

LA FIESTA: ESPACIO, MANIFESTACION Y COMUNICACION DE COTIDIANIDAD HISTORICA

Eustaquio Arturo Velázquez Mejía



**LA FIESTA: ESPACIO,
MANIFESTACION Y COMUNICACION
DE COTIDIANIDAD HISTORICA**

Un análisis de la fiesta del Señor del Huerto;
Atacomulco, Estado de México

EUSTAQUIO ARTURO VELÁZQUEZ MEJÍA

**Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades**

Facultad de Turismo

**Universidad Autónoma del Estado de México
1996**

UNIVERSIDAD AUTONOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

M. en D. Marco Antonio Morales Gómez

Rector

Ing. Gilberto Cortés Bastida

Secretario Académico

Lic. Armando Guadarrama Garduño

Coordinador General de Difusión Cultural

Lic. Ma. del Carmen Maldonado de Marco

Responsable del Programa Editorial

FACULTAD DE TURISMO

L. en T. Rubén Durán Carbajal

Director

L. en T. Alfonso González Damián

Secretario Académico

Lic. Ma. del Pilar Reyes Espinoza

Coordinadora de Difusión cultural

PLC. Isis Raquel Limón Gálvez

Coordinadora Editorial

Ing. Neptalí Monterroso Salvatierra

Coordinador de la Colección

Portada: Román Bernal Medina

Dibujo de portada: Miguel Ángel Hernández

1a. Edición 1996

© Derechos Reservados

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario No. 100 Ote.

Toluca, Estado de México

50000, MEXICO

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ISBN 968-835-303-5

INDICE

	<i>Pág.</i>
PRESENTACION	9
PROLOGO	
<i>Justificación, Problema, Hipótesis, Marco teórico, Estructura</i>	21
<i>Método</i>	35
<i>Notas de referencia</i>	42
CAPITULO PRIMERO	
<i>La Fiesta, Un modelo de producción tradicional de "Tiempo Libre"</i>	45
<i>El por qué de la Fiesta: ¿Hegemonía?</i>	55
<i>Notas de referencia</i>	61
CAPITULO SEGUNDO	
<i>Atacomulco: Horizonte, Datos y Hechos Histórico-sociales</i>	
<i>Festividad del Señor del Huerto. Horizonte</i>	65
<i>DATOS-HECHOS</i>	68
<i>TOPONIMIA</i>	69
<i>Atacomulco</i>	69
<i>ESPACIO FISICO</i>	70
<i>Localización geográfica</i>	70
<i>Límites</i>	71
<i>Extensión</i>	71
<i>División política</i>	72
<i>Altura sobre el nivel del mar</i>	75
<i>Orografía</i>	75
<i>Hidrografía</i>	76
<i>Climatología</i>	76
<i>Flora</i>	77
<i>Fauna</i>	77
HECHOS HISTORICOS RELEVANTES	78
<i>Santuario del Señor del Huerto</i>	89
<i>Mito de origen</i>	89
<i>Descripción del Templo</i>	90

ITINERARIO DE FIESTAS	93
5a. <i>Región del Estado de México</i>	93
FESTIVIDAD DEL SEÑOR DEL HUERTO	95
I. DESCRIPCION	97
1) Tiempo-Espacio	97
¿Cómo se ha mantenido esta tradición?	103
2) Organización	103
a) <i>Parte Laica</i>	103
3) Realización	110
<i>Comunidades participantes en la Festividad</i>	114
<i>Imágenes que forman parte de las Entradas</i>	114
<i>Ritos a carácter laico</i>	123
<i>Ritos a carácter religioso</i>	126
<i>Ritos a carácter mixto (Laico-religioso)</i>	128
a) Procesiones	128
<i>Clasificación de las Procesiones</i>	131
b) Danzas	131
<i>Danza de Moros y Cristianos</i>	132
<i>La danza de Los Santiagueros</i>	132
<i>La Danza Murista</i>	132
<i>Danza de Los Arrieros</i>	133
<i>Concheros</i>	135
<i>Danza de Las Pastoras</i>	138
<i>Notas de Referencia</i>	141

CAPITULO TERCERO

La Festividad Religiosa: Tradición densa de futuro

Un intento Hermenéutico:

Búsqueda del significado por el sentido Dicho y Hecho:

Festejado

<i>La Religiosidad Popular o Catolicismo popular</i>	143
<i>Catolicismo Popular</i>	148
<i>Formación del Catolicismo Popular</i>	148
<i>Catolicismo Popular y Magia</i>	149
<i>Características generales del Catolicismo Popular</i>	150
<i>El Catolicismo Popular como Sistema Cultural.</i>	151
<i>Catolicismo Popular y Rito</i>	152
<i>Catolicismo Popular y Comportamiento</i>	152
<i>Catolicismo Popular y Cambio Social</i>	153

