañamiento de las procesiones, la asistencia a los almuerzos, comidas y cenas propios de cada fiesta, así como la quema de “toritos” y fuegos artificiales.

#### **4.4.1.3. El *tequio* y la *guesta*: formas de trabajo comunitario**

El cabildo propicia la construcción de obras para beneficio del pueblo, a partir de una antigua forma de organización, proveniente de la época prehispánica y retomada por el orden colonial: el *tequio*, organizado por la autoridad, con la participación de todo el pueblo, dividido en los cuatro sectores en que, para efectos administrativos y operativos, se ha seccionado la localidad.

Los *tequios* se organizan para realizar obras en beneficio de la población, por ejemplo: recoger basura, limpiar el panteón (previamente a la festividad del Día de Muertos), hacer obras en el

templo, limpieza de las instalaciones hidráulicas, entre otras. Por consiguiente, el tequio es una forma en que la comunidad se procura a sí misma labores de infraestructura y bienestar, independientemente de las obras efectuadas por los gobiernos estatal o federal.

La organización de esta forma de trabajo comunitario corre a cargo de la autoridad, la cual convoca a toda la población —mediante el equipo de sonido y a través de correspondencia personalizada— a participar en asambleas informativas, normalmente por cada sección del pueblo. En las asambleas se informa el objetivo del tequio que se realizará y se escuchan comentarios y propuestas de las personas que deseen hacerlas; además, se establecen la fecha y hora en que se citará a los participantes, habitualmente antes del amanecer.

En el tequio participan hombres y mujeres de todas las edades y, aunque todos suelen llevar a cabo las labores, en la mayoría de los casos suele haber una división del trabajo a partir del género, pues cuando se trata de realizar actividades pesadas, como el corte de leña, los hombres se encargan de éstas, mientras las mujeres preparan la comida comunitaria, que se elabora con aportaciones de quienes no pudieron presentarse a trabajar, como suele ser el caso de los comerciantes, quienes además proporcionan cervezas y refrescos, como apoyo al tequio.

No todos los tequios son convocados por la autoridad municipal. También pueden ser organizados por las autoridades religiosas, o por quienes tienen cargos para fiestas y mayordomía, en especial cuando se trata del corte de leña para las festividades.

La guesa es otra forma de colaboración basada en la reciprocidad. Se produce en el caso de labores como la cosecha o en ceremonias. Se invita a parientes, amigos o compadres a auxiliar en un determinado trabajo o en la organización de una fiesta, actividades que —por su magnitud— precisan de la participación colectiva. Las personas a quienes se invita colaboran en forma gratuita, ya que se espera que la persona o familia que solicitó la ayuda, en su momento colabore de la misma forma con los participantes, cuando estos requieran apoyo para levantar la cosecha o para hacer una fiesta. En el caso de las festividades, la ayuda se orienta a actividades diversas, como cocinar, moler, acomodar sillas, mesas y lonas, servir comida y bebida a los invitados, limpiar, lavar utensilios de cocina, entre otros. Es común que a los ayudantes se les ofrezca comida o bebida, durante la realización de las acciones. Las personas que prestan su ayuda son, sobre todo, familiares, amistades o compadres de la familia que asume el cargo festivo.

#### 4.4.2. El sistema de cargos y la política institucional

En muchos pueblos de origen indígena en Oaxaca y otros lugares de México, como es el caso de Santiago Yolomécatl, continúa la práctica de formas de autogobierno y los sistemas normativos tradicionales, que han tenido un desarrollo desde los tiempos prehispánicos a la actualidad, y se conocen con el término de *usos y costumbres*, el cual "(...) no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas tras los siglos."<sup>309</sup>

La preservación de estas modalidades de gobierno por parte de los pueblos de raíz indígena, es consciente y forma parte de la creación y defensa de su identidad, por lo que puede considerarse como una resistencia a formas ajenas de gobierno. El sistema de cargos es una forma de autogobierno local, asociada a los usos y costumbres, por lo que constituye un modo de organizar e integrar la vida comunitaria.

Desde una perspectiva estructuralista y funcionalista, el sistema de cargos —al formar parte de las relaciones políticas, económicas y sociales de las comunidades— es un mecanismo de redistribución, que previene la acumulación de riqueza entre los miembros de la comunidad, pues esta requiere para su existencia un cierto nivel de homogeneidad que corre el riesgo de vulnerarse si existen diferencias muy marcadas de clases. Dado que el sistema de cargos obliga a sus responsables a realizar gastos personales para el sostenimiento del propio sistema —lo cual es más notorio en los cargos religiosos—, se produce una redistribución del excedente hacia la comunidad. Sin embargo, desde otra perspectiva el sistema de cargos no debilita la estratificación económica, sino la realza a causa de la rígida jerarquía y la obligación de ejercer cargos no remunerados durante al menos un año, lo que limita a los cargueros el tiempo disponible para trabajar para su sostenimiento y el de sus familias.

Desde un punto de vista cultural y social, el sistema de cargos tiene como fundamento la matriz agraria. Se trata de una estructura organizativa que articula procesos sociales, políticos, económicos, religiosos y étnicos que integran la comunidad tradicional, sobre todo la mesoamericana, por lo que se reafirma la identidad. Dados los diversos aspectos que incluye, el sistema de cargos es un fenómeno complejo y sometido a la influencia de la historia y de la sociedad.

---

<sup>309</sup> CARLSEN, Laura. "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición." En Revista Chiapas. No. 7. 1999. México: ERA-IIEc. (En línea). Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No7/ch7carlsen.html>

Desde una óptica jurídica, al ser los sistemas normativos una forma de supervivencia cultural, compensan las insuficiencias del sistema nacional de justicia en las comunidades que se rigen por usos y costumbres, al constituir una forma de canalización de tensiones internas y de regular las relaciones con el exterior.

Como se analizó en sus antecedentes históricos, el sistema de cargos se ha formado a partir del sincretismo entre elementos indígenas prehispánicos y elementos coloniales, además de rasgos comunes existentes en las sociedades precortesiana e hispánica, como la estructura político-religiosa o el uso simbólico y ritual del bastón o vara de mando. Entre los elementos indígenas que se conservan, está la base agrícola de la vida, asociada a la cosmovisión mesoamericana.

Así, en el sistema de usos y costumbres la no separación formal entre la esfera política y la religiosa forma parte del marco prehispánico, en el cual el calendario religioso marca el tiempo del culto de los dioses y de los santos, al mismo tiempo que el del ciclo agrícola, primordialmente el de la producción de maíz. Al sintetizar la religiosidad colonial con la prehispánica, el sistema de cargos es dinámico, por lo que las tradiciones que integra no están fijas en el tiempo ni obedecen mecánicamente a un esquema proveniente del exterior, sino es una interacción entre distintas cosmovisiones, incluyendo la moderna, representada por las influencias como los viajes o los medios de comunicación.

A lo largo de los siglos, el sistema de cargos ha sido flexible, coherente y capaz de coexistir con las formas modernas de gobierno. Asimismo, es una vía para regular la vida de las comunidades en donde opera, al integrar la vida política y religiosa. El sistema de usos y costumbres se presenta en diversas modalidades y prácticas, que difieren entre las diferentes comunidades donde aparece; sin embargo, de acuerdo con Carlsen, posee características comunes, como son:

- a) El sistema de cargos se integra por una determinada cantidad de cargos o responsabilidades comunitarias, tanto políticas como religiosas, cuyos ocupantes gozan del respeto y el reconocimiento de la comunidad, de la cual forman parte.
- b) Los poseedores de cargos poseen bastones que representan el mandato otorgado a ellos por la comunidad.
- c) Los cargos son turnados entre los adultos de la comunidad, habitualmente en forma rotativa.
- d) La duración de los cargos puede ser entre uno y tres años.

e) No existe remuneración por desempeñar el cargo, al considerarse un servicio gratuito y obligatorio hacia la comunidad. A cambio, se recibe prestigio y respeto de la comunidad.<sup>310</sup>

El tradicionalismo que caracteriza al sistema de cargos, puede considerarse como una defensa de los pueblos que lo conservan, frente al proceso de aculturación, además de fortalecer los mecanismos de solidaridad comunitaria e incluso familiar pues, debido a que los responsables de cargos se ven limitados para ganarse el sustento, sus familias suelen apoyarlos en ese sentido.

En Santiago Yolomécatl los cargos religiosos conllevan el gasto del patrocinio de las fiestas; en el caso del mayordomo, una figura del santo del pueblo (aunque no la principal) es llevada a su casa en donde permanece en un lugar destacado hasta el término del cargo, que habitualmente es de un año.

En el caso de los cargos políticos, se dividen en categorías conforme a una escala, cuyo primer peldaño es el de topil, destinado generalmente a los jóvenes de la comunidad, que comienzan a dar su servicio mediante tareas como mensajería o limpieza y vigilancia de espacios públicos; a este cargo se adscribe –en el caso de Yolomécatl– el de secretario del ayuntamiento. El siguiente peldaño es el de regidor, encargado de tareas administrativas y jurídicas a nivel comunitario, como es la mediación en caso de conflictos; en Yolomécatl existen regidores que atienden distintas áreas como Hacienda, educación y obras. El peldaño más alto en los cargos políticos es el de presidente municipal, jefe de la administración local y representante del pueblo ante otras comunidades e instancias de gobierno.

Si bien la estructura del sistema de cargos es jerárquica, también es rotativa, lo que permite el acceso de todos los miembros adultos de la comunidad al esquema, en lo que constituye una modalidad de educación informal y comunitaria. En el sistema de cargos, la autoridad máxima es la asamblea comunitaria, mediante la cual se toman las decisiones que afectan a la comunidad, que van desde el nombramiento de autoridades hasta la ejecución de obras y acciones.

"A nivel normativo y a pesar de que existan muchas excepciones y desviaciones, el papel de las autoridades ha sido siempre presidir las asambleas comunales, donde se tratan las cuestiones que afectan a la gente, y en los que los mecanismos de toma

---

<sup>310</sup> Cf. CARLSEN, Laura. *Op. cit.*

de decisiones se basan por lo general en el consenso y no en la mayoría. Asistir a estas asambleas, a veces interminables, enseña otra forma de vivir la política." <sup>311</sup>

Así, en las asambleas organizadas por las autoridades se informa y se consulta a la comunidad para tomar decisiones de impacto colectivo, en forma consensuada, lo que redundará en la reafirmación y cohesión de la propia comunidad.

Los sistemas normativos tradicionales en los pueblos de origen indio, están sometidos al cambio originado por distintos factores, como son la migración, la crisis económica, la exclusión social, el crecimiento demográfico, la educación, los medios de comunicación, la difusión de religiones distintas a la católica, entre otros. Es decir, el sistema de cargos evoluciona con el tiempo, si bien conserva sus estructuras tradicionales, como la asamblea general y la organización ritual. No obstante, existen poblaciones que deciden dejar de regirse por el sistema tradicional y optan por el sistema político vigente en todo el país, basado en el sufragio como forma de elegir a las autoridades, las cuales pertenecen a partidos políticos y cobran una remuneración por su desempeño, con lo que se abandona el concepto de servicio gratuito y voluntario a la comunidad. Tal es el caso de la localidad de San Pedro y San Pablo Teposcolula, cabecera del distrito al que pertenece Santiago Yolomécatl.

Las críticas más fuertes contra el sistema de cargos, se centran en la intolerancia religiosa, las violaciones a los derechos humanos y la discriminación contra las mujeres (como fue el caso de la presidenta municipal Tomasa León, quien fue separada de su cargo, al considerarse que su desempeño era insuficiente). Al practicarse una cosmovisión que integra lo religioso, lo político y lo jurídico, fundada en raíces antiguas o tradiciones, se establece un patrón que liga a la comunidad con los seres sobrenaturales a que rinde culto, es decir, se centra en una religiosidad determinada, que normalmente posee una base católica, lo cual corresponde a la homogeneidad religiosa que previó en el país hasta mediados del siglo XX, lo que promovió la integración entre los cargos religiosos y los políticos.

A partir de entonces ha prevalecido una tendencia hacia la diversidad, a partir de distintos factores como las vías y los medios de comunicación, la creciente migración, así como la difusión de otras religiones, en especial las protestantes. Estos factores y sus efectos sociales, culturales y políticos han significado una modificación de los patrones tradicionales de las comunidades de raíz indígena. En especial, las contradicciones surgen cuando se registra un crecimiento notable de las religiones protestantes en los pueblos, lo que puede llevar a la

---

<sup>311</sup> BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. "El antropólogo y sus indios imaginarios". En *Ojarasca*, No. 6, octubre de 1997, suplemento de *La Jornada*. p.8. México.

intolerancia religiosa y, en general, a la tensión entre las tradiciones y los derechos humanos individuales.

Salvo en el estado de Oaxaca, no hay un reconocimiento formal de los sistemas indígenas normativos, que están presentes en distintas entidades federativas de México, sobre todo en las de origen indígena, en las que no existen reglas que permitan homologar la normatividad indígena con la legislación federal y estatal; esto se traduce en acuerdos improvisados entre las autoridades tradicionales y los funcionarios de gobierno, por lo que no existe objetividad en la forma de normar las acciones de las autoridades tradicionales, lo cual puede dar pie a conflictos y fricciones.

No obstante, cuando existe voluntad de conciliación pueden lograrse acuerdos entre las autoridades tradicionales y miembros de iglesias protestantes. En el caso de Yolomécatl, no es extraña la presencia de integrantes de religión protestante en el cabildo, para atender asuntos políticos o administrativos. Sin embargo, no forman parte de la junta vecinal, ya que esta se ocupa de los asuntos religiosos católicos.

La participación política de la mujer es un tema delicado, dentro de los usos y costumbres, debido a que en muchas comunidades indígenas las tradiciones marcan una separación entre la esfera de acción masculina y la femenina, normalmente en detrimento de las mujeres, quienes en muchos casos quedan sometidas al hombre (ya sea esposo, padre, hermano o hijo) en cuanto a la toma de decisiones y la participación comunitaria, es decir, son discriminadas por motivos de género. A pesar de ello, la situación está cambiando en el estado de Oaxaca, con la incorporación de mujeres a la lucha por obtener mayores espacios de participación política y cambiar en ese sentido los usos y costumbres, con las incidencias que esto tiene en materia de género y de derechos humanos.

“En Oaxaca (...), en 314 de 412 municipios que se rigen por usos y costumbres (76.2%) las mujeres votan en las asambleas. En 18% de los 412 municipios las mujeres no tienen el derecho de votar y en el resto no hay datos claros. Existe aquí una amplia gama de formas de participación: en algunas comunidades las mujeres asisten a la asamblea pero no pueden votar, en otras pueden asumir cargos pero no votar en asambleas, en algunas más las decisiones sobre la votación se toman entre la pareja en la casa y el marido vota, y en otras las mujeres están excluidas de prácticamente todos los niveles de participación política formal.”<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> CARLSEN, Laura. *Op. cit.*, p. 9.

Los usos y costumbres tienen distintas aristas que son materia de debate, como el punto de equilibrio entre el sistema normativo nacional y los sistemas normativos indígenas, el componente del género, los derechos humanos, la libertad de culto, la autodeterminación de los pueblos indígenas y la apertura a la participación, así como la globalización y la migración. Todos estos fenómenos inciden de una u otra forma en la conformación y evolución del sistema de cargos en las comunidades de raíz indígena.

En el estado de Oaxaca, la elección de autoridades municipales por usos y costumbres está normada por el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPPEO). Esta disposición circunscribe el gobierno de usos y costumbres a los municipios que hayan desarrollado "formas de instituciones políticas propias, diferenciadas e inveteradas, que incluyan reglas internas o procedimientos específicos para la renovación de sus ayuntamientos, de acuerdo con las Constituciones federal y estatal, en lo referente a los derechos de los pueblos."<sup>313</sup>

De acuerdo con López Bárcenas, esta norma se presta a confusión, pues sólo incluye aquellos municipios que hayan desarrollado instituciones y no a los que aún las conserven. Existe además una regla específica que determina los municipios que se rigen por el sistema electoral consuetudinario para elegir sus ayuntamientos: la fracción II del artículo 110 del CIPPEO indica que en los municipios por usos y costumbres el régimen de gobierno reconoce a la asamblea general comunitaria como el principal órgano de consulta y designación de cargos. Esta disposición es un reflejo de la realidad de los regímenes de gobierno interno de los pueblos que componen un municipio.

Por lo que atañe a los requisitos que deben cumplir quienes aspiren a un cargo dentro del cabildo por el sistema de usos y costumbres, son básicamente el estar en ejercicio de sus derechos y obligaciones como miembro activo de la comunidad. Tales derechos y obligaciones son determinados por los sistemas normativos de cada comunidad. De esta forma, se protegen a sí mismos los sistemas propios de elección.

El ordenamiento referido habla de derechos y obligaciones con respecto a los miembros de la comunidad y no del municipio. Dado que se pretende normar la elección de autoridades municipales por el sistema de usos y costumbres, "(...) se sigue sustentando la tesis de que el sistema de elección por el sistema consuetudinario está diseñado pensando en aquellos

---

<sup>313</sup> MÉXICO. Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPPEO), art. 110, fr. I. [http://www.cen-prd.org.mx/descargas/codigos\\_estatales/oaxaca.pdf](http://www.cen-prd.org.mx/descargas/codigos_estatales/oaxaca.pdf)

municipios que se componen de una sola comunidad y de un solo pueblo indígena, dejando fuera a aquellos que se presentan de dos o más comunidades indígenas, aun cuando sean del mismo pueblo indígena." <sup>314</sup>

En su artículo 113, el CIPPEO indica que podrán ser electores los habitantes de los municipios de usos y costumbres que ejerzan sus derechos y obligaciones constitucionales en lo tocante a los derechos de los pueblos indígenas y lo establecido por la asamblea comunitaria.

Las fechas y lugares para la celebración de elecciones pueden ser muy diversos, ya que dependen de lo que cada municipio disponga (en el estado de Oaxaca existen 570 municipios), si bien muchos de ellos coinciden, ya sea al inicio del año, después del día de muertos, o en función del ciclo agrícola. En Santiago Yolomécatl la elección de las autoridades políticas y religiosas, se celebran al principio del año, cada 3 años para la autoridad municipal y anualmente para las autoridades religiosas o junta vecinal; mientras la asunción del cargo de mayordomo —y otros cargos relacionados con las fiestas— se celebra el 1º de noviembre, en coincidencia con la festividad del Día de Muertos.

Los lugares para elegir a las autoridades pueden ser el palacio municipal, como acontece en Yolomécatl, mientras en otros municipios pueden ser lugares significativos para sus habitantes, como cuevas y otros espacios considerados sagrados. Las distintas fechas y lugares, deben ser respetados por los órganos electorales del estado de Oaxaca.

En cualquiera de los casos, la elección se certifica mediante la elaboración de un acta, que debe ser firmada por la autoridad municipal en funciones, los organizadores del procedimiento de elección y aquellas personas de la comunidad que por costumbre lo hagan. El proceso electoral concluye cuando el órgano electoral comunitario levanta el acta en que consta el desarrollo de las elecciones y los nombres de quienes fueron elegidos para ocupar los cargos. Posteriormente, las autoridades electorales del Estado de Oaxaca deben reconocer la validez de las autoridades elegidas, mediante su publicación en el Periódico Oficial del Estado, con lo que estas adquieren legitimidad.

En caso de producirse controversias, estas serán solucionadas por el Consejo General del Instituto Electoral, ante el cual deben presentarse las inconformidades sobre el proceso electoral. En su caso, dicho Consejo promoverá la conciliación de las partes o establecerá lineamientos

---

<sup>314</sup> LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. "Elecciones por usos y costumbres en Oaxaca", p. 362. (En línea). Disponible en: <http://info5.juridicas.unam.mx/libros/4/1627/20.pdf>

para solucionar las controversias. Por lo que corresponde al tiempo de duración en el cargo, la legislación establece que no deberá ser mayor a tres años.

#### **4.5. Recapitulación**

La Mixteca oaxaqueña fue una de las primeras regiones en recibir la influencia cultural hispana, a través del proceso de conquista y evangelización en el siglo XVI. Desde entonces, se ha desarrollado una cultura local que recoge elementos de la raíz indígena y de la española, unificados en manifestaciones como la organización social y política del pueblo, basada en el sistema de cargos que integra el ámbito civil y el religioso.

Asimismo, existen usos y costumbres como el tequio y la gueza, que son modos de trabajo comunitario, no mediados por la retribución económica, sino por la reciprocidad.

La organización social y política del pueblo, así como el tequio y la gueza, forman parte de la identidad cultural de los pueblos de la región mixteca y se manifiestan en la religiosidad, particularmente en la celebración de fiestas tradicionales, cuyo sentido y organización están asociados a las formas comunitarias de vida.

## **5.0. La religiosidad popular en un pueblo de la Mixteca Alta oaxaqueña: Santiago Yolomécatl**

Al igual que en otras comunidades de raíz indígena mesoamericana, en Santiago Yolomécatl existen distintas formas de religiosidad popular, en las que se combinan componentes prehispánicos mesoamericanos con elementos cristianos de origen colonial; esta conjunción ha evolucionado a lo largo de los siglos, recibiendo distintas influencias hasta alcanzar su forma actual, evidenciada en los sistemas de creencias y valores que rigen la realización de fiestas y ceremonias religiosas y civiles; la actitud hacia los santuarios; las peregrinaciones en la región, así como las prácticas terapéuticas tradicionales y los sucesos considerados milagrosos. A su vez, estas expresiones de la religiosidad popular tienen vertientes sociales, políticas, económicas, turísticas y migratorias dentro de la vida comunitaria de la población estudiada.

Para la realización del presente capítulo se ha hecho uso de fuentes documentales especializadas en la religiosidad popular del estado de Oaxaca, así como principalmente de investigación de campo realizada en la localidad y sitios aledaños, a fin de presentar la visión e interpretaciones hechas por los pobladores del lugar con respecto a las distintas manifestaciones del fenómeno indagado. Se entrevistó a personas involucradas en diferentes aspectos del ceremonial, como mayordomos o cargadores, enviados, entre otros.

### **5.1. Ciclo ceremonial: rituales y fiestas**

La vida ritual en distintas regiones de Oaxaca, como es la Mixteca, gira en torno a la celebración de fiestas dedicadas a santos, vírgenes y otras figuras sacras, es decir, ceremonias para festejar al santo patrono (o santa patrona) de cada pueblo, aunque también se realizan celebraciones para otros númenes a lo largo del año y en momentos especiales como los Días de Muertos, el Carnaval, la Semana Santa y las festividades decembrinas, así como para distintos rituales del ciclo vital.

Por su parte, en algunas festividades de carácter cívico y laico, como el Día de la Independencia (15 de septiembre), su organización sigue una estructura similar a la de las fiestas religiosas.

Los distintos procesos rituales que se celebran en la Mixteca pueden considerarse como un conjunto que integra un sistema ritual, determinado por una configuración etnocultural en la que convergen repertorios provenientes de la tradición cultural mesoamericana y de la occidental de signo cristiano. Los rituales celebrados en Yolomécatl obedecen a este patrón, tanto en el caso de las ceremonias religiosas como en algunas de las laicas. Este apartado se ocupa de las

festividades religiosas que, básicamente, se dividen en dos tipos: las fiestas patronales y las dedicadas a otros santos y vírgenes.

En Yolomécatl las fiestas patronales se celebran en lo que he denominado *ciclo jacobeo* por tratarse del conjunto de fiestas realizadas periódicamente, en forma anual, en honor del santo patrono de la localidad: Santiago Apóstol. Además de las fiestas patronales, se dedican ceremonias a otros santos, de importancia en la población. Una característica importante de la organización de las fiestas es el papel preponderante de la autoridad religiosa o junta vecinal, cuyos miembros procuran que haya cargueros para todas las festividades, ya sea registrando a quienes se aproximan voluntariamente, o bien, buscando posibles cargueros entre la población.

Las fiestas en que interviene la junta vecinal son, en primer lugar, las celebraciones correspondientes al ciclo de Santiago Apóstol:

#### **Fiestas del ciclo jacobeo**

<b>Ceremonia</b>	<b>Fecha</b>
Cargadores del 1º de enero	1º de enero
Aparición de Santiago Apóstol	23 de mayo
Corpus Christi	Fecha variable, entre abril y junio
Fiestas patronales	13 al 25 de julio
Octava	1º de agosto
Cambio de mayordomía	1º de noviembre

Además de las fiestas en torno al santo patrón, se celebran:

<b>Ceremonia</b>	<b>Fecha</b>
La Candelaria	2 de febrero
Carnaval	Fecha variable, en febrero
San José	19 de marzo
Domingo de Ramos	Fecha variable, entre marzo y abril
Semana Santa	Fecha variable, entre marzo y abril
San Isidro Labrador	15 de mayo
San Juan	24 de junio
San Miguel Arcángel	29 de septiembre
Día de Muertos	31 de octubre al 2 de noviembre
Santa Cecilia	22 de noviembre
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre

<b>Ceremonia</b>	<b>Fecha</b>
Posadas	del 16 al 24 de diciembre
Madrinazgo del Niño Jesús	24 y 25 de diciembre

En condiciones ideales, es decir cuando hay mayordomo, el ciclo jacobeo se inicia el 1° de noviembre, en coincidencia con el Día de Muertos. Ese día se realiza la ceremonia del cambio de mayordomía, cuando el mayordomo saliente (quien se encargó de la fiesta patronal en julio de ese mismo año) entrega la mayordomía al encargado de la fiesta del siguiente año. Ese día, el mayordomo saliente y el entrante se responsabilizan de la fiesta en momentos distintos: el primero se ocupa del alba y el desayuno, mientras el segundo se hace cargo de la procesión y la comida.

El alba es una fase de la ceremonia consistente en una alternancia de música, campanadas y lanzamiento de cohetes. Las campanas son tocadas por uno o más miembros de la junta vecinal. Al término de una pieza musical, se toca una serie de campanadas y se lanza un grupo de cohetes. La función de los cohetes, al igual que las “cámaras” que se utilizaban antaño, es hacer señas para el lugar en donde se realiza una fiesta o para marcar las distintas fases por las que transcurre la celebración.

De acuerdo con Alicia Barabas, en algunas comunidades de Oaxaca los ciclos ceremoniales se cierran e inician en la festividad de Todos los Santos (Días de Muertos), porque en la conciencia colectiva se considera que durante esos días los espíritus de los difuntos vuelven al mundo de los vivos y, mediante su presencia, los antepasados atestiguan el cumplimiento y continuidad de las tradiciones. La presencia de los antepasados en el mundo de los vivos, se logra a través de rituales de umbral, como es la fiesta del día de muertos.

“Todo acercamiento al territorio de los muertos requiere rituales de umbral; los de entrada acostumbran ser las abstinencias sexuales y alimenticias. En el panteón se realizan rituales de diverso tipo: protectivos (permiso para construir la casa), de nacimiento (adivinatorios), terapéuticos, de daño, de legitimación de las nuevas autoridades que piden permiso y sabiduría a los difuntos ofreciéndoles velas.”<sup>315</sup>

Así, la coincidencia de la fiesta del Día de Muertos con el cambio de mayordomía en Yolomécatl, el día 1° de noviembre, legitima al mayordomo y sus cargueros ante los

---

<sup>315</sup> BARABAS, Alicia M. (2003). “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”. En: BARABAS, Alicia M. (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, T. I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 66.

antepasados, como una forma de afirmar ante estos que las ceremonias festivas se continuarán realizando como se han hecho tradicionalmente, esto es, como se hacía en tiempos pretéritos.

La entrega del cargo se realiza mediante el intercambio de dos objetos que forman parte de los símbolos de la mayordomía: una urna que contiene una imagen de Santiago en su advocación de peregrino y una caja de madera que contiene cirios ceremoniales. La imagen y la urna son de pequeñas dimensiones (unos 35 cm. de altura por 20 cm. de ancho y 20 cm. de profundidad). La forma de esta urna recuerda la forma de la iglesia de Yolomécatl. En la tapa del fondo, detrás de la imagen, hay pegada una foto de la imagen de Santiago Caballero, la misma que está en el templo y se lleva en procesión. Por su parte, la caja que contiene los cirios mide aproximadamente 1 metro de largo por 50 cm. de ancho. El mayordomo debe conservar ambos objetos en su casa, durante el tiempo que dure su cargo, habitualmente un año, pero puede ser más, al haber ciclos en que no se presenta ningún mayordomo.

Otro símbolo de la mayordomía es un cirio especial, que puede elaborarse si se practica la fase ceremonial del “labrado de las ceras”, tradición que actualmente se está perdiendo, pero suele ser retomada de vez en cuando por familias interesadas en conservarla. De no elaborarse, el cirio del mayordomo puede ser comprado. Salvo el ser de tamaño grande, no hay características especiales para este cirio, pues debe ser al gusto del mayordomo, quien lo utiliza por primera vez durante el ofrecimiento previo a la recepción del cargo, el 31 de octubre del año anterior a su mayordomía, y debe usarlo en todas las ceremonias religiosas del ciclo jacobeo que le corresponda: ofrecimientos, misas y procesiones.

El intercambio se sacraliza mediante una celebración eucarística (misa católica) en el templo de la población, el 1º de noviembre, día señalado por la tradición para efectuar el traspaso del cargo. Al frente del altar, al lado del anda con la imagen de Santiago Apóstol, se colocan la urna y la caja de los cirios. Se disponen reclinatorios para ser ocupados, respectivamente, por el mayordomo saliente y el entrante. Después de la misa, se efectúa una procesión por las calles céntricas del pueblo. Durante la procesión efectuada en la ceremonia de cambio de mayordomo, además del anda con la imagen de Santiago Apóstol —que siempre sale en este tipo de fiestas—, también se lleva en procesión la urna con la imagen pequeña del patrono del pueblo, así como la caja de madera que contiene cirios. Detrás del anda va la urna, seguida de la caja de madera (transportada también en un anda). Distintas personas se turnan para transportar estos elementos ceremoniales que, con excepción del anda, no suelen llevarse en procesión, salvo cuando así lo dispone el mayordomo.

En la procesión del 1° de enero de 2010, se observó que al frente iba un pendón donado por los mayordomos de ese año. El pendón iba detrás del nicho de Santiago Peregrino, seguida del anda con Santiago Caballero y detrás iba la comitiva. Al frente de todos iban el cohetero y su ayudante, seguidos a cierta distancia por la banda de música.

Al igual que las peregrinaciones, las procesiones también constituyen redes que conectan espacios comunes con santuarios y fronteras, esto es, centros y periferias. Al realizarse en el interior del territorio comunitario, o bien como una forma de intercambio entre comunidades vecinas, las procesiones y peregrinaciones delimitan un trayecto dentro del territorio comunitario o más allá del mismo. Con ello se contribuye a la reproducción simbólica del espacio territorial del pueblo, por cuanto las procesiones:

“Constituyen ritos de cerramiento de las fronteras del pueblo o del municipio, que impiden la ‘entrada’ de fuerzas adversas. Asimismo, y éste puede ser su papel principal, conforman circuitos mnemónicos integrados por caminos o hitos que marcan las fronteras comunitarias y las recuerdan y reafirman periódicamente, a partir del centro que suele ser la iglesia. Al renovar anualmente las fronteras del barrio, del pueblo, de un grupo de comunidades vecinas, se renuevan y legitiman también los contenidos que delimitan, esto es, las pertenencias identitarias.”<sup>316</sup>

Tras la procesión, se reingresan al templo el anda, la urna y la caja de madera. Después de los rezos y cánticos que se acostumbra realizar después de las procesiones, el anda se coloca sobre una mesa situada cerca del altar. La urna y la caja se sacan del templo, para ser transportadas a la casa del nuevo mayordomo, en donde permanecerán hasta el próximo cambio de mayordomía.

La siguiente ceremonia del ciclo de las fiestas patronales tiene lugar el 1° de enero y es organizada por los *cargadores del 1° de enero*, en coincidencia con el inicio del año, fecha en la que también se lleva a cabo la ceremonia del cambio de autoridades municipales (de la cual se tratará en un posterior apartado).

La fiesta de los cargadores del 1° de enero sigue el mismo esquema de las fiestas religiosas en Yolomécatl: el día previo se efectúa el ofrecimiento; el día de la fiesta se divide en alba, recorrido, almuerzo, “medio día” y/o misa, procesión, comida y quema de fuegos artificiales.

---

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 113.

La fiesta del 1° de enero comienza el día anterior, 31 de diciembre, con el ofrecimiento de ceras y flores, por parte de los cargueros y sus invitados. El anda se recoge temprano en la iglesia y se lleva a casa de los cargadores, en donde es adornada. Por la tarde, en la misma casa se espera a un pequeño grupo de participantes, cada uno de los cuales lleva una vela y flores. Las velas de los cargadores y de los participantes son adornadas en la casa en donde también se preparan ramos de flores que son repartidos a los participantes, para ser llevados al templo. Se lanzan cohetes para anunciar la fiesta en distintos momentos: antes de la llegada de los invitados, cuando estos se han reunido para hacer los adornos, cuando parten rumbo al templo, durante el recorrido y una vez que han llegado a la iglesia.

A lo largo del recorrido se lleva el anda para recoger a los distintos invitados principales (la autoridad municipal y otros cargueros del mismo año, incluyendo al mayordomo). El recorrido se acompaña con música de banda y cohetes. En la fiesta que tuvo lugar en enero de 2010, cuando se llegó a recoger al mayordomo, este sacó en procesión la pequeña vitrina en donde va la imagen de Santiago Peregrino y que mantiene en custodia mientras permanece en el cargo.

Al frente de la comitiva va el cohetero seguido de su ayudante; después, la pequeña imagen de Santiago Peregrino en su vitrina, llevada en una anda, tras la cual va el anda grande, portada por los cargadores del 1° de enero, quienes hacen la fiesta. Los portadores de las andas son relevados por distintos voluntarios, a lo largo del trayecto. Tras este grupo va la banda, cerrando la procesión. El recorrido culmina en el templo, en donde es recibido con repique de campanas y lanzamiento de cohetes. Todos ingresan al templo para hacer el ofrecimiento: los miembros de la junta vecinal han colocado candeleros y floreros, en donde los participantes colocan sus velas y flores.

El anda es colocada al pie del altar y es rodeada por los candeleros y floreros. Se coloca la imagen del santo (Santiago Caballero) en el anda, para ser sacada en procesión el día de la fiesta, 1° de enero.

Ese día, el primero del año, la fiesta comienza con el alba: música de banda, lanzamiento de cohetes y repique de campanas, desde las 5:00 horas hasta el amanecer, aproximadamente a las 7:00 horas. Los organizadores de la fiesta reparten vasos con bebidas (tequila o refresco de toronja) a los asistentes. Después, todos bajan y se introducen al templo, para que las bandas interpreten “Las mañanitas” y las “Mañanitas oaxaqueñas” en honor del santo. Tras ello, invitan a los miembros de la autoridad religiosa (junta vecinal) a acompañar el recorrido para recoger a las autoridades e invitados principales (los demás cargueros del año) y acudir al almuerzo. Al llegar a cada casa, se pronuncian discursos rituales de invitación y las personas de cada casa

convidan a la comitiva con galletas, refrescos y tequila. Al llegar a la casa de la fiesta, se ofrece el almuerzo; al final, el presidente municipal u otro representante del cabildo, en nombre de todos los invitados les pide a los caseros su autorización para retirarse a fin de prepararse para acompañar las demás fases de la fiesta. Todos se retiran, excepto la gente de la casa y las personas que los auxilian, para ordenar la casa.

Al medio día se lleva a cabo la misa. Los cargadores llegan con sus invitados al templo, acompañados de la banda de música. Esperan afuera del umbral a que llegue el cura, quien camina del altar mayor hacia la entrada para recibir a los organizadores de la fiesta. En ocasiones, como fue en la fiesta del 1º de enero de 2010, se musicaliza la liturgia con la “misa oaxaqueña”, interpretada por la banda. Se lanzan cohetes cuando el cura lleva a cabo la consagración del vino y de la hostia, así como al momento de concluir la misa. El enviado, u otro representante de los cargadores, toma el micrófono para hacer pública la invitación a todos los asistentes para acudir a la comida, que se ofrece en casa de los cargadores.

Después, todos parten rumbo a dicha casa, a donde ingresan en primer lugar los invitados principales y después el resto de los invitados. Cabe indicar que normalmente se cierra la calle ubicada frente a la casa, para colocar el mobiliario que ocuparán los invitados; el cierre de la calle se efectúa previa solicitud de autorización a la autoridad municipal. Las mesas se adornan con manteles y servilleteros y sobre ellas hay distribuidas botellas de refresco, de tequila y vasos. Comienzan sus labores las distintas comisiones: la de servir y pasar los platos con comida, la de distribuir las tortillas, la de ofrecer cervezas. Las personas que no alcanzaron lugar, esperan (ya sea de pie o sentados en sillas) a que se desocupen los lugares. En el ínter, les son ofrecidas bebidas. Cuando los primeros invitados han terminado de comer, se les invita a que dejen sus lugares para las personas que esperan. La comida es acompañada por música de banda. En la fiesta del 1º de enero de 2010, se registró la presencia de dos bandas, que tocaron en forma alternada durante el evento. Después de la comida, muchas personas permanecen en la casa, en donde las bandas musicales siguen tocando. Los organizadores y personas que los apoyan recogen las mesas y las sillas, a fin de hacer espacio para el baile. Los invitados restantes platican entre sí o bailan al son de la música de banda, mientras esperan el momento en que saldrán los toritos de cohetes y luces, que serán bailados durante un rato, antes de emprender la marcha rumbo al palacio municipal, para solicitar a la autoridad permiso para quemar los fuegos artificiales. La solicitud es hecha por el enviado en la oficina de la presidencia municipal, en compañía de los cargueros y algunos invitados. Mientras se pide el permiso, la banda toca en el pasillo principal del palacio municipal, muchos de los asistentes bailan y algunos bailan los toros. Una vez otorgado el permiso, todos se dirigen al atrio del templo, en donde la música prosigue y se bailan los toros sin encender, mientras se da fuego a

uno de ellos, tras haber sido colocado sobre los hombros de un voluntario, quien corre por el atrio y persigue lúdicamente a algunas personas. Tras haberse quemado el último torito, la banda toca el vals “Dios nunca muere” y una fanfarria, con lo que concluye el evento y los caseros vuelven a su casa, con algunos allegados.

La siguiente fiesta del ciclo jacobeo corresponde a la Aparición de Santiago Apóstol; es celebrada por los *cargadores del 23 de mayo*, en conmemoración del día en que supuestamente se produjo la aparición del apóstol Santiago –por vez primera bajo la advocación de caballero— para auxiliar al rey Ramiro a triunfar sobre los moros en la batalla de Clavijo, en el contexto de la Reconquista de España. Como se indicó en un capítulo anterior, la celebración de esta aparición tiene un doble sentido: por una parte, conmemora el episodio ocurrido en la España medieval; por la otra, hace referencia a un suceso similar, aunque de carácter local: la aparición del santo Santiago para ayudar a los yolomecanos a resultar victoriosos en un combate contra los pobladores de Santo Domingo Ticú, motivado por conflictos de límites de tierras.

En esta rivalidad entre Yolomécatl y Ticú subyace el concepto de frontera, ya sea real o simbólica, pues se pone de manifiesto una relación intraétnica antitética en el territorio local, al tratarse de una competencia o pelea entre pueblos de una misma región, lo cual evidencia una relación étnica antagónica entre las comunidades involucradas. En este caso, el conflicto fue resuelto por una entidad sobrenatural de carácter territorial: Santiago Apóstol quien, mediante su intervención, resolvió la disputa a favor de la comunidad que –en lo sucesivo—lo adoptaría como su santo patrono y le celebraría el culto correspondiente. La forma en que se resolvió el conflicto entre los ticureños y los yolomecanos, a favor de estos últimos por la mediación de Santiago Apóstol, puede constituir un mito aparicionista que posee significados múltiples. Los mitos aparicionistas:

“Son fenómenos fundacionales de los pueblos y sus iglesias durante la Colonia, sacralizan nuevos territorios culturales, resacralizan lugares sagrados demonizados por el catolicismo, promueven la creación y recreación identitaria del grupo elegido, generalmente se hacen santos patronos de ese pueblo y se incorporan a la estructura social como mayordomías, dentro del sistema de cargos religiosos. Por otra parte, (...) no es aventurado afirmar que el sentido de filiación original, de fundación y de protección que proporcionan el santo o la virgen aparecidos en el lugar, se monta sobre una semejante concepción respecto de los antiguos dioses étnicos tutelares y de los dueños de lugar.”<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> *Ibíd.*, p. 46.

Por consiguiente, el mito de la aparición de Santiago Apóstol en Yolomécatl —como una reactualización de la aparición del mismo numen al rey Ramiro en España— ha tenido la función de re fundar el pueblo, sacralizándolo bajo el signo jacobeo que, a su vez, ha cimentado la identidad del pueblo yolomecano al identificarlo con Santiago como su santo patrono. Esta transición implica un cambio de género, en cuanto al patronazgo del pueblo, que pasó de ser regido por un numen femenino (Santa Rosa de Lima) a uno masculino (Santiago Apóstol), debido a la aparición de éste último en defensa de los yolomecanos contra sus antagonistas del pueblo de Ticú. Este suceso concuerda con las peculiaridades del aparicionismo, según el cual se considera que los númenes, normalmente santos o vírgenes, “eligen” el lugar o pueblo que debe adoptarlos y rendirles culto en su condición de patronos.

De acuerdo con Alfredo López Austin, en la cosmovisión mesoamericana la noción de dios tutelar está asociada al *calpulli*, la unidad territorial básica en donde antiguamente se producía y reproducía la vida del grupo, en sus aspectos económicos, sociales, culturales, políticos y rituales.

“La mayor fuerza cohesiva del *calpulli* partía de la creencia en el *calputéotl*, el dios tutelar. Era este dios uno de los del panteón de la religión general; pero ocupaba una posición prioritaria para sus protegidos, al enlazarse míticamente con el origen del grupo. El grupo había nacido bajo el amparo y por la decisión del *calputéotl*, y toda la existencia de la comunidad dependía de su acción protectora. Su fuerza se concentraba en una imagen y en el interior de un bulto de extraño contenido que portaban sus sacerdotes, bulto que sólo ellos podían tocar. Los pueblos consideraban estos bultos sagrados y protectores como sus legados, sus depósitos (*intlápial*), y estaban obligados a rendirles culto, por ser la herencia de sus dioses.

“La vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del *calpulli* derivaban del *calputéotl*, tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos indígenas actuales, que conciben al dios protector como un campeón que lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas, y subsiste el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan inermes ante la hostilidad el mundo.”<sup>318</sup>

---

<sup>318</sup> LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-78.

En este sentido, la imagen de Santiago Apóstol que se resguarda en el templo de Yolomécatl, es un símbolo de la identidad de la comunidad –en tanto territorio– y de sus pobladores. Este proceso simbólico e identitario se ha construido históricamente, a partir de la articulación entre la sociedad, el territorio en que habita y un símbolo religioso: la imagen de Santiago caballero. La interacción entre estos elementos genera mitos, ritos y otras prácticas sociales. Cabe considerar que, en tanto numen tutelar, la figura de Santiago Apóstol –además de formar parte del santoral católico– posee funciones y atributos de los dueños de los lugares y los antiguos dioses territoriales, como el hecho de ser fundador y protector de su pueblo, aunque a diferencia de estos –que moran en lugares de la naturaleza, como cerros, cuevas, manantiales–, el patrono del pueblo mora en el templo católico, lugar sagrado que representa y define al pueblo como territorio habitado por los humanos.

La fiesta de Corpus Christi en Yolomécatl también forma parte del ciclo jacobeo y, si bien no se realiza en una fecha fija, normalmente se celebra después del 23 de mayo, aunque en ocasiones puede producirse un poco antes. Es organizada por los cargadores correspondientes y sigue la misma estructura de las fiestas que se realizan en el marco del ciclo jacobeo en Yolomécatl.

La siguiente etapa de las celebraciones a Santiago Apóstol se da en el mes de julio, con las fiestas patronales, que se dividen en tres partes: a) los ofrecimientos (del 13 al 22 de julio); b) las celebraciones de: la *Madrina de calenda* (23 de julio), los *cargadores del 24 de julio*, y la mayordomía del 25 de julio; y c) la *Octava* (1° de agosto), con la cual termina el ciclo, hasta la entrega del cargo al nuevo mayordomo.

<b>Ceremonia</b>	<b>Fecha</b>
Ofrecimientos	13 al 22 de julio
Madrina de calenda	23 de julio
Cargadores del 24 de julio	24 de julio
Mayordomía	25 de julio
Octava	1° de agosto

Cabe señalar que la existencia del horario de verano (entre abril y octubre de cada año) provoca una situación singular, pues los horarios de la fiesta se mantienen en lo denominado por los pobladores de Yolomécatl como “horario normal”, esto significa una hora antes del horario de verano. Así, por ejemplo, se anuncia que la misa será a las 12 horas del horario normal, es decir, se celebrará a las 13 horas del horario de verano y al momento de solicitar la misa en la vicaría de San Pedro y San Pablo Teposcolula, se anota a las 13 horas, pues el cura utiliza el

denominado horario normal. La simultaneidad de horarios suele ser motivo de confusiones, sobre todo entre los visitantes foráneos, quienes no están acostumbrados a utilizar ambos horarios en forma simultánea.

Las ceremonias religiosas celebradas fuera del marco de las fiestas jacobeanas son consideradas mayordomías menores y siguen una estructura semejante a las fiestas del ciclo jacobeano, con excepción de las posadas. En general se realizan con menos fasto que las fiestas patronales. Su esquema o estructura incluye el ofrecimiento de ceras y flores el día previo y, el día de la fiesta: alba, recorrido, almuerzo, “medio día” o misa, procesión, comida y quema de fuegos artificiales. Como ejemplo de estructura, a continuación se describe la fiesta de las “Madrinas del niño Jesús”, celebrada los días 24 y 25 de diciembre. La descripción corresponde a la fiesta de diciembre de 2009, organizada por la señora Azucena Sánchez Galicia y su familia.

Entre el 16 y el 24 de diciembre se realizan las posadas, que son organizadas por la junta vecinal, cuyos miembros se encargan de convocar a las personas y familias que realizarán estas celebraciones. Algunas personas se inscriben en forma voluntaria y otras son invitadas por la junta vecinal, en caso de que no haya suficientes voluntarios para las nueve posadas. La convocatoria se inicia después de las fiestas de julio y se prolonga durante los meses sucesivos, hasta que se consigue a todos los participantes, lo cual debe ocurrir antes del 16 de diciembre, fecha de inicio de las posadas.

Los responsables de cada posada acogen esta celebración en sus respectivos domicilios, para lo cual deben instalar un nacimiento, es decir, una escenografía —en pequeña escala— del contexto en el que nació Jesús, en lo cual participan los miembros de la familia que hará la posada, con ayuda de amistades y familiares que participan bajo la modalidad de guespa, esto es, un esquema de reciprocidad, como se explicará más adelante. Para la confección del nacimiento, se va al campo y al monte para recoger elementos de la naturaleza, como heno, cactus, ramas de pino y otros árboles o arbustos, piedras, entre otros, lo cual se complementa con adornos alusivos a la Navidad e imágenes religiosas, así como luces. El nacimiento es de dimensiones regulares: puede ocupar un espacio aproximado de 3 por 2 metros, o más grande y se coloca en un lugar de la casa frente al cual haya suficiente espacio para distribuir a los invitados, ya sea en sillas o de pie.

Un día antes de la posada, los caseros (organizadores) deben preparar atole y conseguir pan o cocinar tamales, que serán repartidos entre los asistentes. Para la preparación del atole se recurre a un grupo de “atoleras”, señoras del pueblo que conocen la receta para preparar esta bebida. Ellas solicitan a los organizadores los ingredientes que se necesitarán, básicamente maíz, agua y

azúcar. El atole se cocina con leña, en una cocina de humo. Si se opta por ofrecer tamales, se recurre a mujeres que sepan prepararlos. En la preparación del atole (y, en su caso, los tamales) participan varias personas, hombres y mujeres. Existe una separación de labores, según el género. Normalmente las mujeres elaboran los alimentos, mientras los hombres ayudan a mantener encendido el fuego, consiguen el agua, muelen el maíz en molinos, remueven la mezcla que se cocina, entre otras actividades.

Si se opta por ofrecer pan, en lugar de tamales, se recurre a un panadero, al cual se le encargan con antelación numerosas piezas de pan, incluso cientos, de acuerdo con la cantidad de invitados que se calcule recibir.

Al anochecer del día de la primera posada, 16 de diciembre, algunos miembros de la familia encargada de realizarla acuden al templo para recoger las pequeñas estatuas de los peregrinos: María y José, que durante todo el año permanecen en un nicho. Las imágenes son llevadas por un grupo de personas, incluyendo los miembros de la junta vecinal y las madrinitas del niño Jesús, en procesión rumbo a la casa en donde se hará la posada. El grupo que lleva las imágenes permanece afuera de la morada y cantan las letanías correspondientes hasta que se abre la puerta y se permite el paso de la comitiva. Si se cuenta con sillas, los invitados se sientan; de lo contrario, permanecen de pie. Se reparte atole y pan –o tamales— a los asistentes. Después de tomar los alimentos y la bebida, se procede al canto de letanías y ejecución de rezos alusivos a la Natividad, a cargo de uno o más rezanderos, acompañados por los asistentes. Al finalizar los cantos y rezos, se retiran los invitados, a no ser que los caseros hayan dispuesto una o más piñatas, que son colgadas para ser rotas por los niños y niñas invitados. Después de esto, se retiran los invitados. Las estatuas de los peregrinos permanecen en el nacimiento hasta el anochecer del siguiente día, momento en que llega a recogerlos la comitiva que los conducirá a la casa donde se efectuará la siguiente posada. El esquema descrito se repite hasta el día 24.

El 24 de diciembre es la fecha de la última posada. Al igual que las casas en donde se han hecho las posadas que iniciaron desde el 16 de diciembre, la casa donde se hace la fiesta cuenta con un nacimiento, en el cual se colocan las imágenes de los peregrinos –José y María— que son llevadas en procesión de casa en casa. El día 24 se llevan las imágenes de los peregrinos a la casa de las madrinas del niño Jesús y se colocan en el nacimiento. Se cantan las letanías de la posada. Se da a los asistentes atole y pan. Se espera el momento de iniciar el rezo, a cargo de cuatro rezanderos. Dos niñas con tocado azul, similar al de la imagen de la virgen, se ubican en los extremos del nacimiento. Al final del rezo (consistente en el rezo de un rosario simplificado y cánticos alusivos al nacimiento de Jesús) se arrulla la imagen del niño Dios, que se colocará posteriormente en el nacimiento, entre éste y los rezanderos. El arrullo lo hacen las dos niñas

que fungen como madrinas; entre las dos toman una tela por los extremos, de modo que queda como una hamaca; en el centro colocan la imagen del niño Jesús y lo mecen mientras cantan canciones de cuna especiales para la ocasión. Muchas de las mujeres asistentes llevan sus niños Jesús y los mecen mientras se hace el arrullo. Después del arrullo, se interpretan más cánticos religiosos, tras lo cual todos se retiran.

Al día siguiente, 25 de diciembre, se realiza la celebración, con base en el mismo esquema que se sigue en Yolomécatl para las fiestas religiosas: el alba sobre la azotea del templo, las mañanitas al interior del mismo, el recorrido para recoger a los invitados principales, el almuerzo, el medio día, la misa, la procesión, la comida y finalmente la quema de fuegos artificiales, tal como se describió anteriormente, al referir la fiesta del 1° de noviembre. Con ello, concluyen las festividades religiosas decembrinas en el pueblo.

#### **5.1.1. Características de las fiestas**

Las fiestas o ceremonias en Yolomécatl, especialmente las de carácter religioso, se ciñen a determinadas características que, de acuerdo con las personas entrevistadas, se han conservado tradicionalmente. Estructuralmente, las mismas características pueden observarse en algunos otros pueblos de la región, pero con variantes, ya que no en todos se mantiene de la misma forma.

Una característica de las fiestas es la reciprocidad, de la cual se deriva la ética del don, una categoría fundamental en la construcción de la etnoterritorialidad sagrada. La ética del don es un principio básico y determinante de las relaciones entre lo humano y lo sagrado, con base en el ritual. La ética del don se define como:

“(...) el conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad entre personas, familias, vecinos, comunidades y también entre los humanos y lo sagrado. En Oaxaca este sistema de intercambios de bienes y servicios domina la vida social comunitaria y es, generalmente, equilibrado y muchas veces de contradon diferido aunque jamás olvidado. En el campo del intercambio con entidades sagradas, la relación suele ser mucho menos equilibrada, inclinándose a favor de lo sagrado, aunque la expectativa humana de contradon es parte constitutiva central del ritual, de la ofrenda y del sacrificio.”<sup>319</sup>

---

<sup>319</sup> BARABAS, Alicia M. *Op. Cit.* (2003), p. 50.

La ética del don se legitima y fundamenta en valores como el respeto, el honor y el servicio al prójimo. Estos valores conforman el cimiento moral y jurídico de la comunidad, normando las relaciones entre los integrantes de la sociedad y entre estos y la divinidad, en sus diferentes manifestaciones. La ética del don favorece las buenas relaciones al interior de la comunidad, y entre esta y las deidades. Se donan ofrendas y respeto para obtener, a cambio, el equilibrio cósmico, la abundancia, la fertilidad y la buena salud. En el caso de Yolomécatl, como en otras comunidades oaxaqueñas de origen indígena, la relación entre lo humano y lo sagrado está marcada por una ética del don humanizada y sociomorfizada, una de cuyas manifestaciones es la fiesta.

Las comunidades de la Mixteca, al igual que las de otras regiones de Oaxaca, basan su vida social en sistemas de intercambio recíproco. Esto significa que la estructura social se erige sobre los sistemas de reciprocidad, que se adscriben al fenómeno del intercambio. Dicho fenómeno es universal, pues —con distintas características— se encuentra en todo tipo de sociedades en el mundo, al intercambiarse personas, bienes, servicios, palabras y símbolos.

Para explicar esta forma de intercambio, es pertinente referirse a la teoría del don, una aportación fundamental de Marcel Mauss, para el estudio de los intercambios y la reciprocidad. Este investigador analizó un tipo de comportamiento presente en sociedades consideradas 'primitivas', específicamente tribus de la costa noroeste de América del Norte, así como pueblos de Melanesia y Polinesia, en el Pacífico, en la segunda década del siglo XX.

Mauss definió el comportamiento referido como un fenómeno social total, con sus propias normas y obligaciones. En las sociedades en que se presenta, el fenómeno del don involucra a todo el grupo y la comunidad. El don se refiere a la conducta voluntaria de los individuos para hacer regalos, si bien la voluntariedad es relativa, ya que existe la obligación implícita de retornar lo recibido. Lo contrario, es decir la no devolución, se concibe como una señal de rivalidad o conflicto. Por su parte, la obligación genera una relación de alianza y unión entre los individuos involucrados. Así, "Los grupos de estas sociedades segmentadas de tipo primitivo quedan continuamente implicadas las unas con las otras, sintiendo que se deben todo".<sup>320</sup>

Si bien las sociedades a las que se refiere Mauss poseen mercados económicos, los cambios y contratos que se producen en su interior son de una índole distinta al comercio, ya que se trata de un mercado previo al sistema monetario, el contrato y la venta. Mauss considera que las personas involucradas en este tipo de prestaciones obligatorias son personas morales, quienes se

---

<sup>320</sup> MAUSS, Marcel. (1971). "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, p. 71.

vinculan entre sí por medio de un contrato de carácter general y permanente, en donde la obligatoriedad está ligada a sanciones sociales, mediante las cuales se previenen situaciones de conflicto o desequilibrio. Las prestaciones y contraprestaciones se efectúan en forma de regalos y presentes. El predominio de la colectividad sobre el individuo, define las formas del contrato, de modo que "no son sus individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan."<sup>321</sup>

En este sentido, puede definirse el don como: "Un acto voluntario y altruista que permea las relaciones interpersonales en sociedades o grupos sociales fundados en el parentesco, con relaciones cara a cara y escasa estratificación social, donde el estatus de los que intercambian es más o menos equivalente y la riqueza tiene tanto o menos valor que el prestigio y las buenas relaciones sociales."<sup>322</sup>

La economía del don prevalece sobre todo entre grupos de parentesco –integrantes de la sociedad— que requieren integrarse a un sistema de endeudamiento con los demás, a fin de garantizar la dependencia mutua y la posibilidad de reproducirse. Así, además de ser un mecanismo de circulación de bienes y servicios, el don es un elemento fundamental para producir y reproducir las relaciones sociales que estructuran la sociedad.

El don es tanto un acto voluntario como obligatorio. El incumplimiento de este compromiso se sanciona moral, aunque no jurídicamente. Por ende, la obligación de dar y devolver radica en las sanciones sociales que se aplican a las personas que no retribuyen. Dichas sanciones pueden implicar la marginación social de quienes no cumplan con esta obligación y, según el grado de incumplimiento, puede incluso castigarse con la expulsión de la comunidad, aunque esto no ha sido frecuente en Yolomécatl.

Así se fundamenta la reproducción del equilibrio en distintos campos de la vida social, así como en la relación entre la sociedad –lo humano— y lo sagrado, a través de la reciprocidad. El cumplimiento de la ética del don constituye el pilar de la fluidez en las relaciones sociales y de la eficacia ritual. El don equilibrado, al ser obligatorio, genera relaciones de mutua solidaridad y dependencia.

“Aunque sea momentáneamente, el que recibe es deudor del que dona y queda en una posición de inferioridad (moral, material) y subalternidad, viéndose obligado a

---

<sup>321</sup> *Ibídem*, p. 159.

<sup>322</sup> BARABAS, Alicia M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Miguel Ángel Porrúa/CONACULTA/INAH, pp. 150-151.

devolver el don para reinstaurar el equilibrio en las relaciones. (...) En nuestro ámbito cultural [comunidades indígenas oaxaqueñas] la reciprocidad equilibrada es generalmente diferida, a veces a muy largo plazo.”<sup>323</sup>

Alicia Barabas distingue dos tipos de reciprocidad: la generalizada y la equilibrada. La reciprocidad generalizada se refiere a la ayuda que se brinda sin esperar retribución o, bien, con una expectativa indeterminada y sin contradon (el bien o servicio que se devuelve) definido. La reciprocidad equilibrada se presenta entre parientes consanguíneos afines, con cercanía residencial y afectiva, con el objetivo de cumplir obligaciones morales entre sí. Este tipo de reciprocidad fundamenta las relaciones cotidianas al interior de grupos domésticos y define las relaciones entre parientes. Un ejemplo de la misma es la donación de bienes entre familiares, en forma desinteresada.

Por su parte, la reciprocidad equilibrada “(...) establece un pacto social mediante el intercambio directo y equivalente del bien recibido.”<sup>324</sup> En la reciprocidad equilibrada el contradon es simultáneo o inmediato, así como equivalente al don que se recibe. En este tipo de reciprocidad destaca el aspecto social del intercambio, pues los dones y contradones permiten que las relaciones sociales sean positivas y fluidas, pues simultáneamente a la donación de un bien o servicio, existe una creación y reproducción de relaciones sociales.

La reciprocidad equilibrada prevalece entre distintos grupos de Oaxaca y determina tanto la estructura social como las prácticas comunitarias, lo que incluye los procesos rituales. Se produce entre parientes de distinto grado, compadres, vecinos del barrio y de la comunidad. En comunidades de la Mixteca Alta y de otras regiones, “(...) la ayuda mutua es concebida como trabajo, en un concepto amplio de trabajo que incluye no sólo la mano de obra sino también los bienes donados, en la medida que éstos son frutos de trabajo.”<sup>325</sup> También pueden producirse formas de reciprocidad equilibrada a nivel intercomunitario, como es el caso de torneos de básquetbol en que participan equipos provenientes de otras comunidades, o intercambios de bandas de músicas.

Otra faceta de la reciprocidad es la de signo negativo, contrario a la solidaridad social, ya que en este caso el intercambio es desequilibrado y tiene por meta el lucro o la ventaja, por lo que puede ejercerse con trampa. El mercado es un modo de reciprocidad negativa, aunque ésta

---

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>324</sup> *Ídem*

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 154.

también puede darse con base en el trabajo. Si bien se produce en el caso aquí estudiado, no es prevaeciente ni determina las relaciones sociales dentro de la comunidad.

Los sistemas de reciprocidad en Santiago Yolomécatl se manifiestan en aspectos como el trabajo, las fiestas tradicionales y las relaciones sociales en general. En el caso del trabajo, la reciprocidad consolida las buenas relaciones sociales y favorece la cooperación entre grupos domésticos. De acuerdo con Barabas, el esquema del intercambio comprende:

- a) La convocatoria o solicitud de ayuda, hecha por el jefe de un grupo doméstico;
- b) La donación de mano de obra, a veces en forma diferenciada según el género (por ejemplo, los hombres cortan la leña y las mujeres preparan los alimentos);
- c) Un contradon de comida y bebida;
- d) El compromiso del convocante de corresponder con una ayuda equivalente (ya sea en forma inmediata o diferida) a quienes lo apoyaron; y
- e) Los dones que se hacen a las entidades sagradas.

En Yolomécatl, la reciprocidad se hace manifiesta para conseguir apoyos e integrar las comisiones que apoyarán diversos aspectos de las fiestas. Existen dos formas para obtener dichos apoyos; una de ellas es la invitación hecha por el carguero a aquellas personas cuya ayuda desea, normalmente gente de confianza, como amigos o parientes. La otra modalidad consiste en la aproximación voluntaria de distintas personas al carguero para ofrecer su ayuda, ya sea en forma directa o mediante una aportación monetaria.

Dadas las dimensiones de la fiesta, el apoyo es imprescindible, pues sin la ayuda comunitaria el carguero y su familia no podrían llevar a cabo la ceremonia. Como indica el profesor Javier López, quien fue mayordomo en 2005:

“P: Aparte de estas personas, los responsables de esos cargos, ¿qué otras personas colaboraron con usted?

R: “Las personas que participan con uno: el rezandero, el cohetero, la junta vecinal (...); inclusive la presidencia municipal, por hacer acto de presencia en cada una de las fiestas. Y de ahí todos los familiares, amigos, compadres (...), siento que son indispensables para una fiesta, porque se necesitan mucho las manos para realizar los quehaceres de la casa, (...) para poderles brindar u ofrecer el desayuno, la comida, la cena, de acuerdo con lo que esté programado. Pienso que son piezas claves que debe de haber, porque si no hubieran esas gentes, no habría fiesta, porque aunque hubiera mucha gente, quién iba a hacer las cosas, quién iba a

preparar el arroz, el mole, los frijoles nada más. Porque son cantidades enormes, no cualquier gente se anima a hacerlo, sino que hay piezas claves dentro del pueblo que saben hacer las cosas y que hay que invitarlas, porque de lo contrario, uno solo no podría hacer la fiesta. Uno como mayordomo dijera: ‘Vamos para un lado, para otro, y dejamos todo, que se hagan las cosas’. Pero si uno no ve antes a esas personas, no se hace nada. Yo siento que toda la comunidad somos pieza clave, porque si invitamos a la gente, la gente sí colabora, viene y dice: ‘¿en qué te puedo ayudar?’ Si es un primo, si es un amigo, lo que sea: ‘¿en qué te puedo ayudar, qué comisión me das?’ Pero si antes hace uno su recorrido para irlos a invitar a su domicilio, y ya ellos hacen acto de presencia. Es que es una fiesta enorme, se requiere de apoyo. Si no invitáramos o si no diéramos a conocer la fiesta, uno solo no podría hacerlo.”<sup>326</sup>

Las personas prestan su ayuda en forma voluntaria y basada en la reciprocidad, pues en un futuro indeterminado recibirán una ayuda similar, por parte de quien fue apoyado: “Es una obligación moral que tienes con ellos porque, aunque la ayuda se ofrece de manera voluntaria y saben que es para el patrón, de todas formas te están ayudando.”<sup>327</sup>

Debido a que se requiere un conocimiento especializado para atender las diferentes etapas de la festividad, los colaboradores deben ser personas con experiencia y conocimiento de la materia. Al tratarse de un evento colectivo, se requiere la ayuda de la propia colectividad. El mayordomo se encarga de coordinar la festividad y sufragar los gastos correspondientes, pero la organización y puesta en marcha de un evento de tal magnitud sólo es posible en forma colectiva: el pueblo organiza y participa de su propia fiesta.

Por su parte, la reciprocidad en el trabajo puede aplicarse a las labores del campo en sus distintas etapas: preparación del terreno, siembra, limpieza, cosecha. O bien, puede darse en trabajos relacionados con la construcción de una casa. Esto garantiza el contar con la ayuda de vecinos, amigos o parientes, a la vez que quien ha solicitado la ayuda se obliga a ayudar a quienes lo han apoyado, cuando estos lo requieran.

El tequio es otra forma de reciprocidad basada en el trabajo. Se trata de trabajo comunal voluntario en el que participan todos los miembros de la comunidad: niños, jóvenes, adultos, ancianos, hombres y mujeres. El tequio es convocado por las autoridades y se orienta a la

---

<sup>326</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>327</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

producción y mantenimiento de servicios públicos, como agua potable, drenaje, limpieza de caminos, entre otros.

Otra modalidad de reciprocidad en el trabajo es la producida en la esfera social, a través del trabajo que los individuos brindan a la comunidad mediante el ejercicio de los cargos públicos. En el esquema de usos y costumbres prevaleciente en Oaxaca,<sup>328</sup> los cargos públicos integran el ámbito civil mediante el cabildo y el religioso a través de la junta vecinal o sociedad católica. En ambos casos, a través de una asamblea popular se elige a las personas que se desempeñarán en los cargos. El ejercicio no es remunerado, sino voluntario y en ello consiste la reciprocidad, pues quienes ejercen la autoridad lo hacen como un servicio a la comunidad, durante el tiempo que dure su periodo. Al final del mismo, al volver a la condición de ciudadanos comunes (gobernados) recibirán el servicio a través de la gestión de las personas que ejerzan los cargos de gobierno. Además, se ven reciprocados con el estatus derivado del reconocimiento público por su desempeño, lo que implica recibir el respeto de la comunidad. Las autoridades civiles y religiosas tienen participación en los rituales del pueblo.

En el caso de las festividades asociadas al ciclo vital, esto es, ritos de pasaje o tránsito de una fase a otra de la vida (bautizo, primera comunión, matrimonio, defunción) el intercambio se produce en forma de relaciones de compadrazgo y padrino, que generan o refuerzan vínculos entre personas que pueden ser o no parientes consanguíneos, de modo que se crean pactos y compromisos de ayuda mutua, mediante los que se vehiculan sentimientos de parentesco próximo. La ayuda que se solicita es mediante bienes o trabajo orientados a la realización de la fiesta o ceremonia, que se retornan en forma de convite (alimentos y bebidas) y de ayuda diferida que otorgará el convocante a quienes lo apoyaron. “La ayuda mutua ritual se orienta por una parte a crear nuevas relaciones de parentesco por alianza matrimonial y, por otra, a reforzar las relaciones de compadrazgo entre las mismas personas a lo largo de la vida, más que a ampliar el círculo de parientes rituales en cada ocasión.”<sup>329</sup>

Por fiesta puede entenderse: “(...) los rituales colectivos, a la vez privados y públicos, que conmemoran hechos significativos, principalmente religiosos”.<sup>330</sup> En las comunidades oaxaqueñas de impronta católica, como es Yolomécatl, se festejan celebraciones del ciclo católico anual, como la Semana Santa, Corpus Christi, Todos Santos, Navidad, las fiestas

---

<sup>328</sup> De acuerdo con Alicia Barabas (2006, p. 232), 418 de los 570 municipios oaxaqueños se rigen por el sistema de usos y costumbres, sin intervención de los partidos políticos en la elección de autoridades municipales ni en la vida comunitaria en general.

<sup>329</sup> BARABAS, Alicia M. *Op. cit.* (2006), pp. 163-164.

<sup>330</sup> *Ibidem.*, p. 168.

patronales. Además, se realizan otras celebraciones asociadas simultáneamente a la religión y al ciclo vital, como son el bautizo, primera comunión, matrimonio, fallecimiento, entre otras.

Dentro de las celebraciones religiosas, en el caso aquí estudiado destaca la mayordomía, esto es, la fiesta conmemorativa del santo patrono, Santiago Apóstol, así como de otros santos importantes para la comunidad. En especial, la mayordomía del santo patrono es el cargo religioso de mayor importancia dentro de la jerarquía cívica y religiosa que integra el gobierno municipal basado en usos y costumbres. La mayordomía es un ritual público y privado a la vez, pues integra a la familia, a los vecinos del pueblo e incluso a vecinos y parientes radicados en otras comunidades.

“En la versión típica se trata de una forma agonística de intercambio en tiempo diferido estipulado (un año), que busca prestigio para el grupo doméstico del mayordomo del Santo, a través del comensalismo y el consumo colectivo ostentoso. En estos casos la mayordomía contribuye a la competencia entre mayordomos y reproduce la estratificación interna, pero en las variantes más frecuentes actualmente el intercambio tiende a ser equilibrado y distribuido entre toda la comunidad o sectores de ella, por lo que el prestigio resulta un factor menos importante que el reconocimiento y el respeto por el servicio prestado a la comunidad.”<sup>331</sup>

Los intercambios producidos dentro de la mayordomía inician con la solicitud de ayuda, dirigida por el convocante –encargado de la fiesta (mayordomo, cargador, madrina de calenda)— a otras familias, de la manera ilustrada anteriormente. Con esta petición de ayuda, implícitamente, puede hacerse referencia a la devolución de ayudas prestadas con anterioridad por el convocante. A esta solicitud sigue la aportación de la ayuda tanto los preparativos de la fiesta, como en la realización de la misma e incluso después de que ha concluido. Como contradon inmediato, el convocante ofrece comida, bebida y diversión. Los convocados prestan su ayuda (en los casos correspondientes, se trata de una devolución), lo que significa la contracción de deudas (de ayuda) por parte del convocante. Visto como un proceso total a nivel social, la mayordomía consiste en la donación por parte del mayordomo hacia la comunidad, la cual –en su momento— donará al ex mayordomo a través de los nuevos mayordomos.

La reciprocidad en la esfera del ritual rebasa el ámbito social y se enfoca a promover el intercambio de dones entre los seres humanos y las entidades divinas. Se trata de un intercambio

---

<sup>331</sup> *Ídem.*

desigual, toda vez que se considera que los nùmenes poseen mayor poder y capacidades que los humanos, por lo cual estos tratan de obtener su ayuda a través de la donación de ofrendas, lo que incluye la realización de fiestas.

Así, la reciprocidad con lo sagrado conlleva el ejercicio del don entre la esfera humana y el ámbito de la divinidad, a través del ritual o práctica religiosa mediante la cual se establece la relación entre los humanos y los nùmenes o deidades, a los que se atribuye el origen del mundo y de las personas, así como todos los dones que favorecen la vida humana (salud, trabajo, amor, fertilidad, alimentos, buena suerte, etc.). Es por ello que la relación entre los seres divinos y los humanos es desigual, pues los dones que estos otorgan no pueden igualarse con ningún contradon equivalente. Por esta razón, el contradon u ofrenda presentado por las personas a la divinidad es de carácter simbólico, en el contexto de un ritual que tiene la finalidad de equilibrar la relación de dependencia de los humanos hacia los dioses.

Con todo, la relación entre dioses y personas es de mutua dependencia, pues se basa en la noción de equilibrio entre ambos mundos. Si los humanos no actúan recíprocamente con las deidades, al no ofrecerles plegarias, ofrendas o sacrificios, pueden desatar la reciprocidad negativa de los nùmenes, lo que significa consecuencias deplorables, como calamidades, enfermedades, muerte, sequías.

Las relaciones de intercambio entre las personas y la divinidad se basan en la realización de rituales de distinta índole: privados, públicos, propiciatorios, de protección, de agradecimiento o de conmemoración. Los rituales están moldeados por la cultura de cada comunidad, de modo que existen variaciones entre distintos ritos, según el modelo cultural al que se adscriban. A través del ritual, se produce la interacción entre los seres humanos y las entidades espirituales, ya sea católicas o de la naturaleza, pues el ritual puede tener la función de solicitud o de agradecimiento por un determinado don o bien.

En suma, los intercambios basados en la reciprocidad son fundamentales para construir la estructura social comunitaria, así como la relación entre lo social y lo divino. En este último caso, la reciprocidad se evidencia en la vida ritual.

De acuerdo con Barabas (2006), la reciprocidad tiene distintas orientaciones, ya que puede ser una modalidad de préstamo, bajo la forma de ahorro e inversión; a la vez, es un factor que permite consolidar y ampliar los grupos parentales; favorece el mantenimiento de buenas relaciones sociales intra e intercomunitarias; es un medio de ritualización de la vida social; y un espacio para ejercer una ética sustentada en el respeto y el afecto entre los miembros de la

comunidad y de otras comunidades. En la lógica de la reciprocidad, la donación es un valor que se privilegia la distribución de bienes y labor, mediante fiestas, rituales y otras formas de trabajo comunitario. La ética del don es el cimiento de la estructura y el control social.

### **5.1.2. Cargos**

Los cabecillos, cargadores y madrinas de estas fiestas, constituyen cargos religiosos asumidos voluntariamente por los responsables, si bien en ocasiones lo hacen en respuesta a peticiones hechas por los miembros de la junta vecinal. Los cargos correspondientes a las festividades celebradas dentro del ciclo jacobeo son: cargadores del 1° de enero; cargadores del 23 de mayo; cargadores de Corpus Christi (fecha variable entre abril y junio); Madrina de Calenda (23 de julio), cargadores del 24 de julio, mayordomía (25 de julio), cargadores de la octava (1° de agosto).

Además, se producen los ofrecimientos de velas y flores, celebrados sucesivamente durante la novena que ocurre entre el 13 y el 22 de julio, en donde participan con su respectivo ofrecimiento: la autoridad municipal, los comerciantes, las señoritas, los campesinos, los solteros, los albañiles, las viudas, los profesionales y maestros, las cooperativas y cajas financieras y los choferes. No hay un orden definido para la sucesión de estos ofrecimientos, sólo está establecido que inicia con la autoridad municipal y culmina con los choferes.

### **5.1.3. Comisiones**

Las fiestas tradicionales se organizan y efectúan con base en la ética del don, manifestada en el apoyo solidario que distintos miembros de la comunidad ofrecen a los organizadores de la fiesta. Un elemento esencial de la organización de las fiestas es la conformación de comisiones, esto es, equipos de personas que coadyuvan en distintos aspectos de la fiesta. Las principales comisiones de las fiestas mixtecas, tal como han sido observadas en Yolomécatl son:

- Cocina, subdividida en distintas comisiones (mole, arroz, frijoles), un pequeño grupo de personas dirige, mientras diez o doce personas colaboran.
  
- Mobiliario: se encarga de acomodar las mesas y sillas.
  
- Cohetes, compuesta por dos personas, una para lanzarlos y otra para cargarlos.

- Recepción, compuesta por un grupo de niñas o jovencitas, denominadas *edecanes*, con objeto de recibir a los invitados principales, según se vayan nombrando para pasar a la comida. Esta comisión no siempre se integra, pues depende de las preferencias de cada organizador.

- Cantina, integrada por siete u ocho personas, una para coordinar y otras para dar las bebidas a quienes las distribuirán en las mesas.

- Copas, se encarga de servir las bebidas a los invitados.

- Enlonado (es opcional, en caso de requerirse lona). Se encarga de colocar la lona para techar el lugar donde se realizará la fiesta. Esta comisión sustituye a la antigua comisión de enramado, que funcionaba antaño, en la época en que se ocupaban ramas de árboles para cubrir el sitio del evento.

En el caso de la fiesta de la madrina de calenda, se lleva a cabo un recorrido denominado *paseo de flores*. “A este paseo de flores van las muchachitas vestidas con trajes regionales de las diferentes regiones de Oaxaca, o puede ser de otro país.”<sup>332</sup> Se suele nombrar una comisión para organizar y acompañar el paseo.

Los integrantes de las comisiones son sobre todo habitantes del pueblo y gente próxima a los organizadores de la fiesta: amigos, parientes, compadres. Dado que las fiestas son altamente concurridas, se preparan y distribuyen grandes cantidades de alimentos y bebidas, por lo que se requiere toda la ayuda que puedan brindar las personas. Es pertinente señalar que —en conformidad con la ética del don y los sistemas de reciprocidad— esta ayuda es gratuita o “de voluntad”, salvo en el caso de la cocinera del mole, a quien sí se paga por su trabajo. Para brindar su ayuda, las personas que colaboran se dividen en dos grupos: los que dirigen y los que ayudan.

“P: ¿Cuáles son las comisiones que intervienen en la fiesta?

R: Primero la cocina. La comisión de la cocina, ¿quién es la cocinera?, ¿cuántos ayudantes necesita? Para comenzar (...) le decimos cocinera a la que hace el mole, si se va a servir el mole. Pero también hay cocineras de frijol, hay cocineras de arroz. Esas son tres funciones: cocinera de mole, cocinera de arroz, cocinera de frijoles, porque son varias, porque tres dirigen pero son unas diez, doce las que están ayudando. Son gente del pueblo, son amistades, comadres, sobrinas, primas,

---

<sup>332</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

tías, que están ayudando. Rara vez se paga, excepto a las cocineras directas del mole, a esas sí se les paga. Pero por lo regular, las demás son de voluntad.

“Entonces [está la comisión de] la cocina, [y la comisión del] mobiliario: [se dice] ‘te comisiono a ti para que tú con los primos, con los hermanos, pongan las mesas.’ ¿Quién está coordinando eso? El representante, él está coordinando. ‘Oye, ¿cómo lo ponemos?’ –‘Que venga el enviado, a ver qué dice, en dónde va a quedar eso, en dónde va a quedar el otro’. Son situaciones que nos están delegando a nosotros [los enviados o embajadores].

“La comisión de recepción, para la hora a que lleguen a almorzar o que lleguen a comer. Antes no se acostumbraba, pero ahora como ya hemos visto, se nombra a tres o cuatro muchachitas, señoritas, niñas. ‘Tú me vas a recibir a fulano, a zutano’.

“Está la comisión de los cohetes, ahí nada más hay una o dos personas: ‘Te voy a encargar que tú cargues los cohetes y tú los vas a ir echando’. Por lo regular es el Chiquilín el que echa los cohetes siempre. ‘Pero ¿quién me va a ayudar? (...), ¿quién va a llevar los cohetes? No los voy a ir cargando y echando.’” Entonces van dos o tres gentes también, acompañándolo, pero son familiares de —en este caso—la madrina.

“La comisión de cantina, porque se va a servir mucho licor, cerveza, botellas. También se comisiona a una persona que sea el que va a coordinar, pero otras seis o siete que le van a ayudar a servir en la cantina.

“La comisión de las copas, porque una cosa es la cantina y otra cosa es la gente que va a dar copita. Usted sabe que aquí se sirve un aguardiente, se sirve un amargo, se sirve... no [se sirven] botellas cerradas siempre. Entonces está esa persona y también se designa a dos o tres: ‘Tú me vas a ayudar a servir copas. Cuando veas que ya llegaron, ya tienes tu charola lista con tus copas, para que pases a darles un mezcalito, un aguardiente, un compuesto’. ¿Qué otra comisión se nombraría? Ya está la de copa, la cantina, de recepción, la de muebles, la de enlonado que aquí ya se ocupa ahora, antes sí había la comisión de enramado, que había que ir a cortar ramas y hacer el enramado, ahorita no, ya todo es con lona, pero eso se contrata.

Esas son las comisiones más esenciales, ya vienen otras menores, pero por lo regular esas son las principales.”<sup>333</sup>

#### 5.1.4. Invitaciones a participar en la fiesta

Existen dos tipos de invitaciones: las que se hacen expresamente para pedir ayuda a personas de confianza; y las que se hacen a quienes solamente acudirán como invitados, sin que necesariamente otorguen algún apoyo; entre este tipo de invitados se cuentan los miembros de la junta vecinal y de la presidencia municipal. Las invitaciones deben hacerse con tiempo suficiente para programar y organizar la fiesta.

“P: Hay personas a quienes se considera invitados especiales o participan en las comisiones. ¿A esos invitados se les invita con la misma anticipación?

R: Sí, cinco meses, invitados a comisiones sí. Pero invitados para la comida, misa y eventos, por lo regular se hace con un mes de anticipación. A veces hasta 15 días antes están repartiendo invitaciones los mayordomos. Pero hay gente [a la] que le gusta prevenir mucho. Por ejemplo, los que van a ser cargadores en junio, repartieron desde enero las invitaciones. Son cinco meses de anticipación y eso es bueno. Creo que todos, en el tiempo en que vivimos, a veces necesitamos tiempo, programar. No porque uno sea chocante, sino simplemente debemos tener un orden. Y así se hace.”<sup>334</sup>

Las invitaciones realizadas, no para crear comisiones sino para convocar a los asistentes, pueden hacerse en forma oral o impresa ya sea en papel o en objetos de cera, vidrio, acrílico, entre otros. Cuando se trata de invitaciones impresas, el encargado de la fiesta puede solicitar a alguien de confianza, especialmente un familiar que se encargue de distribuirlas. No se le pide al enviado que reparta las invitaciones.

Se ha mencionado que la petición de ayuda para hacer una fiesta es realizada mediante invitaciones, en el entendido de que la colaboración que se reciba será en un marco de reciprocidad. Esto significa que quien brinde su apoyo no cobra por prestarlo, y puede esperar que la persona o familia a quien ayudará le devolverá el apoyo en otra oportunidad. Quienes prestan su ayuda mediante trabajo, suelen formar parte de los círculos inmediatos de los cargueros: familiares, amigos, compadres.

---

<sup>333</sup> *Ídem*

<sup>334</sup> *Íd.*

Para obtener la colaboración de las personas que tienen la experiencia y capacidad de dirigir los trabajos, es necesario que el organizador (mayordomo, cargadores o madrina) les haga la invitación en forma personal o mediante representantes inmediatos, como su embajador o sus parientes. Para hacer la invitación se sigue un protocolo de cortesía, propio de las fiestas en Yolomécatl, consistente en invitar de manera formal, a través de un discurso ritual en donde se explica el motivo de la visita –la realización de una fiesta y la petición de apoyo— para lo cual se invita a la persona o familia a coadyuvar en la organización de la festividad. Los solicitantes llevan una botella de bebida alcohólica o un refresco, que sirven durante el acto, como parte del protocolo.

P: En el caso de las comisiones, ¿se les invita?

R: Se les invita. Por ejemplo, viene la mamá de la madrina de este año, que va a ser este año 2007, madrina de Calenda del patroncito, de este año, ya vino a invitar a mi hija. ‘Vengo a invitar a su hija’. Habla con ella: ‘Quiero que nos acompañes, para que acompañes a mi hija, que va a ser madrina, con algún vestido regional para el desfile de flores’. Así se invita, se invita por amistad. Aquí no se paga a nadie: ‘Oye, quiero que desfiles y te voy a pagar tanto’. No, aquí es amistad y voluntad.

P: ¿Hay algún protocolo para esas invitaciones?

R: No, nada más el de invitar como amistad.

P: ¿Hay que llevar botella o algo así?

R: No, en ese sentido no. Pero (...) cuando se recurre a visitar a una persona para que sea enviado, sí se le lleva. Si no toma [alcohol, se le da] un refresco, una galleta, una caja de galletas o se le lleva una botella.

P: Y con cuánto tiempo de anticipación se debe invitar a las personas que integrarán las comisiones?

R: A veces con unos cuatro o cinco meses de anticipación.”<sup>335</sup>

Es importante hacer explícito el propósito de la invitación, cuando se pretende que los invitados aporten su ayuda para las diversas tareas implicadas en la realización de las fiestas. De lo contrario, los invitados pueden interpretar que sólo se les convoca a asistir a la misa, la procesión, la comida y los toritos, pero no a brindar su apoyo en forma de trabajo. De acuerdo con la experiencia del mayordomo de 2007, Juan Carlos Sanjuán:

---

<sup>335</sup> *Íd.*

“Hubo algunos problemas en la explicación, porque nos habían comentado que con sólo invitar a las personas, ya sabían que tenían que llegar a ayudar. Pero nos dimos cuenta de que no, de que realmente les tienes que decir que lleguen a ayudar, cosa que en algunos casos no hicimos. Entonces la gente que se invitó llegaba a la fiesta, porque era invitada, no llegaba a ayudar. Y alguna gente sí llegó y ayudaba, a lo mejor los que sabían que el invitar implicaba ayudar. Quedé muy confundido en ese aspecto. También llegaba gente que habías invitado y te daba su ayuda, pero en especie. Y ya se quedaba a disfrutar de la fiesta, mas no así a la ayuda como servir los platos o ayudar en la cantina. Y había gente que llegaba y a la fiesta nada más.”<sup>336</sup>

Por lo común, la invitación a participar es aceptada por las personas a quienes se convida, a no ser que tengan previstos compromisos o actividades que les impidan colaborar. El pacto puede sellarse con un pequeño presente, habitualmente una botella de licor, que los solicitantes entregan al invitado o invitados.

“P: ¿Esa misma invitación se le hizo también al rezandero, a su representante, al cohetero?”

R: Claro, de igual manera, no directamente yo, sino mis papás fueron los que tuvieron que ir a ver. Solamente al cohetero, como vive más lejos, ahí sí me tocó ir a verlo a mí. A mis representantes, mis papás son los que fueron a verlos para que nos pudieran apoyar. Y al rezandero yo acudí a verlo. Y no nos dicen que no. Porque en realidad nadie, para la fiesta del patrón, al menos conmigo nadie se negó a participar. Posteriormente, como son las tradiciones de ir a agradecerles, llevándoles una botellita, un refresco, algo, por su participación. (...) Así está la situación, hay que ver a estas personas y posteriormente agradecerles lo que hacen. (...)Es de reconocer lo que hacen estas personas. Hay que verlas a domicilio, para el apoyo que ellos brindan, que es bastante en realidad.”<sup>337</sup>

## 5.2. El representante, enviado o embajador

En la estructura de la ceremonia es primordial el papel del *representante*, *enviado* o *embajador*, hombre o mujer que representa a la familia organizadora de cada fiesta (cabecillos, cargadores, madrina o mayordomo, incluso bautizos, bodas, quince años, cumpleaños), cuyas funciones son: dirigir la ceremonia en cada uno de sus pasos y hacer discursos rituales para hablar en nombre

---

<sup>336</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

<sup>337</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

de sus representados ante los demás invitados, para agradecer la invitación a la fiesta, o la asistencia a la misma. De acuerdo con el médico homeópata Tereso Sampablo, quien cuenta con una larga experiencia como representante o enviado en distintas festividades de la población:

“En Yolomécatl existe una costumbre de que en fiestas importantes y aún eventos pequeños, siempre se busca a una persona que represente a la familia, al mayordomo, al padrino. En el caso de una boda, que represente a la familia del novio, o a la familia de la novia, o al padrino de velación, en su caso. (...)Yo tengo 46 años [en 2007] y desde que he asistido a fiestas de mayordomía o de boda, siempre escuchamos al representante de la persona principal. (...)Yo tengo aproximadamente unos doce años o trece años de estar yendo a representar algunos eventos. Y bueno, vamos aprendiendo sobre la marcha, porque ni siquiera tenemos un manual. Pero sería muy bueno hacerlo, porque nos da pautas a seguir.”<sup>338</sup>

Existen elementos comunes en la estructura de las celebraciones religiosas, tanto en diversos pueblos de México como en la Mixteca oaxaqueña. No obstante, hay particularidades entre cada uno, en cuanto a las formas de celebración y los componentes de la estructura. Una de esas peculiaridades es la existencia de los representantes o enviados, que no se acostumbran en todos los pueblos, sólo en algunos como es Santiago Yolomécatl. Por ejemplo, en otras localidades ubicadas en la Mixteca Alta, como Tlaxiaco o Nochixtlán, no se acostumbra la participación de embajadores o representantes.

“Me he dado cuenta de que en otros pueblos [de la región Mixteca] no es como aquí. Nos sentimos honrados de poder conservar una tradición, una costumbre como esta, porque le da valor al acto, respeto a la persona que está haciendo el evento, como en el caso sería el mayordomo, los papás de una novia, los papás de un novio. Le da ese respeto esa representación tan singular, que nos hace que acudamos con un respeto demostrado. Por eso es que es bueno para nosotros eso.”

<sup>339</sup>

La función principal del enviado es mediar o ser portavoz de su representado. Para ello, el representado indica a su representante lo que quiere que diga o enfatice durante su discurso. De acuerdo con el doctor Tereso: “Podríamos decir que el representante es la voz de la voluntad del representado”.

---

<sup>338</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

<sup>339</sup> *Ídem*

El discurso que pronuncia el enviado no se dirige directamente a las personas a quienes se destina el mensaje, sino lo comunica al enviado o representante de dichas personas. Es decir, se trata de una comunicación mediada, en que un representado (carguero o jefe de una familia que hace la fiesta) se dirige a un similar –otro representado— no en forma directa, sino a través de su enviado o representante. Según la ocasión, el mensaje consiste en una invitación o un agradecimiento. Tereso Sampablo ejemplifica, tomando el caso de la fiesta de San Isidro Labrador en Nutiño, en el año 2005:

“El mayordomo [le dice a su enviado], por ejemplo: ‘Comunícales que yo quiero que demos un paseo por todo el pueblo, antes de regresar a la capilla de la imagen.’ [Como enviado] me dirijo a su representante: ‘Señor Federico, el señor mayordomo tiene a bien expresar que desea que la imagen haga un paseo por todo el pueblo’. El otro representante se encarga de comunicarle a su representado: ‘El mayordomo tiene esta decisión’. Y así se hace. Nuevamente nos ponemos de acuerdo, y se desarrolla el acto que el mayordomo quiere. Así es la forma en que se desarrolla esto.”<sup>340</sup>

Otras obligaciones y atribuciones del representante consisten en procurar que el desarrollo de la fiesta se produzca en forma ordenada. En efecto, el enviado es responsable de la buena marcha del evento, por lo que tiene autoridad para disponer que todo esté en orden: la comida, la bebida, las sillas y mesas, así como atender a los invitados en nombre de su representado. “Para eso se busca al representante, para que el mayordomo no se canse, porque si no, imagínese, atender, ir, ver, hablar, dar bienvenidas y todo, es cansado.”<sup>341</sup>

Entre las restricciones a que está sujeto el representante, está el no retirar a nadie de la fiesta, ni negar comida ni bebida a ninguna persona, siempre y cuando haya un marco de respeto. En este sentido, el representante se encarga del orden, para saber en qué momento se debe hablar, cuál de los enviados debe hablar primero y a quiénes dirigirse y en qué sucesión. El representado, por su parte, puede indicar al enviado los temas a desarrollar en el discurso o las menciones a determinadas personas, mientras el enviado debe orientar a su representado con respecto a dicho orden y, en general, sobre las actividades que implica la fiesta, con base en una calendarización y un horario, por lo que en primer lugar deben determinarse las actividades y el horario, lo cual se hace mediante distintas reuniones entre el enviado y su representado (que puede ser un carguero, los padres de una novia o un padrino de bautizo), tales reuniones deben hacerse con suficiente anticipación:

---

<sup>340</sup> *Íd.*

<sup>341</sup> *Íd.*

“Siempre hay reuniones. Podríamos decir, si se trata de un mayordomo, nos reunimos a los seis meses. Luego a los tres meses: ‘¿Hay alguna situación que cambiar?’ ‘No, todo va bien’. Y luego ocho días antes: ‘Ya estamos sobre el tiempo, ¿cómo está la cocina?, ¿cómo está todo tu aprovisionamiento?, ¿ya tienes bebida? Si se va a hacer mole, qué comida, o si cerdos, o si pollos, ¿ya todo está listo?’ ‘Sí’. [Desde] Ocho días antes estamos definiendo casi todo, horario y todo. Así se va a hacer, pero sobre horarios, sobre cantidades, tiempo, todo eso. Así se va distribuyendo esto.”<sup>342</sup>

Otro aspecto en el que interviene el embajador para marcar el orden y la pauta dentro de la ceremonia, es el lanzamiento de los cohetes pues, en caso de que el cohetero no conozca los momentos adecuados para encenderlos, el enviado puede darle indicaciones al respecto. “P: ¿El representante tiene alguna relación con la comisión de los cohetes? R: Sí, decirle al cohetero: ‘Échale cohetes, porque ya nos vamos’ o ‘Ya va a terminar, échale un cohete’. Así.”<sup>343</sup>

Asimismo, el enviado debe cuidar que los alimentos y bebidas estén preparados oportunamente y que sean suficientes. En palabras de Tereso Sampablo:

“No nomás es de: ‘Oigan, bienvenidos’ y echarse un discurso muy florido. No, porque al final de cuentas la gente, el público en general, la mayoría sabe que su enviado es el que debe estar atento a todo eso: comida, bebida. Termina de dar el discurso y quizás se va a ver a la cocinera: ‘Oiga, ¿ya servimos?, ¿cómo está la cocina?’ ‘No, pues bien —dice la cocinera— a la hora que tú digas se sirve, ya está todo listo’. ‘Perfecto’. Entonces, esa es otra de las finalidades que tiene el enviado, no nada más los discursos bonitos, sino ver, estar en coordinación con la cocinera, para que la comida se sirva. (...) Esa es una responsabilidad del enviado: checar que todo, comida, bebida, esté acorde a la cantidad de invitados que hay. Horarios y todo eso se checa con el enviado y el casero. Esa es una de las atribuciones que tiene [el representante].”<sup>344</sup>

Por lo tanto, el enviado debe coordinar la ceremonia, en sus distintas fases, tomando en cuenta la cantidad de invitados en función de los recursos disponibles. Según Tereso Sampablo, esto ocurre:

---

<sup>342</sup> *Íd.*

<sup>343</sup> *Íd.*

<sup>344</sup> *Íd.*

“Porque si en dado momento fuera mucha la gente, el enviado ya le está diciendo a la cocinera: “Es mucha gente, sirve poco” o “Sirve mucho, es poca gente, no hay problema, tú puedes servir”. Ah, otra cosa, si la cocinera ve que se está acabando la comida, le debe ir a comunicar al enviado, ni siquiera al dueño de la casa. ‘Oye enviado, habla con el dueño de la casa, porque la comida ya no hay.’ O ‘Hay que servir poco’ o ‘Ya no se va a servir’. Que en Yolomécatl en raras ocasiones se ha dado eso de que no alcance la comida.”<sup>345</sup>

Durante la comida o el almuerzo, el representante no suele convivir mucho con los invitados, pues debe cumplir con la responsabilidad de que el evento se desenvuelva adecuadamente, en sus distintas etapas, y vigilar que los encargados de las comisiones cumplan con su encargo.

“Muchas veces nos dice el representado: ‘Siéntate, aquí vamos a estar, vamos a platicar con los que vinieron’. Pero muchas veces no. El papel [del enviado] es estar atento a que se esté sirviendo todo, ese es el papel. A menos que haya poca gente [invitados] y haya mucha gente para servir, también se toma su tiempo. Me puedo sentar a almorzar y veo que todo está bien y no hay ningún problema. Pero si no, es atender, es decirles [a los invitados]: ‘Pasen, siéntense’. Decirle al que está sirviendo copas: ‘Sirvele por favor una copita, llévale un refresco, tráele algo’. Ese es el papel [del embajador].”<sup>346</sup>

Además de supervisar, el representante o enviado también puede intervenir activamente en el evento. En caso de haber mucha gente, incluso puede ayudar a servir las mesas, ofrecer copas a los invitados u organizar las tareas necesarias.

En el lapso transcurrido entre el fin del almuerzo y el inicio de la liturgia, el enviado o embajador puede desocuparse momentáneamente de sus obligaciones como tal, a fin de atender situaciones personales y prepararse para el resto de la fiesta. Aproximadamente una hora antes del inicio de la misa, debe estar presente con su representado, a fin de coordinar las siguientes fases del evento y recordarle la sucesión de actividades en que debe participar.

“Es deber de uno, como representante, recordarle al representado: ‘Oye, date prisa, porque ya estamos sobre el tiempo’. En las fiestas, que la madrina, que el vestido, no sé qué pasa por ahí. ‘Oye, apúrate, que ya estamos sobre el tiempo. Y la banda,

---

<sup>345</sup> *Íd.*

<sup>346</sup> *Íd.*

que ya esté la banda o hay que ir a buscar, porque ya nos toca'. Todo eso hay que ver. Más bien uno tiene que ser el que le esté recordando a los representados lo que tienen que hacer y recordarles los horarios.“<sup>347</sup>

Entre las actividades inmediatamente previas a la misa, se cuenta la reunión de todos los cargueros en un solo punto, a fin de partir al templo desde ahí. A diferencia del momento anterior al almuerzo, en que se suele efectuar un recorrido para recoger a cada invitado en su domicilio, para partir a la misa se acostumbra que los participantes se congreguen en un mismo lugar, con el fin de ahorrar tiempo. Esta forma de organización no es obligatoria, pues depende de las distancias entre las casas de los cargueros o de las preferencias acordadas entre estos, desde un principio. En efecto, en algunas fiestas puede pactarse que se pase por cada uno a su domicilio para acudir a la misa, cuando la distancia entre una casa y otra no es muy larga.

Durante la celebración de la liturgia, el enviado acude como un feligrés más. Al final de la misa, el embajador acompaña la procesión. “Pero por lo regular, antes de terminar la procesión uno como representante se va a la casa de la madrina o del mayordomo, el que esté haciendo ese día la fiesta. Se va uno a ver cómo está la comida, que todo esté bien porque ya va a llegar la gente. Debe uno estar previniendo. Y la cocinera ya nos dice: - ‘¿Y cuántas gentes ves que más o menos vienen?’ - ‘No, pues tantas’ - ‘Ah, perfecto, yo tengo para dar, órale’. Necesitamos checar.”<sup>348</sup>

En ocasiones, en el momento en que el representante llega a la casa para supervisar los preparativos antes de que concluya la procesión, la cocinera le ofrece de comer antes de que lleguen todos los invitados, a fin de que el embajador ya esté alimentado y pueda atender mejor sus compromisos.

“Porque si no pasa así, para que coma uno, como enviado, es difícil. Anda uno tan así [agitado], que no da tiempo de comer y anda uno comiendo hasta las 5 o 6 de la tarde, ya que se está acabando todo. Pero a veces, cuando la cocinera está muy atenta, dice: ‘Siéntate a comer de una vez, porque tú tienes tu trabajo y después de esto, quién sabe hasta a qué horas comas’. (...) Entonces ya que comimos, nos vamos otra vez a la iglesia a esperar a que llegue la procesión, se termina y ahora sí: ‘Señores, en nombre del señor mayordomo o en nombre de la señorita madrina (a quien estemos representando y que esté haciendo la fiesta), vámonos a tomar el alimento que se dispuso para esta fecha.’ Y ya nos vamos (...), y llegando el

---

<sup>347</sup> *Íd.*

<sup>348</sup> *Íd.*

representante ya distribuyó las mesas, junto con el casero y su familia. ‘En esta parte se van a sentar el mayordomo, la autoridad municipal, los cargadores, la madrina. En este otro lado, el público en general’.”<sup>349</sup>

Tras la comida y el lapso existente entre esta y la quema de fuegos artificiales, los distintos representantes ofrecen al organizador –a través de su enviado— palabras de agradecimiento y beneplácito por la celebración de la fiesta. El enviado del casero invita a los asistentes a participar en la quema de toritos y fuegos artificiales. Después, se encarga de pedir a la autoridad municipal el permiso para la quema, tras lo cual concluye la fiesta. Sin embargo, cuando se trata de las fiestas patronales, en especial del 23 al 25 de julio y en la octava del 1° de agosto, el enviado continúa en el desempeño de sus funciones durante los días posteriores, pues debe estar presente en las celebraciones. Por ejemplo, en el caso de la madrina de calenda, su fiesta termina con la quema de toros y fuegos artificiales y las últimas piezas de la banda.

“Ahí estamos llegando a la situación de la fiesta de la madrina. Y el representante de la madrina no termina ahí. No, al representante le dice la madrina: ‘Mañana me vas a acompañar al alba de los cargadores’. Y ahí vamos al alba de los cargadores a las 5 de la mañana, ahí estamos y nos dicen: ‘Queremos que nos acompañen al almuerzo’, dicen los cargadores. Pues yo, como representante de la madrina, tengo que ir con la madrina, con sus familiares, llegar a ese almuerzo, tomar el almuerzo y agradecerles al final (...). Y así, al otro día, en el acto del mayordomo, igual debo estar en el alba para representar a la madrina. En la comida del mayordomo, estar con la madrina para representarla y agradecerle al mayordomo de que nos ha hecho la invitación. Y en la octava, otra vez acompañar a la madrina con sus familiares, para agradecerle en nombre de ellos a los cargadores de la octava. (...) Entonces un representante de la madrina, de los cargadores de julio, de los mayordomos, no termina en la festividad, continúa.”<sup>350</sup>

Por lo que atañe a la apariencia del enviado, no hay una regla específica, pues esto depende de las preferencias de cada quien, si bien el embajador debe procurar vestir en forma sencilla y digna. A veces, dependiendo del tipo de ceremonia y de las condiciones del representante, este puede usar traje.

“P: ¿El representante debe ir presentado de alguna manera para las fiestas, en cuanto a su vestimenta, o hay algo que deba evitar? R: No, no debe ir uniformado

---

<sup>349</sup> *Íd.*

<sup>350</sup> *Íd.*

de equis color, simplemente debe ir vestido modestamente. Últimamente se estila que uno lleve traje, de acuerdo con la situación. Si es un bautizo, no le restamos importancia, pero puede uno vestir modestamente. Ya cuando se trata de representar una boda, unos quince años o en el caso de la mayordomía, por lo regular, si se tiene, se va con traje, así formal, nada más. Depende de las condiciones que cada quien tenga, tanto económicas como culturales.”<sup>351</sup>

El enviado no puede embriagarse durante el desarrollo de la fiesta, pues eso le impediría cumplir sus funciones a cabalidad. No obstante, al final de la ceremonia sí puede beber alcohol a placer, cuando ya no tiene más asuntos pendientes por desarrollar.

“Imagínese, si un representante se emborracha, pierde todo. El representado no va a estar muy de acuerdo. Y ocurre, cuando anda buscando a su representante, ya no está. Eso es lo que se recomienda y creo que uno, como representante, debe saber eso. Sí, que se puede uno extralimitar, pero ya al final, cuando uno dice: ‘Ya no tengo que hablar nada, ya cumplí y ya’. (...) Creo que la mayoría de los representantes evita tomar mucho o prácticamente no tomar, para poder cumplir. Es un compromiso bastante fuerte y todas las miradas están sobre el representante. Entonces mejor se evita [tomar].”<sup>352</sup>

Hasta ahora se han explicado las funciones del enviado cuando representa a un carguero durante la realización de su fiesta. Sin embargo, también es frecuente que el representado y su embajador acudan —en esa misma condición— como invitados a las celebraciones organizadas por otros cargueros.

“P. ¿Cuáles son las funciones del representante cuándo asiste a la fiesta de otros, cuando es invitado a otras fiestas?

R: En primera, llegar. Por lo regular, a veces nos dan la bienvenida. Y al final damos el agradecimiento. Pero en los días principales, ahí sí no. Llegamos, nos dan la bienvenida y nosotros tenemos que hablar: ‘En nombre de la señorita madrina, estamos agradeciendo esta invitación y venimos también a acompañarlos, a convivir con esto que les corresponde a ustedes, deseamos que todo esté bien’. Y ya, nos pasan a la mesa. Almorzamos y otra vez el agradecimiento, que va a hacer cada quien: los cargadores, el mayordomo o la madrina, sus representantes, vamos

---

<sup>351</sup> *Íd.*

<sup>352</sup> *Íd.*

a dar el agradecimiento. Prácticamente concierne a nosotros [los representantes] dar agradecimientos, nada más.”

“P. ¿No se interviene de otra forma?

R: Bueno, sí se interviene, por ejemplo a la hora de la comida. Y aún a la hora del almuerzo, porque cuando hay mucha gente, uno lleva treinta invitados. Y sucede que, por descuido del otro representante del que está celebrando ese día, no se fija que falta de comer. Entonces uno va y dice: ‘Traje mis invitados y no les han servido. Por favor chécalo’. [Y el otro enviado responde]: ‘Ahí por favor atiendan’. Es nuestro deber que nosotros seamos atendidos, porque se supone que nosotros atendimos bien antes, que esa era nuestra función. Ese es mi papel: la atención, pedir que a los invitados que uno lleva los atienda el casero al que le corresponde ese día.”<sup>353</sup>

Es decir, cuando el enviado acude acompañando a su representado, ambos como invitados a una fiesta, el embajador cumple sólo una función discursiva, pues se limita a expresar palabras, sobre todo de agradecimiento y encomio por la realización de la fiesta, aunque también puede solicitar que sus representados sean atendidos, en caso de que no se les brinde la suficiente atención. En estos casos, no desempeña la función de coordinador, sino simplemente la función de invitado y se encarga de pronunciar discursos de agradecimiento.

En la percepción de la gente del pueblo, el enviado es el responsable del resultado de la fiesta, tanto si es positivo como negativo. Si el resultado es negativo, se critica al enviado, con el fin de que se prepare mejor para la siguiente fiesta en que intervenga.

“Yo siempre digo cuando voy a representar a alguien: ‘Oye, vamos a tratar de que salga bien, porque al que le van a chiflar es a mí.’ Y ha pasado. Le voy a poner un ejemplo: a veces va mucha gente, no se esperaba esa cantidad de gente. En cuanto a comida, casi siempre somos muy vastos. Decimos: ‘Échale de más, porque puede venir más gente’. Pero en asientos, a veces hay mucha gente parada y entonces dicen: ‘¿Y su enviado? ¿Qué no le dijo que iba a venir más gente?’ (...) Dicen: ‘El enviado, el representante. ¿Dónde está el representante?’. No le dicen a la familia que está organizando la fiesta. Critican al representante. Pero no lo critican para

---

<sup>353</sup> *Íd.*

dañarlo, sino para que a la otra [oportunidad] se prevenga uno. Pero así es esa situación.”<sup>354</sup>

Por lo que toca a las características que debe reunir el representante, en primer se requiere que sea una persona con capacidad de expresarse en un lenguaje adecuado, propio de eventos ceremoniales. Los preparativos de los discursos dependen de cada persona, pues hay quien los elabora con anticipación, así como otros los improvisan en el momento. En palabras de Tereso Sampablo:

“En cuanto al discurso, en lo personal no lo preparo. Pero sí he escuchado a alguna profesora que sí, prepara muy bien sus discursos y eso es bueno. Por lo regular, siempre sale de la situación que estemos viviendo: una mayordomía, una boda, un bautizo, unos quince años.”<sup>355</sup>

El representante debe prepararse con cierta antelación para participar en la fiesta. La preparación consiste en coordinarse con los organizadores de la fiesta, para definir los horarios de cada fase de la ceremonia, la forma en que se arreglará el lugar, la logística para servir los alimentos, el orden en que se hará pasar a los invitados a la casa. El propósito de esta coordinación es evitar contradicciones o desajustes, entre lo que desea el organizador y las acciones de su enviado.

“Se debe uno reunir días antes con el [personaje al] que vayamos a representar. [Y se le dice:] ‘Debemos reunirnos, ¿cómo quieres que se haga esta fiesta?, ¿cómo quieres que se cumpla? Tu horario, a qué hora vas a pedir la misa, a qué hora quieres el ofrecimiento, a qué hora quieres que se quemen los toros.’ Todo, todo eso lo debe saber el representante. Cómo quiere ese mayordomo que se haga su evento. Debemos estar completamente de acuerdo. (...) Como representante, ese es mi papel también, que todo esté coordinado completamente.”<sup>356</sup>

El enviado interviene en los preparativos de la fiesta. La antelación con que debe preparar y coordinar las diferentes acciones, depende del tipo de fiesta; mientras más grande sea el evento, mayor debe ser la anticipación con que se prepare. Por consiguiente, las fiestas patronales o mayordomías —que son de una mayor envergadura que otro tipo de fiestas—requieren ser preparadas con suficiente antelación, incluso de años. En cambio, se requiere menos tiempo

---

<sup>354</sup> *Íd.*

<sup>355</sup> *Íd.*

<sup>356</sup> *Íd.*

para preparar mayordomías menores o rituales familiares, como son bodas, bautizos o primeras comuniones.

“Si es un mayordomo, están buscándolo un año antes. Porque usted sabe que una persona que quiere ser mayordomo de algún evento, si es de la fiesta principal de Yolomécatl, a veces hay gente que se anota cinco años antes. Si es de una imagen menor, pues un año antes o un medio año antes. Y si es una boda, casi siempre tres o cuatro meses antes. Igual unos quince años. Excepto en los bautizos, porque a veces son de improviso, entonces unos ocho días antes o quince días antes ya se están tomando estas medidas. Pero dependiendo de la magnitud del acto.”<sup>357</sup>

Asimismo, debe haber una coordinación entre los diferentes representantes, con base en la jerarquía dada por los distintos cargos, a la cabeza de los cuales está el mayordomo. De ahí que “el representante del mayordomo es el que (...) va a llevar la fuerza, porque es el que va a coordinar a todos los que han ido a ofrecer, a todos los camioneros, campesinos, viudas, etcétera, es el que está coordinando eso. Entonces ahí sí hay una interrelación, que la lleva principalmente el mayordomo”.<sup>358</sup>

Además de coordinar los horarios y actividades, para evitar que se empalmen, se acuerdan aspectos como el regalo que cada carguero dará a los demás, el día en que se celebra la festividad de cada uno, por ejemplo, una caja de determinado tipo y marca de licor (puede ser mezcal, tequila, brandy, entre otros).

Debido a que el enviado es responsable de que la ceremonia se desenvuelva adecuadamente, en tiempo y forma, es necesaria su presencia en todos los momentos de la fiesta: desde el alba hasta la quema de fuegos artificiales. Además, debe estar atento a que se desarrollen las diferentes actividades, por parte de sus responsables, así como invitar a los presentes a acompañar las distintas fases de la ceremonia.

La invitación se hace a todas las personas que hayan participado en el alba y, en especial, a la junta vecinal, cuyos miembros se encargan de abrir el templo y el acceso a la azotea, así como de dar las campanadas que forman parte del alba. Después de tocar “Las mañanitas” al interior del templo, inicia el recorrido para recoger a los invitados principales.

---

<sup>357</sup> *Íd.*

<sup>358</sup> *Íd.*

“Pasamos por cada uno de ellos a sus casas, dependiendo de la distancia, a ver a quién pasamos a traer primero. No es por jerarquías, no primero el mayordomo; no, puede estar más cerca la madrina, bueno, pues pasamos por la madrina, después pasamos por el mayordomo, después por los cargadores y por la autoridad municipal, casi siempre se le invita. (...) El orden lo da la distancia. Y casi siempre se comienza por la autoridad municipal para de ahí partir a traer a los otros ciudadanos a la casa del que le toca ofrecer.”<sup>359</sup>

Durante el recorrido, el enviado se encarga de hacer las invitaciones en forma oral a cada invitado y sus familiares, al pasar a cada una de sus casas (o, en caso de concentrarse en un solo punto, ahí). En las palabras de invitación, el enviado se dirige en primer lugar al mayordomo, a los distintos cargadores, a la madrina de Calenda, a la autoridad religiosa (junta vecinal), a la autoridad municipal y al público en general. De acuerdo con Tereso Sampablo, en estos casos los discursos de invitación no son muy extensos:

“Prácticamente cuando se pasa por las personas no se hace mucho el discurso, nada más se les dice que: ‘ya la madrina ha acordado que por favor la acompañen a su casa, porque ustedes saben que hoy le toca festejar esto...’ Y dicen: ‘Bueno, pues como no, adelante’. A veces dan una copita a los que se va a traer, o les dan una galletita. Pero a veces nada más con decir ‘Cómo no, ya estamos listos y nos vamos’. Pueden ocurrir las dos cosas: que sí ofrezcan algo o que no. Pero todo está dentro de la normalidad.”<sup>360</sup>

Una vez que se llega a la casa donde se hará la fiesta, el representante debe verificar que todo esté en orden, especialmente los alimentos, para evitar la falta de coordinación. “Porque a veces ha pasado que, por ejemplo en el guiso todavía no está cocida la carne. Bueno, pues vamos a hacer tiempesito. Por decir: ‘Pasen a la mesa’ y están en la mesa y no se ha servido. Bueno, pasamos a la mesa, pero con una condición: que uno tiene que entretener, darles una galleta, una copita y hacerles plática. Decirle al casero: ‘Falta un poquito, por favor aguántalos’.”<sup>361</sup>

Tras esta verificación, que debe hacerse rápidamente, se recibe a los invitados con unas palabras de bienvenida: “Qué bueno que ya están con nosotros, pasen, vamos a servir lo que está dispuesto”<sup>362</sup> Al final del almuerzo, el representante de alguno de los invitados (cargadores, madrina, autoridad, alguna organización) pronuncia un discurso de

---

<sup>359</sup> *Íd.*

<sup>360</sup> *Íd.*

<sup>361</sup> *Íd.*

<sup>362</sup> *Íd.*

agradecimiento, que es respondido por el enviado del anfitrión, quien además invita a los presentes a asistir –más tarde— a la misa, la procesión y la comida.