<i>Catolicismo Popular y Secularización</i>	154
<i>Catolicismo Popular y Fe Cristiana</i>	155
CONCLUSIONES	158
<i>Notas de Referencia</i>	162
BIBLIOGRAFIA	163

PRESENTACIÓN

Esta es la primera de una serie de publicaciones que conforman la colección "Sol y Ciencia" de la Facultad de Turismo de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El principal propósito de esta colección es dar a conocer la investigación, tanto teórica como práctica que se desarrolla dentro de la Facultad. En este sentido, viene a llenar un gran vacío, ya que, lamentablemente hasta ahora, no se había desarrollado un esfuerzo editorial tendiente a socializar los resultados de la investigación realizada por nuestros maestros y alumnos.

Otro de los propósitos de la colección "Sol y Ciencia" es contribuir a la descripción, comprensión y análisis del fenómeno turístico, tanto en nuestra entidad como a nivel regional y nacional. En este sentido, se viene a sumar a los escasos estudios que sobre este fenómeno social existen en el país.

Solo que se trate de coediciones, la colección dará cabida a la publicación de esfuerzos de investigación desarrollados en otras instituciones y latitudes. Esta política permitirá mantener la orientación fundamental con la que nace y, a la vez, aprovechar los trabajos externos relevantes cuando tal cosa signifique aumentar el acervo de conocimientos de la comunidad facultativa.

Para asegurar la buena marcha de la colección "Sol y Ciencia", la hemos encargado a un profesional de larga experiencia. Se trata de Neptalí Monterroso Salvatierra,

agrónomo, sociólogo y político que desde hace algunos años tiene a su cargo la impartición de cursos de Metodología y la conducción de Talleres de Investigación en nuestra casa de estudios.

Para el primer número se ha seleccionado el trabajo de Arturo Velázquez Mejía, que versa sobre la Fiesta del Señor del Huerto que año con año se realiza en Atlacomulco, Estado de México.

Utilizando una novedosa metodología, la demología, el autor describe y da a conocer la Fiesta del Señor del Huerto. Esta fiesta se analiza no sólo en su riqueza cultural, sino también como espacio de tiempo libre que puede permitir la creación de nuevas alternativas para el desarrollo del turismo estatal y nacional.

Es un trabajo que, estamos seguros, ayudará a comprender de mejor manera el fenómeno turístico y que, además dará a conocer y permitirá mejorar la investigación en nuestra casa de estudios. Compartir significa aprender.

*RUBÉN DURÁN CARBAJAL
Director de la Facultad de Turismo*

PROLOGO

- Dime, poeta, qué es lo que haces.

- Yo, celebro.

Rainer María Rilke.

*Alvin Toffler nos anunciaba en su obra **El shock del futuro** que una nueva civilización iba a nacer. En ella la novedad, lo efímero y la diversidad sucederían a la antigüedad, la estabilidad y la unidad. ¿Estamos acaso en ella? Quizá todavía no. Parece, sin embargo, que el mundo ha entrado en un proceso de aceleración cuyo ritmo se acentúa cada año. El progreso técnico está en el origen de esta tendencia y nadie se quejará de vivir más confortablemente. Pero este progreso exige del hombre de hoy una capacidad de adaptación a los cambios, que corre el peligro de superar pronto las posibilidades del hombre medio. Tanto más que se le impone, sobre todo al hombre de la ciudad, un ritmo de vida que muchos comienzan a juzgar infernal. "Detened el mundo, quiero apearme", era ya el título de una opereta americana de los años sesenta. Todo va cada vez más de prisa; pero ¿los espíritus, siguen el mismo ritmo?*

Tenemos el derecho a pensar que la vida será siempre la más fuerte y que, en fin de cuentas, el organismo físico y psíquico del hombre tratará de adaptarse a estas mutaciones cada vez más frecuentes y numerosas. Se puede incluso creer que esta adaptación no durará siempre y que se impondrá la calma. Pero mientras esperamos esos días mejores y contentándonos con observar el presente, se ha de constatar que a este proceso de aceleración corresponde desde hace poco un cuarteamiento inquietante de todos los valores sobre los que estaba basada la sociedad. Familia, trabajo, patria y religión se cuarteán bajo la presión de las conmociones actuales.