El enviado interviene nuevamente al finalizar la procesión, una vez que se devuelve el anda al templo. Antes de que la gente abandone la iglesia, el representante toma el micrófono para invitar al público a la comida. Por ejemplo: “Señor mayordomo, señores cargadores, público en general, nos vamos a la casa de la madrina, en donde está dispuesta una comida después de la concelebración y después del paseo que se hace”.<sup>363</sup>

Todos se dirigen a la casa donde se hará la fiesta. Antes de pasar, el enviado da un discurso de bienvenida, que es respondido por uno o más de los representantes de los invitados principales, en nombre de todos los invitados. Al final de la comida, un representante de todos los invitados, ofrece unas palabras de agradecimiento a los organizadores –dirigidas al enviado de estos—, en un discurso que puede extenderse e incluso otras personas pueden tomar la palabra para agradecer por la fiesta. En especial, en las fiestas del 23, 24 y 25 de julio, “(...) se hace un discurso más grande, se enumeran cuestiones de agradecimiento a las familias, el casero da instrucciones y metemos al discurso todo. Así es.”<sup>364</sup>

### **5.2.1. El discurso ritual**

Las palabras que se intercambian entre los enviados de los distintos participantes de la fiesta, constituyen un discurso ritual. Es ritual porque se pronuncia en el marco de las diversas ceremonias religiosas que, tanto en el ámbito público como en el privado, se llevan a cabo en Yolomécatl. Mediante este discurso, se pretende sobre todo agradecer, ya sea por haber recibido una invitación o por haberla aceptado. Asimismo, se hace un encomio de las personas que llevan a cabo la fiesta, al valorarse la continuidad que le dan a la tradición. En el discurso, además de hacerse mención de los organizadores de la festividad y sus invitados principales, resalta la mención al numen al que se dedica la ceremonia. Así, en el caso de las fiestas del ciclo jacobeo, se menciona a Santiago Apóstol y se le pide que bendiga a la familia que hace la fiesta.

A través del discurso ritual, se comunican los cargueros o responsables de las fiestas entre sí o con invitados importantes. Cabe recordar que el discurso ritual siempre es mediado por el embajador o representante, encargado de pronunciar las palabras en nombre de su representado, por lo que su discurso no se dirige directamente a su contraparte, sino a través de su enviado.

---

<sup>363</sup> *Íd.*

<sup>364</sup> *Íd.*

Por otra parte, la enunciación del discurso se efectúa públicamente, al ser atestiguado por la colectividad que esté presente durante el acto. Habitualmente se forma un círculo de personas, en torno de los enviados y sus representados, durante el tiempo en que se pronuncian las palabras. En las festividades del ciclo jacobeo, el discurso ritual se dirige:

- a) a los responsables de los cargos festivos: mayordomo, cargadores del 1° de enero, cargadores del 23 de mayo; cargadores de Corpus Christi; madrina de calenda; cargadores del 24 de julio; cargadores de la octava.
- b) a la autoridad municipal
- c) a la junta vecinal (autoridad religiosa)
- d) al público en general

En el caso de los cargueros y los miembros de las autoridades, el discurso no se dirige directamente a ellos, sino a sus representantes, enviados o embajadores. Es decir, el enviado (de un carguero o de una autoridad) se dirige —en forma individual, pero expresada ante la colectividad— al enviado de una de sus contrapartes. Esta es la forma en que los responsables de cargos se dirigen entre sí y con las autoridades, en el marco de las fiestas del ciclo jacobeo.

Cuando se trata de ceremonias en las que no participa el pueblo entero, sino fiestas familiares, de carácter privado, como bodas, bautizos, primeras comuniones, cumpleaños e incluso ceremonias fúnebres, los enviados representan a las respectivas familias —ya sea la que organiza la fiesta o la que acude al evento como visitante— para expresar palabras de agradecimiento, felicitación o condolencia, según el tipo de evento.

Es por ello que los individuos participantes de una ceremonia no hablan directamente entre sí, sino indirectamente, a través de sus enviados, teniendo como testigo a la colectividad.

“Por ejemplo, si el señor Santiago García representó al mayordomo, entonces yo, como representante de la madrina me dirijo al: ‘señor profesor Santiago García, usted que representa dignamente al ciudadano mayordomo, reciba usted la bienvenida en nombre de la señorita madrina, en nombre de sus señores padres, sean ustedes bienvenidos’. Hacia él me dirijo, hacia el representante, siempre al representante.”<sup>365</sup>

---

<sup>365</sup> *Íd.*

Mediante el discurso se expresan palabras de agradecimiento, cariño y bienvenida, para destacar la presencia de los invitados, la convivencia y la celebración, en especial cuando se trata de ceremonias religiosas.

“Agradecer la presencia es lo que más cuenta aquí. Fuera de exaltar que sea una gran persona, no, no. ‘Oye, gracias que estás conmigo, qué bueno que estás, bienvenido, estás en tu casa, queremos que disfrutes este tiempo, este momento que estás con nosotros’. Aquí no exaltamos personalidades, sino más que nada, el gusto de que estemos conviviendo y compartiendo, celebrando a nuestro santo. Eso es lo más adecuado.”<sup>366</sup>

Las respuestas se orientan al agradecimiento por la atención y por la celebración de la fiesta. Fuera de lo ceremonial, no se menciona otro tipo de aspectos propios de la vida del pueblo.

“Y si nos toca agradecer: “Lo que me serviste fue lo más sabroso” o “Me siento muy a gusto” o “El mayordomo me dice que muchas gracias, que Dios te dé más, porque esto está muy bien”. Casi siempre son palabras de aliento, de agradecimiento, de alegría. Aquí no se mezclan situaciones políticas o de ese tipo, nada de eso.”<sup>367</sup>

Como se ha señalado, un elemento indispensable en los discursos es la mención a las personas involucradas en la celebración y, especialmente, al numen objeto de la ceremonia. En el caso de las mayordomías y cargaduras —mayores y menores— siempre se menciona al santo o virgen al que se rinde culto, así como a las personas presentes, según su cargo y rango, cuando se trata de autoridades civiles, religiosas o los ocupantes de los cargos ceremoniales. En las fiestas patronales es importante:

“El mencionar siempre al más alto, en el sentido de rango, en este caso, el mayordomo siempre. Al principio siempre el mayordomo, la autoridad municipal, y después vienen cargadores, madrina y público en general. Casi siempre en ese orden se da, refiriéndonos siempre a autoridades municipales o al mayordomo y después a los demás.”<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> *Íd.*

<sup>367</sup> *Íd.*

<sup>368</sup> *Íd.*

Las menciones suelen iniciarse por el mayordomo (o su representante o un familiar), al ser considerado el centro de atención de la comunidad, en el contexto del ciclo festivo.

En fiestas menores, como la de San Isidro Labrador, al no formar parte del ciclo ceremonial jacobeo y no ser obligatoria la presencia de los respectivos cargueros, se menciona a los invitados principales y a la familia que hace la fiesta.

“Como habían invitado a la autoridad municipal, comenzábamos por la propia autoridad municipal y después nos referíamos a la familia que es la dueña de la capilla. Así fue, en esa situación. Cuando ya nos referíamos a la familia, a través de su representante, mencionábamos a cada uno de los familiares: ‘Fulanito, fulanito, zutanito’, así vamos refiriendo en ese orden.”<sup>369</sup>

La parte final del discurso –al final de eventos como la comida— consiste en un agradecimiento y una invitación para participar en las actividades que tendrán lugar posteriormente, ya sea las que se efectuarán ese mismo día, o las que se realizarán al día siguiente, en especial cuando son las fiestas patronales y hay celebraciones continuas durante los días de la novena, así como el 23, 24 y 25 de julio.

“Si estamos el 23 [de julio, fiesta de la madrina de Calenda], agradecemos e invitamos a que continuemos al otro día, apoyando o participando con los señores cargadores. Pero eso su mismo representante lo hace. Por ejemplo, al agradecer dice: ‘Señor representante de la madrina, queremos hacerle patente que el día de mañana nos corresponde a nosotros participar y queremos que ustedes estén con nosotros en todos los eventos que vamos a organizar’. Se está haciendo la invitación para el otro día, para continuar con esto.”<sup>370</sup>

Después de los discursos de agradecimiento por la comida y la respectiva respuesta, el enviado de quienes organizan la fiesta invita al público en general a la quema de los toritos y cohetes.

### **5.3. Los rezanderos**

Los cánticos y oraciones son conducidos por uno o más rezanderos, a quienes se solicitan sus servicios con antelación. Para ello, los organizadores de la fiesta y su enviado hacen una visita previa al rezandero en su domicilio y lo invitan conforme al canon seguido en todas las

---

<sup>369</sup> *Íd.*

<sup>370</sup> *Íd.*

invitaciones que se hacen para participar en la fiesta: en una bolsa se lleva una botella de alguna bebida alcohólica, refresco y vasos; al llegar a la casa de la persona a quien se invitará, se explica el motivo de la invitación y se sirven las bebidas, para ofrecérselas a la persona (o personas) a quien se invita a participar. El discurso que se dirige, hace hincapié en la importancia de conservar las tradiciones y el culto al santo, y la consecuente necesidad de que se participe en ello. La persona convidada responde afirmativa o negativamente, según su disposición a participar y otros compromisos que pueda tener para la fecha señalada. En el caso de los rezaderos, al saber que sus servicios serán solicitados en esas fechas, por lo común aceptan la invitación y quedan de acuerdo sobre el día y hora en que se requerirán sus servicios.

En Santiago Yolomécatl existen al menos cuatro rezaderos en activo: tres hombres y una mujer. La maestra María, Tío Mauricio, Pedro y Ramón. El mayor de todos es tío Mauricio, quien se dedica a la sastrería y maquila de ropa. Pedro es albañil y plomero y la maestra María es profesora de primaria jubilada.

Pedro, de unos 45 años de edad, es una persona muy apegada a las actividades religiosas católicas y es catequista, además de apoyar en las actividades del templo y tener experiencia como miembro de la junta vecinal. Pedro indica que a él siempre le gustó rezar y fue tío Mauricio quien le enseñó a hacerlo.

Cada rezadero tiene un cuaderno en que ha escrito a mano los rezos y cantos que se entonan durante las diferentes ceremonias en que participan, las cuales son las festividades patronales y las dedicadas a otros santos, las de Semana Santa y también en las ceremonias fúnebres. Es común que el rezadero porte un megáfono. No cobran por sus servicios, pero se acostumbra que quienes se los han solicitado, los remuneren en forma voluntaria.

La figura del rezadero existe en diversas localidades de la región Mixteca, como es la ciudad de Tlaxiaco, en la que se conservan tradiciones festivas. En el caso de tía María Luna, al igual que los rezaderos de Yolomécatl, el rezo no es una actividad económica, sino se realiza en forma voluntaria. Los rezaderos tienen ocupaciones que les permiten mantenerse; tía Mary – como es conocida— posee un negocio de comida en un local habilitado en su propia casa. Además, con ayuda de sus hijos Eleazar y Rubén, distribuye harina al por mayor. El rezo lo lleva a cabo cuando se lo solicitan, ya sea para una novena, un rosario o la velación de un difunto. No cobra por rezar, aunque las personas que se lo solicitan pueden darle una “voluntad”, que es un poco de dinero, a la manera de un pago simbólico.

Tía Mary explicó que se inició como rezandera hace unos cinco años (en 2004). “Yo acostumbraba rezar, pero sola, en privado. Pero una vez me pidieron que rezara un novenario en una casa en donde habían recibido una imagen de la virgen de la Asunción [patrona de Tlaxiaco]. Después de eso, me siguieron llamando de otros lugares y ahora me piden mucho que rece, en distintas casas. También me han invitado para rezar durante una peregrinación a Juquila”.

#### **5.4. Estructura de las fiestas**

Las fiestas en Yolomécatl obedecen a una estructura que rige las diferentes fases que integran la ceremonia, desde el día previo con el ofrecimiento, hasta la terminación del evento. Cabe considerar la fiesta como elemento que estructura identidades sociales, da especificidad a sectores concretos de la población, refuerza sentimientos de pertenencia a espacios geográficos y a gremios que se organizan mediante actividades profesionales o económicas, además de regular la relación entre lo humano y lo divino. De esta forma, las fiestas cumplen una serie de funciones orientadas a la preservación de la vida comunitaria, a partir de las tradiciones, usos y costumbres. Al mismo tiempo, la fiesta tiene el propósito de relacionar a la comunidad y sus integrantes con el ámbito de lo divino.

Históricamente, la fiesta está sujeta al devenir, por lo que presenta modificaciones a lo largo del tiempo. A continuación se detallan los elementos básicos de la estructura de las festividades en Santiago Yolomécatl, si bien dichos elementos persisten —con variantes— en otras fiestas tradicionales celebradas en la Mixteca Alta de Oaxaca.

##### **5.4.1. El ofrecimiento**

La celebración de la fiesta inicia el día previo con el ofrecimiento u ofrenda dedicada al numen objeto de la ceremonia, de dos elementos ceremoniales de gran importancia en las festividades de la región: ceras (velas) y flores. Al atardecer, los invitados —ya sea individualmente o agrupados por familias, gremios o barrios— se reúnen en la casa del organizador de la fiesta; cada uno lleva velas (de al menos 40 centímetros de largo) y flores.

En la casa se han dispuesto sillas y bancas para los invitados, así como una mesa habilitada como altar, sobre la cual se colocan diversas imágenes religiosas del panteón católico, entre las cuales destaca la del patrono del pueblo, Santiago Apóstol. En el caso de mayordomías menores, fiestas realizadas fuera del ciclo jacobeo, se hace resaltar la imagen del santo, santa o virgen que corresponda.

Asimismo, se colocan flores, tijeras, cinta adhesiva y tiras de colores para hacer moños, a fin de adornar las ceras que portan los invitados. Una vez que estos arriban, expresan mediante un discurso ritual su agradecimiento por la invitación y su beneplácito por la celebración; presentan sus ceras y flores —y, en su caso, otros dones, como cohetes, alguna bebida alcohólica, refrescos o dinero en efectivo— a los dueños de la casa, quienes mediante un discurso agradecen la presencia y obsequios de los invitados. Las mujeres de la casa y algunas de las invitadas, proceden a adornar las velas. Entre tanto, se convida a los participantes con galletas, refrescos y alguna bebida alcohólica.

Desde antes de la llegada de los invitados, se lanzan cohetes para avisar a todo el pueblo que ya se puede acudir a la casa. Igualmente, se queman cohetes cuando los invitados han llegado y durante el proceso de adorno de las ceras. Los cohetes se utilizan como aviso de la fiesta: tanto el lugar en donde se lleva a cabo, como de sus diferentes fases.

Una vez que han llegado todas las personas esperadas y se han adornado sus velas, salen de la casa los participantes, portando sus ceras y un manojo de flores, para dirigirse al templo. Durante el recorrido, se queman más cohetes y, en caso de haberse contratado los servicios de una banda de música, ésta acompaña el recorrido interpretando distintas piezas.

En el caso de las celebraciones a santos, santas o vírgenes que no son el patrono (mayordomías menores), y durante los ofrecimientos del 13 al 22 de julio (ofrecimientos menores), la autoridad religiosa —junta vecinal— nombra dos cabecillos, uno por cada barrio: el de Dolores y el de San José. Cada cabecillo debe convocar a los feligreses de su barrio, quienes acudirán a la casa del cabecillo correspondiente para preparar el ofrecimiento. En este caso, los cabecillos se organizan para acordar en casa de quién de ellos se reunirán todos (después de haber adornado las ceras) y, desde ahí, partir juntos hacia el templo. Antes de eso, cuando llega el cabecillo de un barrio con sus invitados a la casa del cabecillo desde donde acudirán a la iglesia, se hace un círculo con las personas participantes y el enviado del cabecillo visitante dirige un discurso ritual de agradecimiento al cabecillo anfitrión, cuyo enviado agradece —a su vez— la visita de los demás y los invita a recibir galletas y bebidas. Los invitados se sientan en las sillas que han sido colocadas para el efecto (aunque no siempre alcanzan los asientos para todos), consumen sus galletas y bebidas, tras lo cual el representante de los invitados agradece el gesto a los anfitriones y les pide permiso para acudir todos al templo, a fin de efectuar el ofrecimiento.

En el templo, los miembros de la junta vecinal han dispuesto al pie del altar la imagen o imágenes a las que se dedica el ofrecimiento. En el caso de la figura de Santiago Apóstol, en su

advocación de caballero, es bajada de su nicho y colocada en una mesa que se sitúa en contra esquina del altar. Además, se tienen preparados diversos floreros y candelabros de metal, para recibir las flores y las ceras.

Al llegar al templo, los invitados se distribuyen en las bancas. Los organizadores de la fiesta (cabecillos, madrina, mayordomos, etc.) se sientan ante reclinatorios que han sido colocados frente al altar. Los asistentes rezan un rosario y otras oraciones, además de entonar algunos cantos religiosos y proceden a colocar sus velas y flores en los candeleros y floreros, respectivamente. Por lo común, tocan con la mano la imagen que representa a la deidad a quien se dedica la ceremonia y se persignan frente a la misma. Después, el enviado de los organizadores dirige unas palabras a los participantes, para recordarles que están invitados a asistir a la fiesta del día siguiente, tras lo cual todos salen del templo. En algunas ocasiones, se ofrece a los invitados una cena compuesta de frijoles, tortillas y chiles costeños asados, además de pan, café y alguna bebida alcohólica, en casa de los organizadores. No siempre se ofrece esta cena y cuando es así, los participantes se dirigen a sus domicilios tras efectuar el ofrecimiento.

Durante la novena realizada entre el 13 y el 22 de julio, los ofrecimientos se celebran diariamente y las fiestas se empalman. En las fiestas del 23 (Madrina de Calenda) y del 24 de julio (cargadores del 24), los organizadores deben ponerse de acuerdo, ya que durante la tarde del 23 está en su plenitud la fiesta de la Madrina de Calenda, y algunos representantes de la madrina y su familia deben acudir al ofrecimiento que celebran los cargadores del 24 de julio, por lo cual se ausentan por un rato de la celebración de la calenda.

#### **5.4.2. El alba**

El día de la fiesta inicia con el alba. Poco antes de las 5 de la mañana, se escucha el tañer de la campana del templo y la explosión de los cohetes. Tras unos minutos de silencio, se reanuda el tañido y el lanzamiento de los cohetes. Son los avisos del comienzo de la fiesta. Las puertas del atrio y el acceso al campanario se hallan abiertos. Los organizadores suben a la azotea del templo, provistos de una buena dotación de cohetes, cigarros, fósforos, refrescos, bebidas alcohólicas y vasos desechables, para ser repartidos entre los asistentes que se levantan temprano para ascender a la azotea del templo y acompañar el alba.

Es pertinente señalar la existencia de una interdicción con respecto al uso de la azotea del templo, a la cual se accede a través de una escalinata que asciende por una de las torres del templo. En la puerta de esta entrada hay un letrero: “Prohibido subir mujeres”. Esto hace referencia al tabú, referido por algunos informantes, de que la presencia de mujeres en lo alto

del templo provoca que la loza de la azotea se raje, es decir, se agriete. Es posible que esta prohibición tenga como fundamento un principio de magia homeopática, en el sentido de la dialéctica entre lo abierto y lo cerrado, esto es, lo femenino y lo masculino, en que lo femenino –asociado a la apertura, como es una grieta— puede tener una connotación de debilidad, como lo indica Octavio Paz en el análisis del ser mexicano, que emprende en *El laberinto de la soledad*:

"El lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la 'hombría' consiste en no 'rajarse' nunca. Los que se 'abren' son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, 'agacharse', pero no 'rajarse', esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El 'rajado' es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su 'rajada', herida que jamás cicatriza." <sup>371</sup>

No obstante, la prohibición de que asciendan mujeres a la azotea del templo de Yolomécatl sólo existe en teoría, pues es habitual que suban mujeres de todas edades para acompañar las albas. El referido letrero fue colocado en 2004, tras haberse concluido los trabajos de restauración del templo, erigido en 1678 y cuya estructura –incluyendo la azotea— resultó afectada tras un sismo registrado en septiembre de 1999.

Desde fines de los años ochenta, durante la década de los noventa y los primeros años del siglo XXI, suele presentarse un personaje a quien se considera como el lanzador de cohetes por excelencia para las fiestas yolomecanas: Francisco, alias El Chiquilín, un hombre de gran talla – en comparación con el promedio en la Mixteca— quien cuenta con un equipo consistente en una larga vara, a la que se adosa un alambre en el que se insertan las varas de los cohetes para que, al momento de encenderlos, se eviten quemaduras. Si bien el Chiquilín suele ser invitado para desempeñar su función en la mayoría de las fiestas, no siempre acude, ya sea por compromisos personales o por no ser invitado. Se solicita su apoyo porque, dada su experiencia, conoce los momentos adecuados para el lanzamiento de los cohetes, además de ser experto en la forma de encenderlos.

---

<sup>371</sup> PAZ, Octavio. (1993). "Máscaras mexicanas". En *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 32-33.

“P: El día de la fiesta, ¿a qué hora se echan los cohetes? R: En el alba (...).Eso es el inicio de ese día, (...) echan cohetes para dar inicio al alba, como señal en la iglesia. Por eso el cohetero es el que está primero ahí y el que va a abrir el campanario para subir. Debe estar atento a echar los cohetes. (...) Y cuando termina el alba también se echa una mayoría de cohetes para que se oiga.”<sup>372</sup>

Sobre la azotea del templo conviven los participantes; los organizadores de la fiesta ofrecen una copa de bebida alcohólica o refresco y cigarros a los invitados y a los miembros de la junta vecinal.

La música de banda suele estar presente durante la fiesta, desde el momento del alba hasta el término, especialmente en las festividades patronales, pues en las celebraciones dedicadas a otros santos –fuera del ciclo jacobeo— no siempre se cuenta con recursos para contratar alguna banda. Cuando hay banda, ésta inicia su actuación con la interpretación de “Las mañanitas”, seguida por “Las mañanitas oaxaqueñas” y diferentes piezas, de acuerdo con el repertorio de cada agrupación.

La sucesión de música, campanadas y lanzamiento de cohetes, termina al salir el sol, momento en que los músicos tocan una última pieza, antes de guardar sus instrumentos y bajar por la estrecha escalera de la torre del campanario, con el resto de los participantes. Al llegar abajo, entran todos al templo para que la banda toque “Las mañanitas” y otras piezas frente al altar y la imagen del santo que se festeje.

#### **5.4.3. El recorrido**

Tras haber dado el alba y tocado “Las mañanitas” dentro del templo, los cargueros y sus acompañantes salen del templo para iniciar un recorrido, con objeto de convidar a distintas personalidades al almuerzo que se ofrecerá. En el marco de las fiestas patronales, la comitiva se dirige al palacio municipal, a efecto de invitar a los representantes de la autoridad. De ahí se va por otros invitados: los cargadores y madrina de las demás festividades del ciclo jacobeo. Durante los recorridos, al frente de la comitiva va el lanzador de cohetes, acompañado de un ayudante encargado de cargar los cohetes y alcanzárselos al lanzador. Detrás de ellos, a unos metros de distancia, va la banda interpretando distintas piezas y es seguida por los encargados de la fiesta y los invitados que se van uniendo en el camino.

---

<sup>372</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

La invitación se da conforme a una estructura: al llegar a cada lugar (el palacio municipal o las casas de los invitados principales), los invitados exhortan a la comitiva a tomar asiento en las sillas que se han dispuesto, a fin de dar pie a la expresión del discurso ritual. Antes de sentarse, se hace un círculo de personas: en una mitad se ubican quienes serán invitados y en la otra mitad, los organizadores de la fiesta. El representante de los organizadores dirige unas palabras al enviado de los invitados, a quienes menciona; hace referencia a la festividad y al santo que se festeja, resalta la importancia de conservar las tradiciones; hace pública la invitación para acompañar a los organizadores al almuerzo que se dará.

El representante de los invitados agradece la invitación; menciona al santo y a la festividad; resalta la importancia de conservar las tradiciones del pueblo y destaca que los organizadores (según el caso: cargadores, madrina, mayordomo) se esfuercen por seguirlos. Indica que los invitados (los de la casa) han dispuesto unos refrescos y unas galletas para convidarlos a la comitiva.

Quienes pueden, se sientan en las sillas que se han dispuesto. Los caseros han preparado charolas con galletas, refrescos, bebidas alcohólicas y vasos desechables, que ofrecen a los miembros de la comitiva. Después de algunos minutos, el enviado de los organizadores se levanta de la silla, como señal de que el recorrido debe continuar. Todas las personas se ponen de pie y se disponen en círculo. El enviado de los organizadores agradece brevemente los refrescos y galletas ofrecidos y pide su autorización al enviado de los invitados para continuar hacia las casas de otros invitados.

El recorrido prosigue, con la misma dinámica en cada casa, si bien el tiempo que dura la ceremonia de invitación se reduce cada vez más, a fin de ajustarse a los horarios que deben seguirse durante el día, con motivo de la fiesta. Incluso se da el caso de que no alcance el tiempo para recibir los refrescos y galletas ofrecidos, lo cual se explica a los de la casa y se les ofrece una disculpa. Una vez que se ha visitado la última casa de invitados, la comitiva se dirige a la casa de los anfitriones, para recibir el almuerzo.

Cabe indicar que la logística del recorrido —es decir, su inicio, transcurso y final— es acordada previamente por todos los participantes, sobre todo cuando se trata del ciclo jacobeo de fiestas. El criterio para establecer el recorrido es la mejor ruta hacia la casa de los organizadores, pasando por los domicilios de los invitados, aunque también pueda darse la situación de que todos decidan concentrarse en un solo punto.

#### 5.4.4. El almuerzo

En la casa donde se hará la fiesta, se han hecho preparativos desde días atrás para colocar adornos, disponer un pequeño altar con una imagen del santo, mesas y sillas, arreglar la cocina y de la cantina, el lavado de trastes, entre otras actividades. Por lo tanto, durante el día de la fiesta un grupo de personas (en especial los hombres de la casa, aunque también pueden incluirse algunas mujeres) se encarga de llevar a cabo el alba y el recorrido. Mientras tanto, otro grupo (sobre todo las mujeres de la casa, pero también algunos hombres) preparan los alimentos y bebidas, y se organizan para servirlos a los invitados.

Es costumbre reservar algunas mesas para los invitados principales (cargadores, madrinan, mayordomo, autoridad civil y junta vecinal) y sus familias. El resto de las mesas es ocupado por los demás invitados. En caso de que no todos alcancen mesa, mientras unos reciben el almuerzo, el resto espera de pie o en sillas y se les ofrece alguna bebida. Tras haber consumido sus alimentos, los invitados que están sentados se levantan, a fin de que quienes esperan ocupen los lugares vacíos y puedan ser atendidos.

Cuando los invitados principales han terminado de almorzar (o de comer, en caso de ser una comida), su enviado llama al representante de los anfitriones y le comunica que están por retirarse. Entonces se levantan todos y se hace un círculo, para que el representante de los invitados dirija unas palabras de agradecimiento, mencione al santo y a la festividad, solicite permiso para retirarse y —en el caso del almuerzo, al que sucederán otras actividades— prepararse para seguir acompañando a los organizadores durante el resto de la jornada. Cabe señalar que el discurso ritual de agradecimiento y petición de permiso para el retiro, es más breve para el almuerzo que para la comida.

Es común que, tras la retirada de los convidados principales, aún haya personas almorzando o comiendo. Los anfitriones siguen atendiéndolos mientras comienzan a recoger las mesas y sillas desocupadas. Una vez que todos se han ido, terminan de hacer la limpieza y se preparan para los eventos que siguen.

En la actualidad, la comida y la bebida se sirven en platos y vasos desechables (comúnmente del material conocido como unicel) y se utilizan cubiertos metálicos, normalmente cucharas. Hasta hace relativamente poco tiempo (a mediados de los ochenta y principios de los noventa del siglo XX) el uso de platos y vasos desechables no era bien visto por la gente del pueblo, ya que se preferían los platos y tazas de barro o cerámica, aunque estos requieren ser lavados

constantemente, para que puedan utilizarlos todos los invitados. En cambio, los platos y vasos desechables son más económicos que los de cerámica o barro y no precisan lavarse, sólo se tiran a la basura; esta circunstancia es inconveniente, ya que suelen contaminar el entorno del pueblo cuando se tiran a cielo abierto.

El almuerzo suele terminar alrededor de las 10 de la mañana. Los eventos que siguen son: el alba del medio día (en ocasiones, cuando la liturgia no se celebra a esa hora), la misa, la procesión, la comida y la quema de fuegos artificiales.

#### **5.4.5. El medio día**

El alba del medio día es una actividad similar al alba de la mañana, al consistir en una alternancia de campanadas, cohetes (antaño también se ocupaban cámaras) y música de banda. No obstante, el alba del medio día es más breve que el alba de la madrugada, pues dura alrededor de media hora.

#### **5.4.6. La liturgia**

La misa suele celebrarse al medio día (entre las 12:00 y las 13:00 horas, según la disponibilidad del cura; es atendida por una gran cantidad de personas, sobre todo durante las fiestas patronales del mes de julio, ya que coinciden con las vacaciones de verano y el pueblo se ve rebosado por los visitantes.

Debido a que no hay sacerdote católico residente en el pueblo, la misa es oficiada por el cura que radica en la población de San Pedro y San Pablo Teposcolula, cabecera del distrito al que se adscribe Yolomécatl y sede de la parroquia que atiende los pueblos de la región. En ocasiones, la misa de la fiesta principal —el 25 de julio— es celebrada por sacerdotes provenientes de localidades más lejanas, como las ciudades de Oaxaca o Huajuapán de León, entre otras.

El templo es adornado por los encargados de la fiesta; normalmente consta de tiras de tela o encaje que se cuelgan desde las cúpulas hacia la parte baja de las columnas (por dentro de la iglesia), además de adornos florales; en la portada del templo se coloca un enorme arco, que puede estar hecho de distintos materiales (flores naturales o artificiales, caramelos, madera pintada, etc.). En la temporada de las fiestas patronales, debido a que se realizan sucesivamente las fiestas de la Calenda (23 de julio), los cargadores del 24 de julio y la mayordomía (25 de julio), los encargados de estas celebraciones pueden ponerse de acuerdo para costear entre todos los adornos del templo. Cada carguero elige un estilo y color, para el adorno del templo en el

marco de su fiesta. Dado que las fiestas del 23 (madrina de calenda), 24 (cargadores) y 25 de julio (mayordomía) son contiguas, en ocasiones los encargados de cada una se ponen de acuerdo para utilizar un solo adorno los tres días, con ligeras variantes como el cambio de flores para cada fiesta.

Durante la celebración de la liturgia, se encienden las velas que habían sido portadas durante la procesión por los asistentes. Al final de la misa, cada quien puede llevar consigo su vela.

Las misas oficiadas durante temporadas festivas son concurridas, a grado tal que no siempre caben todos los feligreses en las bancas, por lo cual ocupan los espacios vacíos e incluso la parte exterior del templo. Al final de la misa, el sacerdote se retira y los miembros de la junta vecinal se ocupan de bajar el anda con la imagen del santo de la mesa en que se ubica, casi al frente del altar, para colocarla en el suelo. Los organizadores de la fiesta que se ocuparán de cargar el anda la levantan para colocarla sobre sus hombros y se encaminan hacia la salida principal del templo, con lo cual inicia la procesión.

#### **5.4.7. La procesión**

En las fiestas del ciclo jacobeo, así como en Semana Santa, las procesiones salen del atrio del templo y hacen un recorrido por calles céntricas del pueblo, en forma de un cuadrángulo en cuyas esquinas se hacen estaciones para efectuar cantos y rezos, a cargo de uno o más rezanderos o rezanderas, seguidos por algunos de los asistentes. También se canta y se reza durante el recorrido. Al frente de la procesión va el anda, portada por cargadores que se relevan con cierta frecuencia. Los organizadores de la fiesta (cargadores, madrinas, mayordomo) y sus familiares portan el anda al inicio y al final de la procesión, esto es, a la salida y regreso al templo. Durante el resto de la procesión son reemplazados por otros participantes, quienes cargan voluntariamente el anda por un tramo.

Las esquinas en donde se detiene momentáneamente la procesión, para realizar cantos y rezos, están señaladas con cruces y son adornadas con flores y un altar por los dueños de las casas que se ubican en el lugar. Dentro del pueblo, el recorrido traza un cuadrángulo cuyo centro es el templo.

Al frente de la procesión se lleva al santo en su anda, portado por cuatro cargadores. Tras ellos va el rezandero (o rezanderos). Detrás va la banda de música, interpretando piezas solemnes, de carácter religioso. Detrás van los participantes. Los miembros de la junta vecinal todo el tiempo van a los lados del anda, para vigilar que no sufra ningún percance y para controlar el

intercambio de cargadores, ya que cuando entra una persona para sustituir a quien carga el anda, el recorrido se interrumpe momentáneamente. Al detenerse la procesión en cada una de las estaciones, el rezadero o rezaderos se ponen de rodillas en el suelo y proceden a rezar o a cantar ante la imagen del santo. Los portadores de la imagen se mantienen de pie durante los cantos y rezos; hasta el año 2007, el anda reposaba sobre sus hombros. Durante las fiestas patronales de 2008, pudo observarse que los miembros de la junta vecinal llevaban unos zancos o largos bastones terminados en forma de horquilla, en su parte superior, encima de los cuales se hacía descansar el anda, para evitar que los cargadores la sostengan sobre sus hombros durante los rezos y cantos. No se había registrado el uso de dichos bastones en fiestas anteriores y sólo se les ha usado en forma esporádica en fiestas posteriores.

Cabe indicar que, durante la procesión del día 25 de julio, al frente del anda va una persona, normalmente mujer, que carga un canasto con pétalos de rosa, los cuales son arrojados constantemente por otra mujer, para que pase sobre ellos el anda.

Existen varias andas, que se guardan en un almacén adjunto al templo. Todas están hechas de madera y son de distintos colores, diseños y peso. Los organizadores de las fiestas eligen la que ocuparán durante la procesión, el día que pasan por ella para adornarla en el domicilio donde se hará la fiesta.

Al final del recorrido, se accede al templo por la puerta principal del atrio. Al momento del ingreso, algunos miembros de la junta vecinal lanzan cohetes y hacen repicar las campanas, mientras la banda musical interpreta algunas piezas y la gente canta y reza. Es un momento solemne. Frente a la puerta del templo, la procesión se detiene para bajar un poco el anda y hacerla pasar a través de un arco de madera, ubicado detrás del pórtico de la iglesia. Se conduce el anda para depositarla al frente del altar. Se le deja en el suelo y los encargados de la fiesta, así como los miembros de la junta vecinal se disponen alrededor de esta, todos con la mirada orientada hacia la imagen del santo, para entonar algunos rezos y cánticos, dirigidos por el rezadero, quien sostiene una vela encendida junto a su libreta de oraciones. El resto de los feligreses sigue los cantos y rezos desde las bancas o de pie, en el interior del templo.

Cuando los rezos concluyen, los miembros de la junta vecinal colocan de nuevo el anda sobre la mesa que está cerca del altar. En primer lugar, pasan los organizadores de la fiesta a tocar la imagen y besarla, así como para persignarse ante ella. Después, el resto de los feligreses hace fila para efectuar las mismas acciones.

En el caso de la imagen de Santiago Apóstol, Se observó que la gente toca la imagen del lado derecho, que es el que está expuesto hacia el público. Se toca el pelo de la imagen, que cae sobre el costado derecho del caballo. También se tocan: la pierna; la bota; sobre todo se toca el brazo y a veces la mano que tiene la espada; la propia espada; la túnica o capa. Se besa el borde de la capa que cae sobre la grupa del caballo, si bien los besos en la capa son menos frecuentes. También se toca el lado izquierdo de la figura del santo, pero menos frecuentemente, al no estar expuesto. Con menos frecuencia se toca la pistola. Se hace a los niños pequeños tocar o besar al santo o partes del mismo. Hay quien prende billetes (de pesos mexicanos o dólares) en la capa del santo.

Después de tocar y besar la imagen de Santiago, la gente se persigna ante una imagen de Cristo (Sagrado Corazón), que se ubica en un nicho ubicado en un retablo detrás de donde se coloca la imagen de Santiago (en la parte izquierda de la cruz que conforma la planta del templo).

No se observó que se toque ni se bese al caballo ni a los ex votos prendidos en la túnica del santo. Tampoco se toca a los hombres que yacen bajo el caballo.

#### **5.4.8. La comida**

En las fiestas del ciclo jacobeo, tras la procesión, el regreso de la imagen del santo al templo, los cantos y rezos, y el tocar la imagen para bendecirse, da comienzo la parte festiva y de convivencia social, pues se ofrece la comida en casa de los organizadores de la fiesta. A veces se hace la invitación en el templo, antes de salir del mismo. Se convida a todos a acudir a casa del mayordomo, en donde se les ofrecerá una comida. De esta forma, la gente se encamina a la casa de la fiesta. Al llegar los organizadores, su enviado recibe a los invitados y les dirige unas palabras, en las cuales ensalza el gesto de los organizadores y su fe, que les ha impulsado a continuar la tradición al hacerse cargo de la fiesta; anuncia que los organizadores han dispuesto ofrecer alimentos, bebida y música para todo el pueblo; e invita a pasar a los invitados, en orden de importancia: los primeros son los demás encargados de fiestas del ciclo jacobeo y sus familias, así como las autoridades civiles y religiosas.

La dinámica de la comida es similar a la que ya se ha explicado con respecto a los almuerzos. Si bien no suelen pronunciarse discursos para recibir a los invitados, sino se les hace pasar directamente; los que no alcanzan lugar, esperan a los costados o detrás de las mesas y se les ofrece una bebida mientras esperan a que se desocupen lugares para sentarse y ser atendidos. Se han reservado mesas para los invitados especiales. La banda toca música. Se hace una cadena para pasar los platos con comida y los platos con frijoles. Aparte van las personas que

distribuyen tortillas (en cajas), y los que reparten cervezas. Sobre las mesas hay botellas de refresco y tequila, así como montones de vasos. Los comensales comen y al final, pasan comisiones para recoger los platos y cubiertos desechables, los tiran en bolsas de basura (una persona lleva la bolsa y otro recoge los desechos). Otras personas pasan a recoger los envases de cerveza vacíos. Las personas que se encargan de esas labores conforman comisiones para tal efecto.

La comida es amenizada con música de la banda y, eventualmente, se combina con la presentación de algún grupo musical o un tecladista, que hace de músico y animador, o con música grabada. Cuando los invitados principales terminan de comer, su enviado agradece a los organizadores, en nombre de todos, por las atenciones recibidas; el embajador de los organizadores responde al agradecimiento y conmina a los invitados a permanecer acompañando la fiesta y esperar el momento de quemar los toritos. Un ejemplo de agradecimiento es el siguiente:

“Queremos que nos acompañen, a las 7 de la noche nos reuniremos aquí para irnos a la quema de fuegos artificiales, por el gusto que tiene la madrina de agradecer este evento tan bonito que estamos haciendo para el señor Santiago Apóstol'. Y entonces ya se reúnen a las 7, llega otra vez el mayordomo, llegan los cargadores, llega la gente, ya está la banda de la madrina, cargamos los toritos y órale, vámonos.”<sup>373</sup>

Algunos invitados se retiran para volver más tarde, mientras otros permanecen el resto del tiempo. Cuando todos han comido, la familia que ha organizado la fiesta y las personas que la han apoyado, retiran el mobiliario a fin de hacer un espacio para el baile, que es amenizado por la banda y en el cual participan los invitados y la familia organizadora de la fiesta.

#### **5.4.9. El baile y la quema de fuegos artificiales**

El baile se prolonga hasta el oscurecer, cuando inicia la fase de los “toritos” (de fuegos artificiales). Estos son traídos de algún lugar habilitado como bodega, normalmente fuera de la casa en donde se hace la fiesta, debido a los riesgos que encierran los explosivos. Cuando llegan a la casa, algunas personas se los colocan sobre la espalda y bailan al ritmo que marque la banda. Cuando se cansan, o cuando se lo requieren, entregan el torito a otro individuo para continuar el baile, que se prolonga hasta alrededor de las 20 o 21 horas cuando sale de la casa un

---

<sup>373</sup> *Ídem*

grupo integrado por todos los invitados; al frente va el lanzador de cohetes efectuando su tarea, seguido de los portadores de los toros, quienes danzan al son de la música interpretada por la banda, que va tras ellos. También van unas personas encargadas de suministrar bebidas a los participantes; en bolsas llevan botellas de refresco, bebidas alcohólicas y vasos desechables. Detrás, van todos los invitados más gente que se suma a la comitiva, la cual se dirige al palacio municipal, a fin de solicitar a la autoridad el permiso de quemar los fuegos artificiales.

Los organizadores de la fiesta y su enviado ingresan a la oficina del cabildo a fin de pedir la autorización para quemar los fuegos artificiales. Esta solicitud se realiza formalmente, conforme al protocolo seguido en todas las solemnidades. Se hace un círculo y el enviado explica la razón de su presencia, que es para solicitar a la autoridad que permita la quema de los fuegos artificiales. La autoridad responde afirmativamente y se giran órdenes para que los policías municipales vigilen que el evento transcurra con normalidad. Para esto se lleva una bolsa con una botella de bebida alcohólica, refrescos y vasos desechables, pues los integrantes de la comitiva ofrecen de beber a los miembros de la autoridad municipal, quienes en correspondencia pueden ofrecer una bebida a los solicitantes. A continuación, un ejemplo de petición de permiso:

“Señor presidente, venimos a pedirle el permiso, porque la señorita madrina y sus familiares han dispuesto que se quemen estos toritos’. Para esto hay que llevar, como ya es todo alegría y siempre es alegría todo esto, pues ya llevamos una copa, una botellita del licor que se designe y le decimos: ‘Autoridad, venimos a darte tu copita...’. Y se toma su copita y la autoridad, si tiene la amabilidad o recuerda las tradiciones [dice]: ‘Ahora me esperan, porque les voy a dar yo también una copita de la mía’. Y el que apetece, pues toma su copita. Y una vez hecho esto, se dice: ‘Ahora sí señores, la petición que hacen está dada. La policía ya está en vigilancia, para que ustedes quemen estos toritos.’ ¿Por qué se dispone de la policía? No porque vayan a ocurrir hechos sangrientos o cuestiones fuertes, sino por si hay algún borrachito que se entromete y se cae y lo puede quemar el toro, pero no hay más. Entonces ya. ‘Ahora sí, señores, ya está el permiso, vámonos a quemar los toros.’”<sup>374</sup>

En el ínterin, la banda y los toros se distribuyen a lo largo del pasillo del palacio. Suena la música y muchos de los asistentes bailan. La comitiva sale y avisa a los músicos que el permiso

---

<sup>374</sup> *Íd.*

ha sido concedido. Cabe mencionar que el permiso para quemar los fuegos artificiales siempre se otorga; la solicitud de autorización es una mera formalidad.

Todos se dirigen al atrio del templo, en donde se realiza la quema de los toros aproximadamente desde al año 2000, ya que anteriormente se quemaban en la cancha de básquetbol, frente al palacio municipal; no obstante, el sitio era peligroso porque el suelo de las canchas es de cemento, material que no ofrece tracción para los “buscapiés” y los cohetes en general, que solían deslizarse con facilidad hacia el público. En cambio, el atrio del templo es de césped, por lo que hay menos riesgo de que los cohetes alcancen al público, salvo si viajan por el aire.

Durante la quema de los fuegos artificiales, la banda se sitúa frente al pórtico del templo. Cuando hay dos bandas, cada una se ubica en uno de los extremos del pórtico. Enfrente, baila la gente y algunos lo hacen mientras cargan los toritos aún sin encender, en tanto a varios metros, sobre el césped una persona corre con el toro a cuestas, ya encendido; va de un extremo a otro del atrio y en ocasiones se aproxima a donde está el público con los toros sin encender, para asustar a la gente. También hay quien corre en el mismo espacio donde se queman los toros, sobre todo niños, para jugar a esquivar al toro encendido. En ocasiones, se preparan toros de reducidas dimensiones para ser cargados por niños; estos toros no se cargan con cohetes explosivos sino de luces, así como con dulces que saltan por los aires tras una ligera explosión.

Después de haberse quemado el último toro, si los organizadores de la fiesta han preparado un castillo de luces, este se quema. La banda (o bandas) continúan interpretando una o dos piezas más para que la gente baile. Al final, interpretan el vals “Dios nunca muere”, compuesto en el siglo XIX por el músico oaxaqueño Macedonio Alcalá, tras el cual todos se retiran y las entradas al atrio se cierran. En algunas ocasiones, los organizadores invitan a sus familiares y amigos más próximos a volver a la casa.

“La madrina, por ejemplo, que me tocó representar a mí nos dice: ‘¿Gustan ir a la casa?’ Pero ya es a sus allegados, ya no se le invita al mayordomo, a los cargadores ya no, nada más a su gente. ‘Si gustan vamos a la casa a tomar un cafecito, o algo que apetezcan’. Pero ya es pura familia de la madrina. Si uno va, bueno pues que una copita, que un café, que ‘¿quieres comer más mole?’, y ya.”<sup>375</sup>

En el caso de la fiesta patronal del 25 de julio —y, cuando el presupuesto lo permite, en otras celebraciones— después de quemar los toros, se enciende una serie de fuegos artificiales de

---

<sup>375</sup> *Íd.*

diversa índole: cañones que lanzan al cielo luces en distintos colores y diseños; “cascadas” de luz y, especialmente, un “castillo”, que es una estructura metálica sobre la cual se montan fuegos artificiales, a partir de un diseño, normalmente la imagen de Santiago Apóstol y diseños florales, animales o de formas geométricas, distribuidos en varios niveles, que se van encendiendo paulatinamente de abajo hacia arriba, mientras la banda toca y la gente baila y se divierte. En estos casos, al extinguirse el castillo la banda interpreta el vals “Dios nunca muere” y todos se retiran.

#### **5.4.10. Devolución de la imagen del santo a su nicho**

Al día siguiente de la fiesta, muy temprano, los organizadores de la fiesta y algunos invitados acuden al templo con objeto de devolver la imagen del santo a su nicho, por lo que esta es conducida por los miembros de la junta vecinal de la mesa situada cerca del altar (en donde permanece durante la celebración de la fiesta) al nicho donde se ubica la mayor parte del año. En el momento del traslado, los miembros de la junta vecinal hacen repicar las campanas y se lanzan cohetes. Tras devolver la figura del santo a su nicho, los organizadores de la fiesta ofrecen un almuerzo a sus allegados y, en ocasiones, ofrecen una comida sólo para gente cercana. De esta forma concluye la fiesta.

#### **5.5. Otras fiestas en la Mixteca**

A fin de ilustrar sobre la organización de las fiestas, a continuación se señalan los pasos que sigue la celebración a San Martín Caballero en el poblado de San Martín Huamelulpam, cercano a Yolomécatl, tal como se registró en la ceremonia efectuada el 10 de noviembre de 2007.

Con respecto al cargo de mayordomo, cabe señalar que, mientras en Santiago Yolomécatl se nombra un solo mayordomo (quien se responsabiliza de la organización y los gastos de la fiesta), en San Martín Huamelulpam el cargo recae en varios individuos, los cuales conforman la sociedad mayordomal y entre todos comparten el gasto y la organización de la ceremonia. Es decir, en Huamelulpam existe una variante con respecto al cargo de mayordomo, pues en el caso de Yolomécatl se trata de una única persona, mientras en San Martín Huamelulpam la mayordomía es asumida por varios individuos.

La fiesta de San Martín Caballero y San Martín Obispo inició con el ofrecimiento de ceras y flores, la tarde del día anterior (09 de noviembre de 2007), en la casa donde se reunió la sociedad mayordomal, para recibir a los oferentes con sus velas y flores, adornar las ceras y dirigirse todos al templo, para hacer el ofrecimiento. Posteriormente, todos volvieron a la casa

de los mayordomos para recibir una cena que, al igual que en Yolomécatl, consistió en café, pan, frijoles y chiles costeños fritos.

Al día siguiente, 10 de noviembre, la fiesta inició a las 6:00 horas, con el alba —consistente en la alternancia de música de banda, campanadas y lanzamiento de cohetes— que, a diferencia del alba en Yolomécatl (efectuado en la azotea del templo) en Huamelulpan se realiza en el atrio, que es pequeño. Se ofrecieron bebidas a los visitantes (cervezas, amargos, jugos envasados). Al final del alba, el representante de la sociedad mayordomal se dirigió a los asistentes, para invitarlos a acudir a la entrada del pueblo a recibir las peregrinaciones, así como a participar en las demás etapas de la fiesta.

A las 7:00 horas, partieron dos grupos de personas, en distintas direcciones rumbo a la entrada del pueblo, situada a la orilla de la carretera que conduce a Tlaxiaco. Cada grupo iba acompañado por una banda de música. En la entrada al pueblo, se instaló un carro alegórico. Alrededor de las 7:30 horas, empezaron a llegar los peregrinos, en esa ocasión provenientes de Santiago Yolomécatl; Barrio de San Bartolo, Tlaxiaco; Chalcatongo; la ciudad de Oaxaca; y el Distrito Federal, además de otros pueblos cercanos. En especial los peregrinos de pueblos y barrios portaban estandartes con imágenes católicas. Los miembros de la mayordomía tenían preparado atole de chocolate y pan, para repartir entre los peregrinos. Una vez que los grupos estaban completos, alrededor de las 7:30 horas, el representante de los mayordomos dirigió unas palabras de bienvenida a cada grupo de peregrinos. Los representantes de cada grupo respondieron a las palabras, para aceptar la invitación. A las 8:30 horas, la gente del pueblo, los peregrinos visitantes, las bandas y el carro alegórico se dirigieron al atrio del templo, en donde ya se habían instalado lonas y sillas, pues —dada la gran afluencia de visitantes— la misa se realizó en el exterior del templo, a las 9:00 horas. Al final de la misa, inició una danza de “Moros y cristianos” frente al templo. Los organizadores de la fiesta repartieron dulces y refrescos e invitaron a los asistentes al desayuno, tras el cual siguió la comida. El desayuno y la comida fueron acompañados de música de las bandas que habían acompañado la fiesta desde temprano. Por la tarde, se bailaron los toros, mismos que se quemaron por la noche, con un castillo de fuegos artificiales, en el atrio del templo, en medio de una gran algarabía, con lo cual concluyó la celebración.

En el caso de Asunción Nochixtlán, pequeña ciudad ubicada en la Mixteca Alta, la fiesta patronal se dedica a Santa María de la Asunción, numen que también se celebra en otras localidades mixtecas, como Tlaxiaco. La fiesta patronal en Nochixtlán es una mayordomía que, a diferencia de Yolomécatl —en donde el cargo recae en una sola persona o familia— y a semejanza de San Martín Huamelulpan, en donde el cargo es colectivo, la mayordomía y sus

responsabilidades se distribuyen entre cuatro mujeres, llamadas mayordomas. La estructura de la fiesta es semejante a otras descritas, al consistir en ofrecimiento el día previo, alba, recorrido, procesión, comida y quema de fuegos artificiales. Al igual que la fiesta yolomecana, el alba en Nochixtlán se realiza en la azotea del templo. A diferencia de la fiesta en Yolomécatl, en lugar de haber una comida, se hacen cuatro, pues cada mayordoma se encarga de la suya. De esta forma, los numerosos asistentes (pues la población de Nochixtlán rebasa los 15 mil habitantes, mientras en Yolomécatl puede haber entre 5 mil y 6 mil visitantes durante las fiestas patronales) se distribuyen entre los lugares donde se hace la comida.

En suma, la estructura de las fiestas en la Mixteca Alta consiste básicamente en:

1. Ofrecimiento de velas y flores. Se recibe a los participantes en la casa de los organizadores de la fiesta, para adornar las velas, hacer ramos de flores y dirigirse al templo, para ofrecerlos a la imagen del santo que sea objeto de la celebración. Dentro del templo, se entonan cantos y rezos; posteriormente, todos acuden a casa de los organizadores, para recibir una cena, consistente en frijoles, tortillas, chiles costeños fritos, pan y café. Se realiza por la tarde y noche del día anterior.
2. Alba o mañanita. Alternancia de música de banda, repique de campanas y lanzamiento de cohetes; los organizadores ofrecen cigarros y bebidas a los participantes. En el caso de Yolomécatl, Nochixtlán y algunas otras localidades, el alba se realiza en el techo del templo y, al final, dentro del mismo; en el caso de otros pueblos, como San Felipe Ixtapa, San Martín Huamelulpan o Tlaxiaco, el alba se realiza en el atrio del templo. El horario del alba es de las 5:00 a las 7:00 horas; en tiempo de horario de verano, de las 6:00 a las 7:00 horas, ya que se maneja el denominado “horario normal” en forma simultánea al horario de verano.
3. Recorrido con música de banda y cohetes, a fin de pasar por la autoridad e invitados especiales e ir al almuerzo.
4. Almuerzo, en casa de los organizadores.
- 5A. Medio día. Similar al alba, pero al medio día. Excepto cuando la misa es a esa hora.
- 5B. Misa. En el templo. Normalmente al medio día.
6. Procesión. Inicia y termina en el templo; el recorrido es por calles céntricas del pueblo. Se realiza al medio día, después de la misa.
7. Comida, en casa de los organizadores.
8. Toros y fuegos artificiales. Baile en casa de los organizadores; recorrido hacia el palacio municipal, para solicitar a la autoridad el permiso para la quema de los fuegos artificiales; recorrido hacia el atrio del templo, para quemar los toros y fuegos artificiales. Tarde-noche.
9. Devolución de la imagen del santo a su nicho; en ocasiones, se ofrece a los asistentes un desayuno o una comida, en casa de los organizadores. Se realiza la mañana del día siguiente a la

fiesta; en el caso de las fiestas de julio en Yolomécatl, la imagen del santo se devuelve al nicho al día siguiente de la octava.

## 5.6. Santuarios y peregrinaciones

Los santuarios a los que acude la gente de Santiago Yolomécatl y pueblos cercanos, son básicamente los templos de las mismas localidades, en la época de sus respectivas fiestas. Hay además lugares como cerros, en donde se llevan a cabo celebraciones, como es el caso de la Santa Cruz el 3 de mayo, o bien son utilizados como pedimento, cuando se ubican en las cercanías de un lugar sagrado.

Por su parte, las peregrinaciones que realiza la gente de Yolomécatl están revestidas de un carácter católico, independientemente de si se producen en santuarios construidos o naturales. Al igual que las procesiones –que se realizan al interior del pueblo, como una forma de marcar la frontera con la naturaleza (el campo o el monte)— “las peregrinaciones y los santuarios son procesos rituales que reproducen relaciones sociales, parentales y étnicas, relaciones de reciprocidad y formas de control social, además de construir territorialidad religiosa”.<sup>376</sup> Las peregrinaciones constituyen redes que asocian territorios sagrados, centros y periferias. En tanto vías de comunicación, vinculan espacios comunes con santuarios e incluso con fronteras territoriales. Las peregrinaciones que se acostumbra realizar desde Yolomécatl son la de Nutiño, para celebrar a San Isidro Labrador el 15 de mayo; y la de Santiago Nundichi, en donde se venera un Santo Niño el tercer fin de semana de enero; el Cristo Olvidado y la Virgen del Rosario, en San Felipe Ixtapa.