La aceleración tiene otras consecuencias que afectan a la esencia misma de la celebraciones y fiestas tradicionales de los pueblos, desde cualquier punto que se las mire. El desgaste que las fiestas y celebraciones de los pueblos han sufrido, es un hecho tan inesperado como incontestable. Todo marcha con tal rapidez que nadie puede decir hoy cuáles serán las formas exteriores de nuestras festividades después de cinco años. Otra consecuencia de la aceleración es la fragmentación.

El sociólogo alemán Max Weber habla del "desencanto (desembruajamiento) del mundo"; entiende por esto el hecho de que lo misterioso, lo milagroso y lo mágico han desaparecido del universo de los creyentes. Es una consecuencia típica de la secularización que P. Beger define así: "Entendemos por secularización el proceso por el que los sectores de la sociedad y de la cultura se ven sustraídos a la autoridad de las instituciones y de los símbolos religiosos". Esta sustracción es principalmente el efecto del espíritu científico y técnico que ha entrado masivamente en la cultura contemporánea. La visión del mundo, incluso de los menos cultivados, se ha visto completamente transformada en nuestros días por la vulgarización científica y la práctica cotidiana de la técnica, así tenemos que reconocerlo. Las consecuencias de esta mentalidad se hacen sentir duramente en el ámbito religioso y sobre todo de las fiestas religiosas tradicionales. Es aquí donde nos preguntamos si el hombre moderno es todavía capaz de celebrar en un mundo secularizado, o al menos en qué condiciones puede hacerlo. Tales son las preguntas que debe hacerse todo aquel que quiere hablar de celebraciones y llegar a conocer qué sentido tienen, cuál sea su sintaxis y su realidad histórica en medio de los pueblos. Así, la pregunta por la "celebración de la fiesta" y su sentido se coloca de nuevo en el tapete de la discusión.

La pregunta por la fiesta la ha abordado Eustaquio Arturo Velázquez Mejía en la obra que ahora presentamos: *La fiesta: espacio, manifestación y comunicación de cotidianidad histórica. Un análisis de la Fiesta del Señor del Huerto, festividad que se celebra en el municipio de Atlacomulco, Estado de México*. Nuestro autor, licenciado en turismo, analiza desde la "demología" un hecho concreto: "la fiesta del Señor del Huerto", para descubrir la semántica, la sintaxis y la pragmática de los datos y hechos que en su mutua coimplicación configuran dicha fiesta a partir de una hipótesis: la fiesta es un espacio de manifestación y comunicación de cotidianidad histórica, por lo tanto festejar no es una ruptura de la cotidianidad de los hombres y de los pueblos sino una forma metafórica de vivir dicha cotidianidad con mayor intensidad y darle sentido. Sin embargo, la investigación no queda en un simple estudio demológico de una realidad llamada fiesta, sino que su intención fundamental es mostrar que la investigación demológica puede ser aplicada al turismo para optimizar y capacitar recursos humanos que contribuyan al rescate, preservación y proyección del patrimonio cultural del Estado de México; o en otras palabras para promover y fortalecer un

turismo social que permita la comunicación cultural entre los pueblos y los hombres, y que vaya más allá del simple turismo fuente de divisas.

En el texto queda clara una cosa: la "fiesta del Señor del Huerto" es una celebración religiosa que tiene implicaciones ideológicas y sociales de manera exclusiva en el comportamiento de los miembros de las comunidades de Atlacomulco y circunvecinas que aparecen como elemento esencial del sistema cultural comunitario. Ahora bien, sin negar que la festividad mencionada es un fenómeno social que impacta principalmente a las comunidades locales, se plantea la posibilidad de proponerla como posible polo de desarrollo turístico de carácter cultural. Es decir, desarrollar un proyecto de turismo que a partir del conocimiento de los elementos mutuamente coimplicados entre en diálogo con los elementos culturales que conforman y dan sentido históricamente a una comunidad que celebra una fiesta, comen de un modo y visten de otro, en contrapartida a los proyectos turísticos en los que se hace hincapié en la simple observación de festividades, modos de comer o de vestir calificadas de "folklóricas" y que tienen más espectadores que participantes.

Otro elemento que hay que resaltar del texto es la afirmación siguiente: la fiesta no es una ruptura de la cotidianidad, sino un modo histórico-metafórico de vivir dicha cotidianidad. Tal afirmación se opone a la manera tradicional de entender la fiesta: como ruptura de la cotidianidad. El autor mediante el recurso de una metodología rigurosa examina los distintos elementos coimplicados en la celebración festiva y descubre que tales elementos son los mismos que se dan en la cotidianidad de una persona o comunidad pero tensionados hacia un nuevo sentido. Aquí quisiera hacer algunas disquisiciones que nos permitan comprender lo novedoso de la afirmación del autor.