Nutiño 15 de mayo (fiesta de San Isidro Labrador). Nutiño es una zona ubicada a unos 3 kilómetros de Yolomécatl. Hay algunos caseríos o rancherías dispersos en medio de terrenos, muchos de los cuales se dedican al cultivo y a la ganadería. Hasta hace unos cuarenta o cincuenta años, el lugar estaba habitado por gente de Yolomécatl, quienes acudían al pueblo para asistir a la escuela (los niños), a las fiestas y al mercado dominical; el resto del tiempo la gente de Nutiño se dedicaba a las actividades del campo.

Santiago Nundichi es un pequeño pueblo que aloja un santuario, el cual es un centro de peregrinaje para la región. El día de la fiesta es el tercer domingo de enero y las peregrinaciones se efectúan sobre todo el sábado anterior. Los peregrinos provienen de distintas localidades situadas en torno a Nundichi, como es el caso de Yolomécatl. El tercer sábado de enero en la

---

<sup>376</sup> BARABAS, Alicia. *Op.cit.* (2003), p. 112.

madrugada, una buena parte de la población de Yolomécatl (al igual que de otros pueblos cercanos) inicia una caminata rumbo a Nundichi. Desde Santiago Yolomécatl el trayecto a Nutiño dura aproximadamente seis horas y transcurre entre veredas, a campo traviesa por las montañas. Ese día puede verse una gran cantidad de personas caminando hacia Nundichi, ya sea en grupos o individualmente. En distintos puntos del camino, es posible encontrar ventas de alimentos y bebidas, que se ofrecen a los peregrinos a su paso. Es común que los peregrinos se detengan a comer, ya sea en una venta o, más comúnmente, en el campo.

Casi a la mitad del camino, en la cima de un cerro, hay un montículo de piedras con una cruz improvisada, hecha de ramas de árbol; en ese lugar, los peregrinos acostumbran hacerse una “limpia” con ramas de ocote, tras la cual depositan sobre el montículo la rama con que se hicieron la limpia. Delante de ese lugar, cerca de un arroyo había una peña que también era utilizada como punto para hacerse una “limpia”, consistente en arrojar hacia atrás una piedra, procurando que cayera sobre la peña. La construcción de un camino, a fines de 2008, provocó la desaparición de esta piedra. Sin embargo, algunos peregrinos siguen realizando el ritual de arrojar la piedra, en el mismo punto en que antaño se hallaba la peña.

Un poco antes de llegar a Nundichi, hay un lugar desde donde se ve el pueblo y algunos peregrinos acostumbran realizar ahí un primer pedimento: con piedras se representa el don que se desea recibir de la divinidad (casas, automóviles, trabajo, buena salud, dinero, logros, etc.); no todos los peregrinos hacen ahí su pedimento, pero normalmente suelen descansar en ese lugar. Algunos, además, se hacen limpias con ramas de ocote, que dejan en torno a una cruz de madera ubicada en el lugar.

“Los pedimentos pueden ser simples rogativas a lo sagrado, mediadas por la ofrenda, para obtener algo. En otros casos los pedimentos son una suerte de magia homeopática propiciatoria expresada en una gran variedad de elementos que son símiles de lo que se solicita a lo sagrado, elaborados en piedra, lodo, madera o plástico. (...) Los rituales de pedimento son tanto propiciatorios como conmemorativos y protectivos, se dirigen a los santos y a las entidades territoriales, y se realizan por igual en la iglesia y en lugares sagrados del territorio étnico.”<sup>377</sup>

Los lugares donde se realiza la limpia o el pedimento son especiales, al estar dotados de una cualidad especial, que los hace propicios para aliviar a los peregrinos de la fatiga, o para que sus ex votos (pedimentos) sean recibidos por la entidad espiritual a la que se dedican. En este

---

<sup>377</sup> BARABAS, Alicia. *Op.cit.* (2006), p. 174.

sentido, “Cada lugar del camino sagrado tiene un ritual de umbral diferencial y su importancia es no sólo emocional sino normativa.”<sup>378</sup>

Después de este primer pedimento, el camino desciende hasta llegar a un arroyo seco (en esa época del año) y después asciende por un cerro mediante una subida muy inclinada, hasta llegar a Santiago Nundichi. Ahí los peregrinos se concentran en el espacio donde se ubican el atrio, el templo, la capilla ardiente y un local en donde se reparten reliquias. Normalmente hay bandas de música interpretando piezas afuera de la iglesia. Los peregrinos se distribuyen entre la capilla ardiente, para dejar sus velas; el templo, para asistir a misa; un pasadizo anexo al templo, para visitar la imagen del Santo Niño, por la parte posterior del altar; el local donde se reparten reliquias (flores), o el atrio, para descansar, conversar o atestiguar el movimiento de la fiesta.

No todos los visitantes acuden andando, muchos –en especial quienes por motivos de salud o edad están impedidos de caminar durante tantas horas— llegan en automóvil, en microbús o autobús, pues se organizan rutas hacia Nundichi, desde Tlaxiaco u otros pueblos cercanos. A esta festividad asiste gente de diferentes pueblos de la Mixteca Alta, así como de pueblos triquis cercanos a Tlaxiaco. Es decir, Nundichi es un santuario de convocatoria regional e interétnica, al recibir a miembros de las etnias mixteca y trique, así como mestizos de origen mixteco, en su mayoría. Al ser un Santo Niño el objeto de la veneración, en el santuario y en el pueblo es notoria la presencia de niños y niñas, llevados por sus padres, para pedir por la salud y el bienestar de los infantes.

El pueblo, que es pequeño, se llena de peregrinos ese día y al siguiente (domingo). Muchos de ellos pernoctan en el lugar, para lo cual van preparados con mantas, hules, casas de campaña, enseres de cocina. La noche del sábado hay un baile. La fiesta se celebra el domingo y sigue la estructura general de las fiestas en la Mixteca oaxaqueña: es organizada por un mayordomo, quien ofrece almuerzo y comida a todas las personas que participan. Se da el alba por la mañana con música de banda, en el atrio de la iglesia; se ofrece el almuerzo; se celebra la misa, seguida de una procesión, en la que participa un carro alegórico y se reparten bebidas a los asistentes; se da la comida; por la noche se queman los toros y demás fuegos artificiales, mientras la banda toca. Por la noche, en la cancha del pueblo, que también funciona como salón polivalente, se celebra un baile, amenizado por bandas tradicionales y grupos musicales. El domingo, día de la fiesta, también llegan muchos peregrinos, algunos a pie y otros en vehículos. Todos regresan a sus lugares de origen el domingo por la tarde o noche, cuando termina la fiesta. En Nundichi se registran peregrinaciones todo el año, en especial durante temporadas vacacionales, así como en

---

<sup>378</sup> BARABAS, Alicia. *Op.cit.* (2003), p. 112.

las semanas inmediatamente anteriores y posteriores a la fiesta. De hecho durante la octava, ocho días después de la fiesta, se registra la llegada de visitantes, algunos de los cuales arriban a Nundichi caminando, si bien la afluencia de personas es menor que el día de la fiesta.

Otro santuario visitado por pobladores de Santiago Yolomécatl es el templo de la vecina localidad de San Felipe Ixtapa, que aloja una imagen de un Cristo crucificado, conocida como “Cristo Olvidado”. De acuerdo con la leyenda, el Cristo Olvidado llegó a mediados del siglo XVIII, transportado por unos arrieros provenientes de Veracruz, en el Golfo de México, con destino a la costa del Pacífico en Oaxaca. En esta leyenda se registra el mitema o elemento constante que explica la presencia de determinadas imágenes sagradas en ciertos lugares: los arrieros se detuvieron en San Felipe Ixtapa para descansar en un mesón. Al día siguiente, cuando intentaban continuar la marcha la imagen del Cristo se hizo pesado, tanto que resultó imposible moverlo del lugar. El peso excesivo y milagroso fue interpretado como señal de que el numen había elegido ese lugar para permanecer en él, por lo que fue adoptado por los ixtapeños. A este Cristo se le celebra el cuarto viernes de Cuaresma, si bien recibe peregrinos durante todo el año, en especial en temporadas vacacionales. A esta imagen se le atribuyen numerosos milagros, los cuales son atestiguados por una multiplicidad de objetos (cartas de petición o agradecimiento, trozos de cabello, billetes, fotocopias de documentos, entre otros) dejados por los peregrinos, quienes no sólo provienen de localidades cercanas, sino incluso de otros estados de la república. A la fama del Cristo Olvidado han contribuido los medios masivos de comunicación, que en distintas épocas han hecho resaltar este culto a nivel nacional.

Otra celebración importante en San Felipe Ixtapa es la celebración de la virgen del Rosario, el 15 de octubre de cada año. Dicha fiesta consta de una mayordomía, basada en la misma estructura de las fiestas en Yolomécatl, con la excepción de que el alba no se realiza en la azotea del templo, sino en el atrio del mismo (como ocurre en la mayor parte de las localidades cercanas). Muchos visitantes provenientes de Yolomécatl se apersonan en San Felipe, especialmente durante la misa, la procesión y la comida; muchos yolomecanos acuden a vender distintos artículos, en especial alimentos, así como a participar en la fiesta, tras la cual suelen llevar como recuerdos las estampas o imágenes de la virgen del Rosario. En esta localidad también se celebra el cuarto viernes de Cuaresma,

Una peregrinación que se efectúa en la zona, aunque no se registra la participación de yolomecanos, es la caminata anual de Tlaxiaco a Santa Catarina Juquila, organizada por tlaxiaqueños, durante la Semana Santa (de sábado a miércoles); no obstante, muchos yolomecanos acostumbran peregrinar a ese santuario, aunque no suelen hacerlo a pie. Juquila es un pueblo ubicado en las montañas de la Sierra Madre del Sur, cerca de la costa; en él se venera

la imagen de una virgen, conocida como la Virgen de Juquila; acuden peregrinaciones desde distintos rumbos del país, tanto del estado de Oaxaca, como de Puebla y el Distrito Federal, entre otros, por lo que se trata de una peregrinación multiétnica a un santuario de amplia convocatoria, que conforma una región devocional o de culto, a la cual concurren peregrinos provenientes de diversas zonas étnicas.

La primera caminata de esta peregrinación ocurrió en 1996, aunque se sigue una ruta utilizada antiguamente, que atraviesa la Sierra Madre del Sur. El señor Aurelio Rojas les enseñó a sus hijos el camino, qué el había aprendido de sus padres y estos de sus abuelos, cuando eran frecuentes las peregrinaciones a pie hacia Juquila desde la Mixteca Alta. A decir de tío Aurelio, esta caminata se interrumpió durante décadas, hasta que en 1997 la hizo con sus hijos, quienes aprendieron la ruta y han repetido la caminata año tras año, contando con una creciente participación de personas, provenientes tanto de Tlaxiaco como de localidades aledañas. En la XII peregrinación, realizada en 2008, participaron alrededor de 100 personas, mientras en la XIII peregrinación, en 2009, se contó con la participación de unas 150 personas. Por la cantidad de gente que participa, el evento es planeado y organizado cuidadosamente: se cuenta con algunas camionetas con sus respectivos choferes, para portar los equipajes de los peregrinos, además de los insumos y enseres necesarios para la preparación de alimentos, en lo cual participan varias personas (en especial cocineras), quienes preparan y reparten alimentos a los peregrinos dos veces al día: un almuerzo matinal, después de las primeras cuatro o cinco horas de caminata; y una comida-cena, al llegar los peregrinos a cada etapa.

El camino transcurre sobre todo por veredas y algunas brechas. Las etapas de cada día inician a las 4:30 o 5:00 horas; se almuerza entre las 9:00 y las 10:00 y se alcanza el punto de llegada entre las 20:00 y 21:00 horas, excepto el último día, pues se llega alrededor de las 14:00 horas a Santa Catarina Juquila. Se recorre un promedio de 60 km cada día; el quinto día se recorren unos 25 km. Al llegar a Juquila, cada quien busca alojamiento en el lugar. Por la tarde, todos se reúnen en un punto para comer. Ahí se integra una banda de música de viento, proveniente de Tlaxiaco y todos parten hacia el templo de Juquila, para participar en una misa, con lo cual concluye la peregrinación. De ahí, algunos participantes regresan a Tlaxiaco en los vehículos que acompañaron la peregrinación; otros acuden a las playas (Puerto Àngel, Puerto Escondido, Huatulco), que se ubican a menos de dos horas por carretera; y otros regresan por su cuenta o visitan otros destinos, al tratarse de una temporada vacacional.

Cabe anotar que, durante las peregrinaciones a Juquila en las que ha participado el investigador, no se observó que se realizaran rituales durante el recorrido, excepto las misas celebradas, respectivamente, antes de la peregrinación y al llegar al destino, así como el ingreso a los

templos de las localidades por donde se pasa o en donde se pernocta, para rezar y persignarse antes de continuar el camino.

Otra peregrinación realizada en tierras mixtecas es la que conduce a San Juan Tamazola, población cercana a la ciudad de Asunción Nochixtlán, al noreste de la región. El objeto de la peregrinación a Tamazola es un Cristo moreno, al que se le rinde culto el tercer fin de semana de noviembre de cada año, tanto en forma de peregrinaciones como de una mayordomía, a cargo de pobladores de Tamazola. A esta fiesta acuden peregrinos provenientes de Nochixtlán y otros pueblos circunvecinos. La estructura de la fiesta es similar a la de otras mayordomías mixtecas, al integrar alba, recorrido, procesión, comida comunitaria y quema de fuegos artificiales.

### **5.7. Milagros**

En Yolomécatl se atribuyen distintos milagros a Santiago Apóstol, que básicamente pueden englobarse en:

- a) Resguardo territorial
- b) Protección contra adversidades (incluye curación de enfermedades)
- c) Apariciones, presencia del santo o comunicación con él
- d) Abundancia
- e) Cumplimiento de deseos

El milagro del resguardo del territorio queda patente con la aparición del santo en tierras yolomecanas, para defender al pueblo de sus enemigos, como ha sido explicado anteriormente, en un suceso que reactualiza el milagro medieval de la aparición de Santiago al rey Ramiro, para defender a los hispanos contra sus enemigos, los moros.

La curación de enfermedades, como una modalidad de protección contra la adversidad, es otra constante en los milagros atribuidos a Santiago Apóstol. Un ejemplo es el que narra la señora Iraís Sánchez Galicia, quien hizo la fiesta de los cargadores del 24 de julio en 2009, comentó sus motivaciones para realizar dicha festividad: A mediados de los años ochenta del siglo XX su hijo más pequeño –quien entonces tenía cuatro años de edad— tuvo un problema, implícitamente se trataba de un problema de salud. La señora Iraís le prometió al “patroncito” que si le ayudaba a salir del problema, ella le celebraría una fiesta y sus cuatro hijos (Iraida Andrea, Itzel Rosario, Miguel Ángel y Andrés Eduardo Morales Sánchez) serían los cargadores. Eso sería cuando los hijos estuvieran en edad de cargar el anda con la imagen del santo. El problema se solucionó y, 25 años después de haber hecho la promesa, la familia Morales

Sánchez pudo realizar la fiesta. Le salían lágrimas de los ojos al narrar: “Ahora hasta tengo un nieto de ese hijo, mi primer nieto”. Comenta que, sin embargo, hubo remanentes del problema y puede resurgir en la adultez de su hijo. “Pero yo le pido mucho a Santiago que lo cubra y lo proteja.” (...) “Lo natural es que los padres mueran antes que los hijos, yo les digo a mis hijos: ‘Ustedes entiérrenme primero, y luego entiérrense ustedes’”. (...) “Pero le tengo mucha fe al patroncito, por eso hicimos la fiesta”.<sup>379</sup>

Otro ejemplo de milagro de protección contra la adversidad, es el que motivó a Pilar Trejo Martínez, esposa del mayordomo del año 2007, Juan Carlos Sanjuán, a involucrarse en la organización de la fiesta, a raíz de resultar bien librada de un grave accidente que sufrió el autobús en el que se trasladaba con su familia, al regresar de Yolomécatl a la Ciudad de México, un año antes de su mayordomía.

Las apariciones o la presencia del santo suelen producirse ya sea en forma onírica o durante momentos especiales. El santo puede aparecerse en los sueños de personas aquejadas por algún problema, para indicarles la forma de resolverlo. La aparición de Santiago Apóstol también puede acontecer durante ocasiones especiales, como la celebración de la liturgia o algún otro aspecto de la fiesta. Un ejemplo es el que narra el mayordomo de 2005, Javier López, quien afirma que se comunicó con el santo desde el momento en que solicitó la mayordomía: “Yo veía que me sonreía, no sé, yo así me lo imaginaba, no sé cómo, pero que él estaba tan feliz como yo estaba. Entonces yo veía ese reflejo en él, así. Entonces esa comunicación con él, siento que así la he tenido. Yo agarro, lo veo a él y él me da el panorama de su carita y eso, él me sonrío, me ve, gustoso.”<sup>380</sup>

En general, la experiencia de la aparición o presencia del santo, tiene como consecuencia el surgimiento o incremento de la fe entre las personas que presencian el milagro. En algunos casos, este sentimiento ha motivado la asunción de un cargo festivo.

La abundancia es uno de los milagros atribuidos a Santiago Apóstol que más frecuentemente se refieren en Yolomécatl. Esta situación ocurre especialmente durante la realización de fiestas del ciclo jacobeo y consiste en que —sin explicación lógica— alguno de los recursos que se han dispuesto para la fiesta y que se consideraban insuficientes, no sólo alcanza para todos los invitados, sino incluso puede sobrar. Esto puede ocurrir con el dinero necesario para efectuar los gastos de la celebración, o bien con alguno de los alimentos.

---

<sup>379</sup> Entrevista con Iraís Sánchez, en Santiago Yolomécatl, 25 de diciembre de 2009.

<sup>380</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

A este respecto, el profesor Javier López indica que, cuando tomó el cargo, el 1º de noviembre de 2004, había previsto que en la comida ofrecería carne asada a sus invitados, de los cuales había contabilizado una determinada cantidad. No obstante, la cantidad de asistentes fue rebasada con creces, de lo cual el profesor se percató al momento de la procesión y esto motivó su preocupación, al pensar que la comida no le rendiría e incluso consideró la opción de conseguir de urgencia más alimentos. Sin embargo, indica que la carne no sólo alcanzó para todas las personas que acudieron a comer, sino incluso sobró. Algo similar ocurrió con el dinero necesario para hacer la fiesta, pues Javier López indica que nunca tuvo un ahorro planificado para tal efecto, y adquiriría los elementos necesarios según lo exigía cada fase de la preparación y nunca faltaron los recursos para solventar el compromiso, sin que él pudiera explicárselo.

Otro ejemplo del milagro de la abundancia, ocurrió en la fiesta de los cargadores del 24 de julio, en el año 2007. Para la comida de ese día se contempló ofrecer pollo con mole. Se adquirieron unas diez mil piezas de pollo, al calcular unos cinco mil asistentes, a quienes se podrían servir hasta dos piezas a cada uno. Si bien se cumplió la cantidad de asistentes calculada, el pollo sobró. Se comenzó a regalar piezas de pollo crudo a los invitados que quisieran llevarlas consigo y, aunque se repartió pollo a manos llenas, los contenedores de esta carne se mantenían llenos constantemente, por lo que al final fue necesario tirar las grandes cantidades de pollo que sobraron, al no poder ser aprovechadas.

En el mismo sentido, la señora Iraís Sánchez refiere que nunca supo de dónde salió el dinero para pagar los gastos de la fiesta que ella y su familia realizaron, como cargadores del 24 de julio de 2008. Si bien había ahorrado una cierta cantidad de dinero, esta no era la suficiente para un gasto de esa naturaleza, a pesar de lo cual la fiesta se realizó sin contratiempos. “Nunca supe de dónde salía el dinero, pero siempre hubo suficiente para hacer la fiesta”, indicó Iraís.

En general, los milagros de abundancia atribuidos a Santiago Apóstol ocurren en el contexto de la fiesta, y sus beneficiarios principales son los cargeros y otras personas directamente involucradas con la celebración.

Un ejemplo del milagro del cumplimiento de deseos es el que tuvo el mayordomo de 2007, Juan Carlos Sanjuán, quien considera que el apóstol Santiago le ayudó milagrosamente a concluir su carrera de ingeniería, cuando atravesaba por situaciones que le dificultaban el estudio; esa fue la razón por la que prometió ser mayordomo.

## **5.8. Terapéutica tradicional**

Los sistemas de salud son inherentes a las comunidades humanas, las cuales buscan una forma de resolver problemas de salud, como enfermedades, accidentes e incluso la muerte. Si bien existen sistemas de salud vernáculos y homogéneos, en la actualidad suele haber sistemas plurales, al estar conformados por distintos modelos médicos, correspondientes a determinadas concepciones de salud y enfermedad. En comunidades indígenas rurales de México, es frecuente la coexistencia del modelo médico prehispánico tradicional con el modelo médico moderno u occidental, con miras a la preservación de la salud individual y comunitaria. El modelo prehispánico es practicado a nivel doméstico o comunitario, tanto por miembros de la familia como por especialistas en terapéutica tradicional, mientras el modelo moderno o académico se practica en clínicas del gobierno o en consultorios privados, tanto alopáticos como homeopáticos. Cabe señalar que, a través de distintas instituciones tanto del sector salud, el educativo y el de los derechos humanos, el gobierno mexicano propicia el estudio y la difusión de la medicina tradicional, así como su aplicación combinada, sobre todo en comunidades indígenas rurales.

En el caso de Yolomécatl, si bien se acude con frecuencia a las clínicas públicas o privadas, la medicina tradicional es ampliamente utilizada, en muchas ocasiones como primera opción, antes de acudir a algún médico alópata u homeópata. La combinación en el uso de uno u otro sistema médico, implica la convivencia de la cosmovisión mesoamericana con la occidental. En este apartado se explicarán los principales procedimientos de la terapéutica tradicional mixteca.

### **5.8.1. Limpias y curaciones**

Entre las operaciones terapéuticas tradicionales que se efectúan en Santiago Yolomécatl y otras localidades de origen mixteco, están las limpias y curaciones. Como es habitual en las prácticas médicas pertenecientes a la tradición mesoamericana, la noción de salud y enfermedad contempla una dimensión espiritual asociada estrechamente a la dimensión orgánica y corporal.

Las limpias suelen ser practicadas tanto por especialistas como por personas comunes, en especial mujeres, a nivel familiar, para “limpiar” a sus hijos, nietos u otros niños y niñas de la familia, sobre todo cuando se trata de aliviar males no muy graves, como el mal de ojo o el empacho.

Al igual que en otras culturas y regiones, se considera que el mal de ojo —que afecta primordialmente a los niños y niñas de corta edad— es provocado por la mirada de personas “pesadas”, esto es, dotadas de una presencia fuerte, que se manifiesta a través de una energía cargada de negatividad, recibida por los niños o niñas a quienes ven. Para proteger a los pequeños, suelen usarse prendas de color rojo o amuletos, como es una semilla de forma esférica de unos dos centímetros de diámetro, denominada “ojo de venado”, que se une a otros elementos (hilo, cuentas, estampas de santos) para hacer collares, pulseras o broches, que se le colocan a los bebés. Se piensa que estos amuletos protegen —a la manera de un escudo— a los niños de la mirada pesada. El mal de ojo se manifiesta a través de incomodidad y malestar, que generan irritación, susceptibilidad, mal humor o llanto en los infantes que lo padecen. Mientras el uso de amuletos es preventivo, en caso de ser adquirido por algún niño, la manera de curarlo es a través de una limpia, que habitualmente se efectúa con un huevo criollo (de gallina criada domésticamente) o con ramos de determinadas plantas, como la ruda o el pirul.

El empacho es un mal proveniente de la ingesta de determinados alimentos, en especial maíz, y sus síntomas consisten en un entorpecimiento de la función digestiva. Se da sobre todo en niños y niñas pequeños, aunque toda persona puede padecerlo. Para curarlo, se hace una limpia con hierbas o huevos y, en ocasiones, esta terapia puede complementarse con pellizcos en la piel que recubre determinadas zonas de la columna vertebral.

Tanto el mal de ojo como el empacho, suelen ser tratados a nivel doméstico por los propios familiares o vecinos de los niños que padecen estos males. En caso de que el tratamiento no sea exitoso, se recurre a especialistas en terapéutica tradicional. Cabe señalar que en las comunidades mixtecas de la región, suelen combinarse los tratamientos tradicionales con la medicina alopática que se practica en clínicas privadas o del gobierno.

Otro caso de medicina tradicional es el uso del *temascal* o baño de vapor de tradición mesoamericana. En México y otros países mesoamericanos, la práctica del temascal está considerablemente difundida y se presenta con distintas variantes, de acuerdo con la región o cultura. En la Mixteca oaxaqueña, se construye un pequeño habitáculo, en forma de horno, de tamaño variable: puede contener al menos tres personas o más. Horas antes de iniciar el baño, se calientan piedras con ayuda de leña —preferentemente de encino— y cuando están suficientemente calientes, los participantes ingresan desnudos al temascal y se recuestan sobre petates (esteras de palma); la bañandera —pues normalmente es una mujer quien desempeña esta función— vierte constantemente agua sobre las piedras calientes para generar vapor, que permanece dentro del recinto. La bañandera utiliza ramos de distintas plantas, entre las que destaca un árbol denominado *elite*, que crece cerca de los ríos; con los ramos azota ligeramente

a cada uno de los asistentes, empleando un ramo para cada persona. El baño dura alrededor de una hora, tras la cual se apaga el fuego y los participantes salen del baño para ingresar en una habitación cerrada, en la cual se recuestan sobre petates y se cubren con múltiples mantas, para evitar perder rápidamente el calor. Reposan en ese sitio durante al menos dos horas, hasta que se enfrían lo suficiente como para poder retirarse.

El temascal se utiliza con fines medicinales, por ejemplo se baña a las parturientas después de haber dado a luz, o bien para ayudar a la curación de enfermedades derivadas del enfriamiento del cuerpo, en especial afecciones bronquiales o pulmonares. No es necesario presentar algún síntoma para bañarse: también lo pueden hacer individuos sanos, ya que esta clase de baño es una variante de la “limpia”. Esta práctica es bastante generalizada en Yolomécatl y otros pueblos de la región. Si bien no todas las casas cuentan con temascal, lo hay en varias. Las personas que desean bañarse, quedan de acuerdo con el dueño de algún temascal para utilizarlo, además de buscar a una de las bañanderas que habitan en la población.

Un ejemplo de terapéutica tradicional especializada –más allá del nivel doméstico o familiar— es la de “recoger el espanto”. El “espanto” es una patología considerada como la pérdida de una parte del cuerpo intangible (alma); se produce cuando una persona transita por un lugar considerado “pesado” o permanece en él.

De acuerdo con esta concepción, la “pesadez” del lugar se debe a la presencia de un ser espiritual dotado de un cierto poder –normalmente denominado “dueño”—, cuyos efectos son negativos en la salud de la persona, al arrebatarle una parte incorpórea de su ser, con lo cual el paciente queda incompleto y presenta síntomas mentales y anímicos, como depresión, tristeza, vaguedad de pensamiento, indolencia, entre otros. También puede tener síntomas corporales, tales como problemas digestivos, debilidad corporal u otras disfunciones orgánicas.

Las circunstancias en que se produce el espanto son diversas, al igual que su etiología. Puede deberse, por ejemplo, a la presencia de un “aire”, término con que se denomina el alma de una persona fallecida por causas violentas en ese sitio. Dicho “aire” se apodera de una parte del alma de quien pase por ese lugar o permanezca en él, provocándole miedo y los demás síntomas descritos. En este caso, el “aire” actúa con base en una intencionalidad maligna.

Otra posible causa del “espanto”, es por el tránsito o permanencia de una persona por un lugar ubicado en la naturaleza (campo o monte, esto es, fuera del pueblo, aunque también puede ser en un terreno dentro del pueblo, incluso habitado) que se considera “pesado” debido a la presencia de su dueño o espíritu tutelar.

“Un lugar es pesado porque allí moran los dueños y es, entonces, sagrado. Es un lugar de misterio y de magia donde la vivencia de lo sagrado deja sentir su fuerza y poder. Por ser pesado es peligroso, en especial para los débiles de espíritu y los que no actúan con convicción y honradez. (...) No hay intencionalidad previa en las acciones del dueño del lugar para con alguien que entra en su espacio. El resultado del paso por el dominio peligroso de los dueños o la utilización de sus recursos depende de la actitud humana.”<sup>381</sup>

En efecto, el dueño del lugar no posee una intencionalidad definida, por lo que sus efectos pueden ser positivos o negativos. La carga ética no depende del numen, sino de la actitud o conocimiento de la persona con respecto al ámbito espiritual. Es decir, la aproximación a un sitio en que se considera que mora un dueño, debe realizarse en forma respetuosa, con buena intención y normalmente con un comportamiento ritual, como sería el dejar ofrendas en el sitio. Esto implica partir de la noción de la existencia de un espíritu en el lugar, aunque el ignorar dicha presencia (por ejemplo, por no creer en ella o por negligencia) tiene efectos negativos en la salud de la persona que pasa por dicho lugar, al no tener esta una actitud respetuosa frente a la entidad que, según se considera, mora en el sitio.

A continuación se describe el procedimiento de “recoger el espanto”, de acuerdo con lo indicado por la informante Rosalina Osorio Cruz, entrevistada el 21 de abril de 2005.

Por cada persona a la que se hará la operación se requieren los siguientes elementos:

- 2 huevos de gallina criolla<sup>382</sup>
- 7 cruces de palma bendita (aproximadamente de 10 x 5 cm), pueden ser las que se confeccionan y bendicen el Domingo de Ramos, o pueden elaborarse ex profeso e ir las a bendecir, independientemente de la fecha.
- 7 caramelos de sabores, de distintos colores transparentes (conocidos como “agüitas”)
- 7 trozos (o “huevitos”) de chocolate
- Aguardiente (solo o “amargo”), a razón de una copa por cada participante: (a) el receptor de la limpia; b) el que hace la limpia (terapeuta); c) el “Dueño del lugar” o el “aire”; d) los posibles acompañantes.

---

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 62..

<sup>382</sup> Así se denomina a las gallinas de crianza doméstica, que no proceden de granjas avícolas. Mientras estas últimas son de color blanco, el plumaje de las gallinas criollas es oscuro y moteado, además de ser de talla más reducida. Otra diferencia que se considera entre un tipo de gallina y otro, es el sabor; se prefiere el de las gallinas criollas.

- Pulque y refresco (1 dosis por cada participante)
- 7 tortillas pequeñas (de alrededor de 5 cm de diámetro); pueden hacerse especialmente o recortarse de unas tortillas grandes.
- 7 trozos de carne, preferentemente de res, ya sea cruda o cocinada
- 7 cigarros de tabaco
- 1 ramo de: ruda, chamizo, hinojo, floripondio (flor y/u hojas), mirto. De preferencia todas estas plantas.

Nota: Por cada participante, se lleva una copa para el aguardiente y un vaso o jícara para el pulque o el refresco.

Procedimiento:

Primer paso. Se debe acudir al lugar donde el paciente se espantó (habitualmente en la naturaleza). “Si no se puede, ir a un lugar alto, alto, como un cerro.” Si se va al lugar en donde se espantó el paciente “nada más le llamas al Dueño del lugar. Nomás le llamas como si hablaras con otra persona”.

Si se va al lugar alto (en sustitución del lugar donde se recibió el espanto), hay que llamar al dueño del lugar. “Se le grita”, porque se le llama desde lejos. Se le pide que acuda.

Por su parte, si la operación se realiza en el sitio donde ocurrió el espanto, se dice al dueño del lugar: “Mira, venimos a esto...” (y se le explica la razón de la visita). Puede hablársele de “tú” o de “usted”. Se dice “venimos porque esta(s) persona(s) (se dice el nombre o nombres) se espantó (espantaron) aquí”.

Segundo paso. Se hace un hoyo en el suelo, por cada persona a quien se curará; el agujero debe ser lo suficientemente profundo para que quepa todo lo que se va a depositar.

Tercer paso. A) Se limpia a la(s) persona(s) a quienes se curará, primero con un huevo, después con otro. B) Se limpia al (los) paciente(s) con el manojito de hierbas, uno por cada persona. En ambos casos, la limpieza comienza “por la cabeza [y] te vas bajando” hacia los pies. Después de limpiar al paciente o pacientes con los huevos, estos se arrojan al hoyo. Lo mismo se hace con las hierbas, después de limpiar con ellas al paciente. Una vez que se arrojan al agujero los huevos y las hierbas, el terapeuta debe explicar al “señor del lugar” la razón por la que se depositan los huevos y hierbas, que son “como una ofrenda”.

Cuarto paso. A lo largo del procedimiento, se van depositando en el hoyo las ofrendas (excepto las bebidas). Cada elemento se añade por separado (chocolates, dulces, cruces de palma, etc.). Mientras se deposita cada elemento en el hoyo, se le dice al dueño del lugar: “Te traje estas siete cruces” [o el chocolate, los dulces, el pulque, etc.] como una ofrenda”.

Quinto paso. Con respecto a las bebidas, el terapeuta le dice al dueño del lugar: “Vamos a tomar juntos este aguardiente [pulque o refresco]”. Puede añadirse: “Para... (y se explica el motivo del convite, que es la curación del paciente).

Antes o después de la entrega de las ofrendas, puede hacerse una limpia al paciente o pacientes con un puño de tierra del lugar, que posteriormente se arroja al agujero. Esta operación efectiva preferentemente después de hacer la limpia con los huevos y las hierbas. Si, durante la limpia con tierra, se cae un poco de esta, se puede tomar más, pues “el caso es que se limpie bien”.

Como se ha mencionado, los efectos que ejerce una entidad sobrenatural –en especial asociada a un territorio específico— sobre la persona o personas que transitan o permanecen en el lugar “pesado”, pueden ser favorables o desfavorables, en función de la actitud del individuo. Si la actitud es respetuosa –es decir, se pide permiso para entrar al lugar y se entregan ofrendas o pagos rituales— el dueño será propicio. En cambio, si el individuo tiene una actitud irrespetuosa, se ofenderá al dueño y este castigará al ofensor.

El proceso de limpia descrito es un ritual y, como tal, “genera una *unidad significativa* en la que interactúan en toda su complejidad el dueño, el lugar, el especialista y el usuario, creando significados únicos en cada caso.”<sup>383</sup> La interacción de significados implica una transacción entre los seres humanos y los dueños o espíritus. El pensamiento simbólico de raíz indígena, humaniza a los seres y fenómenos naturales, dotándolos de intencionalidad y voluntad, por lo que interactúan con las personas en un campo de reciprocidad y relaciones de poder, en el marco de la ética del don.

Cabe precisar que, al ser Yolomécatl una comunidad mixteca desindianizada y tendiente al mestizaje étnico y cultural, entre los pobladores existen distintas concepciones acerca del monte y los dueños. Entre las personas más cercanas –geográfica y laboralmente— a la naturaleza, prevalece la humanización de las entidades naturales y las consiguientes prácticas rituales para propiciarlas o conjurarlas.

---

<sup>383</sup> BARABAS, Alicia M. *Op.cit.* (2003), p. 63.

Por su parte, entre la población amestizada, que se dedica en menor proporción a actividades relacionadas con el campo y más a labores comerciales o administrativas, e incluso en muchos casos cuenta con estudios profesionales, prevalece una concepción negativa con respecto al monte, sus espacios significativos y las entidades territoriales asociadas. Esta situación, según Alicia Barabas:

“Se trata de un proceso iniciado en la Colonia en el marco de la evangelización, posiblemente explicado primero por la existencia de concepciones duales (bien-mal) sobre las entidades y deidades prehispánicas, pero más tarde los pueblos progresivamente cristianizados fueron destacando el carácter negativo de aquellos conceptos y símbolos relacionados con la práctica religiosa antigua, que pasaron a integrar un sustrato ideológico y valorativo vivido no ya como peligroso pero ambivalente sino sólo como maligno y “demoníaco”, frente a otro católico experimentado como “bueno”.<sup>384</sup>

Este proceso de reelaboración de conceptos surge de la cosmovisión cristiana en oposición a las concepciones mesoamericanas, a las cuales se da una carga negativa en cuanto a la interacción entre el ser humano y la naturaleza, cuando se concibe esta relación como pagana y contraria a las prácticas cristianas. Por ejemplo, se considera que algunos montes cercanos a Yolomécatl, en los cuales hay vestigios de asentamientos prehispánicos, son peligrosos. Uno de los peligros más aludidos es el de la presencia de víboras, por lo que las personas poseedoras de este punto de vista, consideran que —a causa de las serpientes— es peligroso visitar estos lugares. En la base de este temor a los ofidios, pudiera estar la idea judeo cristiana difundida por la evangelización, que concibe a las serpientes como representación del mal y, por consiguiente, identifica los lugares prehispánicos de culto con valores negativos en el plano religioso, es decir, se concibe a los antiguos santuarios como opuestos a la religión católica.

Entre la población de Yolomécatl coexisten las dos cosmovisiones con respecto a la naturaleza y hay un respeto generalizado hacia las prácticas rituales orientadas a entablar una relación positiva con númenes de la naturaleza, como son los dueños de los lugares.

En diciembre de 2009, se registró el caso de un hombre que se dedica a la terapéutica tradicional. Domitila Cervantes narra:

---

<sup>384</sup> *Ídem.*

“Ese señor es de aquí [de Yolomécatl], pero aprendió a curar cuando estuvo trabajando del otro lado [en los Estados Unidos], dice que ahí le enseñaron. P: ¿Le enseñó gente de aquí de Oaxaca? R: “No, dice que fueron personas de allá, del otro lado, las que lo enseñaron. Aquí en su casa organiza rezos una vez al mes, que le dedica al Santo Niño de Atocha. Invita a muchas personas y todas ellas llevan algo para compartir después del rezo. A mí me ayudó para darle ofrenda al dueño del lugar, aquí en mi casa, porque pasaban muchas cosas, como sustos y no estábamos a gusto. Le pregunté y me dijo que era porque no se le ha dado nada al dueño del lugar. Me pidió varias cosas: pozole, mole, siete tortillas pequeñas, aguardiente, velas, y las enterramos en las cuatro esquinas de la casa. Y sí, ha resultado bien, ya estamos mejor. Es buen curandero, lo buscan mucho las personas de aquí.”<sup>385</sup>

En este caso, el curandero no obtuvo su conocimiento como producto de la herencia cultural del pueblo, sino lo adquirió fuera de la localidad, incluso fuera del país, al haberlo aprendido durante una estancia en los Estados Unidos.

### **5.9. Mecanismos de difusión del culto**

En sus distintas formas, el culto a las entidades espirituales –santas y santos patronos, dueños— en la Mixteca se difunde sobre todo a través del conocimiento y ejercicio de la tradición. En el caso de las fiestas tradicionales, al implicar la participación colectiva y consistir en una serie de pasos rituales, la tradición es aprendida a través de la consulta a personas que cuenten con experiencia para hacer fiestas. Sobre todo se recurre a individuos –hombres y mujeres—, adultos y residentes en la población. “Muchos de ellos viven aquí en el pueblo y ellos se dan más cuenta de las festividades del pueblo. Y ya consensuando y platicando con varios de ellos es así como nosotros pudimos hacer la fiesta de esta manera.”<sup>386</sup>

Este conocimiento es de carácter acumulativo y la consulta a informantes se complementa con la propia experiencia, que se construye por medio de la participación activa en esta clase de ceremonias. La realización periódica de las fiestas garantiza la continuidad de estas costumbres, cuya antigüedad y permanencia es valorada: “A lo mejor muy antiguas [las costumbres], pero sí merecen que no se pierdan. Pero eso va a depender mucho de las personas que hagamos fiestas, que sigamos más o menos lo que nuestros antepasados nos dejaron, que fue bastante bueno.”<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> Entrevista con Domitila Cervantes, en Santiago Yolomécatl, 27 de diciembre de 2009.

<sup>386</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>387</sup> *Ídem*

De esta forma, es preferible –aunque no necesario— que el carguero que se responsabilizará de una fiesta, tenga conocimiento de los pasos necesarios para celebrarla. Si no se cuenta con experiencia o conocimiento al respecto, se recurre al conocimiento colectivo, acumulado por determinadas personas del pueblo a través del tiempo y la experiencia. Cabe anotar que este conocimiento se transmite en forma oral, pues no existen documentos o manuales sobre esta materia. Las personas a quienes se consulta suelen desempeñar la función de enviados o embajadores, aunque también se puede recurrir a otros especialistas de aspectos de la fiesta, como las moleras, arroceras o participantes de otras comisiones.

#### **5.10. Ritualidad de las ceremonias civiles**

Si bien las ceremonias civiles que se celebran en Yolomécatl son de carácter laico, su ejercicio está revestido de algunas de las formas presentes en las ceremonias religiosas, ya que se forman comisiones para organizar la fiesta; los comisionados aportan dinero para los gastos, además de solicitar donativos a otras personas; en general, participa el pueblo en la celebración de las ceremonias; al final de la celebración, los comisionados y sus familias organizan una comida. Esto ocurre en especial en la conmemoración de la independencia de México, los días 15 y 16 de septiembre.

Es decir, para efectuar la celebración de las fiestas patrias se sigue una estructura similar al de las ceremonias religiosas, aunque con algunas diferencias y similitudes:

- Mientras las fiestas religiosas son impulsadas y –en algunos aspectos— organizadas por las autoridades religiosas (junta vecinal), las ceremonias civiles son fomentadas y organizadas por las autoridades civiles (cabildo). Cabe señalar que la participación del cura es marginal, pues se ocupa exclusivamente de celebrar la misa.

- La forma de organización es similar, en ambos casos se integran comisiones cuyos integrantes se encargan de realizar la ceremonia, lo que implica correr con los gastos y realizar las labores correspondientes. Por ejemplo, para la celebración de las fiestas patrias se prepara un altar de grandes dimensiones, el cual se coloca en la parte exterior del palacio municipal. El altar incluye diversos elementos que se toman de la naturaleza: nopales (chumberas) y otros cactus, ramas de árbol, musgo, rocas, entre otros, por lo que los miembros de la comisión se encargan de recogerlos en el campo y complementar el altar con mobiliario (sillas, mesas, tarimas), textiles para hacer manteles, velos y cortinas, banderas mexicanas y ornatos alusivos a la patria y a la gesta independentista. En la organización participan activamente las escuelas de la localidad:

primaria, secundaria y bachillerato, tanto en los desfiles que se realizan – respectivamente— los días 15 de septiembre por la noche y el 16 al medio día, como en coros y bailables típicos. Asimismo, se tiene la participación de los miembros del cabildo y otras personalidades eminentes del pueblo.

- Los desfiles del 15 y 16 de septiembre siguen el mismo recorrido que las procesiones, por las calles centrales del pueblo, aunque a diferencia de las procesiones, que salen del templo (centro del poder religioso) y desembocan en el mismo, los desfiles tienen como punto de partida y de llegada el centro del pueblo (centro del poder civil).

- A semejanza de las fiestas religiosas, la comida que se ofrece al final de la ceremonia es organizada, costeadada y preparada por los integrantes de la comisión y sus familias. No obstante, a diferencia de las celebraciones tradicionales, no se invita a comer a toda la comunidad, sino sólo a los miembros de la comisión y sus familiares, quienes habitualmente participan de la organización.

El 15 de septiembre por la tarde, se realiza un desfile que parte del centro del pueblo y recorre las calles centrales, para culminar en el centro del pueblo, en donde se congregan los participantes: los miembros del cabildo, los alumnos, directores y algunos profesores de las escuelas, además de los integrantes de la comisión organizadora del festejo. También participan algunos pobladores montados a caballo. Los alumnos de las escuelas van vestidos con sus uniformes, algunos de ellos no portan uniforme, sino van disfrazados de próceres de la independencia mexicana. Los alumnos disfrazados participan en dramatizaciones de momentos importantes de la gesta independentista. Los demás alumnos, conforman coros que entonan canciones de carácter patriótico.

Frente al edificio del cabildo, se ha instalado un altar, denominado Altar a la Patria. Ahí se ubica una niña o jovencita, ataviada con un vestido blanco, a quien se ha designado para fungir como la Patria, y está rodeada de otras niñas, a la manera de damas de honor. La niña que representa a la Patria, sus acompañantes y los coros escolares entonan el himno nacional mexicano y otras piezas alusivas a la Independencia y a la patria. La ceremonia es conducida por uno o más maestros o maestras de ceremonias, que normalmente son seleccionados entre los profesores de las escuelas. En adición a las dramatizaciones y los cantos, los alumnos y profesores pronuncian discursos y declaman poemas patrióticos.

Además de los alumnos, profesores y autoridades municipales (cabe señalar que en este evento no participa la junta vecinal como tal), en esta ceremonia cívica participan como asistentes muchos de los miembros de la comunidad.

La ceremonia es seguida de una verbena popular, en la que se vende comida típica mexicana (pozole, tacos, tostadas, tamales, atole, entre otros platillos y bebidas), por parte de comisiones organizadas por las escuelas participantes, con la intención de reunir fondos en beneficio de las instituciones educativas. Por su parte, los integrantes de la comisión organizadora del festejo acuden con sus familias y amistades cercanas a una comida organizada y financiada por ellos mismos.

Como se ha señalado, en Santiago Yolomécatl opera el sistema de usos y costumbres, el cual es hasta cierto punto paralelo al sistema político vigente en México, basado en la elección democrática de las autoridades civiles de todos los niveles. Como se explicó en un capítulo anterior, el sistema de usos y costumbres se basa en las tradiciones existentes en distintos pueblos, para la determinación y nombramiento de las personas que ocuparán los cargos que rigen a la comunidad, tanto en la esfera religiosa (junta vecinal) como en la civil y política (gobierno municipal). Así, "El sistema de cargos o jerarquía de comisiones se refiere al conjunto que abarca la administración pública, civil y religiosa (...) que se inscribe en la matriz agraria de la comunidad y que posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales respectivos." <sup>388</sup>

El cargo se refiere a la obligación que tienen los miembros de la comunidad, de ejercer un cargo religioso, jurídico o político, con base en la reciprocidad que determina la convivencia y estructura social propia de la comunidad. El incumplimiento del cargo implica la pérdida de derechos comunitarios, así como de prestigio y aceptación entre la comunidad.

Los cargos jurídicos y políticos en la Mixteca, obedecen a una estructura de jerarquías, en cuya cúspide está el presidente municipal, seguido de: síndico, distintos regidores, tesorero, secretario, topiles y policías. Estos cargos se ejercen en forma gratuita o, recientemente, mediante una retribución simbólica (a principios de 2010, a cada miembro del cabildo se le otorgaban mensualmente tres mil pesos, entonces equivalentes a poco menos de veinte euros). El hecho de no retribuir se basa en la consideración del cargo como un servicio que se debe prestar gratuitamente a la comunidad, por lo que forma parte de la ética del don y la reciprocidad, pues de la misma forma en que un individuo sirve a la colectividad en un

---

<sup>388</sup> FARFÁN MORALES, María Olimpia y CASTILLO HERNÁNDEZ, Jorge Arturo. (2001). "Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos." En *Revista de Humanidades*. Tecnológico de Monterrey, número 011. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), p. 179.

momento determinado, en otras ocasiones el mismo individuo formará parte de la comunidad que es servida por quienes ocupen cargos civiles o religiosos, dentro del sistema de usos y costumbres.

El tiempo de cumplimiento con los cargos varía según el cargo. En Yolomécatl, el presidente municipal y el síndico duran tres años en el puesto. Los regidores, secretario, topiles y policías permanecen un año en el cargo y al cabo de este periodo son sustituidos.

Si bien el presidente y el síndico se mantienen en el cargo por más tiempo, pueden acordar con sus suplentes que los sustituyan en el cabildo durante un año. Así, los titulares de los cargos permanecen un año en el cargo y son relevados por sus suplentes durante el siguiente año, para volver al cargo en el tercer año de su mandato. Es decir, los titulares pueden desempeñarse en un cargo en forma diferida por dos años: el primero y el último del trienio, mientras los suplentes ocupan el cargo durante el segundo año del periodo.

El relevo de los cargos –tanto los que duran tres, como los que duran un año— tiene como contexto una ceremonia de cambio de autoridades, efectuada el 1º de enero, ya sea cada año o cada tres años. Esta ceremonia se efectúa en el palacio municipal, con la asistencia de los personajes que dejarán los cargos y los que recibirán los nuevos cargos. La transmisión del cargo se simboliza mediante la entrega de bastones representativos de cada cargo, en un marco de discursos rituales, alusivos al cambio de autoridades y haciendo recomendaciones positivas con respecto al ejercicio público. Al final de la ceremonia de relevo de autoridades, se ofrece una comida en cuya organización y costeo participan los cargueros salientes y los entrantes. Al igual que en las festividades religiosas, se lanzan cohetes para anunciar los distintos momentos de la ceremonia de transmisión del cargo.

Los bastones que simbolizan los cargos, permanecen en la oficina de la presidencia municipal, colgados de la pared. Cada uno es adornado la víspera de la entrega del cargo, por parte del carguero que los entregará a su sucesor. Estas piezas son llamadas bastones de mando o varas de mando y tienen un antecedente prehispánico:

“Los bastones de mando juegan un papel importante en la historia mixteca, como símbolos del poder dinástico. Acompaña al protagonista como señal de su real dignidad y autoridad. Los bastones antiguos aparecen en formas específicas, que

por su configuración se han llamado Bastón de Xipe (con nudos en rojo y blanco) y Bastón de Venus (con una roseta de cinco puntas)".<sup>389</sup>

Por su parte, la decisión de quiénes ocuparán los nuevos cargos se toma mediante asamblea popular, en la que participan muchas personas del pueblo, quienes votan por posibles candidatos, a quienes se les informa de que han sido designados para ocupar un cierto cargo. No todos los candidatos aceptan el cargo, ya que la responsabilidad es grande e implica dedicar la mayor parte del tiempo al ejercicio de la autoridad municipal, con menoscabo de la actividad profesional o económica que la persona tenga. A cambio, las personas que aceptan un cargo, recibirán el reconocimiento de la comunidad y adquirirán un nuevo estatus.

Al obligar a los miembros de la comunidad a participar activamente en el gobierno el pueblo, el sistema de cargos conlleva un aprendizaje del ejercicio público, por lo que un ciudadano puede ser elegido a partir de cuando cumpla la mayoría de edad. Lo normal es iniciar en los cargos ubicados en la base de la pirámide jerárquica del gobierno municipal, esto es, en la policía. Tras cubrir un año de servicio, la persona puede volver a ser convocada, ya sea para el siguiente periodo o —más comúnmente— se le deja descansar un año o periodo y al siguiente se le vuelve a convocar. En ambos casos, al volver a la administración del municipio, una persona que ha ocupado un cargo, ocupará un cargo superior. Por ejemplo, quien ha sido policía después podrá ser topil. Quien ha sido topil, puede ser secretario. Quien ha sido secretario, podrá ser regidor, y así sucesivamente, hasta ocupar los cargos de tesorero, síndico y, finalmente, de presidente municipal.

Este mecanismo no siempre opera con base en un orden sucesivo, ya que algunos cargos superiores del gobierno municipal, en especial los regidores, el síndico o el presidente municipal, pueden ser ejercidos por personas que no han transcurrido por cargos previos, si bien cuentan con buen reconocimiento por parte de la comunidad y, en muchos casos, tienen estudios universitarios y cuentan con experiencia laboral.

En las comunidades basadas en el sistema de usos y costumbres, no existe una separación tajante entre la esfera religiosa y la civil. De hecho, la autoridad civil —a través de sus representantes— debe estar presente en ceremonias religiosas importantes, como es el caso de las fiestas patronales, a las cuales acompaña y legitima mediante su presencia. El acompañamiento se hace con base en la invitación hecha por los cargueros de cada fiesta, a través de sus embajadores o representantes.

---

<sup>389</sup> CORDERO AVENDAÑO DE DURAND, Carmen. (2001). *La vara de mando: costumbre jurídica en la transmisión de poderes*. México: H. Ayuntamiento de Oaxaca, p. 38.

En mi carácter de investigador participante, en 2005 tuve ocasión de presenciar un evento poco común en la vida de Santiago Yolomécatl: el cambio de campana, que puso de manifiesto la integración de la vida religiosa y la vida social en esta comunidad. La campana existente hasta esa fecha, había sido instalada a principios del siglo XX, según consignaba la leyenda integrada a la campana: “DEDICADA A LA PERLA PRECIOSA DEL UNIVERSO, MADRE DE DIOS. 1904”. Es decir, tenía poco más de un siglo de antigüedad. Debido al tiempo de uso, presentaba una enorme grieta vertical, que afectaba su sonoridad. Por esa razón, se decidió reemplazarla con una nueva, que sería fundida a partir de la campana original.

Se contrató a un equipo de fundidores de campanas, procedente de la población de Tizapán, en el estado de Hidalgo (ubicado en el centro del país y alejado de Oaxaca). Dicho equipo estaba integrado por unas diez personas, hombres y mujeres. Por su parte, en el pueblo se integraron comisiones para apoyar los trabajos. El día 22 de abril de 2005 iniciaron las labores para bajar la campana antigua; se colocaron soportes para descolgarla desde la torre del campanario y una gran cantidad de voluntarios yolomecanos contribuyó con las tareas, que duraron casi todo el día, desde la mañana hasta el crepúsculo. Mientras tanto, varias personas atestiguaban los trabajos, sentados en el césped del atrio.

Al tiempo que se hacía bajar la campana, otra comisión excavó un pozo en el terreno ubicado en el costado poniente del templo. En dicho pozo se fundiría la nueva campana, por lo que se inició la construcción del horno y el molde correspondientes. El primer ladrillo fue colocado por el entonces presidente municipal, Pablo Robles Cervantes. La construcción fue bendecida por el cura en compañía de sus acólitos, quien llegó a Yolomécatl procedente de San Pedro y San Pablo Teposcolula. Al lado del pozo se instaló un gran horno alimentado con gas. Se repartieron refrescos entre los asistentes.

Al atardecer, se había bajado la campana casi hasta el piso, pero antes de que eso ocurriera, se colocó una camioneta para recibir la campana y transportarla al horno donde sería fundida. Desde días atrás, por medio del sonido del pueblo, se había solicitado a la población donar objetos metálicos: monedas, medallas, joyería, tubería de cobre y acero, entre otros que contuvieran alguna proporción de determinados metales, en especial oro y plata. Se llenaron varios cubos de monedas y otros objetos metálicos, que fueron seleccionados por los fundidores, ya que no todos los materiales serían útiles.

Las distintas fases de la operación fueron presenciadas por una gran cantidad de pobladores de Yolomécatl, quienes se distribuyeron en el atrio y sus alrededores, para observar el desarrollo de los trabajos.

Entre el 23 y el 25 de abril, se construyeron el horno y el molde y se adecuó el horno, además de que se despedazó la campana, cuya fundición inició el 26 de abril. Estos trabajos fueron realizados por el equipo de fundidores, con ayuda y supervisión de personas del pueblo, en especial algunos miembros de las autoridades civil y religiosa. Se hizo una selección de las monedas que habían sido donadas, pues no todas eran útiles para componer la aleación. Los fundidores indicaron que, mientras más cantidades de oro y plata contuviera la nueva campana, tendría un mejor sonido. Además, el equipo de fundidores llevaba lingotes de estaño para complementar la aleación.

El proceso de fundición duró varias horas, desde la mañana hasta el atardecer, momento en el que se hizo salir el metal fundido del horno, para ser canalizado hacia el molde, que estaba recubierto con tablas y tierra. En cada momento, se aproximaban personas del pueblo para observar las labores. Una vez que el molde fue llenado con el metal fundido, fue cubierto y se le dejó reposar durante dos días.

El 28 de abril se retiró la cubierta del molde y se extrajo la nueva campana. Al igual que en las otras etapas, una considerable cantidad de personas se congregó para observar los nuevos trabajos. La campana fue extraída del molde y transportada con un trascavo, para ser colocada al pie de la torre del campanario en donde se le instalaría definitivamente. En lo alto del campanario permanecía el sistema de poleas y garruchas que se había empleado para hacer bajar la antigua campana, y se le utilizó para subir la nueva, que fue atada a las sogas para ser izada. A diferencia del día en que se bajó, que fue impulsada con fuerza humana, la ascensión de la campana se realizó con ayuda del trascavo, al cual se le ataron las sogas para impulsar las poleas y garruchas. La nueva campana fue izada en pocos minutos. Se colgó la campana dentro del campanario y fue tocada por primera vez el 29 de abril para anunciar las horas: 5 de la mañana, 12 del día, 5 de la tarde, que habían dejado de sonar, por primera vez en ciento un años, durante los seis días que duraron los trabajos de renovación de la campana de Santiago Yolomécatl.

Los primeros sonidos no se expandían mucho y los fundidores indicaron que la campana iría “soltando su sonido poco a poco. En un año ya va a agarrar su sonido verdadero”. Algunos de los presentes mencionaban que, para ser efectiva, la campana debería oírse hasta poblaciones cercanas, como San Pedro Yucuxaco. Este suceso fue un hito en la historia de Yolomécatl, al no ser frecuente el cambio de campana. Cabe considerar que, de acuerdo con Alicia Barabas:

“La campana parece muy importante en Oaxaca, ya que condensa significados de ‘pueblo’. (...) Durante la Colonia este símbolo católico remplazó en la cartografía colonial al glifo de lugar (cerro-manantial), que indicaba un señorío o una unidad política prehispánica. Si bien los pueblos siguen identificándose en relación con cerros emblemáticos, los relatos sobre las campanas que indican otros centros, el viejo asentamiento del pueblo o el área territorial de un grupo, son también significativos porque contribuyen a marcar las fronteras a través del tiempo”.<sup>390</sup>

De esta forma, la campana y su tañido son una expresión del lugar sagrado por excelencia dentro del territorio del pueblo: el templo, centro del que surgen las expresiones de la vida ceremonial, como son las fiestas, las procesiones y diversos ritos, tanto comunitarios como privados, mediante los cuales se estructuran la vida y el orden social dentro de la población.

---

<sup>390</sup> BARABAS, Alicia M. *Op.cit.* (2003), pp. 105-106.

## **6.0. El culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en Santiago Yolomécatl**

Como toda actividad y evento de la vida social, las festividades –aun siendo tradicionales— están sometidas al cambio. En el caso de las fiestas religiosas mexicanas –lo cual podría extenderse a otras regiones de Iberoamérica— tienen la característica de contener elementos que provienen básicamente de dos raíces: la indígena y la ibérica. Dichos componentes varían de acuerdo con la cultura regional de cada lugar, ya que en todo el país existen regiones y poblaciones que pueden ser mayoritariamente indígenas, mestizas o de otras proveniencias étnicas.

La comunidad de Santiago Yolomécatl presenta esta mezcla de componentes mesoamericanos e hispánicos, al ubicarse en una región indígena –la mixteca— que, históricamente, fue de las primeras en integrarse a la órbita hispana por medio del proceso de conquista. En las épocas moderna y contemporánea, Yolomécatl –al igual que otros pueblos de origen mixteco— se ha orientado hacia el mestizaje étnico y cultural, lo que significa una tendencia hacia la desindianización: desde hace décadas se ha dejado de hablar el idioma mixteco, que sólo es utilizado por personas provenientes de otros pueblos, aunque asentadas en Yolomécatl; se efectúan matrimonios con gente de otras zonas del país; se tiende hacia la migración, a nivel nacional e internacional, entre otros factores.

Estas características se reflejan en el desarrollo de las tradiciones a lo largo del tiempo, pues hay algunas –especialmente las de origen indígena—que tienden a modificarse e incluso a desaparecer. Otras se conservan, con variaciones aportadas por los cambios culturales y sociales a lo largo del tiempo.

Si bien la conquista –en su aspecto espiritual— supuso la extirpación de los cultos indígenas para reorientar la religiosidad de los pueblos hacia el cristianismo, fue necesario hacer concesiones en cuanto a la forma del culto, con lo cual se produjo un sincretismo. Además, las distintas épocas también han contribuido al cambio en los diversos aspectos que integran la fiesta, de modo que la ceremonia contemporánea es un cúmulo de elementos provenientes de distintas tradiciones culturales, en cuya base están las raíces indígena mesoamericana y la hispánica.

## **6.1. Origen y evolución de la fiesta**

En distintos aspectos, las fiestas que se celebran en Yolomécatl evolucionan y presentan modificaciones, debido a diversos factores entre los que destacan: el cambio social, los efectos de las comunicaciones y los transportes, la migración, los valores, la adopción de modelos socioculturales, entre otros. En otro sentido, la fiesta es un evento que favorece la conservación de las tradiciones. De este modo, en la fiesta confluyen la tradición y el cambio, en un doble movimiento que marca la evolución de las ceremonias.

### **6.1.1. La fiesta de Santiago Apóstol**

De acuerdo con la tradición oral, el pueblo de Yolomécatl originalmente tenía como patrona a Santa Rosa de Lima, del género femenino. Llegó una época en que disminuyó la tasa de nacimientos de varones, además de existir conflictos con la comunidad vecina de Santo Domingo Ticú, debido a la indefinición de los límites territoriales entre ambos pueblos. La tensión llegó a tal grado que se desató un conflicto armado entre Ticú y Yolomécatl; en ocasiones los yolomecanos llegaban a invadir Santo Domingo Ticú, y otras veces los ticureños invadían Yolomécatl. En una ocasión, la gente de Ticú llegó a castigar a Yolomécatl y sobrepasaba en número a los yolomecanos, quienes se veían derrotados ante la mayor cantidad de ticureños. De pronto, por el rumbo del cerro conocido como el Calvario, tuvo lugar la reactualización —con algunas variantes— de la escena fundacional del mito de Santiago Caballero, con la aparición al rey Ramiro en la batalla de Clavijo: un guerrero blanco y barbado, tocado con sombrero y armado con espada y pistola, se presentó milagrosamente y atacó y dispersó a los ticureños, protegiendo a los yolomecanos. Se atribuyó la aparición a Santiago Apóstol, quien fue adoptado como santo patrono de Yolomécatl. Actualmente, en las faldas del cerro del Calvario, pueden encontrarse pequeñas piedras calizas, de color blanco, con forma de bala, y en el pueblo se dice que son los proyectiles disparados por Santiago con su pistola en aquella memorable ocasión, con lo cual se tiene una constancia simbólica de la milagrosa aparición.

Al adoptarse a Santiago Apóstol —en su advocación como caballero— como santo tutelar de Yolomécatl, la población adquirió el nombre de Santiago Yolomécatl. Como efecto de la adopción de un nuevo santo patrono —del género masculino— se incrementaron los nacimientos de varones y disminuyeron las fricciones con otros pueblos.

Si bien la imagen del santo como caballero es la que recibe la veneración popular y es sacada en procesión durante las celebraciones en su honor, en el centro del retablo principal del templo del pueblo hay una escultura de Santiago Peregrino: de pie, con báculo, sombrero y calabaza (no aparece la vieira), la cual permanece en el retablo y no es sacada en procesión. Como se mencionó en el capítulo anterior, también existe una pequeña escultura de Santiago Peregrino, que constituye uno de los símbolos de la mayordomía, al ser resguardada en casa del mayordomo, durante el tiempo que dure su cargo. La figura se coloca en un lugar de la casa que pueda ser visto por todos los visitantes, y este sitio se adorna para implementarlo como altar. En ocasiones —según la voluntad del mayordomo que la custodie— la figura de Santiago Peregrino es sacada en procesión, detrás de la imagen de Santiago Caballero.

Según el testimonio de Eliel San Juan, quien salió de la población cuando era adolescente, en los años 50 del siglo XX, las fiestas de julio de la época de su niñez y adolescencia no tenían las dimensiones de las fiestas actuales; no eran las fiestas grandes del pueblo, a diferencia de la fiesta realizada el 1º de noviembre (cuando se hace el cambio de mayordomía, en coincidencia con los Días de Muertos), que en esa época era la mayor festividad en Yolomécatl, por lo cual se llevaba a cabo una feria.

Es decir, la fiesta ha evolucionado en sus dimensiones e importancia, así como en los espacios donde se realiza. En la actualidad, la fiesta suele efectuarse en la casa del carguero responsable, en algún sitio que le sea prestado e incluso en la calle (que se cierra para el efecto). Antiguamente y en consonancia con las tradiciones indígenas mesoamericanas, se efectuaba en la “casa grande” una casa especialmente destinada para acoger las ceremonias civiles o religiosas del pueblo.<sup>391</sup>

“Por lo regular antes, hace muchos años, cuando la fiesta era más pequeña, se hacía dentro de la casa grande, que le dicen. Usted ha visto esas casas de adobe de 10 metros por 8 de ancho, ahí se ponían las mesas principales. Ahora no, como se hacen en lugares más amplios, se distribuyen.”<sup>392</sup>

Uno de los principales factores que han cambiado en la fiesta se refiere a su organización: antaño el mayordomo era el encargado de dirigir y encabezar las fiestas del ciclo jacobeo, no sólo la mayordomía sino el resto de las celebraciones a lo largo del año. Ello suponía que una de

---

<sup>391</sup> Por ejemplo, en otro caso de religiosidad popular mesoamericana contemporánea, en las comunidades indígenas huicholas de los estados de Nayarit y Jalisco, las grandes celebraciones comunitarias son efectuadas en la Casa Grande o Calihuey —del náhuatl *calli* (casa) y *huey* (grande)—, que se ubica en los centros ceremoniales.

<sup>392</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

las características del mayordomo era tener conocimiento de las tradiciones y el modo de organizar la festividad.

Con el paso del tiempo, en la medida en que las fiestas de julio se han vuelto masivamente concurridas y suponen un gasto enorme, la principal característica del mayordomo y los cargueros es contar con capital suficiente para costear la fiesta, por lo que el conocimiento de las tradiciones y de la organización de la fiesta han quedado en segundo plano. Para suplir esta falta de conocimiento, se recurre a personas con experiencia en la materia, en especial el enviado o embajador, aunque también puede recurrirse a otros individuos.

De acuerdo con el titular de la mayordomía del año 2007, Juan Carlos Sanjuán, es importante que se retome la función del mayordomo como organizador de la fiesta:

“En cierta forma [el mayordomo] debe tener la función de organizar todas las festividades, porque al final de cuentas es parte de una gestión que va a hacerse durante todo un año. Si no ejerce esa función, no van a haber las festividades durante ese periodo. Ser mayordomo es hacer la gestión de todas las fiestas, porque si no, sería como un cargador. Siento que el mayordomo sí tiene esa responsabilidad, de organizar y de hacer gestión en todos los ámbitos que involucren las festividades del pueblo, para que se puedan desarrollar de la mejor forma.”<sup>393</sup>

Entre otras modificaciones registradas en la forma de realizar las fiestas, está el uso que antaño se hacía de las “cámaras”: cilindros de metal huecos y ocluidos por un extremo, a fin de rellenarse de pólvora con una mecha, que eran semienterrados en el atrio del templo para ser encendidos, lo que ocasionaba una gran explosión. En las oficinas de la junta vecinal, aún se guardan estas cámaras, que son de distintos tamaños. Se utilizaron hasta mediados de los años noventa del siglo XX, pero dejaron de usarse por disposiciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia, instancia del gobierno federal que tiene entre sus funciones la conservación de monumentos históricos. La causa de la prohibición fue que la intensa explosión de las cámaras ocasionaba daños a la fachada y estructura del templo. “Ahora se echan cohetes, los cohetes casi son del mismo tono, del mismo trueno, pero antes eran cámaras de pólvora.”<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

<sup>394</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

El uso descuidado de las cámaras, fue motivo de accidentes que han quedado en la memoria colectiva del pueblo. Tal es el caso de Sixto, un hombre ciego que deambula por las calles del pueblo y se encarga de labores como barrer el perímetro del templo; según se dice entre la población, Sixto perdió la vista cuando manipulaba cámaras. En el mismo tenor, en los años noventa el joven Joaquín Tapia, radicado en el Distrito Federal, durante una estancia en Yolomécatl, ayudaba a un grupo de personas a rellenar de pólvora unas cámaras; accidentalmente, estalló la que él llenaba, provocándole serias quemaduras que fueron atendidas en un hospital de la ciudad de Oaxaca.

Por lo que atañe a su función, al igual que los cohetes, las cámaras servían como señales, tanto de que se estaba realizando una fiesta, como de las fases de esta: alba, almuerzo, medio día, misa, procesión, comida, quema de fuegos artificiales.

El labrado de las ceras se realizaba antaño como un paso indispensable en la preparación de una fiesta, ya que se trataba de elaborar las velas para el ofrecimiento y la procesión. En la actualidad se sigue efectuando, aunque con menor asiduidad, ya que se prefiere adquirir las velas ya hechas. El labrado consiste en la fabricación de velas, a partir de pabilos colgados en serie –tantos como velas se emplearán en la fiesta— que se van bañando poco a poco con cera de abejas derretida, hasta alcanzar el grosor deseado. Esta actividad se llevaba a cabo varios meses antes de la realización de la fiesta, y se hacía tanto para la mayordomía principal como para fiestas menores e incluso otras celebraciones, como la Semana Santa.

“Antes era una cuestión muy bonita porque no ha perdido su situación, creo que nos vamos adaptando a los tiempos. Pero antes, por ejemplo, para este ofrecimiento se hacían velas de cera, de cera de abeja (...), unos dos o tres meses antes. Y las hacían en la iglesia. Ahí se labraban las ceras para que, si fueran a ofrecer ese día, por ejemplo el día catorce de mayo se encendieran en la misa de San Isidro Labrador. Y esto lo recuerdo mucho porque mi papá fue campesino y en esos tres o cuatro meses decía: “¿Vamos a ir a labrar las ceras? Van los campesinos”. Se hacía hasta una misa ese día y se labraban las ceras. Pero era cera. Ahora ya se ofrecen las velas de parafina. (...) Pero anteriormente se labraban, se hacían las velas de cera y era un evento muy importante; se hacía una pequeña comida en la casa del casero o del mayordomo. Una misa antes, luego la labranza y después una comida, con música”.<sup>395</sup>

---

<sup>395</sup> *Ídem*

La ceremonia de ofrecimiento se inicia en la mañana previa al día de la fiesta, cuando el enviado acompaña a los organizadores de la fiesta al templo, para solicitar a la junta vecinal un anda. Esta es elegida entre varias y se lleva a la casa de los cargadores para adornarla; los adornos suelen ser motivos florales, normalmente se usan flores artificiales, aunque también pueden utilizarse otros elementos. Se acostumbra que los colores utilizados en el adorno del anda, combinen con el color de la vestimenta que portará la imagen del santo, dado que esta será portada en el anda durante la procesión del día siguiente.

En este sentido, puede donarse vestimenta para la imagen del santo, si bien esto no es obligatorio y depende de la preferencia y posibilidades de los organizadores. Es común que se le vista de charro mexicano que, si bien no forma parte de la vestimenta tradicional de la Mixteca, simboliza la identidad mexicana, con lo que se da una apropiación del santo. En la junta vecinal se tienen las medidas necesarias para mandar a hacer la ropa. Cabe anotar que en una reputada tienda de sombreros, localizada en el centro de la Ciudad de México, está registrada la medida de la cabeza de la imagen de Santiago Apóstol de Yolomécatl, para cuando se encarga tocado para donarlo al santo. La vestimenta donada, debe ser la misma que aparezca en las estampas o fotografías de Santiago Apóstol, que son repartidas como recuerdo al final de la misa, el día de la fiesta.

Durante el día del ofrecimiento, el anda se adorna en la casa del carguero que hará la fiesta. Por la tarde, las velas y flores que llevan los invitados cuando llegan al domicilio de la fiesta, son recogidas por la familia organizadora, para adornarlas y posteriormente repartirlas a los propios invitados, justo antes de que se encaminen al templo en procesión; se lleva el anda para devolverla al templo y colocar en ella la imagen del santo, ante la cual se ofrecen las velas y las flores, que serán utilizadas en la procesión del día de la fiesta. Es preciso buscar un rezadero para que pronuncie una oración especial, al momento de depositar la imagen del santo en el anda adornada. Cabe anotar que en los ofrecimientos del 22, 23 y 24 de julio no se hacen rezos, ya que la imagen del santo será sacada en procesión al día siguiente, a diferencia de los ofrecimientos hechos por miembros de los sectores de la población, en los que la imagen sale en procesión inmediatamente después de los rezos, durante la misma tarde del ofrecimiento.

Entre los preparativos del ofrecimiento, se solicita a los miembros de la junta vecinal que dispongan reclinatorios y bancas dentro de la iglesia, para que se sienten los organizadores, sus familiares e invitados especiales. Se precisan de seis a ocho bancas por cada lado, además de dos reclinatorios.

Otro cambio registrado en las fiestas de Yolomécatl, consiste en que hasta mediados de los años ochenta del siglo XX, los alimentos y bebidas que se ofrecían en los almuerzos, comidas y cenas rituales, se servían en platos de barro, en vasos de vidrio y se utilizaban cubiertos metálicos (sobre todo cucharas), pues así lo marcaba la tradición, que se guardaba de manera celosa, al no aceptarse el uso de platos, vasos o cubiertos desechables. De acuerdo con informes recopilados, en una mayordomía realizada a principios de los años ochenta por personas radicadas en el Distrito Federal, se sirvieron sándwiches (un alimento no tradicional en Yolomécatl) en platos de unicel (poliestireno expandido); las bebidas se sirvieron en envases del mismo material. La reacción de los invitados –gente del pueblo en su mayoría— fue dejar los platos y vasos, con todo y su contenido, debajo de la mesa, tras lo cual se levantaron y se retiraron de la fiesta, como una forma de protestar contra el intempestivo cambio en la tradición. No obstante, en la actualidad es habitual el uso de platos, vasos y cubiertos plásticos.

Un factor que ha incidido en el realce que actualmente tienen las fiestas de julio es la migración, iniciada en los años cincuenta del siglo XX, primero hacia otros lugares de México –en primer lugar el Distrito Federal— y, décadas después, hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Los yolomecanos radicados en la capital mexicana, se han organizado para realizar actividades en la Ciudad de México, a fin de generar recursos destinados al financiamiento de obras de beneficio social en el pueblo.

Entre las actividades organizadas por la comunidad de yolomecanos radicados en el Distrito Federal, a partir de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, están el baile anual del 24 de julio y el evento de selección y coronación de una “reina”, ambos tienen por objeto reunir fondos para realizar obras en el pueblo. Dichos eventos –que se han constituido en tradiciones inventadas— siguen realizándose en la actualidad y forman parte del programa de las fiestas patronales, en su parte profana. De acuerdo con Eric Hobsbawm:

“La <<tradición inventada>> implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado.”<sup>396</sup>

El evento de coronación de la reina se inicia cuando se selecciona a dos mujeres jóvenes para ser candidatas a reina de Yolomécatl; una de las cuales es residente en el pueblo, mientras la

---

<sup>396</sup> HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence. (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, p. 8.

otra –de origen yolomecano— radica en la Ciudad de México, por lo que –a principios de año— se integran las respectivas comisiones para organizar el evento. Son dos equipos que compiten entre sí para reunir fondos, a través de la venta de boletos para rifas, bailes, kermeses, que se realizan ya sea en Yolomécatl o en la Ciudad de México, de acuerdo con cada comisión. La comisión (y la candidata) que logre reunir la mayor cantidad de dinero, es considerada ganadora y su candidata gana el título de reina. El recurso recolectado se entrega a la autoridad municipal, para que lo invierta en obras, como asfaltado de calles, drenaje, mantenimiento del sistema de agua potable, entre otras.

Las comisiones trabajan durante unos seis meses, entre su nombramiento a principios de año y la temporada de las fiestas de julio. La culminación de estos trabajos se produce el día 23 de julio, en coincidencia con la ceremonia de la Madrina de Calenda, cuando se efectúa el conteo de votos, que son de carácter económico. En la actualidad, el conteo de votos se lleva a cabo en un espacio amplio, que puede ser el mercado municipal o las canchas de baloncesto, ya que al evento acude una gran cantidad de personas, pues se ameniza con música y, en ocasiones, con bailables tradicionales de diversas regiones de México o del estado de Oaxaca. En primer lugar y de manera pública, se contabiliza el dinero recaudado por cada comisión hasta ese día. Posteriormente, se reciben sobres con dinero durante el evento. En grandes pantallas, aparecen las cantidades reunidas por cada candidata. Los miembros de cada comisión organizan porras y manifestaciones de apoyo a su candidata. Llega el momento de hacer un conteo final, que arrojará el resultado de la ganadora: la candidata que más dinero haya logrado reunir recibe el nombramiento de Reina del año en curso, mientras la candidata perdedora recibe el título de Princesa. La reina es coronada por la reina del año anterior, la cual (al igual que la princesa del año previo) asiste al conteo, ataviada con un atuendo especial. Las nuevas reina y princesa asisten al baile que se celebra al día siguiente, el 24 de julio por la noche, el cual es uno de los eventos más esperados de la fiesta en Yolomécatl pues, al tener lugar durante el mes de julio, en coincidencia con las vacaciones de verano, una gran cantidad de personas (estimada en miles) se congrega en el pueblo, ya que en la fiesta no sólo participan los habitantes de Yolomécatl, sino una gran población flotante, compuesta por familiares y amigos de los habitantes del pueblo, provenientes del Distrito Federal y de otros lugares de México, además de visitantes de pueblos aledaños.

Antes de los años 50 del siglo XX, no se realizaban estos eventos en el marco de las fiestas de julio en Yolomécatl, por lo que es probable que la elección y coronación de la reina, así como el baile del 24 del mismo mes, sean eventos que hayan fomentado la asistencia de cada vez más personas, de la segunda mitad del siglo XX en adelante. En cambio, el resto de las fiestas del ciclo jacobeo en Yolomécatl son menos concurridas, pues las fechas en que se realizan no

coinciden con periodos vacacionales, por lo cual durante estas fiestas concurre sobre todo la población residente en la localidad, junto a una menor cantidad de visitantes foráneos.

### **6.1.2. La ceremonia de San Isidro Labrador en Santiago Yolomécatl y Nutiño**

San Isidro Labrador es considerado patrono de las actividades agrícolas. Su fiesta, el 15 de mayo, coincide con la temporada en que suelen iniciar las lluvias en el centro y sur de México, momento de iniciar la siembra. En el entorno de Santiago Yolomécatl se realizan dos fiestas de mayordomía en honor a San Isidro Labrador, ambas se celebran el mismo día: el 15 de mayo de cada año. Por una parte, se celebra la fiesta dentro de la población, organizada por los cabecillos de cada barrio, quienes son designados por la junta vecinal, en conformidad con los usos y costumbres del pueblo. Dado el carácter agrario de San Isidro Labrador, se busca a campesinos para ocupar el cargo de cabecillos en esta fiesta. Una vez designados los cabecillos y sus ayudantes, éstos se organizan con familiares y amigos para preparar la ceremonia y recolectar fondos para los gastos.

En comparación con las fiestas patronales, la mayordomía en honor de San Isidro Labrador es una fiesta menor pero, de acuerdo con Tereso Sampablo: “No por eso pierde importancia, porque para nosotros es un evento sagrado.”

Al igual que en otras festividades, para la organización de la fiesta de San Isidro Labrador se requiere formar comisiones, aunque estas son menos que en las fiestas patronales. Tereso Sampablo explica que las comisiones se integran para dar atención a la cocina, la cantina y la recepción de invitados. Esta fiesta sigue la dinámica descrita para otras celebraciones en las que el evento se inicia con el ofrecimiento de ceras y flores, la tarde del día anterior.

Como ejemplo de ofrecimiento para la fiesta de San Isidro Labrador en Yolomécatl, está la siguiente descripción etnográfica, registrada el 14 de mayo de 2005, en casa del señor Silvino Osorio, quien en esa ocasión fungió como cabecillo del barrio de Dolores:

Por la tarde llegan los invitados, niños y adultos. Cada adulto lleva una vela grande y flores. Las mujeres de la casa adornan las velas y arreglan ramos de flores, tanto las llevadas por los invitados como las que tienen preparadas en la casa. Los invitados entregan a los organizadores de la fiesta (cabecillos) una “voluntad”, ya sea en especie o dinero en efectivo. De ser en especie, puede ser una botella de alguna bebida alcohólica o cohetes. La entrega de la “voluntad” se hace siguiendo la fórmula de disponerse las personas en círculo, en donde se

representa una interlocución entre un representante de los invitados y el de los organizadores o cargueros, que puede ser uno de ellos mismos.

Se ofrece una copa de aguardiente amargo o mezcal a los invitados, así como refresco y galletas. Todos conversan y conviven. Ese día llovió y una de las invitadas, Carmela Osorio, comentó que cada año suele llover en esta fecha. Durante el tiempo en que se espera a los invitados, la llegada de estos y en el adorno de las velas y flores, se lanzan cohetes para avisar del evento. En tanto, se escuchan los cohetes lanzados desde la casa de los cabecillos del otro barrio, el de San José, quienes a su vez esperan a sus invitados para efectuar el ofrecimiento.

Previamente se ha acordado que los oferentes de uno de los barrios se reunirán con los del otro barrio, en la casa donde estos se han congregado, por lo que una vez que han llegado los invitados esperados, se han adornado las velas y flores y se ha convivido, de una de las casas sale la comitiva hacia la casa del cabecillo del otro barrio. En ocasiones se contratan los servicios de la banda de música, que acompaña al grupo, a la vez que se lanzan cohetes, mientras se escuchan los que son lanzados desde la casa a la que se dirigen. Los participantes portan sus velas y flores. Al llegar a la casa donde se les espera, se realiza la ceremonia de disponerse en círculo para que el representante de los invitados pronuncie un discurso ritual, a fin de agradecer por el recibimiento, enfatizar en la importancia de conservar las tradiciones y ponerse a la disposición de los anfitriones. El representante de estos responde, agradeciendo la presencia de los invitados y convidándolos a recibir una copa, refrescos y galletas, para convivir un rato antes de acudir al templo. Después de la breve convivencia, se hace de nuevo el círculo de personas, para agradecer la atención de los anfitriones e indicar que ha llegado el momento de partir hacia el templo. Al momento de salir todos juntos, con los cabecillos al frente, se lanzan cohetes y todos los participantes se encaminan hacia el templo, cargando sus velas y flores y conversando.

Los miembros de la junta vecinal esperan a la comitiva en el templo, el cual ha sido preparado para recibirlos, con la imagen de San Isidro Labrador al pie del altar, así como floreros y candelabros dispuestos en torno de la imagen del santo. Los oferentes ingresan al templo y los cabecillos encabezan la comitiva. Todos pasan al frente, formados para tocar la imagen, bendecirse y colocar las velas y flores en los candelabros y floreros, respectivamente. Después de eso, algunos se sientan en las bancas y otros, en especial los cabecillos y sus familias, permanecen al frente. Todos rezan algunas oraciones y entonan cánticos religiosos. No siempre es necesaria la presencia del rezandero. Finalmente, todos salen del templo y se dirigen a la casa de uno de los organizadores, para recibir una cena consistente en frijoles, tortillas y chile costeño frito, además de bebidas alcohólicas y refrescos. Antes de entrar a la casa, se hace la

ceremonia del círculo, con palabras pronunciadas por los representantes de los invitados y de los anfitriones, respectivamente, para agradecer la invitación. A continuación, todos ingresan a la casa, en donde hay mesas y sillas preparadas para recibir a los invitados. Los alimentos han sido cocinados por las familias de algunos de los participantes. Una vez que todos han comido y bebido, se hace nuevamente el círculo para agradecer el convite e invitar a todos a participar en la fiesta, al siguiente día. Tras ello, los invitados se retiran.

La ceremonia del día siguiente incluye las siguientes fases:

<b>Horario (aproximado)</b>	<b>Evento</b>
05:00-07:00	“Alba” o “mañanita” en la azotea del templo, con acompañamiento de banda y cohetes.
07:00-07:30	“Mañanita” en el interior del templo, frente a la imagen de San Isidro Labrador.
07:30-07:45	Traslado del templo a la casa donde se hace la fiesta.
07:45-09:00	Almuerzo en casa de uno de los cabecillos.
12:00-12:30	“Medio día”, con banda, cohetes y campanas en el techo del templo. En caso de coincidir con la realización de la misa, no se realiza el “medio día”.
13:00-14:00	Celebración litúrgica dentro del templo (misa)
14:00-14:30	Procesión al interior del atrio, con la imagen del santo.
14:30-15:00	Devolución de la imagen al templo, para colocarla al pie del altar y efectuar rezos y cánticos religiosos, a cargo de uno o más rezanderos. (Fin de la ceremonia, cuando no se ofrece comida).
15:00-15:15	Traslado del templo a la casa donde se hace la fiesta (en caso de que se ofrezca comida)
15:15-17:00	Comida (no siempre se ofrece)

En el templo de Yolomécatl existen tres imágenes de San Isidro Labrador; dos de ellas representadas en retratos enmarcados, mientras la tercera es una pequeña escultura. En los tres casos, se personifica al santo madrileño con su aguijada y su sombrero y, cerca de él, una yunta de toros con el arado y un ángel, para representar el milagro del arado. Estas imágenes son llevadas al pie del altar, durante el ofrecimiento del día 14 de mayo, y la fiesta del 15 de mayo.

En la celebración a San Isidro Labrador realizada en Yolomécatl, se mantiene la estructura ceremonial presente en fiestas menores: la junta vecinal nombra a los cabecillos y a sus respectivos ayudantes, por parte de cada barrio. Los cabecillos y sus ayudantes deben organizarse con familiares, amigos y miembros del mismo gremio (campesinos), a quienes se les solicita su colaboración voluntaria o guesa, para el ofrecimiento y la fiesta. Además de los cabecillos y sus auxiliares —quienes por serlo se constituyen en cargadores del santo o santa a celebrar, en éste caso San Isidro Labrador—también se cuentan sus representantes o embajadores. En suma, los cargos religiosos de la fiesta de San Isidro en Yolomécatl, son: cabecillos (quienes a la vez son cargadores), sus ayudantes y sus enviados o embajadores.

En forma alterna, se celebra al mismo santo en un paraje llamado Nutiño, perteneciente a la comunidad de Santiago Yolomécatl. Nutiño se ubica en una planicie a unos 3 kilómetros al suroeste del pueblo, en el camino hacia San Sebastián Nicananduta. Los terrenos de Nutiño son llanos y una buena parte de ellos recibe agua de un río y de un sistema de irrigación, por lo que son propicios para la agricultura y la ganadería, si bien no todas las tierras del paraje son trabajadas y algunas están abandonadas desde hace décadas.

En épocas anteriores la situación era diferente, ya que la principal actividad económica de Yolomécatl era la agricultura y Nutiño, por su posición privilegiada, tenía una gran producción de maíz y frijol. Durante la temporada de la cosecha, se contrataba a personas provenientes de pueblos vecinos, como Santo Domingo Ticú, ya que no bastaban los brazos yolomecanos.

En la época en que Yolomécatl era un poblado eminentemente campesino, la mayor parte de la población habitaba en sus ranchos, en el campo. Tal era el caso de Nutiño, que concentraba varias rancherías, pertenecientes a distintas familias. La población de Nutiño iba en aumento, por lo que incluso se proyectó crear ahí un pueblo, con su propia escuela y templo, independiente de Yolomécatl, lo cual fue rechazado por las autoridades municipales, de modo que el proyecto no procedió.

Al paso del tiempo, algunos de los habitantes de Nutiño se mudaron a sus casas de Yolomécatl y otros emigraron a lugares lejanos, como la Ciudad de México, lo cual acentuó el proceso de abandono del campo. Entre los migrantes a la ciudad se cuentan los miembros de las familias Osorio y Hernández Osorio, quienes lograron hacer fortuna en la capital del país y erigieron un conjunto de casas modernas en Nutiño, en coexistencia con algunas de las antiguas construcciones. En el mismo terreno se ubica una capilla, en la cual se venera una imagen de San Isidro Labrador. Los miembros de la familia visitan estas casas algunas veces al año, en especial en mayo, para la celebración de San Isidro Labrador, considerado el santo tutelar de

Nutiño. Desde hace algunas décadas, una vez que la familia logró acomodar su posición económica tras haber migrado a la Ciudad de México, los Osorio suelen patrocinar la fiesta, que se celebra en su casa de Nutiño, en forma paralela a la celebración que se hace en Yolomécatl a San Isidro.

La fiesta de Nutiño es más concurrida que la de Yolomécatl, pues la mayor parte de la población de la localidad asiste a la casa de los Osorio. En la fiesta del pueblo, tan sólo participan los cabecillos con sus familiares e invitados allegados. La misa en Yolomécatl se celebra al medio día, tras la procesión en el interior del atrio los participantes se trasladan a Nutiño, en donde la fiesta es muy animada. Incluso algunos comerciantes de Yolomécatl se desplazan a las inmediaciones de la casa de los Osorio, para vender golosinas, fruta o refrescos a los asistentes.

A diferencia de las celebraciones religiosas que se efectúan en la cabecera de la población, la organización de la fiesta de Nutiño no emana de la autoridad religiosa (junta vecinal) de Yolomécatl, sino de la familia Osorio y, en su caso, de otras familias de Nutiño, las cuales se unen y organizan para solicitar a familiares y amistades —no necesariamente oriundos de Nutiño— su apoyo para realizar la fiesta. En la fiesta de Nutiño los cargos existentes son: el mayordomo, los cargadores y sus enviados o embajadores.

El núcleo religioso de la celebración es la capilla ubicada en el terreno de la familia Osorio, en la que se venera una imagen de San Isidro Labrador. Para realizar la ceremonia, la familia Hernández busca alguna amistad o familia amiga que desee colaborar o encargarse de la fiesta.

Tereso Sampablo explica la organización preliminar de la fiesta de San Isidro en Nutiño, en el año 2005, cuando fungió como mayordomo el señor Adolfo Mendoza, quien desde hace varios años se ha encargado de distintas mayordomías y fiestas en Yolomécatl. La familia Hernández Osorio acudió a ver a Adolfo Mendoza, para pedirle que llevara a cabo la fiesta: “Queremos que tú nos conmemores nuestra imagen. Hay que hacer una misa.”

La celebración, tanto religiosa como festiva, implica el almuerzo, la misa, la procesión, la comida, los toros y el baile, en función de las posibilidades del mayordomo. Una vez que éste accede a realizar la fiesta, busca a su representante. En el caso de la fiesta de 2005, el mayordomo Adolfo Mendoza solicitó a Tereso Sampablo ejercer esa función.

La primera etapa de la fiesta, el ofrecimiento de velas y flores, no se realiza en la capilla de Nutiño, sino en el templo de Yolomécatl, la tarde previa a la fiesta. Para ello, se acude a la casa de los dueños de la imagen de San Isidro Labrador, en Nutiño, a fin de trasladar dicha imagen al

pueblo. El enviado del mayordomo debe hablar con el representante de la familia que posee la imagen, para –en nombre del mayordomo—solicitar la compañía de dicha familia y hacer el ofrecimiento. El enviado de la familia responde para aceptar la invitación y ofrece lo que se tiene programado: una bebida o un bocadillo, tras cuya ingesta el embajador del mayordomo agradece y pide permiso para acudir a realizar el ofrecimiento. El doctor Tereso detalla en qué consistió su papel como enviado, en la fiesta de San Isidro Labrador en el rancho de Nutiño, en 2005:

“P: ¿Y en qué consiste esa representación?”

R: Que toda la voluntad que él [el mayordomo] tenga, yo la voy a manifestar a través de mi palabra. Y en este caso, comienza de la siguiente forma: un día antes de la celebración, de acuerdo con el evento, se van a ofrecer las flores. Para esto, llego yo a casa del mayordomo. Tengo que ver primero qué cosas se van a hacer: ‘¿Qué tienes planeado?’ –‘Vamos a ir a traer a los señores dueños de la imagen a su rancho, para decirles que nosotros vamos a hacer el ofrecimiento de flores y ceras a la imagen, acá en nuestro templo’. Entonces partimos hacia la casa de los señores dueños de la imagen de San Isidro Labrador. Llegamos, y yo tengo que tomar la palabra primero: ‘Señores, buenas tardes, buenos días’ (dependiendo del horario en que estemos). Estoy haciendo uso de la palabra a nombre del señor mayordomo, el señor Adolfo Mendoza, y venimos, como ustedes tuvieron a bien invitarnos a que se celebrara esta festividad de la imagen, para invitarlos a que nos acompañen, junto con la imagen, a ofrecerle flores y ceras en el templo’. Mi papel ahí se está haciendo: ser el portavoz del mayordomo. Ellos, por su parte, tienen un representante de su familia. Entonces nos contesta el representante de ellos: ‘Pues qué bueno, bienvenidos, estamos muy a gusto, pero antes nos van a permitir tomar una copita, u ofrecerles un refresco, ofrecerles un agua’. Si ellos dispusieron una comida, pues una comida. Si dispusieron un bocadillo pequeño, así se hace. Y después de eso, hay que agradecerles ese ofrecimiento que nos han hecho. Les agradecemos y ahora sí, les pedimos permiso para traer a la imagen o venir a la iglesia a ofrecer las flores y velas que fue lo que se hizo, por ejemplo, en el 2005. En sí ese es el papel del representante: ser portavoz.”<sup>397</sup>

Después del ofrecimiento, se da una cena en casa de los dueños de la imagen –familia Hernández Osorio— y se invita a los presentes a acudir al alba, que se realiza en el rancho Nutiño, a las 5 de la mañana del día siguiente.

---

<sup>397</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

La ceremonia de los Osorio conserva características tradicionales, a la vez que integra elementos ajenos a las tradiciones de la localidad. Los elementos tradicionales de las fiestas organizadas por los Osorio en honor de San Isidro Labrador son:

Horario (aproximado)	Evento
05:00-06:00	“Alba” o “mañanita”, afuera de la capilla ubicada en casa de los Osorio. 5-6 horas
08:00-09:30	Almuerzo
12:00-13:00	Misa
13:00-14:00	Procesión en torno de la ranchería de Nutiño
14:30-20:00	Comida y convivencia
20:00 en adelante	Quema de toros y fuegos artificiales

Los elementos no tradicionales, corresponden a lo que Jesús Martín-Barbero denomina la transformación de la fiesta tradicional en espectáculo. En el sentido premoderno, propio de las culturas populares, la fiesta se produce en el tiempo del ciclo, concretamente en su retorno, que conmemora el principio, el paso del caos a la creación, para propiciar simbólicamente la fertilidad, fortalecer y actualizar el sentido de pertenencia a la comunidad. Es un tiempo que renueva la cotidianeidad, por su densa carga de participación y vida colectiva, propia de la fiesta.

La modernidad modifica el sentido del tiempo propio de las culturas populares, a través de una deformación y un desplazamiento del sentido de la fiesta. El tiempo cíclico se transforma en tiempo lineal, porque la temporalidad social se centra en la producción, más que en la renovación.

“La *deformación* opera por la transformación de la fiesta en *espectáculo*: algo que ya no es para ser vivido, sino mirado y admirado. Convertida en espectáculo la fiesta, que en el mundo popular constituía el tiempo y el espacio de la máxima fusión de lo sagrado y lo profano, pasará a ser el tiempo y el espacio en que se hará especialmente visible al alcance de su separación: la demarcación nítida entre religión y producción ahora sí oponiendo fiesta y vida cotidiana como tiempos del ocio y del trabajo.”<sup>398</sup>

---

<sup>398</sup> MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1993). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili, p. 100.

La transformación de la fiesta de Yolomécatl en espectáculo, opera mediante la introducción – aislada y paulatina— de elementos correspondientes a influencias externas, como la separación entre el público y la fiesta, por oposición a la presencia y participación colectivas. Un ejemplo de ello es que, a diferencia de la música tradicional interpretada por banda de viento, que acompaña todas las fases de la fiesta –tanto las religiosas como las profanas— en algunos casos, en el momento de la comida, se presenta a músicos y cantantes que son contratados por el carguero. Al presentarse los artistas ante los invitados, estos se transforman de participantes en espectadores, como ocurre en determinados momentos de la fiesta de los Osorio.

De manera paralela a la fiesta de los Osorio, algunas familias que tienen casas o terrenos en Nutiño, se reúnen en sus propiedades para celebrar la fiesta, además de asistir al “alba”, a la misa, la procesión y la comida organizadas por los Osorio. En especial, en las fases religiosas de la fiesta (ofrecimiento, alba, misa y procesión) participan no sólo la familia Osorio, sino las demás familias que poseen tierras en Nutiño.

### **6.1.3. Fiesta, tradición y cambio**

La fiesta es una manera de continuar las tradiciones ya que, si bien se registran cambios, existe la tendencia a seguir los usos y costumbres iniciados en tiempos antiguos e indeterminados. A la vez, cada organizador le otorga su impronta y estilo personal a la ceremonia que lleva a cabo. Para la realización de una fiesta, como es el caso de una mayordomía, es preferible –aunque no indispensable— que el carguero tenga conocimiento de las actividades y responsabilidades que implica la celebración.

Sin embargo, no siempre ocurre así, sobre todo cuando los cargueros no radican en el pueblo o carecen de familiaridad con las costumbres. Tal fue el caso del profesor Javier López quien, en el momento de asumir el cargo, no conocía con exactitud las costumbres y tradiciones del pueblo.

“P: ¿Conocía usted todas las actividades y todas las responsabilidades del cargo?

R: No, ninguna, pues yo pensé que nomás era hacer la fiesta el 25 de julio y nada más. Y eso sin saber exactamente las costumbres y tradiciones que tiene el pueblo. Sino que ya después de que me asentaron mi nombre [en la junta vecinal] y firmé, entonces me empezaron a decir más o menos: ‘¿Sabes lo que hace un mayordomo?’ ‘Pues no lo sé, pero si ustedes me lo comunican, vamos a tratar de hacerlo’. (...) Eso fue lo que sucedió ese día en la sacristía y sí me dieron información amplia de lo que era una mayordomía. Tampoco me arrepentí, se me

hizo dificultoso porque varias cosas quién sabe cómo las vaya a hacer, pero voy a hacer lo que pueda.”<sup>399</sup>

Los integrantes de la junta vecinal le indicaron que, entre las obligaciones del mayordomo, se cuenta buscar a los cargadores para el año en que hará la fiesta, en caso de que no los haya, o si estos son insuficientes, como ocurrió cuando Javier López tomó el cargo. Para resolver esta situación, Javier recurrió a sus familiares y amigos cercanos, a fin de pedirles su apoyo. Lo mismo ocurrió cuando Juan Carlos Sanjuán Gijón tomó la mayordomía, pues las personas que lo orientaban le indicaron que debía buscar a los cargueros, en caso de que no hubiera cargos ocupados para el ciclo de su fiesta, en el año 2007.

Una vez que se cuenta con todos, o casi todos los cargueros para las fiestas que se realizarán a lo largo del año, tanto el mayordomo como cada carguero deben estar presentes en cada una de las fiestas del ciclo jacobeo.

En la experiencia de Juan Carlos Sanjuán, se enteró por familiares y por los miembros de la junta vecinal de que, como mayordomo, debía encargarse de organizar la fiesta y buscar a los colaboradores que lo acompañarían durante todo el año y, de no lograrlo, él como mayordomo debía encargarse de hacer la fiesta para la que no hubiera cargador registrado.

Cabe indicar que ambos mayordomos comparten la característica de no ser habitantes del pueblo y de sólo visitarlo esporádicamente. Javier López, si bien nació en el pueblo, desde hace muchos años habita en un lugar distante. No obstante, contaba con el apoyo de sus padres, quienes viven en Yolomécatl y servían de vínculo para aspectos de organización o coordinación para la fiesta. En cambio, Juan Carlos Sanjuán nació en la Ciudad de México y no tiene parientes directos en el pueblo, aunque se apoyó en otros familiares que sí radican en Yolomécatl.

Por lo que atañe a los estilos para hacer la fiesta, en Yolomécatl se aprecia la fastuosidad ceremonial y festiva, pues se considera que una celebración en la que haya abundancia (de asistentes, música, comida y bebida, cohetes, adornos), representa un engrandecimiento para la población y, simbólicamente, una conmemoración del caos previo al orden dado por la creación. No obstante, las características de cada fiesta dependen del estilo y posibilidades económicas de sus organizadores. En la experiencia de Javier López:

---

<sup>399</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

“Como me lo plantearon, me ponían el ejemplo del señor Fito, cómo había hecho las mayordomías, (...) pues no había habido otra gente que lo hiciera de esa manera. Y les dije, ‘Bueno, ahora sí que eso pues me lo van a dejar a mis posibilidades, porque tampoco voy a hacer cosas que no pueda hacer’, sino lo que esté a mi alcance. Por querer hacer una fiesta elegante, voy a endrogarme, voy a pedir préstamos grandes para hacerlo, por querer quedar bien. No, sino que les respondí: gracias de que me lo comentan, pero la fiesta yo la haría como creyera conveniente’.”<sup>400</sup>

De acuerdo con Roger Caillois, el exceso y abundancia en la fiesta representan un retorno al caos primordial y la inmediata institución del orden; por eso se actualiza la edad primitiva y se considera a la fiesta como “*el Caos encontrado y modelado nuevamente*”,<sup>401</sup> es decir, una actualización de la edad primitiva, precedente al orden, a la forma y a la prohibición.

Para Juan Carlos Sanjuán, el estilo con que hizo su fiesta dependió del presupuesto con que contaba y consideraba que, al tratarse de una mayordomía, la festividad debía de ser grande en todos sus aspectos:

“Tenemos que pensar, como en todo, en grande. Y en ese momento a nosotros no nos preocupaba el dinero sino el dar, pensamos en para cuántas personas tendríamos que hacer la fiesta, unas tres mil, unas cuatro mil, y nuestro número fue de cinco mil personas. En el cálculo después de la fiesta, fueron como tres mil o tres mil quinientas personas, las que estuvieron ahí presentes.”<sup>402</sup>

En este sentido, en Yolomécatl se valoran positivamente las fiestas en que prevalece la abundancia, por lo cual se toman como ejemplos las fiestas organizadas por personas que disponen de recursos suficientes para hacer una celebración en grande, aun cuando en algunos aspectos este tipo de fiestas se alejen de lo tradicional. Si bien en la población existe la tendencia a respetar los distintos estilos de hacer la fiesta, se tiene un especial aprecio por la conservación de las tradiciones.

La principal manera de conocer las costumbres es mediante la consulta a personas del pueblo que tengan experiencia en la organización de las fiestas tradicionales, como lo expresa el mayordomo de 2005:

---

<sup>400</sup> *Ídem*

<sup>401</sup> CAILLOIS, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 127.

<sup>402</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

“P: ¿Cree usted haber seguido las tradiciones del pueblo en su mayordomía?

R: Pues yo siento que en su mayoría sí. A lo mejor faltaron detalles, porque a veces yo no tenía información, nunca me lo platicaron. Como siempre he dicho, fue mi primera experiencia. Siento que si el patrón quisiera alguna otra fecha, realizaría yo otra mayordomía y ya tendría la suficiente experiencia para hacer la fiesta un poquito mejor, sin detalles, sin cosas que se me pudieron haber pasado por no conocerlas.”<sup>403</sup>

Entre las fuentes de información sobre los detalles de la fiesta, con que contó el mayordomo de 2007, Juan Carlos Sanjuán, además de parientes y amistades, estuvieron los demás cargueros, quienes le indicaron la necesidad de conseguir un representante con conocimiento de las tradiciones. El representante guiaría al mayordomo y fungiría como su representante en todas las festividades. Juan Carlos menciona que el hecho de él y su familia no vivían en el pueblo ni tenían ahí familiares cercanos o amigos que pudieran orientarlos, en un principio representó un obstáculo para él, pero lo solventó buscando a personas que pudieran informarle sobre el tema:

“En un inicio, la que empezó a orientarnos un poco en los tejes y manejes del pueblo fue mi prima Nallely, nada más que nos decía que nunca había representado a nadie. “Yo te podré guiar en lo poco que conozco de cómo son las tradiciones aquí en el pueblo, pero así como para representar, no.” No me acuerdo si fue ella o la tía Tila [Domitila Cervantes, madre de Nallely] quien me dijo que buscara a la maestra María.”<sup>404</sup>

Por su parte, el profesor Javier considera que, en general, tuvo un aprendizaje adecuado de las tradiciones, en su experiencia como mayordomo, lo que le permitiría desempeñarse mejor si tuviera la oportunidad de celebrar otra fiesta. Es decir, se trata de un conocimiento acumulativo, obtenido tanto de informantes con experiencia previa, como de la propia experiencia. Javier López valora las costumbres de Yolomécatl y aprecia su peculiaridad, al diferenciarse de las festividades realizadas en otros pueblos, tanto de la región mixteca como de otras partes de México; dado que se desempeña como profesor de primaria en una localidad lejana (San Lucas del Pulque, en el Estado de México), pidió a algunos vecinos de ese lugar que lo apoyaran en la fiesta de Yolomécatl.

---

<sup>403</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>404</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

“De las pocas gentes que traje de San Lucas del Pulque, ellos quedaron sorprendidos porque al menos en ese lugar no hay ese tipo de costumbres, que digan vamos a agradecer, vamos a recibir. Ahí pasan los que quieren pasar y nunca se dice ‘pásenle’, por lo menos esa palabra. Sino que [se les dice] ‘¿saben qué?, pues es la fiesta, acomódense donde puedan’. Y aquí es distinto. Entonces esas costumbres que tiene el pueblo siento que son de las más bonitas. A lo mejor muy antiguas, pero sí merecen que no se pierdan. Pero eso va a depender mucho de las personas que hagamos fiestas, que sigamos más o menos lo que nuestros antepasados nos dejaron, que fue bastante bueno.”<sup>405</sup>

De lo anterior se desprende la existencia de una valoración positiva de las tradiciones, en tanto legado de los antepasados. De ahí que el conocimiento de las costumbres y los pasos necesarios para efectuar una fiesta sea un proceso que puede lograrse interrogando a personas experimentadas, así como mediante la experiencia obtenida por los propios cargueros, en la medida en que se involucran en el proceso ceremonial. De la entrevista con el profesor Javier resalta:

“P: ¿De qué manera fue como usted fue conociendo lo que había que hacer?

R: Pues yo lo empecé a conocer empezando la fiesta. Yo creo que son cosas que se aprenden muy rápido porque en realidad la gente comenta muchas cosas. Sí hay mucha gente que nos orienta más o menos, cómo creen que han visto algunas fiestas en años atrás. Y nos dicen. Pero hay mucha variedad en información. Lo único que dije: ‘Voy a irme programando más o menos a las costumbres que tiene el pueblo, y lo voy a aprender rápido y lo voy a hacer, desde que yo reciba, ahí voy a empezar a platicar con la gente que fui a ver para mis cargadores, y coordinar la fiesta.’ Muchos de ellos viven aquí en el pueblo y ellos se dan más cuenta de las festividades del pueblo. Y consensuando y platicando con varios de ellos, nosotros pudimos hacer la fiesta de esta manera.”<sup>406</sup>

Esto indica la existencia de distintas versiones acerca de cómo realizar una fiesta, por lo que es necesario discriminar información y determinar cuál es la más adecuada conforme a la tradición, lo cual implica un cierto grado de subjetividad. Como se desprende de la entrevista, Javier López optó por conocer las costumbres en forma vicaria, a través de pláticas con aquellos pobladores de Yolomécatl que cuentan con experiencia en organización de fiestas.

---

<sup>405</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>406</sup> *Ídem*

Es el mismo caso de Iraís Sánchez Galicia, de la fiesta de los cargadores del 24 de julio de 2009. Al igual que en los casos de personas que dejaron de vivir en Yolomécatl desde hace tiempo y se comprometen a realizar una fiesta, la señora Iraís perdió familiaridad con las costumbres del pueblo, lo cual le hizo temer que no podría efectuar la ceremonia, al desconocer los pasos que deben seguirse. Hace hincapié en este desconocimiento, a pesar de la circunstancia de que es originaria de Yolomécatl y sus abuelos eran partícipes activos de las fiestas tradicionales: su abuelo era embajador (enviado) y su abuela era cocinera de fiestas. “Cuando había una boda, yo era la primera en probar el mole, por ser la nieta de la cocinera”. Señaló que, a pesar de esos antecedentes familiares, nunca conoció las tradiciones, sino hasta el año 2009, cuando hizo la fiesta. Indicó que, antes de tener el cargo, pensaba que la ceremonia sólo consistía en dar el alba, el desayuno, la misa, la procesión y la comida, pero al llegar el momento, se dio cuenta de que era mucho más complicado, porque hay muchos pasos y muchas etapas que hay que cumplir para realizar la festividad. Cuando tomó el cargo, se hizo consciente de su desconocimiento del tema: “Había noches en que no dormía, no sabía cómo hacer la fiesta, es mucha responsabilidad”.

Al igual que Javier López, la forma en que Iraís Sánchez conoció la tradición fue mediante la consulta a personas del pueblo experimentadas en la materia. Con base en la orientación que le dieron estas personas y la propia experiencia adquirida durante la organización y celebración de la festividad, logró conocer aspectos importantes de la tradición: los suficientes para poder realizar con éxito la fiesta. Se manifestó muy entusiasmada por haber conocido la tradición y estar aprendiéndola, a grado tal que participó activamente en la fiesta organizada por su hermana Azucena, madrinitas del Niño Jesús, celebrada los días 24 y 25 de diciembre de 2009.

En tanto, para el ex mayordomo Juan Carlos Sanjuán, las tradiciones propias de las fiestas patronales “se van pasando de generación en generación y como no están escritas, hay cosas que se van olvidando.” Por consiguiente, él propone mejorar la fiesta mediante el refuerzo de la tradición, a través del establecimiento de obligaciones muy marcadas, e incluso plasmadas por escrito, a fin de preservarlas. Indica en entrevista: “Algunos aspectos de ese tipo de obligaciones, qué se tiene que hacer, como crear un pequeño manual. Decirle a los que están a cargo de la iglesia: ‘Cuando va a llegar alguien a solicitar el cargo de mayordomo, le tienes que explicar cuáles son sus obligaciones, cuáles son sus derechos.’ Esas son cosas que se pueden mejorar.”

En este aspecto, si bien la fiesta es un espacio de preservación de las tradiciones, también se presta a la innovación. El mayordomo Javier López considera que la gente espera pequeños cambios en la costumbre, como es el caso de la comida que se ofrece en las fiestas. Así, la

variación en las fiestas obedece tanto al deseo personal de innovar, como a la percepción que los organizadores tengan con respecto a los deseos de la gente que será invitada. Con todo, en esta intención de cambio subyace el temor de que las modificaciones no funcionen o no sean aceptadas.

Cada organizador tiene una idea de cómo realizar las fiestas, lo que implica variaciones con respecto a lo establecido por la tradición y, por consiguiente, con el cambio en las formas que reviste la festividad. Uno de los principales anhelos que subyacen entre los moradores de la población, es lograr que el pueblo y su patrón, Santiago Apostol, resalten o destaquen por el esplendor de sus festividades tradicionales, lo cual se interpreta como una mejora. Esta idea es compartida por algunos de los encargados de hacer la fiesta, como señala el mayordomo Javier López:

“P: ¿Sugeriría usted algo para mejorar las fiestas, en general, no sólo la del 25 de julio, sino las demás que se hacen durante el año?

R: ‘Siento que si una fiesta del pueblo tuviera más organización, más apoyo de las autoridades municipales, que la comisión de la iglesia también participara, para que se diera más realce a las festividades del patrón, eso haría resaltar mucho más a la población, porque cada año viene más gente, y de varios estados de la República. Mucha gente que viene como invitada de alguien de acá, les gusta y al siguiente año vuelven a venir. Porque a lo mejor el patrón los llama porque les conmueve de alguna manera y los hace llegar hasta acá. Y año con año, más gente viene. Entonces, si hubiera más participación de las autoridades con las personas encargadas de la fiesta, siento que se haría una fiesta con mayor realce, con mayor presencia. Siento que hasta el señor gobernador [del estado de Oaxaca] pudiera estar presente en una fiesta patronal, en una mayordomía, no únicamente en una actividad que la presidencia organice, sino que en una mayordomía pudiera hacer acto de presencia el señor gobernador. Eso resaltaría mucho, porque ya si estuviera el gobernador aquí, que vinieran sus ayudantes, algunas secretarías, gente de él. Y la llegada del gobernador a lo mejor se publicaría, no sé, en Televisa, en TV Azteca,<sup>407</sup> por la salida del señor gobernador. Entonces yo creo que impactaría más dentro del estado y de la República. Siento que sí se podría hacer, únicamente se requiere de más organización, de más apoyo por parte de ellos, que nos comunicáramos todos con todas las fuerzas del pueblo, y siento que sí se puede hacer algo que, en realidad, muchas personas que no nos pudieran ver aquí con el

---

<sup>407</sup> Cadenas mexicanas de televisión a nivel nacional.

patrón, nos pudiera ver en la televisión. (...) Ojalá que las fiestas posteriores, se pudieran dar mejor todavía, para que el pueblo resalte y, más que nada, también el señor Santiago, que es el patrón del pueblo.”<sup>408</sup>

En general, la tendencia a mezclar la tradición con nuevas modalidades es más notable durante las fiestas de julio, en especial la mayordomía, y depende de factores como el gusto y preferencias de cada organizador, su experiencia vital, su interpretación de las expectativas de la gente que participe de la fiesta, así como la valoración que el responsable de la ceremonia tenga con respecto a la conservación o modificación de las tradiciones del pueblo.