Ciertamente celebrar es ante todo una actividad humana. Aunque sea en el sentido de Durkheim; "Toda fiesta, aunque puramente laica en sus orígenes, tiene ciertos caracteres de la ceremonia religiosa, porque, en todos los casos, tiene por efecto relacionar a los individuos, poner en movimiento las masas y suscitar un estado de efervescencia, a veces incluso de delirio, que no carece de parentesco con el estado religioso".¹ Es claro, pues, que la fiesta y la celebración no son exclusivamente del ámbito religioso. Se celebra los aniversarios, la fiesta nacional o las bodas de oro. Si se mira bien la vida, se advierte incluso que los hombres están dispuestos con frecuencia a celebrar. Hay en el hombre una tendencia a celebrar que le lleva a organizar fiestas. Algunas están planificadas a escala internacional, como la fiesta del trabajo, el 1 de

mayo, o a escala nacional, como la fiesta de la Independencia, y sus celebraciones están codificadas en un ritual: los trabajadores desfilarán el primero de mayo y escucharán discursos. El día 15 de septiembre por la noche se conmemorará el "grito" que dio inicio al movimiento de independencia y el día 16 habrá un desfile militar. Otras fiestas son dejadas a la libre iniciativa de los individuos: así la celebración de un aniversario dependerá de una familia o de un grupo de amigos y el "guateque" de la obtención de un grado académico dependerá de la buena voluntad del que lo ha conseguido. En resumen, no hay ninguna nación, grupo o individuo que de vez en cuando no tenga alguna celebración. Todo hombre es un celebrante.

Las causas de esta cualidad del hombre son múltiples y debemos buscarlas fundamentalmente en lo profundo de la naturaleza y de conciencia humana. Numerosas ciencias humanas, desde la antropología a la psicología, lo han intentado. Han enfocado sus faros sobre la fiesta y la celebración. Gracias a sus métodos de análisis, han descubierto lo que detrás de los ritos, los cantos y las danzas, arrastra al hombre a festejar y a celebrar. Sus abundantes descubrimientos los podemos resumir diciendo que la fiesta y la celebración son la expresión de dos deseos fundamentales del hombre: el deseo de ponderar la vida y el de estar en comunión.

Aceptando lo anterior, muchas teorías que intentan explicar el origen y el sentido de la fiesta y de la celebración en el hombre afirman que éste está entregado a lo cotidiano que amenaza con aprisionarlo. Cada día, el trabajador pasa el tiempo en su oficina, fábrica o en el campo y cuando entra en casa, fatigado, la vida de familia, si bien le procura alegrías profundas, le sitúa frente a otras preocupaciones que no son menos importantes. El empleo del tiempo, el horario, los turnos para algunos, son otras tantas sujeciones que le encierran en el tiempo medido. Paralelamente, el hombre que sufre duramente su condición temporal posee en el fondo de sí mismo una sed de hacer explotar su marco de vida habitual. Siente en él la llamada "a estar en otro mundo distinto al cotidiano",² la llamada a otra manera de estar en el tiempo, de otro tiempo: un tiempo libre en el que sentiría liberado. Así, en su servidumbre, el hombre experimenta el deseo de convertirse en dueño del tiempo. Sabe bien que no puede serlo y que su destino cuenta sus días y sus horas. Pero tiene ansias de tocar con el dedo lo que pudiera llevarle a escapar del tiempo. Es entonces, cuando en vez de soportar el tiempo, ¡decide tomarse su tiempo!

Y aquí está, afirman, precisamente una de las cualidades esenciales de la fiesta: es una duración como cualquier otro período, pero una duración que es una ruptura con lo cotidiano y que le da sentido. Las fiestas constituyen una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y de las servidumbres de la condición del hombre. Y es curioso constatar qué es lo que ya decía Platón: "En su piedad hacia nuestra raza, entregada naturalmente al dolor, los dioses instituyeron como altos enmedio de nuestro trabajo, la alternancia de las fiestas que se celebran en su honor".³

Sin embargo, si seguimos la tesis de Velázquez Mejía y en contraposición con la anterior, la fiesta no nos hace escapar al tiempo ni al mundo, está en el tiempo y en nuestro mundo, surge de nuestra propia cotidianidad y nos permite vivirla de "otro modo", es, en otras palabras, una manera metafórica de vivir nuestra existencia histórica cotidiana. Es una forma de vivir nuestra realidad histórica con la posibilidad de ejercer cierto dominio sobre el tiempo y nuestro mundo dándole un nuevo sentido y significado. Ello no impide el permitir al hombre aprovecharse del "buen tiempo", de permanecer "largo tiempo" a la mesa y de "tomarse su tiempo" para hacer todo lo cotidiano con un nuevo sentido y alcance. Es como "un tiempo fuera del tiempo", o en otras palabras, es un "tiempo propicio" (Kairos) que permite vivir lo cotidiano con su sentido y con un nuevo sentido que metafóricamente fundamenta la existencia personal y comunitaria.