Con respecto a los cambios en la tradición, Juan Carlos Sanjuán refiere la idea de Guillermo Sánchez, un ingeniero nativo de Yolomécatl, vecindado actualmente en la Ciudad de México, quien ha sido presidente municipal del pueblo en dos ocasiones y suele presentar propuestas de mejoras para la población:

“La idea que él [Guillermo Sánchez] tiene es crear un comité para que esta mayordomía no decaiga, porque ha visto que, de épocas pasadas a la fecha, las mayordomías ya no se hacen como se hacían antes, o como se hacen en otros pueblos de los alrededores, que sus fiestas de mayordomía son espectaculares. Y las del pueblo, pues ya no tanto. Ahí entra uno a un tema más complicado y escabroso, que es romper la tradición del mayordomo.”<sup>409</sup>

Es decir, se plantea un desplazamiento de la responsabilidad de la mayordomía, al pasar de un individuo (mayordomo) a un comité integrado por varias personas, como ocurre en pueblos como San Martín Huamelulpan, en que las fiestas patronales están a cargo de una “sociedad mayordomal”. Ante esta situación, Juan Carlos Sanjuán opina: “En este contexto yo siento que para no perder esa tradición del mayordomo se tendría que hacer una hoja de obligaciones. O sea, sí puedes ser mayordomo, pero cumpliendo esos requisitos.”

Hay más libertad para hacer modificaciones formales, especialmente en fiestas como las celebradas en torno a rituales familiares de las fases de la vida: bautizos, primeras comuniones, quince años, bodas, entre otros. Por tradición, en estas fiestas suele seguirse el modelo de la participación colectiva (gueza) para la organización del evento, con base en la reciprocidad. No obstante, desde los años noventa del siglo XX, algunas familias han implementado cambios

---

<sup>408</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>409</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

como la contratación de servicios de banquetes, que incluyen alimentos, bebidas y personal para servir las mesas.

Esto supone una notable variación en cuanto a la forma de la fiesta, que sigue habitualmente el modelo tradicional de organización, en especial para el banquete. En vez de requerir los servicios gratuitos (por reciprocidad) de cocineras y personas que ayuden a servir las mesas, quienes normalmente son habitantes del pueblo, se contrata una empresa –casi siempre foránea— que prepara la comida y cuenta con meseros para servirla. En este nuevo modelo, existen fases de la fiesta basadas en una relación mercantil, en lugar de sustentarse en los valores tradicionales comunitarios, de naturaleza solidaria y no monetaria.

La aplicación de nuevos modelos no supone el cambio de todos aspectos de una fiesta, ya que las nuevas modalidades coexisten con las tradiciones, como es el empleo de un enviado como representante de los “caseros” (quienes hacen la fiesta) para expresar discursos rituales y responder a las palabras de felicitación de los invitados.

## **6.2. Formas de organización de las fiestas**

Los distintos cargos, correspondientes a las festividades religiosas del ciclo jacobeo que se realizan a lo largo del año en Yolomécatl, obedecen a una estructura jerárquica en cuya cúspide se sitúa el mayordomo, a quien se considera como el jefe o cabecilla de los demás cargueros: los cargadores del 1º de enero, 23 de mayo, Corpus Christi, 24 de julio, octava (1º de agosto) y la madrina de calenda, los cuales idealmente deben seguir las indicaciones del mayordomo en cuanto a las festividades del ciclo jacobeo. Esto significa que el mayordomo debe tener conocimiento suficiente de los pasos necesarios para realizar una fiesta, a fin de poder orientar a los demás encargados.

No obstante, en la actualidad no siempre ocurre así. El factor económico es uno de los que han incidido en el cambio, pues el alto costo que tiene la organización de una fiesta patronal implica que la función de mayordomo sólo pueda ser desempeñada por personas con solvencia monetaria. Por tanto, se ha modificado el criterio de que el mayordomo debía ser una persona con experiencia y conocimiento detallado de las tradiciones del pueblo, requisitos que le permitían ser el conductor y organizador principal de la fiesta, para pasar a un criterio que, por necesidad, privilegia la situación económica del carguero.

A falta de conocimiento y experiencia, los mayordomos contemporáneos –al igual que los responsables de las cargaduras y la madrina de calenda— recurren a la figura del enviado,

embajador o representante, persona –puede ser hombre o mujer— que tiene dos funciones dentro de la fiesta: por una parte, una función organizativa, al encargarse de la conducción de los pasos necesarios para llevar a cabo las ceremonias tradicionales. Por la otra, una función discursiva, al hablar en nombre de sus representados frente a los demás invitados, en especial los responsables de cargos ceremoniales, en momentos especiales como las invitaciones a desayunar o comer, la recepción de invitados o la despedida (tras un desayuno o comida). El papel del representante es fundamental dentro de la estructura ceremonial, por ser un especialista en el discurso ritual y, por consiguiente, un conservador de la tradición.

De ahí que se haya transferido de los mayordomos a los enviados la función de conducir la fiesta puntualmente, con base en las tradiciones. Por ejemplo, entre las funciones del enviado, está el recordar a su representado que busque a las personas que lo apoyarán en distintas acciones, para integrar las comisiones: “‘Oye, no se te olvide buscar quién te va a llevar cargando los cohetes, quién va a echar los cohetes, quién va a dar la copa’. Se le tiene que decir al mayordomo para que lo busque entre sus amistades o a la persona adecuada.”<sup>410</sup>

De cualquier forma, es necesaria la coordinación del mayordomo con los demás cargueros, pues cada uno debe estar presente en las fiestas de sus pares. En los casos en que el mayordomo busca a quienes ocuparán los cargos para las fiestas, suele recurrir a individuos cercanos, como sus familiares o amigos. Pero hay ocasiones en que los cargos son solicitados por personas a las que el mayordomo no conoce. En esos casos, cuando está por concluir un ciclo ritual y se prepara uno nuevo, el mayordomo procura conocer a los cargueros que lo acompañarán durante el ciclo que les corresponde, ya que todos deben reunirse para acordar distintos asuntos relativos a la organización de la fiesta, por ejemplo, el obsequio que se entregará a cada carguero en su respectiva festividad, el adorno del templo para las fiestas que son continuas (del 23 al 25 de julio), entre otros asuntos.

“P. ¿Es necesario organizarse con los responsables de los cargos, para todo lo que hay que hacer durante el año?

Es algo indispensable, como mayordomo o cargador, hablar con todos los cargadores, para saber cómo va a estar el recorrido, cómo va a estar todo. Yo, desde el día que recibí, el día 1º de noviembre [de 2004], hablé con todos mis cargadores, porque aquí estuvieron todos los que iban a hacer la fiesta, todos me acompañaron y les pedí de favor que no se fueran, sino que estuvieran para que platicáramos sobre la organización. Y creo que desde ese día que organizamos todo

---

<sup>410</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

cómo iba a estar, no hubo ningún cambio. Ya en el momento de la fiesta nomás se hacía un recordatorio, porque a veces es uno olvidadizo. Para que no pasara eso, lo que hacíamos era darles una recordadita nada más y, de hecho, ya sabíamos cómo iba a estar todo. Entonces sí es necesario que haya una organización. Yo siento que es el mayordomo, cuando hay mayordomo, el que tiene que organizar a todos desde el primer momento para que no haya fallas”.<sup>411</sup>

En este sentido, la organización de la ceremonia está asociada a la relación solidaria entre los distintos cargueros, encabezados por el mayordomo. Todos se constituyen en un núcleo que debe estar presente en todas las fiestas y actividades del ciclo jacobeo, desde que el mayordomo recibe el cargo, el 1º de noviembre del año previo a su fiesta, así como en la recolección de leña, que se efectúa al principio del año, con la participación de todos los cargueros y miembros de comisiones. Esta actividad se realiza en el monte, en un terreno que alguien presta para el efecto. El corte de leña —siempre de encino— es una ceremonia en la que participan hombres y mujeres; los primeros se encargan de las labores de corte, carga y recolección. Las mujeres preparan la comida y la llevan al lugar donde se realiza la actividad, para servirla al final de esta. Además de la comida, se llevan refrescos, cervezas, mezcal, amargos, entre otros. Se realiza una ofrenda de comida y bebida al “dueño del lugar”, como modo de resarcirle por la leña extraída del sitio.

En la actualidad, la tradición del corte de leña para las fiestas del ciclo jacobeo se encuentra en declive, ya que hay personas que optan por comprar este combustible, o bien, cocinar con gas la comida festiva. Para Juan Carlos Sanjuán: “El corte de leña es parte importante de esa tradición que no se debe dejar perder.”

Al igual que en el corte de leña, es fundamental la presencia del mayordomo y los cargueros en todas las actividades del ciclo jacobeo, especialmente las ceremoniales.

“Creo que es lo que la gente más quisiera, que el mayordomo esté presente en cada una de las fiestas, acompañando en el alba, y más que nada desde el ofrecimiento de ceras y flores que se le hace al patrón un día antes, porque pasan al domicilio y quieren que uno los acompañe. Nos hacen esa invitación para que, desde ese momento, los acompañemos en todo el espacio que tienen ellos para hacer su fiesta, porque después del ofrecimiento, nos llevan al domicilio de los cargadores y nos invitan una cena que, como tradición, son los frijolitos, los chiles tostados y la

---

<sup>411</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

copita que no falta en ninguna fiesta. Desde ahí, un día antes, uno tiene que estar presente para acompañarlos. Al siguiente día se hace el alba y de igual manera hay que acompañarlos. (...) Es como tradición que el mayordomo haga acto de presencia en cada una de las festividades, no aportando ninguna moneda, sino llevando algo. (...) En la situación mía, tenía que llevarle a cada cargador una caja de botellas, como apoyo para engrandecer la fiesta. Y después, acompañarlos también para la misa, que es lo más importante, la procesión, llevando nuestra vela, nuestras flores, que es lo que se acostumbra. Y después, nuevamente acompañarlos a la casa de ellos, para otra vez echarnos un taquito por allá y disfrutar una tarde con la banda, con un grupo, con lo que fuera.”<sup>412</sup>

Como se desprende de esta entrevista, si bien es obligación del mayordomo estar presente en los eventos religiosos y ceremoniales a lo largo del ciclo festivo jacobeo, no es obligatoria ni tradicional su presencia en eventos profanos, como los realizados en el marco de las fiestas de julio: encuentros deportivos, espectáculos artísticos o la coronación de la reina. En el caso de la reina, que es elegida y coronada el 24 de julio, se acostumbra que sea invitada por el mayordomo a participar en la fiesta del 25 de julio. No existe un protocolo para el efecto; el mayordomo puede hacer una invitación formal a la reina y su familia, para que se integren a la fiesta. O bien, la reina y la princesa, ambas ataviadas con sus vestidos de gala, acuden a la misa, la procesión y la comida, ocupando lugares destacados.

El profesor Javier López sugiere que los organizadores de cada fiesta y los encargados del gobierno municipal se coordinen, a fin de propiciar la presencia del mayordomo o los cargadores en los eventos profanos que se producen en el marco de las fiestas de julio. Esto serviría, en opinión del profesor López, para darle relevancia a la mayordomía. En estos casos, el mayordomo podría ofrecer al público un regalo simbólico, como dulces o confeti.

Asimismo, el informante considera que los miembros de la autoridad civil deberían coordinar la participación del mayordomo en los eventos profanos o civiles alternos a la fiesta religiosa, con el propósito de integrar todas las actividades –religiosas y profanas— en un solo evento, que es la fiesta del pueblo. Para Javier López, sería importante coordinar y unificar las distintas actividades que se producen en Yolomécatl en el marco de las fiestas patronales, lo que implica aunar la fiesta religiosa al festejo civil que se produce en forma simultánea. Con todo, la decisión de unificar corresponde a los involucrados: mayordomo, cargueros, autoridades civiles y religiosas, quienes libremente pueden resolver si actúan o no en forma conjunta. Esto conlleva

---

<sup>412</sup> *Ídem*

la posibilidad de introducir cambios en la fiesta, con base en los criterios, ideas y deseos que puedan tener los organizadores, durante el año que les corresponda hacer la fiesta.

La planeación de las festividades suele realizarse con anticipación de varios años, esto se debe sobre todo al aspecto económico, pues estas celebraciones son onerosas. El caso de Javier López fue inusual, al haber planeado la fiesta con relativamente poco tiempo de antelación: dos años, al haber reservado el cargo en julio de 2003, sin contar entonces con los suficientes recursos económicos para realizar la fiesta

“En el caso mío, las cosas se fueron dando como pasó el tiempo, así como venía, pues ya de alguna manera [el] dinero salía siempre para apoyar a las gentes que estaban haciendo la fiesta, para poder yo estar aquí, y todo lo demás. Y en ese tiempo, yo iba comprando algún detallito, se va a ocupar esto, se va a ocupar lo otro y lo iba yo comprando. Y dije: ‘Ya después pido lo que se vaya a ocupar, y lo que no, que se devuelva’. Así se hizo, yo no me previne con una cierta cantidad, como decir: ‘Tengo cien mil o doscientos mil pesos disponibles para la fiesta’, eso no lo hice. Todo salió en el momento. ¿De dónde? (...) Hasta ahorita no sé ni de dónde salió, no sé tampoco qué cantidad se pudo haber gastado. No tengo conocimiento de eso y además no me interesa lo que haya gastado. Lo más importante es que se hizo la fiesta y se dio. Desde un principio, cuando hice esa petición le dije al patrón: ‘Si tú quieres que se haga la fiesta, se va a hacer la fiesta y se va a hacer como tú quieras. Yo nada más voy a coordinar, voy a ver que se haga y tú vas a determinar cómo se va a hacer’. Por eso yo con él [con Santiago Apóstol] estoy súper agradecidísimo porque digo, no sé ni cuánto se pudo haber gastado, ni nunca me preparé. No, esto se dio así de momento, fui comprando detallitos, algún traste, alguna cosa así, me los traje y ya cuando me vine para la fiesta, igual traje pocas cosas que se iban a utilizar y lo demás se compró aquí. Al último terminamos la fiesta, se liquidó todo. Hasta ahorita todavía no sé ni cómo estuvo la situación. La cosa es de que gracias a él se pagó todo y no hubo problemas ni detalles. Lo mismo, como me decían los cargadores: ‘¿Pues cómo hicimos la fiesta?’. Pues quién sabe, mucha gente, mucho de esto, mucho de lo otro, comida nos sobró, todos felices y contentos. Y pasó la fiesta. Así que yo creo que lo que hicimos es pensarlo nada más, pero de ahí, yo siento que decir: ‘Dispongo de tanto, o voy a empezar a ahorrar, o ya tengo ahorrado’, o algo así por el estilo, en mi caso no pasó.”<sup>413</sup>

---

<sup>413</sup> *Íd.*

El caso del mayordomo de 2007, Juan Carlos Sanjuán, fue diferente, ya que él y su esposa se prepararon ahorrando desde 2002: “Fueron poco menos de cinco años, de que se empezó a ahorrar para la fiesta. Y de todos modos, a final de cuentas, nos rebasó un poco el gasto con respecto a lo que se tenía planeado, pero vale la pena lo que se logró.”<sup>414</sup>

La organización de la fiesta supone la preparación del lugar en donde se efectuará la celebración, básicamente: espacio donde se ubicará a los invitados (en sillas y mesas); espacio para los músicos; cocina; cantina; bodega; sanitarios. A su vez, se precisa conseguir trastes para la preparación de la comida; estos pueden ser adquiridos o pedirse prestados, lo cual es común en el caso de los grandes recipientes requeridos para preparar el mole, el arroz o los frijoles. Debe contarse asimismo con el personal que, de manera voluntaria y recíproca, apoyará en las distintas tareas de organización y realización de la fiesta.

Cabe mencionar una práctica de religiosidad popular que se realiza antes de iniciar la preparación de los alimentos: a las ollas y cazuelas se les “jalan las orejas” y se les habla, para advertirles que deben funcionar adecuadamente, como si se tratara de seres animados y dotados de conciencia.

Otro aspecto que debe prepararse con anticipación suficiente es la elección de los alimentos que se darán en tres momentos importantes: la cena del día del ofrecimiento, el almuerzo (desayuno) y la comida de la fiesta. Por lo común, se preparan alimentos tradicionales. Para la cena, frijoles, tortillas y chiles asados. Para el almuerzo (desayuno), puede ser masita de horno y barbacoa; caldo de pollo (cuando se sirve mole en la comida); o alguna “salsita” (de huevo, queso, carne frita, chicharrón, entre otros). Para la comida, lo más tradicional es el mole negro; también puede ser masita de horno y barbacoa; o algún otro alimento, incluso no tradicional.

La comida del día de la fiesta puede ser innovadora, si se ofrecen alimentos provenientes de otras regiones de México. Tal fue el caso del profesor López, quien se decantó por ofrecer mixiotes de carnero, una comida propia de San Lucas del Pulque, Estado de México, en donde él trabaja. En otras fiestas se ha servido birria, un platillo típico del occidente de México. La decisión obedece tanto a los intereses personales de quien realice la fiesta, como a los acuerdos que se efectúen con otros cargadores. Esto ocurre especialmente en las fiestas de la madrina de calenda (23 de julio), cargadores del 24 de julio y la mayordomía (25 de julio), pues estas celebraciones se dan en días sucesivos, por lo que en ocasiones los organizadores acuerdan no

---

<sup>414</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

repetir guisados. Así ocurrió en las fiestas del año 2007, pues los cargadores del 24 de julio y el mayordomo eran parientes cercanos; quedaron de acuerdo con la familia que hizo la fiesta de la Madrina de Calenda, para que los tres días se sirviera, respectivamente, mole amarillo (23 de julio), mole verde (24 de julio), mole negro (25 de julio). En el caso de la fiesta de 2005, a cargo de Javier López:

“P: ¿Usted cómo decidió lo que ofrecería, para el desayuno, para la comida, la bebida?

R: Con quien lo comenté fue con mi hermana. Yo llegaba a México y le decía a mi hermana: ‘Siempre en las fiestas lo que se da es el mole. A mí en realidad el mole, pues sí lo como, pero después de que lo como me dan unas agruras que no las aguanto. Entonces yo quisiera variar, desde el recibimiento vamos a variar platillos, a ver qué sale.’ A lo mejor el mole es parte de las costumbres, pero a veces la gente también dice: ‘A ver si nos dan otra cosa’. También están esperanzados de ver un pequeño cambio, de una fiesta a otra. Entonces le digo: ‘Vamos a cambiar eso, a ver si no fallamos al último por quererlo cambiar.’ Ella me decía: ‘Si tú quieres, lo hacemos.’ Y no me ponía muchos peros. Yo venía [a Yolomécatl], le comentaba a mi hermano y a mi cuñada: ‘Ustedes que están aquí me van a echar la mano’. Nunca se me negaron ellos. Entre todos le echamos montón y lo hicieron. Lo hicieron y con el apoyo de las personas de aquí. Así estuvo.”<sup>415</sup>

Las actividades del día de la fiesta son acordadas previamente por el mayordomo y los demás cargueros. Así, los organizadores constituyen un grupo, que —como se ha señalado— debe estar presente en la festividad organizada por cada uno de los cargueros a lo largo del año quienes, además, deben quedar de acuerdo con anticipación, para definir las actividades que realizarán en conjunto. Asimismo, reciben una atención especial por parte de los demás organizadores de cada fiesta, debido tanto a la reciprocidad que subyace en la fiesta como a su condición de participantes activos en las celebraciones de todo el ciclo jacobeo.

“P: ¿Y el día que a usted le corresponde, el 25 de julio, qué es lo que usted tiene que hacer?

R: Yo lo platiqué con ellos, ya que la fiesta que nos toca [la mayordomía] es la más grande de todas, en primera porque ya es el mero día, hay más gente, entonces el domicilio se llena de visitantes. (...) Yo quedé con los cargadores de que tenía que darles su lado especial también a ellos. (...) Creo que cada uno de los cargadores se

---

<sup>415</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

lo merece, aunque sea en diferente fecha, ellos pusieron su granito de arena para hacer la festividad del patrón y a ellos les tenemos que agradecer de alguna manera. Así como ellos hicieron la invitación conmigo, así la quise hacer yo con ellos, invitándolos, yéndolos a traer a su domicilio y traerlos a la casa, al desayuno y también me acompañaron todo el día. Después de la santa misa, después de la procesión, también se hizo la invitación allá en la iglesia, en el templo, para que todos nos acompañaran a la comida. La sorpresa fue que cuando llegamos aquí [el espacio] ya estaba lleno. Pero tuvimos el espacio especial para la gente que nos estuvo acompañando, porque los tenía que atender, así como me atendieron a mí. (...) Y de igual manera, ellos me acompañaron hasta que salimos con los toros, a quemar los toritos y el castillo. Y de ahí sí los perdí, pues ya también las copas que uno tiene encima y el cansancio y todo lo demás, pues ya no se puede invitarlos todavía para cenar o eso. Ya nomás contaditos son los que se vienen con uno.”<sup>416</sup>

Un aspecto fundamental para la organización de las fiestas en Yolomécatl –al igual que en otros pueblos mixtecos aledaños— es la participación del pueblo a través de comisiones. Esta forma de organización no sólo está presente en la celebración de festividades, sino en distintos aspectos de la vida comunitaria, como es el caso del tequio. En este sentido, la fiesta es una modalidad de tequio, ya que conlleva la participación colectiva para lograr un fin común.

Idealmente, las comisiones deben estar integradas por personas cercanas al carguero, como son familiares y amistades, cuyos nombres se anotan en una lista inicial. Según Nallely Cervantes, debe procurarse “(...) invitar a personas que apoyen y ayuden, según sus habilidades”, las cuales pueden ser capacidad de organización, de logística, conocimientos de cocina, entre otras. La invitación es hecha por el enviado, en compañía de sus representados. Para hacer la invitación, el carguero y su enviado acuden al domicilio de la persona a quien se invitará, mediante una fórmula discursiva ritual, que se acompaña con un presente que se otorga a quienes aceptan la invitación.

Debido a que las actividades propias de la fiesta son numerosas y variadas, el apoyo otorgado es intenso y exige una participación de tiempo completo, desde unos días antes de la fiesta y hasta uno o dos días después. Al consistir en una gueza, este apoyo no es remunerado (salvo en casos excepcionales, como es la colaboración de la persona que prepara el mole), sino se espera reciprocidad mediante un apoyo similar, en un lapso indeterminado. Al término de la fiesta, el carguero, sus familiares y su enviado visitan a cada una de las personas que los apoyaron en la

---

<sup>416</sup> *Ídem*

celebración para, mediante su embajador, expresarles su agradecimiento mediante un discurso ritual y la entrega de un presente. El agradecimiento no sólo consiste en hacer patente la gratitud por el apoyo recibido. Implícitamente conlleva el compromiso de devolver el favor en forma diferida e indeterminada, con base en el sistema de reciprocidad.

La religión institucionalizada –Iglesia católica— tiene una participación muy limitada dentro de las fiestas tradicionales mixtecas, aun cuando estas son de carácter religioso, y se producen dentro del marco del catolicismo. La intervención eclesial, que se da mediante el cura, es mínima: se limita a la celebración de la liturgia, sin intervenir activamente en otras fases de la festividad, a no ser como invitado a la comida, lo cual no siempre ocurre. Las demás actividades son organizadas y efectuadas por la gente del pueblo: por una parte los miembros de las comisiones –en especial la junta vecinal, encargada del cuidado del templo y el registro de las personas que asumen cargos ceremoniales—y por la otra, las personas o familias que asumen un cargo ceremonial.

La excepción a lo anterior se da únicamente durante las procesiones de la Semana Santa y Corpus Christi, cuando el cura –además de celebrar la misa— conduce la procesión y los rezos. La procesión de la Semana Santa sigue el mismo recorrido de las procesiones del ciclo jacobeo: las calles centrales del pueblo. La procesión de Corpus Christi se da en el perímetro interno del atrio del templo, sin salir a las calles.

A diferencia de las fiestas de antaño, en que participaba casi exclusivamente la gente del pueblo, las celebraciones realizadas en julio actualmente son de grandes dimensiones, pues a los pobladores de la comunidad se suman visitantes foráneos. Por consiguiente, las fiestas actuales se efectúan en espacios amplios, con el suficiente mobiliario para poder atender a muchas personas simultáneamente. Tras la procesión y la devolución de la imagen del santo al templo, todos los invitados acuden al lugar donde se hace la fiesta. El enviado procede a dar la bienvenida y a mencionar a los invitados de honor (los cargueros y las autoridades civiles y religiosas), quienes son los primeros en ocupar asientos y mesas, para lo cual se sigue un orden determinado.

“En estas mesas, que caben doscientas gentes, ahí va a ir pura gente del mayordomo, pura gente de los cargadores, en esta mesa. En esta otra mesa va a ir la autoridad municipal y sus invitados. En esta otra, fulano de tal’. Así se van distribuyendo. Cuando llegamos, comenzamos primero con dar la bienvenida y ya tenemos el listado de quiénes van a pasar primero. Comenzamos con el mayordomo, luego siguen los cargadores, luego siguen los de Corpus Christi, luego

los del 23 de mayo, luego los de la octava y así nos vamos. Van pasando con sus familias a ocupar sus sillas y dejamos para el público otras, lo que a veces es un problema porque se mete mucha gente, pero bueno, en lo personal creo que si a uno lo nombran como representante debe hacer que se cumpla el orden. Después del discurso de bienvenida, entonces pasan todos, ahora sí, a servir la comida. Y si quiere alguien tomar la palabra, lo puede hacer.”<sup>417</sup>

### 6.3.0. La fiesta y el sistema de cargos

Dentro del ciclo jacobeo, los principales cargos religiosos del culto a Santiago Apóstol en Yolomécatl son, en orden cronológico: cargadores del 1° de enero; cargadores del 23 de mayo (Aparición de Santiago Apóstol); cargadores de Corpus Christi; Madrina de Calenda (23 de julio); cargadores del 24 de julio; mayordomo (25 de julio); cargadores de la octava (1° de agosto).

Los cargos correspondientes al novenario de ofrecimientos, efectuados del 13 al 22 de julio, son ejercidos por representantes de distintos sectores de la sociedad yolomecana: la autoridad municipal; los comerciantes; las señoritas; los jóvenes; los albañiles; las viudas y las cooperativas (organizaciones financieras); los profesionistas y maestros; los campesinos; los visitantes; los chóferes. Los ofrecimientos siguen el siguiente esquema, correspondiente al hecho por la autoridad:

“El día 13 le toca ofrecer a la autoridad municipal. Comienza siempre la novena del señor Santiago apóstol con el ofrecimiento de las autoridades municipales. Ese día hace el ofrecimiento, compra sus flores, sus velas. [Los miembros de] todo el ayuntamiento –si son los concejales y el presidente—van con sus esposas, que llevan las flores, las velas, invitan a la policía, a todos. Si quieren hacer una comida, como conmemoración de ese día, lo hacen muy privadamente. Invitan a sus más allegados y hacen su comida, no invitan a todo el pueblo. Pero sí van a invitar al mayordomo, sí van a invitar a la madrina, sí van a invitar a los cargadores. (...) ‘¿En dónde nos reunimos?’ ‘Pues nos reunimos en el municipio, porque es la casa del pueblo. Y como le toca al presidente ofrecerlo, pues ahí lo hacemos’. Entonces ahí se juntan todos. Se les ofrece a los que van llegando una galletita, se les ofrece una copita. (...) Ya que se conjuntan todos, (...) se van a la iglesia. Llegando a la iglesia, va a comenzar la misa. Se hace la misa, termina la

---

<sup>417</sup> Entrevista con Tereso Sampablo, en Santiago Yolomécatl, 13 de marzo de 2007.

misa. Ya se hizo el ofrecimiento. Y la autoridad puede invitar a un café, ya no a una comida o cena. No, un café, en la casa del presidente, que por lo regular es donde se hace. Y así terminó el ofrecimiento del día 13. Al otro día les toca a los campesinos y se hace lo mismo. Ellos se organizan, a veces dan alba, y luego al medio día otra vez alba y en la tarde el ofrecimiento.”<sup>418</sup>

Para estos cargos de ofrecimiento, correspondientes a los sectores sociales del pueblo, se sigue la misma dinámica de organización utilizada en las celebraciones a santos distintos de Santiago Apóstol, como San Isidro Labrador, Santa Cecilia, San Miguel Arcángel, entre otros ejemplos católicos: se nombra un cabecillo por cada uno de los dos barrios que integran Yolomécatl: el de Dolores y el de San José, así como un ayudante para cada cabecillo.

En general, los cabecillos y sus respectivos ayudantes, se encargan de coordinarse con sus similares de cada barrio —de acuerdo con el sector de la población al que corresponda el ofrecimiento— a fin de solicitarles su colaboración económica o de trabajo, así como su presencia para efectuar el ofrecimiento y la fiesta que corresponde.

El nombramiento de los cabecillos y sus ayudantes corre a cargo de la junta vecinal, cuyos miembros seleccionan a los candidatos y, a través de una misiva que se entrega dentro de un sobre, se informa a los candidatos que han sido nombrados. Estas personas pueden aceptar o rechazar el cargo. De rehusarlo, la junta vecinal deberá buscar a otras personas, hasta encontrar a quienes fungirán como cabecillos y sus ayudantes. Si bien no hay una sanción directa para quien rehúse un cargo festivo, en caso de que el rechazo sea reiterado a lo largo del tiempo, disminuirá el prestigio de esa persona ante el pueblo; por ejemplo, se le deja de considerar para este tipo de cargos.

Además de la coordinación con sus pares en la estructura social de Yolomécatl, los cabecillos deben quedar de acuerdo entre sí para organizar la ceremonia en sus distintas fases y para hacer los gastos correspondientes: la misa, los cohetes, la banda (en caso de contarse con recursos suficientes para pagarla) y el almuerzo; comida no, pues no se acostumbra darla en los ofrecimientos.

Para solicitar un cargo correspondiente a alguna de las fiestas, es necesario acudir a la junta vecinal y hablar con alguno de sus miembros, de preferencia con su presidente, a fin de registrar el compromiso. Se solicita que acudan dos testigos, para avalar la decisión de quien toma un

---

<sup>418</sup> *Ídem*

cargo. También puede solicitarse que haya una persona responsable del cumplimiento del compromiso, sobre todo cuando quienes piden un cargo no habitan en Yolomécatl. De acuerdo con el ex mayordomo Juan Carlos Sanjuán Gijón: “Únicamente cuando llegamos a la junta vecinal dijeron: ‘Sí, anótense, pero quién va a quedar de responsable?’ Supongo que ellos se referían a alguien a quien ellos conocieran, a quién iban a reclamarle. Y como cuando fuimos a solicitar el cargo y a anotarnos en el libro, iba mi tío Fede [Federico Gijón Victoria]. Como a él sí lo conocen dijo: “yo me quedo de responsable”. Ese fue el único requisito.”

El registro se hace en una libreta que se tiene especialmente para el caso, en la cual el solicitante plasma su firma. Normalmente, los miembros de la junta vecinal ofrecen al nuevo carguero una copa de licor, para sellar el compromiso y festejar que el cargo que estaba pendiente ha sido ocupado.

### **6.3.1. Motivaciones para tomar un cargo ceremonial**

Las motivaciones para tomar un cargo ceremonial pueden ser tan variadas como las personas que acceden al cargo. En general, la creencia en Santiago Apóstol —es decir, en lo sobrenatural— es uno de los principales motivos, que se expresan en hacer la fiesta como una forma de petición o de agradecimiento al santo por favores recibidos, que pueden ser de distinta índole: económicos, de salud, de convivencia, entre otros.

Como ejemplo de estas motivaciones, está lo indicado en entrevista por el profesor Javier López Bautista, quien ejerció el cargo de mayordomo en julio de 2005. En su experiencia, la decisión de tomar el cargo fue espontánea y tuvo un componente emotivo, producido por su presencia en el principal lugar sagrado de Yolomécatl: el templo, y el consiguiente contacto con la imagen del santo patrono, Santiago Apóstol, objeto de la devoción de él y su familia. Asimismo, la decisión de tomar el cargo de mayordomo se vio influida por el deseo de su madre de que alguno de sus hijos hicieran una fiesta para el patrono. Acerca de la decisión de tomar el cargo, el profesor Javier López señala:

“(…) A lo mejor me faltan palabras todavía para descifrar esa situación, porque en realidad fue algo conmovedor. Fui a la iglesia y ahí sucedió todo. Nunca lo pensé así de momento, tomar este cargo, pero yo creo que las cosas se dieron, pues me estoy imaginando todavía que es por el señor Santiago (...). Él me ha ayudado mucho porque le pido bastante que mi madre esté bien, y yo creo que ella tenía esa devoción, de que tuviéramos algún cargo con mis hermanos, ser cargadores o algo así por el estilo, hacer una fiesta.

“En esa ocasión, yo tampoco tenía en miras tomar la mayordomía, pero fue en el momento en que acudí al templo a saludar al patrón, después de que pasó la fiesta del 25 de julio [de 2003]. Y de ahí sucedieron muchas cosas, a lo mejor de repente yo las veo raras, llamativas, no sé, me conmovieron muchas cosas y en ese instante fui a pedir la mayordomía. O sea, no fue algo previsto, no fue algo que yo haya dicho: ‘No, pues en tal fecha voy a ser mayordomo, o quiero ser mayordomo’, porque ni mis papás sabían, ni mis hermanos, nadie sabía de hecho, sino que esto fue algo así tan rápido, que no encuentro muchas palabras para explicarlo.

“Así se tenía que dar (...) y se hizo de esa manera, como yo siempre dije: ‘Pues lo que el patrón diga, eso vamos a hacer’, porque mucha gente platicaba: ‘El que es mayordomo, el que es cargador debe tener una cierta cantidad de dinero más o menos razonable como para pensar en una fiesta’. Pues yo en ese momento no pensé ni en dinero ni en nada. Además que en esos momentos creo que ya hasta me había gastado lo de la fiesta y estaba con bajos recursos, pero sin embargo, eso no fue ninguna barrera, no fue nada, sino a lo mejor algo conmovedor, o que el señor Santiago quería que yo hiciera.”<sup>419</sup>

En estas palabras el profesor López expresa que la motivación para hacerse cargo de la mayordomía fue:

- a) Espontánea, al no tener previsto hacer la fiesta;
- b) Subjetiva, al tratarse de una vivencia interna, y
- c) Asociada a lo sobrenatural, pues a pesar de que no contaba con los recursos necesarios para costear la fiesta patronal, consideró que era voluntad de Santiago Apóstol que él realizara la celebración, ya que la idea le surgió a partir de las sensaciones y pensamientos que experimentó durante una visita al templo, tras la mayordomía de 2003.

En el caso de Pilar Trejo, esposa de Juan Carlos Sanjuán Gijón, su motivación obedeció a una circunstancia que ella considera milagrosa. Cuando su esposo decidió tomar el cargo, ella no quiso involucrarse en la fiesta: “a mí ni me gustaba ir al pueblo”, mencionó en entrevista. Un año antes de su fiesta, en el verano de 2006, ella y Juan Carlos visitaron Yolomécatl; de regreso a la Ciudad de México, el autobús donde viajaban se accidentó, muchos de los pasajeros sufrieron heridas y algunos murieron. Pilar, Juan Carlos y su hija pequeña, Karla, libraron el

---

<sup>419</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

peligro de una forma que ellos consideraron milagrosa y atribuyeron su salvación a Santiago Apóstol, lo cual hizo surgir la fe de Pilar en este santo: “Siento que eso fue un milagro de Santiago. Empecé a tener fe. Antes no sentía eso. De ahí empecé a involucrarme, y es una experiencia muy especial, porque sientes lo espiritual. Yo creo que lo material no importa, sino [importa] que uno cumpla espiritualmente.”<sup>420</sup>

Por su parte, Juan Carlos Sanjuán Gijón indicó que la motivación para hacer la mayordomía fue el haber pedido y posteriormente recibido la ayuda de Santiago Apóstol para poder concluir su carrera de ingeniería: “En parte por ayuda, porque andaba un poco desbalagado, tenía algunos problemas y decía que tenía que lograrlo. Le pedí a Santiago Apóstol que me ayudara para terminar mi carrera y yo [a cambio] iba a hacer la fiesta del pueblo.”<sup>421</sup> Unos diez años más tarde, entre 1999 y 2000 su madre, Margarita Gijón le comentó a él y a sus hermanos que ella había hecho la promesa de que ellos, sus hijos, serían cargadores de la imagen de Santiago Apóstol, para la fiesta del 24 de julio de 2007. Se registraron para dicho cargo Juan Carlos, sus hermanos Hugo, Francisco, y un cuñado. Al enterarse de ello, su tío Federico Gijón quiso participar, pero ya estaban completos los cuatro cargadores. Ante esta situación, Juan Carlos decidió hacerse cargo de la mayordomía para dejarle libre el cargo a su tío y, en el año 2002, se registró, con lo cual cumplía su promesa de ser mayordomo. En el caso de Juan Carlos Sanjuán la motivación para tomar el cargo fue:

- a) Deliberada, ya que una necesidad (la de terminar su carrera universitaria, ante una situación difícil) fue lo que lo inclinó a hacer la promesa de ser mayordomo.
- b) Objetiva, pues se trató de una decisión racional,
- c) Vinculada a lo sobrenatural (al tratarse de una fiesta dedicada a un santo, como pago a éste por un favor recibido).

La intención de hacer una fiesta, y su propia realización, pueden tener como efecto vivencias de carácter interno para las personas que participan cercanamente en el proceso ceremonial.

El profesor López indicó el haber establecido una comunicación singular con Santiago Apóstol, mediante una visión de tipo onírico, aunque estando despierto:

“Desde el primer momento, cuando pedí la mayordomía, (...) él me hablaba. Siento que es como un sueño porque yo veía que él se movía, que él me decía varias cosas, o sea, así en movimiento. A mí me conmovía, como que me hubiera ido a

---

<sup>420</sup> Entrevista con Pilar Trejo, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

<sup>421</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

otro mundo. Tanto, que me llamó a que me fuera a meter a la sacristía y pedirlo [el cargo], sin saber qué es una mayordomía, sin saber nada. Yo después iba, hablaba con él, porque inclusive después de que pedí la mayordomía me fui a la iglesia y le dije [a la imagen de Santiago Apóstol]: ‘Ya, ya me fui a anotar’. Y yo veía que me sonreía, no sé, yo así me lo imaginaba, no sé cómo, pero que él estaba tan feliz como yo estaba. Entonces yo veía ese reflejo en él, así.”<sup>422</sup>

A partir de entonces prosiguió la comunicación entablada con la imagen de Santiago Apóstol. Esta comunicación se produce en dos modalidades: Javier López le habla (oralmente) a la imagen y esta se comunica con el profesor López visualmente. “Lo veo a él y me da el panorama de su carita (...), él me sonrío, me ve gustoso. Y en esa sonrisa que él me da, siento que me está dando todas las noticias buenas. A lo mejor el día que yo lo vea serio o enojado una desgracia o algo va a pasar, o no sé.”<sup>423</sup>

Esta relación de comunicación entre la imagen de Santiago Apóstol y el mayordomo de 2006, Javier López, además de motivarlo a tomar el cargo, prosiguió a lo largo de la mayordomía e incluso continuó después de la celebración. Asimismo, la realización de la fiesta conlleva determinadas sensaciones para quienes están involucrados estrechamente con su organización. Entre tales impresiones, Javier López destaca:

“Lo más bonito fue el poderme sentir tan bien. El que a mi cuerpo no le hiciera falta nada, porque el 24 y 25 [de julio] de lo que me mantuve fue de la cerveza, el tequila, el compuesto o lo que haya sido, y las galletitas. Eso fue lo que me mantuvo, y yo me sentía tan bien, tan feliz, contento, de que había llegado el momento de la fiesta. No sé, el que tengas tantas fuerzas, tanta energía. Puedes estar tan bien, sentirte tan bien, por dentro y por fuera, porque hay veces que digo: ‘Como que se me baja la presión, como que me siento mal, como que me duele la cabeza, como que algo me pasa’. Yo ese día, a pesar de las desveladas, de la presión, de todo, yo estaba como si nada, como que no me afectara la desvelada, ni el cansancio, ni nada. Eso fue lo que a mí a veces me sorprende, de que, aunque sin alimentación, uno pudiera estar en perfectas condiciones. Y yo sintiéndome tan feliz, porque esperaba ese momento. Ese momento para mí era de mucha alegría, de algo que se había cumplido con lo que yo pensé, desde ese momento en que fui

---

<sup>422</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>423</sup> *Ídem*

a pedir ese cargo, y que era como un sueño para mí. Lo que sentía era mucho gusto, mucha satisfacción. No sé, yo me sentía muy bien.”<sup>424</sup>

Según el profesor Javier López, esta sensación se asociaba a la comunicación que él entabló con el patrono del pueblo. Al ser la fiesta una relación de reciprocidad entre el orden de lo divino y el de lo humano, el entrevistado considera que –como consecuencia de haber realizado la festividad— el santo le ha dado bienestar a él y a sus padres. Asimismo, se produjo un acercamiento entre Javier López y Santiago Apóstol, a quien el profesor considera como una persona: “Siento que el patrón existe, como si fuera una persona más, un hermano, un amigo, no sé, algo que nos está ayudando en varios aspectos. Siento que todo lo que yo he sentido, todo lo que me ha pasado, pues es él el que me ha dado todo eso, toda esa fuerza, todo lo que yo tengo, siento que se lo debo a él.”

El efecto de la ceremonia fue positivo, sobre todo por haberse abierto la comunicación entre él y el santo, pues el informador indica que cuando tiene algún problema, se lo comunica a Santiago Apóstol, quien le contesta rápido y resuelve la situación a favor del profesor. Es decir, dentro de la fiesta opera la ética del don, como constante que subyace a las relaciones sociales (intracomunitarias) y a la relación entre lo humano (individual y colectivo) y lo sobrenatural. Cuando el círculo de la reciprocidad se cierra favorablemente y el carguero cumple con la fiesta, se obtienen resultados positivos.

P: ¿Usted considera que el patrón Santiago Apóstol haya quedado satisfecho con la fiesta que usted hizo?

R: Pues yo siento que sí, porque siento que de alguna manera estuvimos de acuerdo en lo que íbamos a hacer. Siempre dije: ‘Bueno, tú vas a decidir lo que vamos a hacer en tu fiesta. Yo no voy a dar más de lo que yo tenga, para que al rato esté súper endrogado<sup>425</sup> o cualquier situación.’ Siempre le dije: ‘Vamos a hacer lo que tú quieras que se tenga que hacer’. Y así se hizo. Entonces yo siento que estuvimos de acuerdo. Nos comunicábamos. Yo siento que me comunicaba con él. Él, de alguna manera, daba todo el panorama y todo lo demás. Siento que estuvimos en contacto los dos, lo platicamos, así decidimos que se hiciera y así se hizo.

P: ¿Considera usted que ha habido cambios en su vida, como consecuencia de haber sido mayordomo?

R: Sí, mucho, mucho. Al menos si algún problema tengo o algo sucede, se resuelve de cualquier manera a favor mío, y yo únicamente le hablo a él, le digo, me

---

<sup>424</sup> *Íd.*

<sup>425</sup> “Endrogado”, esto es, endeudado

presento ante él y veo que él me contesta, tan rápido, sin pensarlo, sin nada, y yo no sé por qué las cosas se hacen tan fáciles.

P: ¿Para usted fue beneficioso el haber sido mayordomo?

R: Sí, mucho, mucho. Con todos esos beneficios que tengo, ¿para qué quiero más?''<sup>426</sup>

La realización de las fiestas tradicionales puede ser motivo de cambio a nivel interno para las personas que las llevan a cabo, al tratarse de una experiencia intensa, cargada de emotividad, en que la sensación de aproximación a lo divino está presente, lo cual también se manifiesta en la impresión de que el santo patrono allana el camino a quien le rinde culto.

En su experiencia, Javier López notó un cambio en su propia actitud hacia las fiestas, pues antes de su mayordomía, no se sentía atraído para participar en la fiesta o conocer sus detalles.

“Normalmente íbamos a una fiesta y mi mamá me decía: ‘Vamos a comer’. Yo le decía: ‘No, yo a ver en dónde como, o por ahí en la calle, o vengo y me preparo algo’. No era yo de la gente que dijera: ‘Voy a la fiesta, voy al alba a ver qué hacen, o qué hay’. La atención a mí no me llamaba. Es más, a veces cuando pensaba en ir a la comida, ya cuando bajaba la procesión entonces me iba a la iglesia, el día en que yo decidía ir a comer a una mayordomía. Inclusive cuando el señor Luna [mayordomo en 2004], me entregó [el cargo], yo no fui a su casa, nunca participé para enterarme. No, porque todavía no lo sabía y no me llamó la atención ir a comer o ir a ver cómo estaba la organización, nada, o sea que yo no supe antes nada de cómo era.”<sup>427</sup>

En el caso de la señora Iraís Sánchez Galicia, encargada de la fiesta de los cargadores del 24 de julio en 2009, su motivación (comentada en el capítulo anterior) fue el deseo de que su hijo más pequeño se recuperara de un serio problema de salud. La señora Iraís prometió al santo patrono de Yolomécatl que, si le ayudaba a resolver favorablemente esta situación, ella le celebraría una fiesta y sus cuatro hijos —que en ese entonces eran niños—serían los cargadores, cuando tuvieran edad suficiente para ello. El niño enfermo recuperó la salud y, veinticinco años después, la familia hizo la fiesta.

---

<sup>426</sup> Entrevista con Javier López, en Santiago Yolomécatl, 03 de agosto de 2006.

<sup>427</sup> *Ídem*

Juan Carlos Sanjuán Gijón indicó que su experiencia de haber hecho la fiesta estuvo marcada por una vivencia espiritual, la cual inició en el momento en que recibió el cargo, el 1° de noviembre de 2006:

“En ese momento se siente la responsabilidad y el gusto de que vas a tener en tu poder una imagen que para ti representa mucho en tu fe. La emoción me embarga y siento que estoy haciendo algo bien. En mi espíritu sí siento que me llena, algo así como entre felicidad, nervios y parte de ese sentimiento que no se sabe describir, pero de que te sientes bien. En ese momento empezó mi vivencia espiritual, porque es una vivencia espiritual la que se va sintiendo en el resto de los eventos y culmina cuando haces le haces la fiesta al patrón. Pero termina cuando vuelves a entregar [el cargo], esa vivencia de espíritu. Los sentimientos te van embargando durante todo el tiempo. Ese sentimiento me embargó más en la novena de los ofrecimientos. Sentí la presencia de Dios, sí lo sentía.”<sup>428</sup>

Juan Carlos señaló que, durante los dos años que mantuvo el cargo de mayordomo, presentó sentimientos de cariño y respeto hacia la pequeña figura del santo que —como símbolo de la mayordomía— tuvo resguardada en su casa de Yolomécatl. También sentía la responsabilidad y la preocupación de dejar dicha imagen en su casa del pueblo, ya que él y su familia no residen ahí, sino en la Ciudad de México, por lo que se veía obligado a dejar la figura del santo sola durante largas temporadas. Por otra parte, el hecho de ser depositario de la imagen de Santiago Apóstol le provocaba felicidad, orgullo y confort. La relación del mayordomo de 2007 con la imagen del santo es de respeto y amistad:

“La relación siempre es de respeto, con todo tipo de imagen, pero Santiago al final de cuentas es alguien que está en contacto con Dios, que de alguna manera te motiva a hacer otras cosas, a ser mejor persona. Es de respeto, pero dentro de ese respeto [la relación] era de amistad también: “Ya llegué Chaguito, gracias por traerme con bien” [le decía a la imagen cuando él llegaba a Yolomécatl]. En ese sentido, la fortuna de tenerlo ahí cerca.”<sup>429</sup>

Al concluir su etapa como titular de la mayordomía y entregar el cargo al siguiente mayordomo, Juan Carlos sintió la emoción de desprenderse de algo que tuvo y con lo que se encariñó: la figura de Santiago Apóstol que forma parte de los símbolos de la mayordomía. Al paso del tiempo, ha mantenido igual su relación con el santo; tiene diversas imágenes de Santiago en su

---

<sup>428</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

<sup>429</sup> *Ídem*

casa de la Ciudad de México, ora y se encomienda a él ante situaciones difíciles. Considera que, después de haber hecho la fiesta, la relación “ha sido de más acercamiento con él [Santiago Apóstol].” El efecto de haber cumplido con el cargo es de un mayor acercamiento a la religión: “Nosotros somos católicos, pero no vamos regularmente a misa. Entonces hay algunas situaciones que no sabíamos [antes de hacer la mayordomía], en cuestión del protocolo de la iglesia. Esto nos sirvió para acercarnos a Dios y conocer cómo actuar dentro de la iglesia, el protocolo que se debe seguir.” Incluso afirma su intención de volver a realizar la mayordomía, y trabaja para ello.

Pilar Trejo refirió haber sufrido una transformación después de haber hecho la mayordomía: “Uno se vuelve más noble, más humilde, como que las cosas materiales no importan. Lo importante es la salud, que estés bien emocionalmente y espiritualmente. Y unió más a mi familia. A mí sí me sirvió para ser mejor persona. Me hizo madurar.”

En general, los informantes indican haber tenido experiencias espirituales de aproximación a la divinidad durante la realización de la fiesta, así como efectos positivos en sus vidas –sobre todo a nivel interno—, e incluso consideran entablar comunicación con Santiago Apóstol, como consecuencia de haber cumplido con el cargo.

#### **6.4.0. Otros aspectos de las fiestas tradicionales**

Las ceremonias tradicionales cumplen distintas funciones y se refieren a aspectos diversos de la comunidad, como es el religioso, al propiciar la relación entre el ámbito social y el divino a través de la fiesta. Esta, como una manifestación de la religiosidad popular, es un fenómeno complejo, heterogéneo, multivalente y relacionado con diversos factores sociales y de la vida cotidiana de grupos e individuos.

De ahí la vinculación de la fiesta con aspectos de la vida comunitaria, como la organización social, política y económica del pueblo, además de tocar aspectos identitarios, turísticos y migratorios. A continuación se mencionan los aspectos interrelacionados con las fiestas realizadas en Santiago Yolomécatl.

#### **6.4.1. Aspectos sociales**

En tanto fenómeno humano, la religiosidad popular incide en distintos aspectos: antropológicos, sociológicos, culturales, políticos, religiosos, migratorios, entre otros. Por lo tanto, la

celebración religiosa puede considerarse un fenómeno social, debido a que se gesta y se desarrolla en la sociedad, a cuya formación contribuye. Siguiendo a Émile Durkheim:

“Puede decirse (...) que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Pues bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan comenzado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y como la expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión”.

430

La religión tiene un carácter social, pues en ella se representan las relaciones humanas y las del ser humano con la naturaleza, en las cuales subyace la aceptación de la existencia de lo sobrenatural, por lo que la principal manifestación de la conciencia religiosa se produce en el culto y en los modos de organización social, a través de normas, prohibiciones y regulaciones que atañen al grupo social en sí y en su relación con lo divino. La significación social de la religión parte de la vinculación entre los sistemas religiosos y la vida social, al determinar modelos de conducta asociados a valores éticos, tendientes a reproducirse en la sociedad en la que se presentan.

La fiesta contribuye al mantenimiento de la cultura y del orden social de la población, pues favorece la conservación de las tradiciones mediante el seguimiento de los pasos ceremoniales, cuya organización está determinada por los usos y costumbres. Así, además de reforzar las tradiciones, las fiestas preservan los modos populares de organización

Una de las formas en que las fiestas tradicionales de Santiago Yolomécatl reflejan el orden social, es a través de los ofrecimientos realizados durante el novenario que da inicio a las fiestas patronales del mes de julio; dicho ceremonial corresponde a los diferentes sectores sociales del pueblo que, de esta forma, ofrecen su devoción al santo patrono. Mediante estos ofrecimientos se establece una división de la estructura social, según criterios de género, edad, ocupación o estado civil, pues cada día ofrece un diferente sector: las autoridades, los campesinos, los profesionales, los jóvenes, las señoritas, las viudas, entre otros. Así, por una parte la fiesta resalta las distinciones económicas y políticas y, por la otra, articula los espacios sociales, ya que aglutina a los distintos sectores para efectuar una ceremonia colectiva.

---

<sup>430</sup> DURKHEIM, Émile. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, p. 430.

Entre las funciones sociales de las fiestas tradicionales, está el otorgamiento de prestigio para las personas que se hacen cargo de la festividad, quienes por ese motivo reciben reconocimiento público. La definición y redefinición del prestigio, basada en la celebración, se relaciona con la participación ciudadana y las formas de transmisión de los valores y manifestaciones culturales. Al ser la fiesta una institución cultural, los miembros del pueblo son responsables de su continuidad a través del tiempo y de las distintas generaciones. Dado que su realización significa un esfuerzo y una forma de distribución de la riqueza, de un individuo o familia hacia la comunidad, las personas encargadas de hacer la fiesta adquieren estatus y autoridad dentro del pueblo; durante el periodo en que poseen un cargo, son reconocidos como cargueros al interior de la población. Este reconocimiento se manifiesta mediante un trato respetuoso y una posición social destacada. De acuerdo con el mayordomo de 2007:

“El mayordomo debe tener la autoridad. En mi sentir, en el pueblo, el hecho de que te dijeran: “es el mayordomo”, ellos mismos sienten la responsabilidad que conlleva ese cargo, y alguna de esas personas me dijo: “Te felicito, por esa decisión que tomaste de ser mayordomo ese cargo”. O sea que el mayordomo en el pueblo tiene ese peso.”<sup>431</sup>

Al siguiente periodo, cuando cambian los individuos que ocuparán los cargos: mayordomía, cargadores, madrina de calenda, las personas que lo poseyeron en el ciclo anterior vuelven a ser tratados como ciudadanos comunes y corrientes, aunque conservan el prestigio de haber realizado una fiesta. En el caso de los enviados (embajadores o representantes), su estatus como tales permanece a través del tiempo y pueden ser invitados a ejercer su función en cualquier fiesta.

Por su parte, las dos celebraciones de la fiesta de San Isidro —la de Yolomécatl y la de Nutiño, respectivamente— hacen alusión a diferentes aspectos sociales. En la fiesta realizada en Yolomécatl, se mantiene una celebración que antaño tenía una gran importancia, dado que en tiempos pasados la agricultura era la principal actividad económica de la población. Actualmente se sigue conservando esta actividad, aunque en forma limitada casi exclusivamente al autoconsumo. La fiesta de San Isidro es organizada y celebrada por representantes de familias reconocidas tradicionalmente como campesinas y residentes en Yolomécatl.

Por su parte, la celebración a San Isidro Labrador en Nutiño tiene otras connotaciones sociales. Por un lado, la organización de esta fiesta recae en un grupo concreto: la familia Osorio, o

---

<sup>431</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

familiares y amigos cercanos, que tienen en común el ser originarios de esa localidad perteneciente a Yolomécatl; el haberse dedicado a labores agrícolas en el lugar; y haber emigrado a la Ciudad de México hace décadas, en donde cambiaron de actividad (por ejemplo e comercio). El cambio de actividad les posibilitó mejorar su condición económica y año con año regresan a Yolomécatl y a Nutiño, en donde efectúan la fiesta de San Isidro, el 15 de mayo. La fiesta de los Osorio y sus allegados posee elementos estructurales tradicionales, aunque suelen añadirse otros, como la realización de espectáculos musicales con música distinta a la tradicional, en lo que se detecta el efecto de haber vivido fuera de Yolomécatl durante décadas y haber recibido influencias culturales foráneas.