Y si nos detenemos a observar aquello a lo que el hombre se entrega cuando se toma su "tiempo propicio" para celebrar y festejar, para "hacer fiesta", -elementos que también se señalan en el texto-, descubrimos enseguida que se ha vuelto hacia lo que más importancia tiene para él: la familia, el amor, la amistad, la patria y su historia, la religión. Estas palabras bastan para evocar el contenido de las fiestas y celebraciones. "El resto del tiempo, dice Mircea Eliade, se está expuesto a olvidar lo que es fundamental".⁴ Lo que es más precioso a los ojos del hombre y que el trabajo cotidiano no le deja tiempo para alcanzar, es aquello a lo que se entrega y celebra. "El hecho de la celebración parece una insistencia colectiva sobre algo que importa no dejar en la sombra".⁵ Ya no se trata de trabajar, sino de distraerse: la fiesta es un tiempo de libertad. No se trata ya de ganar dinero, sino de gastar el dinero ganado: la fiesta es tiempo de gratuidad. No se trata ya de separarse para ir a sus quehaceres respectivos, sino de reunirse para vivir juntos: la fiesta es un tiempo de renacimiento social. "La fiesta impone siempre decir sí a la vida".⁶

La vida sin sentido ni significado pesa mucho. La fiesta es en la existencia el contrapeso de lo cotidiano sin sentido ni significado: no es el momento en que la vida pesa sobre el hombre, sino en que el hombre pesa o pondera la vida, celebra la vida. Es esta porción de tiempo en que el hombre vuelve a tomar conciencia de lo que es importante para él o de aquello en que está ocupado. Así, celebrar es dar tiempo libre y gratuito a aquello que funda la existencia, es dar de nueva cuenta sentido a lo cotidiano que ha perdido el sentido y el significado, de tal modo que la fiesta y la celebración es el espacio, la manifestación y la comunicación de la existencia cotidiana significada de manera nueva en la historicidad del hombre.

En su deseo de pensar o ponderar la vida adueñándose del tiempo, el hombre ha sentido otra necesidad fundamental: la de vivir intensamente con los demás. El hombre está lanzado hacia los demás por un deseo irresistible de comunión. Pero aquí también, la pérdida de sentido y de significado de lo cotidiano no le da la posibilidad de satisfacerlo. El trabajador deja a los suyos para ir a su trabajo y no los vuelve a encontrar hasta por la tarde muy brevemente y para el descanso antes que para la vida familiar. Sus relaciones profesionales son relaciones de servicio y de eficacia y no de igualdad y de afecto. Su tiempo de trabajo es un tiempo pagado y no gratuito.

Tal es el tiempo de fiesta, un tiempo de libertad y de gratuidad que será posible vivir totalmente en comunión con los cercanos e iguales; el tiempo festivo es siempre un "tiempo propicio" para el encuentro y la comunión, y la fiesta mayor del pueblo es también "tiempo propicio" para volver a encontrar las propias raíces culturales. La fiesta es siempre un tiempo de reunión. Permite "comulgar con el grupo". El hombre es un ser social. No es totalmente él mismo más que por medio del grupo al que pertenece, o mejor dicho por los grupos, ya que el hombre tiene muchos grupos de pertenencia. Estos grupos son tan amplios como la nación, la ciudad y el partido o restringidos como la familia, el club o el círculo de amigos. Cada individuo tiene necesidad del grupo para existir. Es el grupo el que le define socialmente. Y al mismo tiempo cada grupo tiene naturalmente necesidad de los individuos para existir y mantenerse en la existencia. La sociedad no puede reavivar el sentimiento que tiene de sí misma más que a condición de que se reúna. Entre el grupo y el individuo pasa una especie de fluido nutricional: el hombre se reafirma en contacto con el grupo. "Por eso, sólo los que están reunidos, (los hombres) se reconfortan mutuamente".⁷ Pero el grupo se solidifica igualmente por la presencia y la adhesión de los

individuos. "La fe común de un modo natural en el seno de la colectividad reconstituida".⁸ Así sucede con todo grupo y sobre todo con el más importante de todos, la familia.