#### **6.4.2. Aspectos identitarios**

Las festividades religiosas que se celebran en localidades rurales –como es Santiago Yolomécatl— pueden concebirse como productoras de identidades en distintos niveles. Además de ser manifestaciones religiosas que marcan ciclos temporales y forman parte de la organización social, las fiestas tienen la función de reafirmar el prestigio e identidad de la localidad y de los participantes de la celebración, tanto de quienes residen en la población, como de aquellos que han cambiado su lugar de residencia, pero visitan el pueblo con motivo de la fiesta. Por consiguiente, la participación en las festividades es un factor de generación y afirmación de la identidad local.

Al fomentar la conservación de las tradiciones, las fiestas religiosas son un medio de expresión de la cultura y de producción de identidad de un pueblo. En este aspecto, la fiesta puede concebirse como depositaria de la tradición. Las fiestas tradicionales mixtecas conjugan la tradición católica con elementos tradicionales prehispánicos, a través de un mecanismo de reinterpretación constante.

Los ofrecimientos que hacen los distintos sectores de Santiago Yolomécatl, como fase inicial de las fiestas patronales del mes de julio, manifiestan y refuerzan la identidad de cada una de las capas sociales en sí, y como conjunto integrado en el pueblo. Al fomentarse la organización de individuos con base en criterios de segmentación social, se propicia la identificación de los integrantes de cada segmento, quienes deben organizarse a través de comisiones para efectuar el ofrecimiento correspondiente. A su vez, los distintos gremios hacen sus respectivos ofrecimientos –que son ritos específicos—en el contexto de un ritual general del que forman parte: la fiesta patronal.

Por su parte, tomando en cuenta que el pueblo –como la región mixteca en general—tiene tradición como emisor de emigrantes, ya sea a nivel nacional e internacional, las fiestas crean y refuerzan la identidad de los emigrantes y los visitantes, que coinciden con los sectores sociales del pueblo en la celebración de la festividad. Esto significa que en la ceremonia se gestan diversas clases de identidad local, que se construyen en torno del santo patrono, Santiago Apóstol, y tienen como base los valores de reciprocidad y colaboración comunitaria que distinguen a Yolomécatl. Estas identidades son:

a) La identidad del grupo que habita en la comunidad y que participa activamente en cada fase de la fiesta. Se basa en la vinculación de los miembros de la comunidad entre sí, y con una historia y con un territorio comunes. Esta identidad es local y de tipo restringido. Se refiere a los miembros de la comunidad –los yolomecanos— que habitan en el pueblo y que cuentan con conocimiento y experiencia en la realización de fiestas religiosas, además de compartir la fe en Santiago Apóstol. Aquí se incluye a los miembros de las autoridades tradicionales, en especial de la junta vecinal (autoridad religiosa) y también del cabildo (autoridad civil, exceptuando a los miembros no católicos). En términos generales, esta comunidad puede considerarse católica, si bien presenta prácticas de religiosidad popular con raíces mesoamericanas, como es habitual en la región Mixteca.

b) La identidad del grupo de habitantes de la comunidad que no participan activamente en la fiesta, aun cuando comulgan con la religión católica. La falta de participación puede ser total o parcial. Es total cuando no se participa en absoluto en ninguna fase de la fiesta, ya sea por razones de trabajo o estudio, o simplemente por desinterés. Es parcial cuando –por las mismas razones de falta de tiempo, por desinterés o por no haber recibido invitación personal—sólo se participa en alguna etapa de la celebración, como la procesión, la comida y la quema de fuegos artificiales.

c) La identidad de aquellos habitantes del pueblo que no forman parte de la comunidad católica, al adscribirse a otras religiones: espiritualistas, Testigos de Jehová, Bautistas, entre otras. En esta identidad también puede incluirse a quienes no tienen fe o religión alguna (ateos, librepensadores). En relación con los colectivos pertenecientes a religiones no católicas, podría hablarse más precisamente de identidades, ya que estos grupos se identifican entre sí y se distinguen de los demás y de la comunidad católica. En general, estos colectivos tienen el común denominador de no participar de las fiestas religiosas de orientación católica, que se realizan en el pueblo, aun cuando puedan formar parte del gobierno municipal, sin que esto les obligue a acudir a las fiestas patronales.

d) La identidad de los emigrantes y sus descendientes (grupos e individuos), quienes se apropian de la identidad local propia de los habitantes del pueblo, mediante un proceso de reafirmación que permite elaborar la identidad en función de la pertenencia al grupo local, por lo que esta identidad puede ser antigua o recreada. Se trata de una ampliación de la identidad clásica o local, ya que los emigrantes pretenden seguir siendo miembros de la comunidad e integrarse a la misma cuando la visitan, o bien, reproducen las tradiciones fuera del territorio local. En este caso la identidad de los emigrantes se asocia con la identidad local de los pobladores conocedores de la tradición, quienes se encargan de transmitirla a los emigrantes que, sin habitar en el pueblo realizan en él una fiesta, apoyados en la colaboración y orientación de los habitantes del pueblo. En especial, esta clase de identidad se produce en el caso de los emigrantes que realizan una fiesta en el pueblo y participan en todas sus fases, aconsejados por miembros experimentados de la comunidad.

e) La identidad para los emigrantes –o sus descendientes y amistades— que sólo participan marginalmente en aspectos externos de la fiesta. A esta identidad se adscribe la mayor parte de los visitantes de las fiestas de julio, que coinciden con las vacaciones veraniegas. Estos emigrantes o visitantes no participan de la ceremonia en ninguna de sus etapas, o sólo lo hacen marginalmente, al tomar parte de aspectos aislados de la fiesta religiosa (alba, almuerzo, misa, procesión, comida), o participar únicamente en los eventos externos que acontecen en el marco de la fiesta, como el baile, la feria o las presentaciones de actividades artísticas o deportivas. Asimismo, suelen desviar el sentido y acciones propias de la ceremonia (en comparación con el grupo de participantes activos), al destacar sólo la parte festiva –no ceremonial— del evento, sin cumplir las formas propias de la festividad ni participar en esta activamente.

Con base en estas clasificaciones, el evento de coronación de la reina tiene implicaciones identitarias, ya que supone la existencia de dos grupos antagonistas: el de yolomecanos radicados en el pueblo y el de yolomecanos que viven en la Ciudad de México (originarios del pueblo y sus descendientes) quienes, por esa circunstancia, son conocidos en Yolomécatl como “mexicanos”, término que supone una cierta exclusión o diferenciación con respecto a los habitantes del pueblo.

Esta oposición se hace patente durante el concurso por la recaudación de fondos, por parte de las dos candidatas: se hacen porras y se vitorea a una u otra candidata, lo que acentúa la sensación de pertenencia directa o indirecta al pueblo. Pertenencia directa, la que sienten los oriundos y radicados en la población. Pertenencia indirecta, la de los individuos con raíz yolomecana pero con residencia en el Distrito Federal. Si bien ambos grupos tienen sus orígenes en el mismo pueblo, el factor de la emigración indica una cierta diferencia entre los

“yolomecanos” y los “mexicanos”. Esta diferencia puede ser motivo de rivalidad, cuya principal manifestación ha sido la voluntad de retirar los fondos recaudados, por parte de la comisión de la Ciudad de México, con lo cual se ha desviado la finalidad original de este evento de coronación, consistente en que los fondos recaudados se unificaran para costear obras en beneficio de Yolomécatl. Sin embargo, en algunas ocasiones en que la representante del D. F. ha perdido el concurso, los miembros de la respectiva comisión organizadora han decidido no donar los fondos al pueblo, sino invertirlos en obras para beneficio de la comunidad de yolomecanos radicados en la capital del país.

Este sector de yolomecanos y sus descendientes, que viven en el Distrito Federal pero tienen raíces en el pueblo, han generado una identidad en dos sentidos. Por una parte, la que los identifica como yolomecanos en la Ciudad de México. Por la otra, la identidad de los oriundos del pueblo radicados en la capital, o sus descendientes y familiares, nombrados “mexicanos” por la gente del pueblo, para establecer una distinción con respecto a los yolomecanos radicados en la población. Es decir, entre los yolomecanos que han salido de la población opera un doble proceso identitario, una de cuyas principales manifestaciones es el desconocimiento total o parcial de las tradiciones —a pesar de su participación en la festividad— o el desinterés por las mismas, cuando la participación en la fiesta es marginal o sólo en sus aspectos externos, sobre todo si se acude como visitante y no como organizador de una ceremonia tradicional. Esto ocurre sobre todo en función de la edad, pues esta situación se produce especialmente en actores jóvenes, hombres y mujeres. Existen incluso grupos de jóvenes que, sin vivir en la localidad, se reúnen en ella cada año durante las fiestas de julio, para participar en las actividades lúdicas, más que en las ceremoniales. Por otra parte, también hay yolomecanos no residentes en el pueblo o sus descendientes, que sí manifiestan interés por conocer las tradiciones e incluso por hacer una fiesta.

#### **6.4.3. Aspectos políticos**

La fiesta se vincula a la estructura política del pueblo, dada la participación activa de las autoridades tradicionales en la celebración. Asimismo, la fiesta refuerza el sistema de prestigios construidos a nivel local, en torno a la imagen pública de los miembros de la comunidad, por lo que tiene una función dentro de la clasificación social, relacionada con los patrones de organización de la festividad.

El pueblo de Santiago Yolomécatl es una sociedad tradicional, al no haber una separación estricta entre las autoridades civiles y las religiosas, así como entre las responsabilidades y actividades que cada una tiene. Si bien las autoridades municipales rigen la vida civil del

pueblo, cuando se celebra la fiesta patronal los miembros del cabildo participan de la vida religiosa, ya sea como invitados de honor a las distintas ceremonias, o bien como oferentes el primer día de los ofrecimientos de julio.

A través de estos actos devocionales, la autoridad municipal manifiesta su reconocimiento al santo patrono del pueblo. Cabe anotar que la participación de las autoridades civiles en celebraciones religiosas se da principalmente en el marco de las fiestas patronales, más que en las mayordomías menores dedicadas a otros santos, santas y vírgenes a lo largo del año.

Esta participación de la autoridad civil en el ámbito religioso significa que en Yolomécatl no existe una división formal entre la esfera laica y la sagrada y, aun cuando hay sectores de la población, minoritarios, que no pertenecen al catolicismo sino a otras religiones —ya sea bautistas, Testigos de Jehová o espiritualistas, entre otras, e incluso no creyentes— la autoridad municipal se identifica con el catolicismo que se cultiva en el pueblo.

Cabe recordar que Yolomécatl es una población adscrita al sistema de usos y costumbres, por lo que mediante asamblea popular se eligen las autoridades civiles y religiosas. Según su jerarquía, los miembros del cabildo duran de uno a tres años en el cargo, mientras los integrantes de la autoridad religiosa o junta vecinal permanecen un año en él.

Si bien la autoridad civil es implícitamente católica, dada su participación tradicional en las fiestas patronales, como parte del cabildo puede incluirse a miembros de la comunidad pertenecientes a otras confesiones religiosas, para el desempeño de la gestión pública, especialmente en cargos menores. En estos casos, no se exige a dichas personas que participen en las actividades religiosas tradicionales. En cuanto a los miembros de la autoridad religiosa, se elige a personas que profesen el catolicismo, pues sus deberes consisten en cuidar el templo y sus contenidos, así como de formar parte de la organización de las festividades religiosas.

Esta circunstancia indica que, si bien por tradición republicana México es un país laico en cuanto a su gobierno, la separación entre la religión y el Estado no es formal en toda la nación: existen lugares —especialmente los de tradición indígena— en los que se mantienen los usos y costumbres en materia de gobierno, como ocurre en Yolomécatl, en donde por tradición la autoridad civil participa de los rituales religiosos, concretamente de la fiesta patronal. La razón de esto puede rastrearse en la conformación de los gobiernos con base en el sistema de cargos, producto histórico del sincretismo entre el modelo político indígena y el implantado por los colonizadores españoles. De acuerdo con Marcello Carmagni:

“Si bien la política constituye una instancia superior a la territorialidad y a la sociedad, no por ello las sociedades indias de Oaxaca se configuran como sociedades políticas, en el sentido que hoy en día damos a este término. En efecto, y no casualmente, encontramos que la fuente que legitima la primacía de la política no es de naturaleza inmanente sino trascendente. Lo subraya el hecho de que los individuos llamados a ocupar los cargos siguen, después de ser elegidos, un preciso ritual por medio del cual son legitimados por las divinidades. La primacía de la política encuentra, pues, sus raíces en las divinidades y es justamente la dimensión religiosa la que permite adquirir mayor fuerza de la que poseen la territorialidad y la sociedad, que son, en cambio, dimensiones derivadas de las divinidades.”<sup>432</sup>

Con base en lo anterior, la participación activa de la autoridad civil en las ceremonias religiosas puede significar su legitimación ante lo sagrado —simbolizado por el santo patrono del pueblo— y su integración plena a la comunidad, que es mayoritariamente católica y seguidora de prácticas de religiosidad popular.

Las ceremonias civiles, en especial la conmemoración de la independencia de México, son laicas aunque siguen un esquema de organización similar al de las ceremonias religiosas, si bien en ellas no participa la autoridad religiosa (junta vecinal). Para festejar el evento, la autoridad civil nombra una comisión de ciudadanos que se organizan para seguir el programa y construir un escenario (el altar a la Patria) en las afueras del palacio municipal, espacio que sustituye al templo de la población. Asimismo participan en la ceremonia los alumnos y profesores de las escuelas de la localidad, al igual que los miembros del cabildo. La ceremonia consiste en desfiles, interpretación de canciones patrióticas, representaciones dramáticas de episodios históricos alusivos al evento, bailables regionales, discursos. Cuando la celebración ha concluido, los miembros de la comisión organizadora participan de una comida privada, organizada por ellos mismos y a la cual acuden con sus familias.

Otra ceremonia civil que, en su forma, se asemeja a las ceremonias religiosas, es la asunción del cargo por parte de los miembros del cabildo, mencionada en el capítulo anterior. El relevo de los cargos acontece el 1° de enero de cada año (los cargos principales duran tres años y los menores, sólo un año) y se realiza en la sede del poder civil: el palacio municipal. Los que dejan el cargo, lo entregan simbólicamente a quienes lo reciben, mediante varas o bastones ceremoniales que representan el cargo. La ceremonia dura dos días y, al final, los miembros que dejan el cargo

---

<sup>432</sup> CARMAGNI, Marcello. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 224-225.

celebran la conclusión de su periodo con una comida costeada por los cargueros entrantes y los salientes. Las fases de esta ceremonia se anuncian con cohetes.

Así, las ceremonias civiles siguen un esquema semejante a las ceremonias religiosas, aunque con propósitos e intenciones diferentes, ya que se trata de conmemorar un evento histórico de alcances políticos y sociales, en lugar de un evento religioso. La organización queda a cargo de una comisión, la cual corresponde a los cargueros en las fiestas religiosas. Se cuenta con la participación de toda la comunidad, en especial la autoridad civil y las escuelas. El espacio ceremonial de los festejos civiles es el lugar donde radica simbólicamente el poder temporal: el palacio municipal, sede del cabildo. El equivalente a la procesión es el desfile, que sigue un recorrido semejante al de las procesiones religiosas: el cuadrante conformado por las calles céntricas del pueblo. La fase central del festejo —correspondiente a la misa en las fiestas religiosas— se produce en el espacio compartido entre la cancha de básquetbol y el palacio municipal. Al final de la ceremonia, los miembros de la comisión organizadora comparten una comida que, a diferencia de las fiestas religiosas, no se ofrece a toda la comunidad, sino sólo a los organizadores y sus invitados.

La forma de organización, la participación colectiva en el trabajo comunitario (tequio) y la reciprocidad o gueza, son los elementos comunes entre las ceremonias religiosas, las civiles y otras actividades comunitarias del pueblo.

#### **6.4.4. Aspectos económicos**

Las fiestas tradicionales presentan una dimensión económica en distintos sentidos. Por una parte, constituyen una modalidad de redistribución de la riqueza pues, debido al cuantioso gasto que debe hacerse para realizar una ceremonia de estas dimensiones, sólo los individuos o las familias con un cierto poder adquisitivo tienen la capacidad de hacer el desembolso necesario para una celebración de este tipo pues, aun cuando la organización de la fiesta precisa de la participación colectiva —de carácter gratuito y basada en la reciprocidad—, es necesario efectuar cuantiosos gastos; a la adquisición de grandes cantidades de alimentos y bebidas, se añaden los costos del alquiler de lona, sillas, mesas, manteles y equipo de sonido, la compra de vasos y platos desechables, servilletas, servilleteros, saleros, adornos para las mesas; la contratación de la banda de música y, a veces, un grupo musical; el adorno del templo y de las calles centrales del pueblo; los servicios de la molera (cuando se prepara mole para la comida); los cohetes y cigarros, entre otros.

Como se ha indicado, existen apoyos gratuitos basados en la reciprocidad y solidaridad mutua, lo cual forma parte de la manera tradicional de hacer las fiestas en la Mixteca. No obstante, también hay servicios que se cobran. En la experiencia de Juan Carlos Sanjuán, con respecto a los dos tipos de apoyo en la mayordomía de 2007:

“Pasamos por dos experiencias, una que fue la ayuda desinteresada, con el agradecimiento hacia el patrón, yo supongo, con esa devoción que ellos tienen, ese apoyo sí lo tuvimos. Pero también tuvimos el otro aspecto, del apoyo por dinero. Entonces sí, en algunos aspectos, ya retomando, nos damos cuenta de que hubo bastante gente que abusó, en ese sentido. Nos decían: “te voy a cobrar tanto”, y nosotros: “Pues sí, adelante, no hay problema”. Por la comida, por hacer el mole, la cocinera. Algunos dicen que todas cobran en estos tiempos, pero lo que nos cobró, muchos dicen que fue excesivo.”<sup>433</sup>

La esposa de Juan Carlos, Pilar añade: “Todos nos cobraron lo que quisieron. Eso ya lo vimos después”.

La mayor parte de los gastos se efectúan en Yolomécatl, aunque también se suelen adquirir productos o contratar servicios en poblaciones cercanas, como Tlaxiaco, San Pedro y San Pablo Teposcolula, Huajuapán de León, Nochixtlán o la ciudad de Oaxaca, de modo que los recursos gastados suelen quedarse en el estado de Oaxaca, especialmente en la región mixteca. Cuando la fiesta es organizada por personas procedentes del D. F., suelen adquirir algunos productos en la capital del país, como es el caso de platos y vasos desechables, servilletas y otros consumibles. De cualquier forma, la mayoría de los insumos son adquiridos o rentados en la región mixteca que, así, se convierte en receptora de dinero, con ocasión de la fiesta.

La fiesta más onerosa es la mayordomía del 25 de julio, seguida de la celebración de los cargadores del 24 de julio y la de la madrina de calenda, el 23 de julio. Esto se debe a la coincidencia de la temporada vacacional con las fiestas patronales, por lo que muchas familias y sus invitados acuden a Yolomécatl para participar de la festividad. En la época en que se realizó la presente investigación (la primera década del siglo XXI), la suma de visitantes y habitantes del pueblo en esta temporada rondaba las cinco mil personas, la mayor parte de las cuales acuden a las fiestas y se les invita a almorzar y a comer en las cargaduras y la mayordomía.

---

<sup>433</sup> Entrevista con Juan Carlos Sanjuán Gijón, en la Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

Otra forma de derrama económica efectuada por los visitantes, sobre todo en las fiestas patronales, se da a través de la compra de boletos para participar en rifas o sorteos de distinta índole, por ejemplo, para apoyar los encuentros deportivos que se producen en el marco de la fiesta; u obtener fondos para el jardín de niños, la escuela primaria, la secundaria o el bachillerato. Las rifas y sorteos son organizados mediante comisiones y tienen como finalidad obtener un beneficio económico para algún sector del pueblo.

Asimismo, se realizan bailes con música grabada y mezclada (denominados “noches disco”) o interpretada en vivo. Estos eventos son organizados por las escuelas o por las comisiones de apoyo a la reina. También se realizan kermeses con la misma finalidad: recaudar fondos.

La fiesta favorece la integración de la población al mercado, ya que durante las más de dos semanas que duran las fiestas patronales, se instala una feria en la población. En general, los feriantes provienen del exterior, desde donde llevan productos diversos a Yolomécatl.

También se comercializan productos generados en la localidad, ya que muchos de los habitantes del pueblo aprovechan la afluencia de visitantes durante la temporada festiva, para elaborar y vender alimentos típicos: pan, buñuelos, tortillas, atole, tamales, pulque, conserva de maguey, gelatinas, barbacoa y masita de horno, entre otros productos. Algunas personas los venden en el mercado municipal y otras lo hacen recorriendo las calles para ofrecerlos puerta a puerta. En la temporada festiva suele haber un ligero y temporal encarecimiento de los productos vernáculos, en especial los que se ofrecen a los visitantes foráneos.

Las tiendas establecidas en el pueblo igualmente aprovechan esta temporada, al vender productos tradicionales, como bebidas (mezcal, aguardiente, compuestos y amargos), pan y chocolate, además de alimentos y abarros comunes.

Otra variante de la integración al mercado motivada por la fiesta, es la contratación de espectáculos artísticos, en especial músicos y cantantes, con lo que se favorece la transformación de la fiesta tradicional en espectáculo de tipo urbano o mediático. Algunos de estos espectáculos son ofrecidos por las compañías cerveceras, que los ofrecen al igual que el servicio de sillas y mesas, con el consumo de cervezas para la fiesta.

Como se ha indicado, el evento de coronación de la reina tiene por finalidad la obtención de fondos para ser invertidos en obras en beneficio de la población. Cabe señalar una transformación, producida desde mediados de la primera década del siglo XXI, con respecto a la intencionalidad de los recursos obtenidos. Al tratarse de dos grupos antagonicos: la comisión

que apoya a la candidata a reina por parte de Yolomécatl, y la que apoya a la candidata de la Ciudad de México, en algunos casos la comisión perdedora –que desde hace algunos años es la del Distrito Federal— se ha opuesto a entregar el dinero recabado por dicha comisión y lo lleva de regreso a la capital del país, a fin de utilizarlo en obras y actividades de la organización de yolomecanos emigrantes, establecidos en la Ciudad de México.

Por su parte, las instancias de la autoridad municipal encargadas de la recaudación tributaria –el servicio de agua potable y el impuesto predial— realizan una constante campaña de comunicación por medio del equipo de sonido del pueblo, para invitar a los visitantes que tienen casa en la población a que acudan a pagar sus adeudos en esos rubros. Una gran proporción de los visitantes sólo acude al pueblo en vacaciones, especialmente en el mes de julio, cuando se realizan las fiestas patronales. Por ello, las vacaciones son temporadas en que pueden captarse recursos fiscales para la población, pues en épocas no vacacionales –cuando el flujo de visitantes es mínimo— es muy reducida la captación de impuestos por parte del cabildo.

En menor medida que en julio, las demás temporadas vacacionales –Semana Santa (en marzo o abril), Todos Santos (fines de octubre y principios de noviembre) y diciembre— también son propicias a la derrama económica en Yolomécatl, por parte de los visitantes.

Otro aspecto económico de las fiestas corresponde a la preponderancia que tienen en el pueblo las personas con mayor poder adquisitivo, tanto gente que radica en la localidad como fuereños, ya que en Yolomécatl se otorga prestigio a quien posee medios económicos notables.

#### **6.4.5. Aspectos turísticos**

Para las familias que tienen raíces en Yolomécatl, pero no habitan en la población, viajar al pueblo puede ser una actividad turística, sobre todo en temporadas vacacionales, como ocurre en los meses de diciembre, marzo o abril (Semana Santa), el mes de julio y los “Días de Muertos”, principalmente. En la medida en que la crisis económica impide a muchas familias de origen yolomecano –o a sus amistades y familiares de otra proveniencia— vacacionar en destinos turísticos tradicionales de México, como playas o ciudades coloniales, se propician los viajes al pueblo, en donde se suele contar con casa, o bien, con la opción de alojarse en casas de parientes o amigos.

Además de sus fiestas tradicionales, Yolomécatl ofrece otros atractivos turísticos, como su templo colonial y algunos lugares ubicados en su entorno natural, como El Recreo (una cascada

y una poza), la Coronita (la cumbre plana de un monte aledaño a la población), o los torrentes cercanos. Algunos visitantes acuden a estos lugares para pasear.

La fiesta no se ha difundido —en forma explícita— como un atractivo turístico de Yolomécatl, aun cuando en los hechos es un evento que congrega masas. Esto puede deberse a la inexistencia de proyectos turísticos en la localidad. La difusión de las festividades tradicionales como atractivo turístico debe tratarse con cuidado, pues puede ser un factor que contribuya a la conversión de la fiesta en un espectáculo dirigido a distintos públicos: el pueblo, los emigrantes que lo visitan, las poblaciones vecinas, los visitantes y turistas. Así, la fiesta —entendida como patrimonio cultural inmaterial— puede volverse un atractivo e integrarse a la oferta turística de una localidad o región, como ocurre con el patrimonio material: monumentos históricos, zonas arqueológicas, entre otros.

En cuanto a la oferta de servicios turísticos en la población, existen dos hoteles de mediana capacidad, que se llenan durante las fiestas patronales del mes de julio. Asimismo, existen numerosas fondas o restaurantes, cabinas de servicio telefónico, Internet público, comercios, servicios médicos y farmacias. En el pueblo se carece, sin embargo, de vocación turística, ya que no suele ser un destino turístico habitual, fuera de la temporada festiva. Aun cuando tiene potencial turístico en distintas modalidades, este no ha sido explotado, por lo que Yolomécatl es más bien un lugar por donde pasan los viajeros que visitan destinos con atractivos turísticos, como Teposcolula, Huamelulpan, Tlaxiaco o la Costa Chica.

Fuera del pueblo, en la región mixteca existen distintos puntos de interés turístico. Tal es el caso de San Pedro y San Pablo Teposcolula, en donde se conservan los restos de un convento dominico (actualmente bajo resguardo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH), la “Casa de la Cacica” (una residencia señorial de los primeros años de la época colonial, en la cual se mezclan elementos arquitectónicos prehispánicos con elementos coloniales, restaurada por una fundación privada), las excavaciones arqueológicas de Yucudaa o Pueblo Viejo, y un mercado tradicional los días jueves.

En otro pueblo cercano a Yolomécatl, San Martín Huamelulpan, existe una extensa zona arqueológica —parcialmente rescatada— que incluye una pirámide y un juego de pelota, además de un museo comunitario gestionado por el pueblo, compuesto de dos salas: en una se exhiben piezas prehispánicas halladas en las excavaciones; la otra sala contiene una exposición sobre medicina tradicional vernácula.

La ciudad de Tlaxiaco, a treinta kilómetros de Yolomécatl, ofrece distintos atractivos turísticos, como su tradicional mercado sabatino, de origen prehispánico; su centro histórico que conserva muestras de arquitectura tradicional; además de ofrecer productos típicos de la región, como es el caso de la talabartería, textiles, alimentos y bebidas.

Otros sitios de interés turístico, relativamente cercanos a Yolomécatl, son: la población de Tamazulapan, en donde hay balnearios de agua termal; Coixtlachuaca, con un ex convento colonial; Huajuapán de León (en la Mixteca Baja), en donde hay un mercado en donde se expenden alimentos y productos típicos, además de una zona arqueológica (Cerro de las Minas); y en la Mixteca Alta: Yanhuítlán, en donde existe un antiguo ex-convento colonial; Nochixtlán, con un mercado típico y un centro histórico tradicional.

En la Mixteca del estado de Puebla, a unas dos horas de distancia de Yolomécatl y cerca de Huajuapán de León, está la población de Acatlán de Osorio, en donde se elaboran artesanías de barro y hay un mercado típico.

Hacia otro rumbo, también a unas dos horas de Yolomécatl, se ubica la ciudad de Oaxaca, capital del estado, destino turístico por excelencia, debido a su centro histórico colonial y la extensa oferta de artesanías y alimentos típicos, así como actividades tradicionales, como es el ejemplo de la Guelaguetza, festividad que integra música y bailables típicos de las distintas regiones de Oaxaca. La Guelaguetza se celebra en el mes de julio, por lo que coincide con las fiestas patronales de Yolomécatl, de manera que algunos visitantes que acuden a la fiesta del pueblo, aprovechan para visitar la ciudad de Oaxaca y presenciar el festival tradicional de la Guelaguetza.

Existen otros sitios turísticos en el estado, aunque a mayor distancia de Yolomécatl. Tal es el caso de la población de Putla (a unas tres horas por carretera, desde Yolomécatl), ubicada en una zona caliente, en dirección hacia la Costa Chica, que es otro punto de interés turístico al que se puede ir para visitar sus playas (a unas seis horas por tierra, desde Yolomécatl). Otros destinos oaxaqueños de playa son Puerto Escondido y Huatulco, entre otros, que están considerablemente más alejados de Yolomécatl (a doce o más horas por carretera), aunque hay personas que aprovechan su visita al pueblo para visitar estos puntos.

El potencial turístico de Yolomécatl es desaprovechado, aun cuando esta población se ubica dentro del circuito de la “Ruta Dominica de la Mixteca”, cuyo principal atractivo es la arquitectura religiosa colonial fundada por la orden de los dominicos. La Ruta Dominica es un proyecto turístico del gobierno del estado de Oaxaca, que pretende aprovechar distintas

opciones turísticas de la región, en la cual convergen la arquitectura y el arte prehispánicos y novohispanos, así como manifestaciones culturales y religiosas, como son las fiestas tradicionales, además de las opciones de ecoturismo ofrecidas por el patrimonio natural, como son cuevas, montañas y ríos.

Este proyecto se orienta a fomentar los atractivos de la zona, para promover su visita por parte de turistas nacionales y extranjeros. Para ello, el gobierno estatal ha invertido en infraestructura, como paradores turísticos, caminos, servicios, preservación de inmuebles históricos, con objeto de favorecer el desarrollo social y económico del estado a partir del sector turístico. A pesar de esto, no todos los pueblos de la zona —incluido Yolomécatl— se han integrado a este proyecto.

De acuerdo con David Lagunas, "el turista busca cada vez más la autenticidad. (...) La 'simulación' (...) es un fin en sí mismo, ya que incluso lo que nos presentan como 'auténtico' no deja de ser una simulación más."<sup>434</sup> Esto significa una construcción social de la autenticidad, lo que puede reflejarse en la producción e invención de la tradición, orientada a la satisfacción de las necesidades de los mercados turísticos, por ejemplo, mediante la organización de viajes temáticos o la venta de souvenirs. El desarrollo del turismo en lugares vírgenes —en el sentido turístico— como son las localidades tradicionales, puede tener como efecto la estandarización de estos sitios para ofrecer al turista (especialmente al extranjero) una infraestructura correspondiente a los prototipos occidentales, lo que supone una homologación formal de los destinos, en los que se encuentra el mismo tipo de alojamientos, tiendas, productos y alimentos.

Está, por otra parte, el atractivo de lo exótico, entendido como auténtico, cuyo consumo también puede obedecer a un interés para aquellos turistas que buscan en el viaje una ruptura temporal de su cotidianeidad. En este caso, la autenticidad —para poder ser comercializada— puede ser estandarizada mediante una imagen romántica e idealizada del tipismo del sitio turístico, que implica un cambio en los significantes. De esta forma, un lugar, una tradición, un objeto o un alimento, pueden tener un significado distinto para sus usuarios cotidianos (los habitantes del sitio turístico) que para los turistas.

Las costumbres y tradiciones, como son las fiestas patronales, en tanto patrimonio cultural intangible pueden convertirse en un producto turístico, al asociarse y complementarse con la existencia de zonas arqueológicas, monumentos históricos, comidas típicas, vestimenta tradicional, artesanías, entre otros que, de esta forma, pueden ser manipulados para ofrecer una

---

<sup>434</sup> LAGUNAS ARIAS, David. (2006). "El espacio del turismo". En *Alteridades*. Enero-junio. Año/vol. 16. Número 041. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, p. 121.

imagen atractiva al visitante foráneo, lo cual no necesariamente corresponde a la realidad vivida por los pobladores del lugar.

De ahí que en la promoción de la actividad turística en un pueblo tradicional como Yolomécatl, debe considerarse la finalidad que se persiga. Uno de los principales objetivos del impulso a la labor turística es la obtención de beneficios económicos y desarrollo social para la localidad, aunque es necesario considerar otros efectos que puede tener la actividad turística a largo plazo, en la cultura y la vida habitual de una comunidad. En efecto, el énfasis excesivo en el turismo, puede orientar la vida de una población hacia esta actividad, lo cual puede desvirtuar algunas características esenciales de esta.

Por ejemplo, cabe considerar si el desarrollo turístico es susceptible de modificar los fines de una fiesta patronal: hasta qué punto el ritual puede transformarse en un espectáculo ofrecido a la mirada del turista. Tal es el caso de la Guelaguetza, una presentación de bailables regionales oaxaqueños que tiene lugar anualmente en la ciudad de Oaxaca, en el mes de julio, en la cima del cerro del Fortín. En su origen, la Guelaguetza era un ritual de fertilidad con raíces prehispánicas, efectuado por miembros de las distintas etnias que habitan en el estado de Oaxaca. Durante el siglo XX este acto devocional celebrado por pueblos indígenas, se transformó en un atractivo turístico. El cerro del Fortín fue acondicionado para el efecto, al instalarse gradas para los espectadores, alrededor del espacio ritual.

Actualmente, la Guelaguetza se promociona desde meses atrás, se venden localidades para asistir al evento, se ofrecen paquetes turísticos que incluyen transporte, alojamiento, alimentación e ingreso a la Guelaguetza. Como atractivo turístico, supone una significativa derrama económica para la capital del estado pues, al coincidir con las vacaciones de verano, ésta es visitada por una gran cantidad de turistas nacionales y extranjeros.

El modelo ha sido retomado por otros entes, como hoteles, escuelas de baile regional, otros municipios del estado, e incluso en localidades lejanas a nivel nacional e internacional, ya sea en forma de negocio o de espectáculo cultural, con la intención de dar a conocer el mosaico cultural oaxaqueño a través de sus bailables y vestimenta tradicionales. Incluso en Yolomécatl, durante las fiestas patronales, suele presentarse la Guelaguetza, como parte de las distintas actividades que se realizan en el marco de la festividad.

El ejemplo de la Guelaguetza como transformación del ritual en espectáculo, ya sea cultural o comercial, es uno de los factores que deben considerarse antes de plantear un proyecto turístico

en la localidad, en cuanto a los efectos que el turismo puede tener en las intencionalidades, los usos y costumbres y el sistema de reciprocidades que subyace a la fiesta.

Las fiestas tradicionales pueden adscribirse a la modalidad de turismo conocida como turismo espiritual, mediante la cual se motiva a viajar a personas que tienen un interés religioso, ya sea ubicado en una confesión específica o hacia el conocimiento de las prácticas religiosas de pueblos lejanos, considerados exóticos. En efecto, el turismo espiritual, se define como:

“Los viajes a puntos de destino donde la motivación primaria de visita está dada por aspectos de carácter religioso, manifestados principalmente en peregrinaciones o viajes con una connotación claramente asociada a una expresión de fe. Otro tipo es el denominado turismo de reflexión que, sin carácter religioso, ofrece paz interior y serenidad a las personas que lo practican; se desarrolla generalmente en contacto con la naturaleza o en sitios de tranquilidad.”<sup>435</sup>

De acuerdo con un estudio de la Secretaría de Turismo de México, el turismo espiritual aún no ha sido suficientemente desarrollado en México, en especial porque sus destinos potenciales son poblaciones medianas y pequeñas con deficiencia en servicios, sobre todo de índole turística, como ocurre en Yolomécatl.

#### **6.4.6. Aspectos migratorios**

La migración ha sido una constante en Yolomécatl, como en todo el estado de Oaxaca, especialmente desde la tercera o cuarta década del siglo XX. En una primera etapa se trató de migración interna —hacia la capital del país u otras ciudades mexicanas como Río Blanco, Orizaba (en el estado de Veracruz) o la ciudad de Puebla (en el estado de Puebla). A partir de la década de los setenta y especialmente en los ochenta y noventa del siglo XX, y la primera década del XXI—ha prevalecido la migración externa, sobre todo hacia los Estados Unidos de Norteamérica.

Mientras más lejos se ubiquen los destinos migratorios, es más difícil para los migrantes volver al pueblo a pasar temporadas vacacionales, como son las fiestas. En especial para quienes han migrado a los E. E. U. U., el retorno es peligroso ya que en la mayor parte de los casos se cruza ilegalmente la frontera, por lo que si una persona quiere salir de ese país para volver a México, su retorno a los E. E. U. U. deberá ser clandestino, con las vicisitudes que eso conlleva. Por esa

---

<sup>435</sup> RUIZ GAVITO, Ana María. "El dimensionamiento del turismo espiritual en México" (Ponencia) En Secretaría de Turismo (SECTUR). *Encuentro de turismo espiritual*. México: 2009, p. 4.

razón, los yolomecanos migrantes en los EEUU no vuelven a México con frecuencia, si bien tienen tendencia al retorno a su lugar de origen y a no residir permanentemente en el país de destino.

En cambio, quienes han migrado a otras localidades de México sí pueden volver al pueblo con cierta frecuencia, sobre todo en temporadas vacacionales que, habitualmente, coinciden con las fiestas.

La gente de Yolomécatl tiene una denominación para los yolomecanos y sus familiares, establecidos en el Distrito Federal y la zona metropolitana: los “mexicanos”, ya que en general, en las distintas regiones de la provincia mexicana, la capital del país es conocida como “México”, independientemente de que ese es el nombre de la república. Esta denominación obedece a que, históricamente, la capital de los aztecas en tiempos prehispánicos recibía el nombre de México-Tenochtitlan, y el nombre de “México” fue tomado a partir de la independencia para denominar al país entero. De ahí que se acostumbre llamar “México” a la capital del país.

La actitud de los habitantes del pueblo hacia los denominados “mexicanos” es ambigua. Si bien la mayoría de esos “mexicanos” son oriundos de Yolomécatl o descendientes de yolomecanos, por el hecho de no habitar en la población son considerados extraños hasta cierto punto: de ahí que en el pueblo se refieran a ellos no como “paisanos” sino como “mexicanos”. A la vez, existen distintos prejuicios con respecto a los denominados “mexicanos”, sobre todo el considerar que —al vivir y trabajar en la ciudad— poseen recursos económicos en abundancia. Por eso, en especial durante las fiestas de julio, se espera con ansia la llegada de los yolomecanos radicados en el D. F. y sus familias, pues se les asocia con una cierta derrama económica durante esa temporada, lo que conduce a la elevación temporal de los precios de algunos productos que se ofrecen a los visitantes, en especial los alimentos y bebidas tradicionales del pueblo.

En Yolomécatl, el movimiento migratorio comenzó a mediados del siglo veinte. Los principales destinos fueron poblaciones industriales de los estados de Puebla y Veracruz y, especialmente, la Ciudad de México, en donde la comunidad de yolomecanos se organizó para emprender actividades en el marco de las fiestas patronales, que permitieran generar ingresos para destinarlos al pueblo, mediante la realización de obras e infraestructura.

La tendencia a la migración sigue presente en Yolomécatl y ha pasado de ser un movimiento interno a uno externo, de carácter internacional, en especial hacia los Estados Unidos y, en

segundo término, Canadá. Por lo mismo, las migraciones internas favorecían una mayor concentración de yolomecanos en determinadas localidades —sobre todo la Ciudad de México—, mientras las migraciones externas, al dirigirse a lugares situados en distintos puntos del territorio de los EEUU y de Canadá, tienen por efecto una mayor dispersión de la comunidad yolomecana. Una de las manifestaciones de la devoción de los emigrantes externos hacia el santo patrono de Yolomécatl, es que estos adhieren dólares a la capa que cubre la imagen de Santiago Apóstol, a manera de exvotos.

Dada la condición ilegal de los migrantes externos, al haber cruzado las fronteras sin contar con los documentos migratorios necesarios, les es difícil volver a México en forma periódica, a diferencia de los migrantes internos que, al no haber salido del país, pueden volver al pueblo con relativa facilidad y frecuencia.

La migración ha tenido efectos en la organización y realización de fiestas en Yolomécatl, particularmente en el caso de las familias que emigraron al Distrito Federal y otras poblaciones de México a partir de la segunda mitad siglo XX, pues algunas de ellas lograron mejorar notablemente sus posibilidades económicas, de modo que pueden efectuar el gasto correspondiente a una fiesta. Esto les motiva a asumir algún cargo festivo, ya sea como mayordomos, cargadores o madrinas de calenda. Por supuesto, estos cargos también pueden ser tomados por habitantes de Yolomécatl.

Las fiestas tradicionales permiten la articulación de los emigrantes con la comunidad residente en el pueblo, por lo que se constituye en una ocasión en que ambos grupos comparten un mismo espacio y presentan similitudes con motivo del festejo. Esto se acentúa cuando los emigrantes aceptan un cargo festivo, lo cual significa un ensanchamiento de la festividad local, al incluir nuevos grupos.

La apertura a la participación de migrantes ha significado un complemento para la fiesta, ya que no constituye una transformación radical de la misma. La incorporación de agentes relativamente foráneos, no es vista como una amenaza a la hegemonía de la población local en el control y la organización de las festividades, si bien puede haber posturas personales de emigrantes que hacen la fiesta, por las que se integran a la festividad elementos no tradicionales, como la presentación de artistas. Con todo, se trata de cambios tolerables, dada su complementariedad.

Esta tolerancia puede deberse a que en Yolomécatl no existen hermandades o cofradías propiamente dichas, en el sentido de que permanezcan integradas a lo largo del tiempo y que,

por consiguiente, pudieran considerar la participación de otros agentes como una amenaza a su hegemonía. No existen miembros permanentes en cuanto a la organización de las actividades religiosas, ya que ésta se realiza mediante cargos cuyos titulares cambian con periodicidad anual, con base en el sistema de cargos. Es decir, los individuos encargados de la organización festiva son elegidos anualmente dentro del universo de habitantes de la población, muchas veces en colaboración con personas que han salido de la misma (o sus descendientes), en una participación conjunta. De hecho, es frecuente que los nuevos actores participen en la toma de decisiones, la organización y el financiamiento de la fiesta. Por tanto, se trata de individuos que —aun cuando no radiquen en el pueblo— mantienen una cercanía al mismo, en el sentido de la identidad, la pertenencia y el cultivo de valores como la reciprocidad.

Una de las principales bases de la participación de los emigrantes —concebidos como actores externos a la población— es de carácter económico, al referirse a su capacidad para financiar una fiesta tradicional, lo que supone la inclusión de actores geográficamente externos al sistema de cargos.

Otro aspecto de la migración es el retorno, en la cual el pueblo es el destino. Esta modalidad se registra en el caso de personas de proveniencia externa, e incluso descendientes de yolomecanos emigrantes, que vuelven al pueblo para radicar ahí por razones familiares, laborales o académicas. En Yolomécatl se permite e incluso se fomenta la participación de estas personas en los aspectos tradicionales de la vida comunitaria, al integrarlos al sistema de cargos, tanto para formar parte de la autoridad civil o religiosa, o hacerse cargo de una fiesta.

También se permite la incorporación de fiestas no tradicionales en Yolomécatl, aunque pertenecientes al mismo patrón católico, organizadas por personas de origen externo y residentes en el pueblo. Un ejemplo es la fiesta dedicada a San Judas Tadeo, que no forma parte de las celebraciones tradicionales de Yolomécatl, sin embargo, en 2005 un joven matrimonio proveniente del Distrito Federal (la esposa tiene raíces yolomecanas) realizó una fiesta dedicada a ese santo, siguiendo parcialmente los esquemas tradicionales de la población. La imagen utilizada durante las distintas fases de la ceremonia pertenecía a esa familia y fue conducida al templo para ser bendecida durante la misa. En tanto, la imagen de San Judas Tadeo que se resguarda en el templo fue colocada al pie del altar, al lado de la imagen propiedad de la familia, aunque la imagen del templo no fue conducida a la casa para presidir la comida.

Otro aspecto del fenómeno es el de los emigrantes que realizan fiestas tradicionales, al estilo del pueblo, en los lugares de destino. Tal es el caso de la comunidad de yolomecanos en la Ciudad de México, que ha erigido un espacio representativo de Yolomécatl: con recursos de la

colectividad, se adquirió un terreno en una colonia del Distrito Federal para edificar un salón especialmente dedicado a la realización de fiestas, las cuales pueden ir desde rituales familiares (bodas, bautizos, etc.) hasta una réplica de la fiesta patronal, que se realiza cada año en la misma temporada en que se efectúa la fiesta en el pueblo. Esto significa que los emigrantes portan consigo su cultura en muchos aspectos, incluyendo la fiesta, produciendo así una ampliación del espacio local, que mediante este proceso puede incluso sustituir al espacio original.

## **6.5. Recapitulación**

En el presente capítulo se han abordado los temas del origen, evolución y cambio de las ceremonias mediante las que se festeja a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador, en Santiago Yolomécatl. Las fiestas tradicionales en la Mixteca oaxaqueña son una forma/manifestación de religiosidad popular, conformada por elementos de la cultura española tal como estaba integrada en la etapa de la conquista (siglos XVI y ss.) y de la cultura mesoamericana de la época. La integración de los elementos culturales de ambas proveniencias se dio a partir de los procesos de aculturación y tamización cultural, que tuvieron como resultado la cultura de conquista.

Destaca el hecho de que, en la organización de las fiestas, la participación de la religión oficial -la Iglesia católica--sea marginal, pues salvo casos excepcionales (procesiones de Semana Santa) se limita a la celebración de la misa. La fiesta es organizada por el pueblo, a través de las autoridades religiosas, que forman parte del sistema de usos y costumbres.

Las fiestas se relacionan con aspectos sociales, políticos, económicos, turísticos, migratorios e identitarios presentes en la población. Reflejan el orden social, al formar parte del mismo, y propician la intervención de los distintos niveles y actores sociales del pueblo, que comparten la misma cosmovisión.

Esta dinámica cultural supone cambios, que se han operado desde el siglo XVI hasta nuestros días, mediante la incorporación de elementos culturales propios del desarrollo histórico, social, político, educativo y económico por el que han transitado México y sus comunidades de origen indígena. Por consiguiente, la fiesta es una institución sujeta al cambio a través del tiempo.

## Conclusiones

El objeto de la presente investigación es el fenómeno de la religiosidad popular, específicamente en una de sus manifestaciones: las fiestas o ceremonias tradicionales, a partir de los festejos a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo del sur de México, Santiago Yolomécatl, ubicado en la región mixteca del estado de Oaxaca. Se eligió esta comunidad por el doble movimiento que en ella se produce: por una parte, es de origen indígena y conserva tradiciones antiguas. Por la otra, el pueblo ha estado sometido a influencias modernizadoras, por lo cual se producen relaciones de distinta índole entre la premodernidad y la modernidad.

La metodología empleada para realizar esta tesis fue de carácter cualitativo o de segundo orden, basada sobre todo en la observación participante y entrevistas en profundidad, por lo que se privilegió la perspectiva emic, a fin de analizar el fenómeno a partir de aquello que los individuos entrevistados consideran real, válido y significativo. Es decir, se tomaron en cuenta las reglas y categorías de sensación, pensamiento y acción que poseen las personas involucradas en el fenómeno, a fin de configurar una etnografía amplia.

La investigación se divide en seis capítulos, en los cuales se abarcan las bases teóricas y metodológicas, en el marco de la antropología cultural y, específicamente, de la religiosidad popular. Se ubica el tema de estudio, por un lado mediante la hagiografía de Santiago Apóstol y San Isidro Labrador y las ceremonias relacionadas con ambos santos, especialmente en España; y por otro lado se describe la comunidad en donde se realizó la investigación. Por último, se analizan diversos temas relativos a las fiestas con que se festeja a estos santos.

En el primer capítulo se plantean los fundamentos teóricos y metodológicos para la investigación de las fiestas o ceremonias, como una manifestación de la religiosidad popular en una comunidad mixteca del estado de Oaxaca, Santiago Yolomécatl, particularmente en el caso de los festejos a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador, figuras a las que se destacó en la investigación por tratarse de santos que son festejados tanto en España como en México.

En la investigación se tomaron en cuenta las representaciones simbólicas elaboradas al interior de la comunidad, pues estas permiten comprender la estructura de las relaciones y las instituciones sociales, como es el caso de la fiesta y su organización. En el mismo sentido, la investigación forma parte de la antropología de la religión o de lo sagrado, dado el carácter social que poseen los fenómenos religiosos.

Se parte de la consideración de que las fiestas populares dedicadas al culto a la divinidad, constituyen un sistema de creencias y prácticas basadas en reglas de conducta o ritos que determinan la conducta humana ante lo sagrado. Por consiguiente, las fiestas patronales —tanto manifestación religiosa— son un fenómeno colectivo, aun cuando inicialmente la experiencia religiosa tenga lugar en el individuo, concebido así como *homo religiosus*. Las fiestas rituales abren la posibilidad de vivenciar lo sagrado a quienes participan de ella, con lo cual se contribuye al capital simbólico y por ende cultural, que subyace a las relaciones sociales.

A través de la investigación, esta sensación conmovedora es vivenciada —con diversos matices— por algunos individuos comprometidos con la realización de las fiestas tradicionales, en especial el núcleo de personas que organiza y efectúa la fiesta, como los cargueros y las personas que los orientan y apoyan en el seguimiento de las tradiciones.

Una de las formas de manifestación de lo sagrado es el símbolo, elemento que otorga materialidad a lo espiritual. En las fiestas populares investigadas, que son de orientación católica, las imágenes de los santos adquieren una gran relevancia. En el caso de Santiago Apóstol, patrono de la comunidad, su imagen es venerada permanentemente en la iglesia y durante las fiestas patronales es conducida en procesión por las calles centrales del pueblo. Al final de las liturgias correspondientes a las fiestas del ciclo jacobeo, se reparte entre los asistentes su imagen, bajo múltiples formas denominadas “recuerdos”: postales, llaveros, camisetas, calendarios, entre otros.

La imagen de San Isidro Labrador también es venerada en el templo de Yolomécatl, y el día de su fiesta se saca en procesión, aunque dentro de un espacio restringido: el atrio del templo. En la fiesta que se celebra al mismo santo en la localidad de Nutiño se cuenta con una imagen de San Isidro en la capilla local y, el día de la fiesta, se le lleva en procesión por los contornos de la localidad. No es común el reparto de imágenes de San Isidro Labrador al final de las misas correspondientes a su festejo en Yolomécatl, mientras en Nutiño sí se acostumbra repartir dichas imágenes.

Para manifestarse, lo sagrado requiere un elemento que forme parte del mundo visible, material, como es la imagen. De ahí que en la investigación se detectó que la imagen sirve como vehículo de lo sagrado, en momentos clave de la fiesta. Destaca el caso del mayordomo Javier López, quien sostiene que en el rostro de la imagen de Santiago Apóstol puede visualizar la respuesta a cuestiones que él le pregunta en forma oral.

En tanto comunidad premoderna con tendencias hacia la modernidad, en Yolomécatl se da importancia a los mitos de origen y se valoran las tradiciones, al menos en el discurso ritual y en momentos ceremoniales, ya que durante las fiestas se hace énfasis en la continuación de las costumbres provenientes de los antepasados, lo cual constituye un elemento que remite a la identidad del individuo, en relación con la comunidad a la que pertenece. Con ello se comprueba que el mito tiene una perspectiva social, que lo vincula a la legitimación de las instituciones y a la estructuración de la sociedad en donde está presente, por lo que su función es legitimadora, además de fundacional.

Asimismo, se corroboró que los mitos modelan la concepción de la identidad individual y colectiva. Son transmitidos por la sociedad al individuo, en cuyo pensamiento están presentes como instrumentos de conocimiento e interpretación de la realidad. Un ejemplo de la alusión al origen en relación con la identidad, es el mito de la aparición de Santiago Apóstol en algún momento indeterminado entre los siglos XIX y XX, a raíz de una reactualización de la aparición de Santiago Apóstol, como Caballero, para definir la victoria de los pobladores de Yolomécatl en un enfrentamiento con un pueblo vecino, por motivos territoriales, en que los yolomecanos presentaban una aparente desventaja contra sus antagonistas. Como consecuencia de esta aparición, se adoptó a Santiago como patrono de Yolomécatl, en sustitución de Santa Rosa de Lima, que hasta entonces tenía el patronazgo de la población. Además de auxiliar a los yolomecanos en la conservación de su territorio, otro efecto de la adopción de Santiago como santo tutelar, fue el revertir la tendencia que entonces prevalecía en el pueblo, de una baja tasa de nacimientos de varones: a raíz de que Santiago fue adoptado como patrono de Yolomécatl, comenzaron a nacer más niños. Este episodio se asocia simbólicamente a la batalla de Clavijo, en España, cuando Santiago favoreció al rey Ramiro en lucha contra los moros, constituyéndose en un elemento fundamental de la identidad hispana. Esta 'doble aparición' de Santiago Apóstol —por un lado en la España medieval, por el otro, en un pueblo mexicano— permite verificar que los mitos, al ser formas abiertas, pueden referirse a situaciones diversas e incluso permiten entender situaciones históricas correspondientes a una determinada sociedad.

El mito de la aparición de Santiago Apóstol en Yolomécatl ha jugado un papel relevante en la identidad del pueblo y sus habitantes, a la par de los mitos fundacionales de la localidad, referidos a la concentración de distintos cacicazgos prehispánicos en un mismo espacio. Esto significa que, en el proceso de construcción de la identidad yolomecana, en los niveles individual y colectivo, confluyen la tradición prehispánica mesoamericana y la tradición hispánica occidental de signo cristiano. A este respecto, se comprobó que la figura de Santiago integra dos cosmovisiones diferentes, a través de un proceso de resignificación mítica.

Un elemento básico de las fiestas tradicionales, complementario del mito y del símbolo y asociado a los mismos, es el rito o ritual, consistente en una expresión simbólica cuyo fin es el contacto con la divinidad. Por lo tanto, el rito —manifestado a través de la fiesta— es estructura, se norma por reglas específicas y está marcado por la continuidad. El ritual de las fiestas tradicionales de Yolomécatl es complejo, pues conlleva una serie de pasos para cada etapa de la ceremonia: desde los preparativos hasta su conclusión. Es especialmente complejo el ritual de las fiestas patronales, constituido por una serie de nueve fiestas a lo largo del año, con especial énfasis en el mes de julio, ya que el 25 de ese mes se festeja a Santiago Apóstol. El inicio de las fiestas está marcado por una novena, consistente en ofrecimientos de velas y flores, por parte de miembros de sectores sociales del pueblo. Esto último concuerda con lo indicado en el primer capítulo: el tiempo del rito es un tiempo sagrado, que se distingue del profano; mediante el rito el tiempo cíclico es abolido, para ubicar a los participantes en el tiempo sagrado.

Además de la fase sagrada —liturgia, ofrecimientos, procesiones, rezos— los aspectos profanos de la fiesta, como la elaboración de la comida, conllevan una serie de ritos de purificación y preparación. Un ejemplo es que a las ollas y cazuelas que se utilizarán para cocinar los alimentos de la fiesta, previamente se les "jalan las orejas" (agarraderas), como forma de reconvenirlas o advertirlas para que desempeñen adecuadamente su labor.

Para quien nunca en su vida ha tenido oportunidad de formar parte de una fiesta tradicional, su participación —en especial dentro de la organización de la ceremonia— constituye un rito de iniciación, al marcar su ingreso a una sociedad religiosa: aquella que preserva el culto a los santos en Yolomécatl, de una manera responsable y con una finalidad definida. Con ello, el individuo adquiere un nuevo estatus ontológico, a nivel individual y comunitario.

El ritual también posee las funciones simbólicas de petición de favores a la divinidad, o retribución por haberlos recibido. Su ejecución debe ser precedida de una preparación de índole penitencial. La organización de la festividad yolomecana, implica un conjunto de esfuerzos que pueden ser considerados como penitencia o sacrificio. Además del desembolso económico, que en muchos casos supone años de ahorro, los días previos a la fiesta están marcados por arduos trabajos, desvelos e incluso ayunos involuntarios, para todos los participantes de la organización. Durante la celebración, implícitamente se realiza una penitencia colectiva mediante la asistencia a la liturgia y a la procesión. Estas actividades son consideradas explícitamente penitenciales en los discursos rituales, cuando se hace mención a que después de ese esfuerzo tendrá lugar el banquete, que significa un halago de los sentidos y una convivencia festiva.