En el análisis demológico de la "fiesta del Señor del Huerto, se resalta que uno de los roles más importantes de la fiesta y de la celebración es establecer, incluso codificar por el rito, esa corriente, ese fluido de unión común entre los diferentes individuos que constituyen el grupo. "Todo nos lleva, pues, a la misma idea: los ritos son ante todo los medios por los cuales el grupo social se reafirma cotidianamente".⁹ En la fiesta y en la celebración, más que en ningún otro sitio, es donde el hombre nutre su ser social y al mismo tiempo le hace tomar más conciencia del grupo al que pertenece, un hecho que se hace patente en la fiesta del Señor del Huerto. La fiesta "es un tiempo fuera del tiempo que recrea la sociedad".¹⁰ Más que ninguna otra actividad, la fiesta responde al deseo de comunión que está en el hombre, ya que está hecha para eso. No tiene otra razón de ser que hacer vivir y vibrar juntos, todos aquellos a quienes separa la vida cotidiana.

La fiesta y la celebración, que es su centro, es un momento en el que los hombres tienen su tiempo para pesar la existencia y vivir juntos. Así, todo hombre es un celebrante: todo hombre se toma un día u otro el tiempo para vivir en comunión con los que constituyen los diferentes grupos sociales que le definen. Todo hombre detiene en tiempo el curso de preocupaciones para celebrar. La vida social, por otra parte, está hecha de tal manera que da este tiempo para el retorno regular de las fiestas, incluso a aquellos que no las quisieran.

He aquí una primera respuesta a nuestra pregunta: ¿cuál es el origen de nuestras celebraciones? que surge del análisis demológico de la "fiesta del Señor del Huerto". ¿Qué es lo que ha hecho el investigador? Ante toda especialización en un ámbito preciso, familiar, religioso, patriótico, el observador está llamado a asomarse a la naturaleza del hombre. Este, que es un ser de deseo, le revela entonces una doble sed de vida y de comunión que reclama un lugar de expresión y de satisfacción. Y la respuesta no se ha dejado esperar: La fiesta es ese lugar y muy especialmente la celebración que es su momento fuerte. Ciertamente, no todo es celebración en la fiesta. La celebración, es efecto, está en el centro de la fiesta y en la fiesta precisamente despliega la multitud de sus formas. La celebración no es, por tanto, toda la fiesta. La celebración es el momento en que se reviven intensa y comunitariamente el sentido y el contenido de la fiesta que se despliega

más allá de esta celebración en regocijo. El objeto de la fiesta es a lo que se dirige el acto de celebración.

Si la fiesta es una duración, un tiempo "aparte" "un tiempo propicio", la celebración es una acción. Mientras dura, la fiesta llevará consigo necesariamente una sucesión de diferentes actividades de las que algunas son habituales -aunque se hagan de una manera extraordinaria, como la comida, que se convierte en banquete- y otras excepcionales, como los juegos y los festejos. Entre estas actividades la celebración ocupa un lugar único, ya que ella es la que especifica la fiesta, la que la expresa y la realiza con la mayor intensidad. La celebración es una acción comunitaria que significa y realiza la adhesión de los participantes al objeto festejado. Este objeto, trátese de una persona, un acontecimiento o una realidad material -una edificación, cosecha- nunca es festejado por sí mismo, sino por lo que representa en la vida de los participantes. El objeto de la fiesta es ante todo una realidad vivida. Por eso, la celebración será un "obrar simbólico". En efecto, lo vivido es inaprehensible. Lo pasado no hay manera de recuperarlo. La única manera de abordarlo es entonces el símbolo y la rememoración cuya función es precisamente la de representar, hacer presente lo que no puede ser captado. El símbolo evoca remitiendo a otro distinto de él.

La celebración es, pues, indispensable a la fiesta para que ésta guarde su sentido. Sin celebración, la fiesta no es más que un tiempo vacío. Pero el contrario, cuando más expresiva y significativa es la celebración, más brillante es la fiesta. Festejar es vivir juntos. Celebrar es "sentir juntos la vida". Lo anterior nos lo muestra Velázquez Mejía cuando describe puntualmente el proceso de organización de la "fiesta del Señor del Huerto": es una comunidad que se reúne responsablemente para organizar su propia fiesta, en cuyo proceso organizativo encuentren la unidad cultural y de vida.

Pero, qué decir de una fiesta religiosa como la que analiza nuestro autor. A decir verdad, fiesta y religión están de tal manera unidas que la primera característica de la fiesta es ser una manifestación religiosa. Esto es claro en todas las civilizaciones primitivas y en la historia hasta la época moderna. Y si no hemos comenzado nuestra observación por este aspecto, es porque el mundo actual nos ha habituado a fiestas que no tenían ya ninguna vinculación con ningún tipo de religión. Y además teníamos que ir hasta lo más hondo de nuestra naturaleza humana para descubrir los rasgos comunes a toda fiesta religiosa o profana, que es lo que realiza nuestro autor en la primera parte de su obra: proponer una metodología y a partir de ella analizar los elementos coimplicados que

hacen que un hecho llamado 'fiesta' sea en verdad "fiesta". Pero ahora es el momento de decirlo: no solamente toda fiesta tiene siempre algo de religioso porque su objeto es siempre una realidad que el hombre juzga sagrada -la religión, la patria, la familia-, sino que además "la fiesta es considerada con frecuencia por el reino mismo de lo sagrado", ya que es un tiempo que "se le con-sagra". El hombre religioso es un celebrante. Como todo hombre, experimenta el deseo de dar tiempo a lo que es importante en su vida y a "vivir con" aquellos con los que está unido por el afecto y la afinidad. Como todo hombre, quiere sentir la vida con los otros. Y lo quiere para su vida de familia, para su vida de ciudadano, para su vida de relación. Lo quiere también para su vida religiosa porque a sus ojos es importante.

Toda celebración religiosa será, por tanto, la puesta de relieve de una realidad que tiene importancia para un grupo de hombres. Toda celebración religiosa será, pues, un "vivir y sentir juntos". Pero en la fiesta y en la celebración religiosas se introduce una dimensión que no conocen ni la fiesta ni la celebración profanas. Lo propio de la religión no es solamente poner a los hombres en relación entre sí, sino de ponerlos en relación con la divinidad. Lo importante de la vida que ha de pesar y poner de relieve la celebración, es, pues, la relación del hombre con la divinidad. "La experiencia religiosa de la fiesta, es decir, la participación en lo sagrado, permite a los hombres vivir periódicamente en la presencia de los dioses".¹¹ Trátese de ofrecer un homenaje a la divinidad, de implorar su favor, su protección o su perdón, de reconocer sus intervenciones, la fiesta es siempre "un deseo de vivir lo más cerca posible de los dioses".¹² Y el deseo de comunión se encuentra satisfecho en toda fiesta, es aquí el de estar en comunión con esta divinidad: identificarse con ella, compartir su comida, sumergirse en su luz por el baño.

Así el hombre creyente, cuya vida tiene una dimensión religiosa, experimenta el deseo de celebrar esta dimensión. Va, pues, a "consagrar" tiempo para sentir lo religioso en su vida y lo hace con el grupo de hombres que tiene la misma creencia que él. La fiesta religiosa permite pesar y reafirmar la importancia de la relación con la divinidad en la vida. La celebración religiosa permite a los hombres sentir juntos el efecto de esta relación en su existencia. Así nos señala el autor, "Cada comunidad que llega a la fiesta del Señor del Huerto, lleva consigo una serie de actitudes que los asemejan y los acercan con los demás vecinos. La identificación es inmediata. Tanto que no es difícil, para el simple y eventual espectador, distinguir los rasgos indígenas, y no me refiero al

aspecto físico, sino a esa carga cultural que llevan y muestran a través de sus actitudes, aunque no formen parte de lo oficialmente programado. Esto se debe a que hay una conformación del mundo religioso, social y político, y que se expresa como particularidades individuales y grupales en la religiosidad".

Un último elemento nos gustaría destacar de la obra de Arturo Velázquez Mejía. Al inicio señalábamos que hace uso de la "demología" para plantear la posibilidad de un proyecto turístico que vaya más allá de la producción de divisas, o del turismo de "tiempo libre". La presente obra es un claro ejemplo de la propuesta metodológica del autor: los estudios turísticos se pueden beneficiar de las propuestas elaboradas por las ciencias sociales y humanas. En el caso concreto que analiza el autor: la demología ayudó a descubrir los elementos coimplicados en "la fiesta del Señor del Huerto" y a entender las dimensiones sociales que tiene dicha fiesta para los miembros de la comunidad de Atlacomulco; estos hechos permiten ofrecer celebraciones populares como la descrita en un proyecto turístico más allá de la simplicidad folklórica.

Los anteriores elementos son sólo algunos que la presente obra pone de relieve al mostrar que la fiesta, toda fiesta es en realidad: "espacio, manifestación y comunicación de cotidianidad histórica".