El *ethos*<sup>436</sup> de Yolomécatl, para sus pobladores católicos y tradicionalistas —que constituyen la mayoría de los habitantes<sup>437</sup>— se asocia a la celebración constante de fiestas sagradas, que constituye el modelo de vida comunitaria y estructuran su cosmovisión, sus conductas y emociones. A través de la religiosidad, el estilo de vida individual y comunitario se hace compatible con la cosmovisión, lo cual se manifiesta mediante estados anímicos y motivaciones vinculadas a lo sagrado que, en el caso estudiado, corresponden a la percepción de lo sobrenatural y las motivaciones de los individuos para tomar un cargo festivo.

Entre los efectos del ritual, especialmente en las personas ligadas cercanamente a la fiesta, está el cambio del individuo, que comienza a percibir (o acentúa su percepción) de su mundo como parte de una realidad más amplia, de índole espiritual. Esto incluye la comunicación con la divinidad, que es uno de los efectos de la participación cercana y activa en la fiesta, según se constató en la investigación de campo. Cabe aclarar que esta relación de comunicación es desigual, al producirse entre el ámbito social (humano) y el metasocial o metafísico (sagrado).

Los sistemas religiosos y las creencias en que estos se sustentan tienen incidencia en los sistemas sociales y psicológicos de los individuos y de la colectividad, ya sea transformándolos o confirmando su cosmovisión en términos de lo sagrado. La religiosidad media en los aspectos sociales, intelectuales, emocionales y morales que se producen dentro de una comunidad.

En la segunda parte de la investigación, se definió el tema general al que se adscribe la investigación: la religiosidad popular, que comprende las manifestaciones religiosas de los estratos sociales dominados o subalternos, como históricamente han sido los pueblos de origen indígena en México, desde la etapa de la conquista. La religiosidad popular se entiende a partir de su relación con la religión dominante. Los dogmas y prácticas establecidos con una intención hegemónica por la religión oficial, son interpretados por las sociedades receptoras con base en su cosmovisión, cultura e historia, a través de un proceso de tamización cultural, que produce concepciones y prácticas rituales diferentes e incluso opuestas a la religión oficial, aun cuando comparte elementos con estas.

En el caso investigado, la dialéctica entre religión oficial y religiosidad popular, se manifiesta en las prácticas religiosas presentes en Santiago Yolomécatl. Por ejemplo, la participación de la Iglesia como institución, a través del cura, es marginal dentro de la organización y realización

---

<sup>436</sup> *Ethos*: tono, carácter, calidad de vida, estilo moral y estético de un pueblo, en términos de Clifford Geertz.

<sup>437</sup> De acuerdo con datos del censo de población, en 2005 Santiago Yolomécatl contaba con 1912 habitantes. La población de 5 años y más con religión católica era de 1427 habitantes, es decir, el 74.6% de la población.

de fiestas tradicionales en Yolomécatl, el cura se limita a la realización de la liturgia, si bien puede asistir como invitado —y no como protagonista— a otras etapas de la festividad, en especial el banquete. Únicamente en celebraciones específicas: la Semana Santa y Corpus Christi el cura, además de efectuar la misa, conduce las procesiones, si bien la organización de estas recae en el pueblo, a través de la junta vecinal y las comisiones respectivas.

Es necesario considerar las causas históricas, religiosas y culturales de esta dualidad. La conquista espiritual de los pueblos mesoamericanos, emprendida por España a partir del siglo XVI, se caracterizó por el sincretismo y la aculturación. De esta forma, la religiosidad católica y la mesoamericana se fundieron en una nueva, enmarcada en la cultura de conquista, con elementos de ambas proveniencias, a pesar de la intención colonial de desaparecer la religión oficial indígena. Actualmente, la religión sincrética presenta múltiples facetas en Yolomécatl como en otros pueblos de México, según las características de cada cultura y sociedad.

Entre los factores causales de la fiesta en Yolomécatl, debe tomarse en cuenta la influencia de los sectores populares hispanos afincados en el Nuevo Mundo, cuyas concepciones y prácticas religiosas presentaban divergencias con respecto al dogma y el ritual de la religión católica oficial. De ahí la aceptación informal de la continuidad de ciertas prácticas religiosas no pertenecientes a la Iglesia católica, pero que tampoco diferían demasiado de sus postulados.

En diversos aspectos de la organización de la fiesta, se manifiestan prácticas de origen mesoamericano. Por ejemplo, la fase ritual de recolectar la leña para las distintas fiestas del ciclo jacobeo, consiste en que —al principio del ciclo jacobeo— una comisión de voluntarios acude a algún lugar del monte en donde haya encinos para cortar la leña, antes de emprender el trabajo se pide permiso al "Dueño" del lugar, el cual no es un ente católico sino una deidad de la naturaleza, también denominada "Dueño del monte", asociada a los númenes prehispánicos. La petición del permiso se realiza oralmente y en voz alta, por parte de algún miembro de la comisión (hombre o mujer), al tiempo que se lanza un poco de bebida alcohólica (aguardiente, amargo o pulque) hacia los cuatro puntos cardinales, tras lo cual se cava un pequeño hoyo en la tierra, dentro del cual se deposita una ofrenda de comida y bebida, con la intención de compensar al "Dueño del lugar" por la madera que se ha extraído.

La coexistencia de prácticas religiosas prehispánicas y católicas en la realización de una fiesta tradicional, implica una ligazón entre ambos tipos de religiosidad. Este vínculo es cambiante, pues, de acuerdo con lo investigado, los elementos prehispánicos e hispánicos presentes en las fiestas populares de Santiago Yolomécatl, aparecen superpuestos o tienen coincidencias. La contraposición se presenta en el caso de prácticas populares no aceptadas por la religión oficial,

como es el caso de la medicina tradicional de índole espiritual, en el caso de prácticas terapéuticas como las "limpias", que se efectúan sobre todo en el ámbito doméstico, fuera del contexto ceremonial colectivo. Desde el punto de vista de la religión oficial, este tipo de prácticas son consideradas supersticiones o errores populares que contradicen el dogma cristiano. Mediante la investigación se confirmó que ambas concepciones coexisten, son sincrónicas y poseen elementos comunes, de forma y de fondo.

Las creencias, prácticas y conductas pueden cambiar a lo largo del tiempo. La raíz cristiana de la fiesta investigada proviene de la época colonial, de modo que las formas y contenidos, en relación con los elementos prehispánicos propios de la etnia mixteca, han evolucionado en estos pueblos hasta nuestros días, recibiendo influencias provenientes de diversas fuentes a través del tiempo, para conformar la fiesta actual.

Dado que la religiosidad, en tanto fenómeno humano, se presenta en los individuos y en las colectividades, en ésta investigación se tomaron en cuenta las dimensiones individual y colectiva, ya que las conductas e intereses de los individuos son congruentes con los de la comunidad, a través de convenciones sociales como el sistema de reciprocidad que satisface los intereses colectivos, con lo cual la cultura comunitaria se torna homogénea en el caso de la mayoría de los habitantes que siguen los usos y costumbres y se identifican en el culto a Santiago Apóstol.

Dentro de Yolomécatl, el control social en materia religiosa ha transcurrido de la intolerancia a la aceptación de otras concepciones, como ha ocurrido con religiones cristianas no católicas o espiritualistas que aproximadamente desde los años setenta del siglo XX se han asentado en la población. Si bien al principio esto suscitó conflictos serios, en la actualidad existe convivencia en la pluralidad, y en general se ha mantenido la homogeneidad cultural y religiosa del pueblo, dado que la mayor parte de sus habitantes se identifican con el catolicismo.

En Yolomécatl, la transmisión de la religión popular se produce mediante la vía oral y la enseñanza y aprendizaje de las prácticas. Es un proceso histórico que permite la incorporación de nuevos elementos y significados asociados a la cosmovisión y a la vida cotidiana. Existe un núcleo de personas, radicadas en el pueblo y originarias del mismo, que conocen los diferentes aspectos de las tradiciones en materia de fiestas; casi todos son adultos mayores y a ellos recurren los cargueros para ser orientados en materia de organización de la fiesta.

Históricamente, la introducción de corporaciones religiosas de origen hispánico, como cofradías o hermandades en pueblos indígenas, fue favorecida porque en la época prehispánica éstos

basaban su estructura social en linajes, semejantes a las corporaciones, que determinaron la organización de los pueblos, como acontece en Yolomécatl actualmente, en que la fiesta se basa en la corporación de la mayordomía, cuyas características son diversas a las de las cofradías o hermandades, como el hecho de que sus miembros cambian con periodicidad anual, aunque comparte con éstas el fin de dedicarse al culto de una imagen religiosa. La existencia de estas formas de organización fomenta la solidaridad y cohesión del grupo.

La transformación de la religiosidad popular en pueblos mesoamericanos como Santiago Yolomécatl, obedece a la influencia de cambios sociales, culturales, políticos y económicos, que han dejado su rastro en manifestaciones rituales, como la fiesta. La religiosidad popular es una forma de contracultura mediante la que el pueblo genera su propio sentido religioso, con base en el bagaje cultural de la comunidad, su historia, su creatividad, su tradición oral, así como las tendencias culturales, sociales, educativas, mediáticas e incluso tecnológicas a nivel nacional y global que influyen en el pueblo.

En la tercera parte de la investigación se contextualiza a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador, tanto en su hagiografía como el culto que se les brinda en España y en México, principalmente. El caso de Santiago Apóstol destaca por tratarse de una figura simbólica que dota de identidad a España, a partir de que en la leyenda dicho santo fue el precursor de la difusión del cristianismo en Europa. El mito jacobeo, a su vez, engarza con el de la Virgen del Pilar, que también otorga identidad a la nación ibérica. Destaca la peregrinación del Camino de Santiago —que en realidad son varios caminos, todos confluentes en Santiago de Compostela— como una de las principales manifestaciones del culto y favorable a la configuración cultural de Europa de esos días, al permitir la convergencia de distintos idiomas, costumbres e ideas, portados por los peregrinos provenientes de diferentes sociedades y culturas. En la actualidad, dicha peregrinación sigue vigente y atiende no sólo necesidades espirituales, sino también recreativas, deportivas, psicológicas, entre otras. La representación simbólica de esta faceta del apóstol Santiago, es como peregrino: de pie, con bastón, sombrero, vieyra, calabaza y un libro (el Evangelio).

Otra forma en que Santiago Apóstol contribuyó a configurar la identidad nacional en España, fue a través de sus supuestas apariciones en momentos decisivos de diversas batallas de los españoles contra los moros, en la época de la Reconquista, siendo el arquetipo de estas la batalla de Clavijo, en que se apareció al rey Ramiro y sus ejércitos, a los que favoreció en una batalla contra los moros, que en apariencia era desigual, debido a la superioridad numérica del ejército islámico sobre el cristiano. La representación simbólica de esta advocación jacobea, Santiago Caballero o Santiago Matamoros, consiste en el apóstol montado en un caballo blanco, bajo

cuyas patas agoniza un moro, casi siempre ensangrentado. El santo porta una espada en la mano derecha. Mediante esta figura se representa el triunfo del cristianismo sobre el Islam, concretamente en la época de la Reconquista de España.

En la época de la conquista de América se utilizó la figura de Santiago Apóstol, en su advocación de caballero, como protector de los conquistadores, al lado de san Hipólito. De ahí que, en algunos casos, el Santiago Matamoros se haya transformado en América en Santiago Mataindios, en algunas representaciones pictográficas. Tras haber sido considerado un apoyo espiritual para los conquistadores en su lucha contra los indígenas, después de la conquista — durante el asentamiento del orden colonial— Santiago fue adoptado como santo patrono por diversas comunidades indígenas y mestizas en muchos lugares de la América hispánica, que han configurado su identidad con base en el patronazgo de este santo. Llama la atención que el aspecto más difundido del santo en México sea el bélico, lo que indica una evolución en la forma en que los fieles se aproximaron a esta figura pues, si originalmente tenía la intención de producir temor, la aproximación se volvió familiar y afectiva, al considerarlo como un poderoso protector.

En Mesoamérica, durante la conquista espiritual, operó la sustitución de deidades prehispánicas por entidades cristianas específicas. Santiago sustituyó al dios civilizador Quetzalcóatl, entre cuyos atributos físicos se contaba el ser blanco y barbado y una de sus representaciones simbólicas es el caracol, asociado figurativamente a la vieira jacobea. Asimismo, se identifica con otra de las advocaciones de Quetzalcóatl: como Ehécatl o dios del viento, representado por una cruz que simboliza los cuatros puntos cardinales por donde corre el aire, símbolo que no es difícil de identificar con la cruz cristiana.

Otra deidad a la que Santiago sustituyó fue Huitzilopochtli, dios azteca asociado al sol y, en especial, a la guerra ritual y al sacrificio sangriento. La función guerrera de este dios y su asociación a la sangre, fue la que permitió su identificación con Santiago Caballero, dado su triunfo sobre el moro herido y sangrante, en la representación plástica de este santo.

El reemplazo de deidades prehispánicas por Santiago es un ejemplo del proceso de transculturación y sincretismo, que favoreció la generación de una nueva identidad en la Nueva España, de raíces indígenas y cristianas al mismo tiempo. A este respecto, es interesante observar que los miembros de la comunidad investigada, en general, desconocen la vida y hechos de este santo y, más bien, consideran su existencia en función del patronazgo que ejerce sobre el pueblo. Es decir, hasta cierto punto se disocia el Santiago de Yolomécatl del Santiago

de Compostela, con lo que adquiere un carácter individual asociado al pueblo del que es protector.

En Santiago Yolomécatl no operó este mecanismo colonial de sustitución de un ejemplar divino prehispánico por uno católico, dada la adopción de Santiago como santo patrono, en sustitución de Santa Rosa de Lima, en la ya referida reactualización del mito de la aparición de Santiago en su advocación de caballero, para defender a Yolomécatl contra un pueblo vecino.

Las formas de celebración de Santiago Apóstol en España son relativamente limitadas. El principal festejo jacobeo se produce en Galicia, en el mes de julio, integrando lo religioso y lo civil; en su organización participa el gobierno municipal de Santiago de Compostela, con lo que la festividad religiosa coexiste con los festejos populares, artísticos y políticos. También se celebra a Santiago en otros lugares de España, con ceremonias religiosas, procesiones y verbenas populares. La organización de estos festejos recae en hermandades y cofradías. Aun cuando Santiago es patrono de España, no es festejado en todo el territorio hispano, ya que los cultos locales —especialmente el de la Virgen— tienen una gran preponderancia en el calendario religioso y festivo de diversas comunidades, como acontece en diversas localidades de Andalucía.

En cambio, en diversos países iberoamericanos existen poblaciones que llevan el nombre de Santiago; al ser su santo patrono, es uno de los santos más celebrados en América y específicamente en México, en donde su culto reviste distintas formas, según la cultura local del lugar en que se festeje, si bien en general integra elementos hispánicos de origen colonial y elementos antiguos mesoamericanos.

En la actualidad, perviven elementos estructurales de las fiestas y ceremonias novohispanas, como es la proyección jerárquica. En Yolomécatl, ésta se manifiesta a través de la sucesión de ofrecimientos, a cargo de cada sector social del pueblo, durante la novena que precede a las fiestas patronales. En ello puede identificarse una evolución en cuanto a las formas y significados religiosos del culto, a raíz de las primeras etapas de evangelización.

En el pueblo investigado, como en otros de raíz indígena, se venera a las imágenes de los santos como si se trata de seres dotados de vida propia, se les da un trato personalizado, se conversa con ellos y, según se investigó, se sostienen incluso diálogos entre el fiel y la imagen del santo patrono.

Por lo que corresponde a San Isidro Labrador, fue oriundo de España, al haber nacido y vivido en tierras que actualmente corresponden a Madrid, por lo cual se convirtió en el santo patrono de esta ciudad. Dada su profesión de campesino, Isidro Labrador rige las labores del campo aun cuando es patrono de la actual capital de España (que en la época en que Isidro vivió era una zona rural), el culto a San Isidro en España es de carácter agrario y su organización se da con base en cofradías y hermandades, a través de misas, procesiones, romerías y festividades en general. Asimismo, San Isidro se ha constituido en un factor de identidad en España al formar parte de los santos nacidos en ese país.

El culto a San Isidro Labrador llegó a América con la conquista. En México, éste santo fue asimilado a Tláloc, dios mesoamericano de la lluvia, la fertilidad y la agricultura. Dada su asociación a fenómenos naturales, en especial la lluvia y la fertilidad, San Isidro Labrador es en México un factor de identidad para los agricultores y las comunidades campesinas, por lo que se pide su apoyo para favorecer los trabajos agrícolas. En Yolomécatl, los festejos dedicados a San Isidro Labrador son organizados por el sector rural de la población, mientras en la localidad de Nutiño los organizadores son familias originalmente campesinas, que cambiaron de actividad al asentarse en la Ciudad de México, hace varias décadas.

En la cuarta parte de la investigación se contextualizó la comunidad investigada, Santiago Yolomécatl, en sus aspectos geográficos, históricos, económicos, políticos, sociales y culturales. Se explicó el sistema de cargos, que rige la organización política y la religiosa, con base en los usos y costumbres. Este esquema fue aplicado por el orden colonial en distintos poblados mesoamericanos, en muchos de los cuales subsiste actualmente, en forma paralela al sistema político mexicano, basado en la democracia. En Yolomécatl y otros pueblos de la región el sistema de cargos rige la elección de las autoridades a partir de las decisiones tomadas por una asamblea popular. No existe una separación formal entre la esfera civil y la religiosa, lo que da lugar a tres sistemas de cargos: el del gobierno municipal (autoridad civil), la junta vecinal (autoridad religiosa) y los cargos ceremoniales o festivos, adscritos al ámbito religioso.

Históricamente, Yolomécatl ha sido influenciado por las distintas tendencias políticas, económicas y sociales que han prevalecido en México, como es el caso de los gobiernos revolucionarios, que aplicaron modelos educativos tendientes a la homogeneización cultural con miras a crear un proyecto cultural que implicó la incorporación de los pueblos indígenas a la cultura nacional difundida por el Estado, como ocurrió en Yolomécatl desde los años 20 del siglo XX. En los años cincuenta de ese siglo, la construcción de una carretera que enlaza la Mixteca con otros lugares del estado y del país, mejoró las posibilidades de transporte y ha favorecido la migración y el mestizaje étnico y cultural de la población.

El fenómeno migratorio, iniciado en la región mixteca a partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha mantenido hasta nuestros días. Inicialmente fue sobre todo de carácter interno, hacia las principales urbes del país, en especial la Ciudad de México. De los años ochenta en adelante, la migración tendió a ser externa, al dirigirse hacia distintas localidades de los Estados Unidos y, en algunos casos, de Canadá. No se registra una tendencia migratoria hacia Europa u otros lugares del mundo.

La migración ha significado una fuerte influencia cultural en el pueblo, en especial para el proyecto comunitario, que se ha diversificado según la orientación de los distintos sectores sociales. A nivel cultural, la migración ha implicado la implantación de modelos difundidos a nivel nacional e internacional, que privilegian la noción occidental de *progreso*, en oposición a la tradición, por lo que algunos sectores de la población identifican lo tradicional con un lastre y un atraso, con respecto a las tendencias modernizadoras prevaletentes en México.

Esto ha supuesto un cierto desgarramiento para el pueblo, en lo atinente a la cultura y la identidad, lo que se refleja, por ejemplo, en la pérdida del idioma ancestral, el mixteco, ya que el hablarlo suele ser motivo de vergüenza, pues quien habla mixteco es identificado como indígena y, en consecuencia, puede sufrir discriminación.

Por lo que se refiere a las familias que han migrado, sobre todo las que se trasladaron a la Ciudad de México u otros núcleos urbanos nacionales, han adoptado costumbres e ideas que forman parte de la hegemonía cultural prevaletente en México y, en algunos casos, han intentado aplicarlas en Yolomécatl en distintos ámbitos, como el de las festividades tradicionales, que por este motivo han incorporado modalidades distintas. Estos cambios, sin embargo, no son generales, sino dependen de las preferencias de cada individuo o familia que haga una fiesta, por lo que sólo se aplican en su momento, si bien pueden ser tomadas como un modelo o ejemplo, para aplicarse en sucesivas ceremonias.

Otro factor que ha influido en la remodelación de la cultura local de Yolomécatl, en especial a partir del siglo XX, es el de los medios masivos de comunicación, en especial la televisión comercial, cuyos contenidos mediáticos son consumidos regularmente en la población, e influyen en los cambios de la cultura local de los habitantes, así como en sus usos y costumbres.

El sistema de usos y costumbres se vincula al trabajo comunitario, que en Yolomécatl y otros pueblos de la región se produce mediante el *tequio* y la *guezá*. El primero es organizado por las autoridades civiles, con objeto de solucionar problemas prácticos que aquejan a la población.

Para el tequio, son convocados hombres y mujeres de todas las edades, quienes aportan su labor en forma gratuita para beneficio de la comunidad.

Por su parte, la gueza tiene un ámbito más definido: el festivo. Es una forma de intercambio de trabajo y bienes, producida en el marco de las fiestas y ceremonias tradicionales, comunitarias y privadas, como un refuerzo de la convivencia cotidiana. A diferencia del tequio, que es convocado por la autoridad municipal, la gueza es convocada y organizada por las personas encargadas de la realización de una fiesta tradicional, como son los cargueros.

El tequio y la gueza se explican con base en la teoría de la reciprocidad. En el caso del tequio, el aporte de trabajo es compensado con el beneficio común. Ocurre lo mismo en el caso de la gueza, referida a la ayuda que se presta ya sea sin esperar retribución, o bien con una retribución indeterminada y sin contradon definido, pues los servicios prestados por distintos agentes, además de dirigirse al bienestar comunitario (a través de la fiesta), se otorgan con la idea de que serán retribuidos, si bien esta retribución no está claramente definida, sino que es diferida en el tiempo.

La ayuda prestada mediante la gueza puede ser expresamente solicitada u ofrecida en forma voluntaria. En el caso de las fiestas tradicionales, al ser complicadas en su organización, altamente concurridas y, por lo tanto onerosas, la ayuda comunitaria es imprescindible, a la vez que constituye un factor de consolidación y ampliación de la vida social.

El sistema de cargos en Yolomécatl se aplica tanto al orden político como al ceremonial, e influye en la política, la economía y la sociedad. A su vez, favorece la redistribución de excedentes hacia la comunidad, pues los responsables del sistema de cargos —habitualmente personas o familias con una cierta capacidad económica— deben efectuar gastos personales con objeto de sostener al propio sistema, ya sea en la arena de lo político o de lo religioso. En otro sentido, el sistema de cargos favorece la estratificación social, al fincarse en jerarquías y al favorecer el acceso al propio sistema, por parte de personas dotadas de poder económico, político y social, sobre todo en los cargos principales.

El quinto capítulo se centra en la religiosidad popular en Santiago Yolomécatl, configurada sincréticamente a partir de elementos mesoamericanos y elementos cristianos de origen colonial, cuya evolución conjunta reviste las formas de la fiesta y otras costumbres tanto de la vida sagrada como de la profana, e incluso subyace al orden civil dentro de la población.

Se explicó el ciclo ritual de este pueblo, entre cuyas celebraciones destacan las fiestas patronales, además de ceremonias definidas en momentos determinados del año, como la Semana Santa, los Días de Muertos y las festividades decembrinas, además de rituales del ciclo vital, habitualmente de índole familiar y doméstico. Este conjunto de procesos rituales obedece a una configuración etnocultural compuesta por repertorios culturales mesoamericanos y occidentales-cristianos.

Se explicó la organización que subyace a la fiesta. Esta organización es definida por el propio orden social imperante en la comunidad, que incluye los sistemas de cargos y de reciprocidad. En específico, en Yolomécatl se aplica la reciprocidad generalizada basada en la guesza. La organización se da a través de comisiones o equipos de personas encargadas de resolver aspectos concretos de la fiesta. Asimismo, existen cargos de capital importancia para la fiesta, como la de enviado y de rezandero.

El enviado, representante o embajador, es una persona (hombre o mujer) que tiene diversas funciones, siempre en el marco de las fiestas, al ser el portavoz de las personas que hacen la fiesta (cargueros) ante otros cargueros e invitados, mediante la enunciación de discursos rituales en que se honra a la divinidad a la que se dedica la ceremonia; así como tiene la función de guiar a los organizadores y participantes en la realización de las distintas facetas de la festividad.

Los rezanderos son especialistas en la pronunciación de cánticos y oraciones religiosas. Participan en momentos definidos de la fiesta, como los ofrecimientos y las procesiones. También intervienen en rituales privados, especialmente los de duelo. Su labor no está mediada una gratificación definida, sino la que les sea otorgada en forma voluntaria por quienes requirieron sus servicios.

Se habló de las formas de invitación a participar en la fiesta, tanto a quienes brindarán apoyos como a los invitados en general. Asimismo, se explicó la estructura de las fiestas tradicionales correspondientes a la estructura social vigente en la comunidad, además de generar y estructurar identidades, regular la relación entre lo humano y lo divino y, en general, contribuir a la preservación de la vida comunitaria, en el marco de sus usos, costumbres y tradiciones.

La fiesta puede concebirse como una institución, pues permanece a lo largo del tiempo y tiende a conservar su sentido y sus formas, con mínimos cambios. Uno de los factores del cambio es la mutabilidad del elemento humano –encargado de realizar la fiesta–, pues cada año son sustituidos los cargueros, quienes tienen la responsabilidad de hacer la fiesta, con lo cual por

una parte se garantiza su continuidad año con año y, por la otra, cada carguero u organizador aporta ideas y elementos novedosos, que pueden permanecer o cambiar año con año. Cabe anotar que estas modificaciones tienen lugar dentro de la estructura tradicional de la fiesta.

De esta forma la fiesta, aun cuando se concibe tradicional, en su dinámica de transformación es un producto de la modernidad, ya que en ella convergen distintas tendencias, tanto tradicionales como innovadoras. Los cambios de la fiesta pueden corresponder a cambios en la sociedad (comunidad).

Los cambios que ha tenido la fiesta tradicional en Yolomécatl, no implican la alteración de los patrones tradicionales de celebración. Las transformaciones pueden notarse cuando son ocasionadas por la acumulación de pequeñas diferencias o detalles que, en un origen, son complementarios. Por el contrario, los cambios de mayor magnitud o profundidad, que alteran significativamente el sentido e incluso la estructura de la fiesta, no son incorporados de inmediato. Por consiguiente, en la fiesta tradicional no son frecuentes las modificaciones radicales, por lo que su transformación es un proceso lento.

De esta forma, no se registran variaciones en cuanto a la duración de la fiesta o sobre la magnitud de la participación de sus encargados, por lo que las modificaciones no han provocado su desarticulación ni su extinción. Es distinto al caso de otros pueblos cercanos, como San Martín Huamelulpan, en que los gastos se comparten entre los miembros de una sociedad mayordomal, en lo que podría entenderse como una democratización del gasto, en vez de que este recaiga en un solo individuo o familia.

En materia de transformación y evolución de la fiesta, puede concluirse que las modificaciones forman parte de la dinámica social y cultural de la comunidad, así como por las relaciones de distinto signo entre ésta y el exterior, en el entorno de la globalización. Los cambios son aceptados por la población tradicionalista, radicada en Yolomécatl, siempre y cuando no sean muy marcados ni bruscos. En sus aspectos materiales, la fiesta se transforma lentamente al paso del tiempo, ya sea por cuestiones de necesidad económica que obligan a los organizadores a optimizar sus recursos, o por los cambios sociales que implican cambios de hábitos de consumo, como es la profusión en el uso de materiales plásticos y la aceptación de alimentos no tradicionales. En general, las modificaciones en las fiestas se deben tanto al deseo de innovar, por parte de la persona o grupo que realiza la celebración, como a la percepción que los organizadores tengan de los deseos de los invitados. La intención de aplicar cambios está acompañada por el temor de que éstos no sean funcionales o no sean aceptados por la sociedad yolomecana.

Se detectaron distintos factores de cambio social y cultural en la población, como las ya mencionadas aportaciones hechas por emigrantes, con base en criterios y modelos adoptados en los lugares en donde se han establecido. Otro factor es la influencia de confesiones religiosas no católicas o no cristianas en la localidad, que han suscitado una división de los habitantes del pueblo entre los católicos tradicionalistas (seguidores del culto a Santiago Apóstol y otros ejemplares católicos) y los integrantes de otras tendencias religiosas, en especial cristianas protestantes, cuyos feligreses no suelen participar en las festividades tradicionales; una excepción es la religión espiritualista, que es más laxa pues sus integrantes pueden ser al mismo tiempo católicos y participar en algunos rituales tradicionales. Otro factor de cambio es la creciente influencia de los medios de comunicación colectiva, en especial la televisión comercial.

En materia de identidad cultural, en Yolomécatl opera un doble proceso identitario pues, por una parte, es un pueblo afín a la modernidad e integrado a la economía de mercado que, al mismo tiempo, se asume como tradicional, sobre todo en aspectos como la organización social y política, así como las fiestas tradicionales, que son motivo de orgullo. Por la otra, existe un sentimiento de vergüenza e inferioridad por el origen indígena y campesino de la mayor parte de sus actuales habitantes o emigrantes originarios del pueblo; la sensación de vergüenza e inferioridad se reflejan en el abandono de lo tradicional por el “progreso”, lo cual se manifiesta en detalles, como los modelos arquitectónicos aplicados en el pueblo —que en la mayoría de los casos se alejan de la arquitectura vernácula, basada en adobe y techos de dos aguas, para enfocarse a modelos de construcción urbanos; el desuso creciente del idioma mixteco —a grado tal que actualmente no hay pobladores originarios de Yolomécatl que hablen este idioma indígena—; el creciente abandono de las actividades agrícolas por actividades comerciales o de servicios; el anhelo de las generaciones más jóvenes por emigrar a los Estados Unidos, como una solución a los problemas económicos que aquejan a la región; y en materia de fiestas tradicionales, la incorporación de elementos externos que inciden en la transformación de la fiesta, que fluctúa de ser un momento de unión entre lo sagrado y lo profano y marcar las fases del trabajo agrícola, a devenir en espectáculo e ingresar en la lógica del mercado.

Así, a pesar de ubicarse en una región indígena, Santiago Yolomécatl tiende a la desindianización, especialmente en el lenguaje y la adopción de modernos elementos culturales nacionales. Simultáneamente, es un pueblo que valora sus tradiciones, como el tequio, el sistema de cargos y especialmente las fiestas del ciclo jacobeo.

Por consiguiente, concluyo que el desarrollo cultural de Yolomécatl está marcado por dicotomías de integración y aislamiento, tradición y modernidad, que se reflejan en la confrontación de intereses y proyectos distintos y hasta contrapuestos, dentro de la población, en especial entre quienes detentan el poder económico, político y social, y los pobladores más humildes, en especial de tradición campesina, en quienes reside lo que Alfredo López Austin denomina como “núcleo duro” de la tradición mesoamericana, compuesto por los elementos culturales mesoamericanos –especialmente los asociados con el ciclo agrícola—, agrupados en un complejo articulado y resistente al cambio, que estructuran el acervo de la tradición y posibilitan la incorporación de nuevos elementos al acervo, en correspondencia con el contexto cultural. La persistencia de este núcleo duro se debe a que la conquista espiritual no tuvo como efecto una asimilación profunda del catolicismo, lo que favoreció la supervivencia de creencias antiguas. De este modo, la fiesta presenta un doble aspecto: por un lado es un espacio de preservación de las tradiciones y por el otro está abierta a la innovación.

La coexistencia de dos cosmovisiones distintas tiene por efecto una sociedad culturalmente dividida que, sin embargo, encuentra en la fiesta la oportunidad de reconciliarse, así sea sólo durante el periodo festivo pues, si bien las fiestas grandes –como son las patronales—, por su magnitud sólo pueden ser costeadas por personas pertenecientes a la elite económica y social de Yolomécatl, en la práctica son realizadas por el común del pueblo, que presta su ayuda voluntaria en forma de guesa, sin la cual la fiesta no sería posible. Así, la fiesta genera solidaridad con base en la reciprocidad y la vivencia de experiencias comunes.

Las fiestas tradicionales inciden en la generación de identidades. Estas celebraciones no marcan una identidad étnica –en tanto pueblo mixteco— sino una identidad local basada en la pertenencia al pueblo, al cual incluso se le distingue de otros pueblos de la misma región por algunos aspectos de sus costumbres, como la presencia del enviado en las fiestas. Esta identidad es proyectada para distinguir al grupo y la pertenencia a la comunidad.

Otro aspecto de la identidad es la del grupo de cargueros que efectúa las fiestas dentro del ciclo ritual anual. Se detecta un nivel identitario más, en la identificación de los responsables y participantes de la fiesta con la religión católica. También se genera identidad entre los emigrantes que vuelven en temporada festiva al pueblo, cuando estos se involucran activamente en el seguimiento de las tradiciones del pueblo. La ampliación de la identidad hacia los emigrantes apela al origen y a la herencia, sin contar la residencia. Por ello la identidad de los emigrantes requiere anclarse en referentes culturales, como es la fiesta, que permiten identificar la propia identidad y la tradición.

## - Aportaciones

- De acuerdo con el estado de la cuestión, las diversas investigaciones sobre el tema de la religiosidad popular en Oaxaca se orientan, sobre todo, a comunidades mayoritariamente indígenas, desde una perspectiva étnica. La presente investigación, en cambio, presenta un enfoque crítico con respecto a la dialéctica entre tradición y cambio, en el caso de una comunidad de origen indígena en proceso avanzado de desindianización y mestizaje étnico y cultural.

- La intensidad de la vivencia de lo sagrado está en función de la cercanía de las personas con la organización de la fiesta. Mientras más próxima e involucrada esté una persona con la ceremonia, existen mayores posibilidades de que —con diferentes matices— vivencie la experiencia de lo sagrado que, en términos de Rudolf Otto, es una sensación honda e íntima, cuyo efecto inmediato es la conmoción del ánimo.

- En el caso investigado, aun cuando la religión católica oficial es la prevaleciente entre los pobladores de Yolomécatl, no ejerce un dominio completo sobre las prácticas rituales, que son organizadas y efectuadas por la mayoría de sus pobladores; al mismo tiempo, la injerencia del representante de la Iglesia —el cura— en el pueblo es limitada. Es decir, en una comunidad cuya cultura ha sido conformada sincréticamente y en donde se siguen metódicamente los usos y costumbres en materia religiosa y de organización social, no se produce una relación hegemónica por parte de la Iglesia católica en cuanto a ideología, control y poder social.

- En la configuración de la religiosidad popular de pueblos tradicionales como Santiago Yolomécatl, se tiene una percepción de la imagen religiosa heredada de la cosmovisión indígena pues, a diferencia de la percepción occidental en que la imagen es un soporte para la contemplación, y se le percibe separada de aquello que representa, en la concepción indígena (referida a la noción de *ixiptla*), no existe separación ni diferencia entre la imagen y la divinidad; son consustanciales, pues la primera es concebida como una modalidad de la presencia divina; existe una identificación completa entre el significante y el significado.

- Se detectó que la imagen sirve como vehículo de lo sagrado en momentos clave de la vida ritual individual y colectiva (la asunción de un cargo festivo, las diferentes etapas de la fiesta, después de la ceremonia), lo que puede ser interpretado por quienes lo viven como una comunicación con lo sagrado.

- La fiesta, como institución, está sometida al cambio debido a procesos históricos e influencias externas. Una de las principales manifestaciones del cambio en la fiesta, es el paulatino desplazamiento de su función como marcadora de las fases del ciclo agrícola y reguladora de la relación humana con lo sagrado, hacia su transformación en espectáculo, cuando se exaltan los aspectos más seculares de las celebraciones religiosas, para efectuar la presentación de manifestaciones artísticas, presencia de la feria, comercialización de productos, etc., con lo cual se produce una división entre los organizadores y los asistentes, imperceptible en las fiestas netamente tradicionales. En este aspecto, la integración de la localidad al mercado también ha sido un factor de cambio, porque ha tenido como consecuencia la mercantilización de algunas actividades o servicios que antaño se prestaban en forma voluntaria, como parte del proceso de reciprocidad.

- El cambio en la fiesta se manifiesta principalmente en su función y sus formas. Su sentido permanece, al menos para el núcleo de conservadores y organizadores que, año tras año, participa en la realización de las fiestas. Esto se debe a que el sentido de la fiesta se remite al mito de origen del patronazgo de los santos, ya sea sobre la comunidad o sobre actividades que han conformado la identidad del pueblo, como es la agricultura. Así, a pesar de los cambios temporales y sociales, los mitos siguen siendo válidos como el modo básico de conocimiento en la vida colectiva de las sociedades. Del mito surgieron las costumbres, prácticas e instituciones presentes en la sociedad, por lo que el mito conforma la identidad del individuo y del grupo.

- Las diversas variantes del culto, su organización y realización, constituyen un modo de educación informal producida al interior del pueblo, como parte del proceso de endoculturación y difusión cultural, mediante la cual las generaciones más antiguas inducen a las generaciones jóvenes a adoptar los modos de pensamiento y comportamiento tradicionales. Es decir, un núcleo de personas, especialmente adultos y adultos mayores de ambos géneros (avecindados en la población o con el antecedente de haber residido en esta por mucho tiempo), posee el conocimiento —y por lo tanto el control— de los requisitos, fases, características, organización y formas de efectuar la fiesta. Este grupo transmite sus conocimientos a las personas encargadas de hacer las fiestas, quienes normalmente desconocen el tema parcial o totalmente, sobre todo cuando los cargueros radican fuera de la población.

- La transmisión de los conocimientos y técnicas se produce en forma oral y práctica, a través de la ejecución de acciones. De esta forma, la comunidad mantiene sus instituciones —como es el caso de la fiesta— a través de la formación de cuadros encargados de su continuidad. Así se transmiten y perpetúan prácticas sociales y valores de la comunidad, tendientes hacia la relación de los individuos con lo espiritual a través de la ceremonia. La repetición intergeneracional de

pautas culturales no es exacta, ya que cada generación innova mediante la agregación de nuevas pautas, de modo que se presentan dos procesos simultáneos: de continuidad y de evolución cultural.

- En pueblos de raíz indígena y en proceso de desindianización, como es el caso de Yolomécatl, las fiestas tradicionales son un vehículo de expresión de la religiosidad, además de generar vínculos de solidaridad entre individuos, familias y comunidad; crean prestigios y criterios de clasificación social; constituyen un soporte simbólico para la creación y la recreación de la identidad.

- En las fiestas se produce una dialéctica de conservación y cambio de valores y prácticas tradicionales. Favorecen la conservación de las manifestaciones culturales de la comunidad en que se producen, a la vez que incorporan lentamente nuevas modalidades.

- Las fiestas son un espacio de producción de identidades, con base en la noción de lo tradicional, la historia común, el territorio y la residencia del grupo, lo que corresponde a los siguientes niveles básicos de identidad:

a) Local, dividida en la identidad de los conservadores de la tradición, quienes participan activamente en la organización de las fiestas; y la identidad de los habitantes del pueblo que participan pasivamente en las fiestas.

b) la de los emigrantes a nivel nacional o internacional, tanto quienes visitan el pueblo como los que procuran seguir la tradición en sus lugares de residencia;

c) la de los visitantes que no tienen vínculos directos con el pueblo.

d) Por oposición, está la identidad de quienes no participan en las fiestas, sobre todo por pertenecer a otras religiones.

- En diversos pueblos de la Mixteca, las fiestas tradicionales se basan en un modelo, en cuanto a sus fases y actividades, que se aplica con ligeras variantes en las distintas ceremonias tradicionales dedicadas a celebrar a deidades católicas. Las variantes dependen del santo o virgen que se festeja, así como de la localidad en donde se realiza la fiesta.

- En Santiago Yolomécatl se tiene un culto especial y diferenciado (con respecto a otras localidades y devociones) hacia su santo patrono, Santiago Apóstol, quien constituye el centro de la atención devocional del pueblo, concretamente la mayoría de los pobladores, adscritos al catolicismo y devotos de Santiago Apóstol.

- El culto a Santiago Apóstol en Yolomécatl es un factor de creación, definición y refuerzo de identidades, con base en la devoción que hacia este santo tienen las personas con origen en el pueblo, tanto quienes radican en él, como emigrantes y sus descendientes asentados en otros lugares del país o del extranjero.

- El culto al santo patrono tiene distintas modalidades, englobadas en el ciclo ritual de las fiestas patronales, que se producen en distintos momentos a lo largo del año, con el propósito de festejar a Santiago Apóstol.

### **- Visión prospectiva**

- La religiosidad popular es un fenómeno sujeto a modificaciones ocasionadas por el paso del tiempo y a la incorporación de ideas y acciones derivadas de influencias sociales y culturales de los individuos que forman parte del fenómeno. Por consiguiente, las fiestas tradicionales están sometidas al cambio. Por ejemplo, la fiesta de Yolomécatl ha registrado modificaciones a lo largo del tiempo, conservando su estructura básica al tiempo que se adhieren nuevos elementos formales, los cuales pueden aplicarse en una fiesta particular o en un ciclo festivo y, de acuerdo con la aceptación o rechazo social, pueden repetirse o desaparecer en la fiesta o ciclo siguiente. Estas aportaciones suelen ser hechas por los individuos que aceptan un cargo festivo (cargueros) y las personas que los orientan.

- En los cambios que puede tener la fiesta, influye notablemente la procedencia de sus cargueros u organizadores, pues hay diferencias en los estilos de hacer la fiesta, según si la realizan personas vecindadas en el pueblo, o personas que emigraron de Yolomécatl desde hace mucho tiempo, e incluso sus descendientes que nunca han radicado en la población. Si bien los cargueros reciben orientación por parte del núcleo de personas que poseen el conocimiento de cómo realizar la festividad, cuentan con cierta libertad para implementar sus preferencias, mientras no vulneren la estructura ceremonial (la sucesión de pasos o fases que constituyen la fiesta). Estas preferencias –asociadas a las costumbres y estilos de cada carguero u organizador— pueden coincidir o no con las tradiciones, sobre todo en cuestiones formales como el tipo de platillos y bebidas que se servirán en las cenas, almuerzos y comidas; o bien la decisión de que –como parte del recorrido de la peregrinación— la imagen del santo “visite” la casa del carguero, entre otras. Es decir, las tendencias culturales y sociales de los cargueros u organizadores –derivadas de si han vivido o no en el pueblo y de su aprendizaje y experiencia en materia ceremonial— determinan las formas que prevalecerán en las fiestas que estos realicen.

- Otro factor de cambio radica en la disponibilidad de materiales o de tiempo, según la época, como lo ilustra el caso de las velas que se utilizan en la ceremonia, pues hasta hace pocas décadas estas eran elaboradas con cera de abeja por los propios organizadores de la fiesta. Si bien en la actualidad hay cargueros que conservan la costumbre de fabricar sus velas, son una excepción, ya que la mayor parte de los organizadores de fiestas se decantan por adquirir velas fabricadas con parafina.

#### **- Líneas de trabajo potenciales**

Los temas desarrollados en la presente tesis, pueden ampliarse y profundizarse en las siguientes líneas de trabajo:

- Etnicidad: relaciones entre la fiesta y la configuración de la etnicidad, dentro y fuera de la población, en los niveles local, regional, nacional y global; en función de los movimientos migratorios.
- Identidad: la fiesta como factor de generación de identidades; niveles geográficos y sociales de identidad.
- Migración: nexos entre la fiesta y la migración; la fiesta llevada consigo por los emigrantes; retorno periódico de los emigrantes para celebrar la fiesta; organización de emigrantes en relación con la fiesta; fiesta como elemento de identidad para los emigrantes; influencias de los emigrantes en la fiesta.
- Cambio social: Factores de cambio dentro y fuera de las comunidades; cambio social y cambio cultural; prospectiva del cambio; fiesta, cambio social y globalización.

## Documentación

### Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1991). *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

ALARCÓN, Rafael. (2002). *A la sombra de los Templarios*. España: Martínez Roca.

ALBA PASTOR, María y MAYER, Alicia. (Coords.). (2000). *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: UNAM.

ALBA PASTOR, María. (2000). "La organización corporativa de la sociedad novohispana". En ALBA PASTOR, María y MAYER, Alicia. (Coords.). *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: UNAM.

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

APALATEGI BEGIRISTAIN, Joxemartin. (2003). "Religiosidad: cambio y permanencia". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

BARABAS, Alicia M. (1990). "Rebeliones e insurrecciones en los siglos XIX y XX en Oaxaca." En DALTON, Margarita (comp.). *Oaxaca. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

BARABAS, Alicia M. (Coord.) (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, T. I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARABAS, Alicia M. (2003). "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca". En: BARABAS, Alicia M. (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, T. I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARABAS, Alicia M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Miguel Ángel Porrúa/CONACULTA/INAH.

BLUMER, Herbert. (1982). *Interaccionismo simbólico*. Barcelona: Horsa.

BOGDAN, Robert y TAYLOR, Steve. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.

BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BRODA, Johanna. (2001). "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica." En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e*

*identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

CAILLOIS, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México.

CAMPBELL, Joseph. (1997). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica. México.

CAMPOS, Araceli y CARDAILLAC, Louis. (2007). *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. El Colegio de Jalisco. Editorial Itaca.

CANTÓN DELGADO, Manuela. "Una aculturación de frontera: sincretismo religioso en el ritual indígena." En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

CARMAGNI, Marcello. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

COBREROS, Jaime. (2004). *Camino de Santiago, geografía del Espíritu*. Barcelona: Ediciones Obelisco.

CORDERO AVENDAÑO DE DURAND, Carmen. (2001). *La vara de mando: costumbre jurídica en la transmisión de poderes*. México: H. Ayuntamiento de Oaxaca.

CÓRDOBA MONTOYA, Pedro. (2003). "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

DALTON, Margarita (Comp.). (1990). *Oaxaca. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

DELGADO RUIZ, Manuel. (2003). "La antirreligiosidad popular en España". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

DÍEZ DE VELASCO, F.; MARTÍNEZ, M. y TEJERA, A. (eds.). *Realidad y mito*. Madrid: Ediciones Clásicas.

DOMÍNGUEZ LEÓN, José. (2003). "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

DURAND, Gilbert. "El hombre religioso y sus símbolos". En RIES, Julien. (1995). "El nuevo espíritu antropológico". En RIES, Julián. (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado*. T. 1. Madrid: Trotta.

DURKHEIM, Émile. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

EISNER, Elliot W. (1998). *El ojo ilustrado*. Barcelona: Paidós.

ELIADE, Mircea. (1992). *Mito y realidad*. Labor. Barcelona.

- ELIADE, Mircea. (1992). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- ESPINA BARRIO, Ángel B. (1997). *Manual de antropología cultural*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) (1998). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- ESPINA BARRIO, Ángel B. (1998). "Festividades Marianas en Castilla y América: una visión comparativa." En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) (1998). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- ESTRADA DÍAZ, Juan A. (2003). "El reto de la religiosidad popular a la teología". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- FOSTER, George M. (1985). *Cultura y conquista. La herencia española de América*. México: Universidad Veracruzana.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. (2003). "Religiosidad popular y derecho canónico". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- GEERTZ, Clifford. (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GLOCKNER, Julio. (2001). Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl. En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Alfonso. "La fundación de la ciudad en Europa y América". En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) (1998). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, José Manuel. (1998). "Arquetipos tradicionales en la religiosidad popular." En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) (1998). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- GRUZINSKI, Serge. (2006). *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HARRIS, Marvin. (2005). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HERSKOVITS, Melville. (1994). *El Hombre y sus Obras*. México: Fondo de Cultura Económica, México.

HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence. (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

ITURRIBARRÍA, Jorge Fernando. (1990). "Campaña de Morelos en Oaxaca". En DALTON, Margarita (comp.). *Oaxaca. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

JUNG, Carl Gustav. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. Barcelona.

LACARRA, José María; VÁZQUEZ DE PARGA, Luis y URÍA RIU, Juan. (1997). *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. 2 tomos. España: Gobierno de Navarra.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1997). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo veintiuno editores.

LOMBARD, Jacques. (1997). *Introducción a la etnología*. Madrid: Alianza Universidad.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi. (2003). "El hambre como derrota de Dios". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 tomos. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.

LORENZO SANZ, Eufemio. (1998). "Religiosos castellano-leoneses en la colonización". En ESPINA BARRIO, Ángel B. (Dir.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.

MALDONADO, Luis. (2003). "La religiosidad popular". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

MANDIANES CASTRO, Manuel. (2003). "Caracterización de la religión popular". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

MARDONES, José María. (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Síntesis. Madrid.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. (2004). *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1993). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.

- MARTÍNEZ, M. (1997). "Islas míticas". En DÍEZ DE VELASCO, F.; MARTÍNEZ, M. y TEJERA, A. (eds.). *Realidad y mito*. Ediciones Clásicas. Madrid.
- MARTÍNEZ SOPENA, Pascual (1993). *El Camino de Santiago en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo.
- MAUSS, Marcel. (1971). "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MÉNDEZ AQUINO, Alejandro. (1990). "Morelos en Tlaxiaco". En DALTON, Margarita (comp.). *Oaxaca. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. (2003). "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- NADEL, S. F. (1994). *Fundamentos de antropología social*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- OTTO, Rudolf. (1996). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- PARKER, Cristián. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PAZ, Octavio. (1993). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PICAUD, Aymeric. (2004). *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela Xunta de Galicia.
- PITT-RIVERS, Julian. (2003). "La gracia en antropología". En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1973.
- PUÑAL, Tomás y SÁNCHEZ, José M<sup>a</sup>. (2007). *San Isidro de Madrid. Un trabajador universal*. Madrid: Ediciones La Librería.
- REINA, Leticia. (Coord.) (1988). *Historia de la cuestión agraria en Oaxaca*. México: Juan Pablos Ed./ Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- REINA, Leticia. (1988). "De las reformas borbónicas a las leyes de Reforma". En REINA, Leticia. (Coord.) (1988). *Historia de la cuestión agraria en Oaxaca*. México: Juan Pablos Ed./ Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- RICARD, Robert. (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RIES, Julián. (Coord.) (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado*. T. 1. Madrid: Trotta.
- RIES, Julien. (1995). "El nuevo espíritu antropológico". En RIES, Julián. (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado*. T. 1. Madrid: Trotta.

- ROBLES, Ramón C. s/f (circa 1930). "La Mixteca. Yolomécatl." México: Fotocopias.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (2000). *Religión y fiesta. Antropología de las creencias rituales en Andalucía*. España: Signatura Demos.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (2003). "Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico." En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- ROS, Carlos. (1993). *Vida de San Isidro Labrador*. España: San Pablo.
- RUIZ GONZÁLEZ, María Teresa. (1990). "Los mixtecos de la sierra". En DALTON, Margarita (comp.). *Oaxaca. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén. (2001). *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano*. México: El Colegio de San Luis.
- SÁNCHEZ HERRERO, José. (2003). "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media." En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- SANCHIZ OCHOA, Pilar. (2003). "Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI." En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- SECRETARÍA DE TURISMO (SECTUR). (2009). *Encuentro de turismo espiritual*. México: SECTUR.
- TYLOR, Edward Burnett. (1871). *Primitive Culture*. Londres: Murray.
- VALLE, Rafael Heliodoro. (1946). *Santiago en América*. México: Editorial Santiago.
- VORÁGINE, Santiago de la. (1992). *La leyenda dorada*. T. 1. Madrid: Alianza.

#### *Hemerografía*

- AMADOR BECH, Julio. "Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual". En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLIV, núm. 176, México. Mayo-agosto de 1999.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. "El antropólogo y sus indios imaginarios". En *Ojarasca*, No. 6, octubre de 1997, suplemento de *La Jornada*. México.
- FARFÁN MORALES, María Olimpia y CASTILLO HERNÁNDEZ, Jorge Arturo. (2001). "Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos." En *Revista de Humanidades. Tecnológico de Monterrey*, número 011. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM).

LAGUNAS ARIAS, David. (2006). "El espacio del turismo". En *Alteridades*. Enero-junio. Año/vol. 16. Número 041. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo XVI. En *Estudios de Historia Novohispana*, No. 001, enero 1966. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas.

VILLAR, Violeta. "Xacobeo: la imagen de una tradición". En: *La Voz de Galicia*, número especial: "Xacobeo 2004. Los Caminos de Santiago, claves en la identidad europea". Galicia, España. Julio de 2004, p. 4.

#### *Ponencias*

RUIZ GAVITO, Ana María. (2009). "El dimensionamiento del turismo espiritual en México" (Ponencia) En Secretaría de Turismo (SECTUR). *Encuentro de turismo espiritual*. México:SECTUR.

#### *Documentos en línea*

CARLSEN, Laura. "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición." En Revista Chiapas. No. 7. 1999. México: ERA-IIEc. (En línea). Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No7/ch7carlsen.html>

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA. Disponible en: <http://www.rae.es>

*Fiestas del Apóstol 2008*. Santiago de Compostela. Disponible en: <http://www.santiagodecompostela.org/apostolo08/?lg=cas> (Consultado el 05 de octubre de 2008).

"Fiestas en el Estado de México." (En línea) Disponible en: [http://www.elclima.com.mx/fiestas\\_en\\_el\\_estado\\_de\\_mexico.htm](http://www.elclima.com.mx/fiestas_en_el_estado_de_mexico.htm) y HALL, Debra. (2005). "The fiesta of San Isidro." (En línea). Disponible en: <http://zocalotx.com/The%20Fiesta%20of%20San%20Isidro.htm>

<http://cristomisericordia.blogspot.com/2008/07/la-fiestade-santiago-san-joaquin-y-santa.html> (Consultado el 05 de septiembre de 2008).

INEGI. *Cuéntame*. Información por entidad. Oaxaca. (En línea). Disponible en: <http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/Oax/Poblacion/default.aspx?tema=ME&e=20> Consultado el 20 de noviembre de 2008.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. "Elecciones por usos y costumbres en Oaxaca", p. 362. (En línea). Disponible en: <http://info5.juridicas.unam.mx/libros/4/1627/20.pdf>

MÉXICO. (2008). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. "Artículo 2º. Segundo párrafo." (En línea). Disponible en: [http://www.cdi.gob.mx/index.php?id\\_seccion=677](http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=677)

MÉXICO. (2010). *Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPPEO)*, art. 110, fr. I. Disponible en: [http://www.cen-prd.org.mx/descargas/codigos\\_estatales/oaxaca.pdf](http://www.cen-prd.org.mx/descargas/codigos_estatales/oaxaca.pdf)

“Santiago Yolomécatl”. En Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Oaxaca. (En línea). Disponible en: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20499a.htm>

Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado de Oaxaca. “La Revolución Mexicana en Oaxaca”. (En línea). Disponible en: [http://www.aoaxaca.com/FOTOS\\_SIITE/Atractivos/AT0270/PREVOLUCION38.pdf](http://www.aoaxaca.com/FOTOS_SIITE/Atractivos/AT0270/PREVOLUCION38.pdf)

*Cartografía del estado de Oaxaca en línea:*

<http://www.mission.net/mexico/oaxaca/oax.gif>

<http://sanjuanmixtepec.com/Mapas-Distritos.htm>

[http://www.biology.duke.edu/aridnet/wkshop\\_mixtecaAlta/mixteca\\_home.htm](http://www.biology.duke.edu/aridnet/wkshop_mixtecaAlta/mixteca_home.htm)

*Informantes*

CERVANTES, Domitila. Santiago Yolomécatl, Oax., 27 de diciembre de 2009.

CERVANTES, Nallely. Santiago Yolomécatl, Oax., 16 de enero de 2007.

LAPEÑA OTERO, Miryam. Salamanca, España, 14 de noviembre de 2004.

LÓPEZ, Javier. Santiago Yolomécatl, Oax., 03 de agosto de 2006.

LUNA, María. Tlaxiaco, Oax., 15 de diciembre de 2008.

OSORIO, Rosalina. Santiago Yolomécatl, 21 de abril de 2005.

ROJAS, Aurelio. Chapultepec, Chalcatongo, Oax., 03 de abril de 2009.

SAMPABLO, Tereso. Santiago Yolomécatl, Oax., 13 de marzo de 2007

SÁNCHEZ, Iraís. Santiago Yolomécatl, 25 de diciembre de 2009

SANJUÁN GIJÓN, Juan Carlos. Ciudad de México, 12 de junio de 2010.

TREJO MARTÍNEZ, Pilar. Ciudad de México, 12 de junio de 2010.