*Miguel Angel Sobrino
Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de México
25 de enero de 1996.*

NOTAS DE REFERENCIA

- 1) Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968 (5ª ed.), p. 547.
- 2) Caillons, Roger, *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1950, p. 125.
- 3) Platón, *Leyes*, 653 d, Madrid, Estudios Políticos, 1960.
- 4) Eliade, Mircea, *Le Sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965, p. 78.
- 5) Isambert, François-André, "Notas sur la fete comme célébration", en *La Maison Dieu* 106(1971), 105. Se puede consultar también, del mismo autor, el artículo "Fete" en la *Encyclopedia Universalis*, vol. 6, páginas 1046-1051.
- 6) Cox, Harvey, *La fete des fous*, París, Seuil, 1971, p. 35.
- 7) Durkheim, Emile, *Op. cit.*, p. 499.
- 8) *Ibid.*, p. 494.
- 9) *Ibid.*, p. 553.
- 10) Caillons, Roger, *Op. cit.*, p. 101.
- 11) Eliade, Mircea, *Op. cit.*, p. 91.
- 12) *Ibid.*, p. 76.

INTRODUCCION

"Si fuese verdad que el espectáculo ha construído y fundado su dominio sobre las ruinas de la fiesta, y si fuese también cierto que nuestro tiempo se encuentra marcado por la tiranía de lo visual, la fiesta, entonces, sería una manifestación e imagen, donde aun la vida del mundo tradicional popular cotidiano, adquiere palabra, rostro y sentido. Y lo sería sin dejar u olvidar no pocas manifestaciones de la ritualidad festiva que caracteriza el uso del tiempo "libre" en ciertos modelos de cultura tradicional. Es decir, la fiesta a carácter religioso se constituye y se funda sobre la base de una cierta ritualidad que traduce u organiza la cotidianidad de una comunidad y no sólo como ejercicio y producción de tiempo libre".

Por otra parte, si se quisiera conceder un poco al frazerismo inveterado,¹ sería posible ver en la fiesta del Señor del Huerto, que estudiaremos en la presente obra, una especie de victoria de la cultura urbana, que habría logrado desnaturalizar forma y contenido de primitivas ritualidades agrícolas por la hipertrofia de lo visivo; con deterioro de los otros sentidos e imposibilitando, por esto mismo, cualquier otra forma de acceso, principalmente al táctil de los cuerpos y, en consecuencia, hipostaziando como en una pantalla cinematográfica o televisiva, aquello que es experiencia de contactos multiformes con los miembros de la comunidad o con la naturaleza, incluyendo el invisible mundo de lo divino por propiciar.² Pero esta forma de acercamiento a un fenómeno como el que nos ocupa no es suficiente o no va de acuerdo con una correcta etnología y con la tradición de estudios a la cual se liga este trabajo.³

Describir y analizar una fiesta como la del Señor del Huerto, hoy, significa tener en cuenta algunas características de nuestros tiempos y de nuestros sistemas sociales, ciertamente bien conocidos e importantes para una documentación y una presentación de los hechos tradicional-populares y de la cultura de masas, empezando por la creciente aceleración de ritmo de los cambios culturales. Clases y estratos subalternos, geográficamente marginados, que hasta hace algunas décadas resultaban literalmente excluidos o distantes de los grandes canales de movilidad territorial y de la circulación de la cultura en general y de los beneficios de la técnica, en particular, han sufrido, vivido y experimentado un proceso rápido y, con no poca frecuencia, desgarrador, olvidadizo o de ruptura con los propios modos y concepciones de vida. Y esto con un sistema de vida coherente en no pocos aspectos: comportamientos, valores, técnicas operativas vitales;

conocimientos más o menos explícitos o semejantes⁴; actitudes, hábitos, costumbres que, a pesar de una situación socio-económica casi siempre al borde de la subsistencia y de la sobrevivencia, puede ser considerado como un elemento "equilibrador", de amalgama en las relaciones entre comunidad rural y entorno natural entre individuo y relaciones locales. Con un sistema, por consiguiente, que permitía una relación más indirecta, es decir, menos automatizada, entre los medios y técnicas de producción de la vida material, por una parte, y los productos respectivos, por otra; con un sistema que presentaba una ruptura menos alienante entre actividad práctica y conciencia y, por esto, una cierta posibilidad de gestión, de creatividad, de programación autónoma de la vida pública y privada, particularmente de las actividades laborativas y del descanso o el llamado "tiempo libre".⁵

La fiesta del Señor del Huerto puede ser analizada como un buen ejemplo de esta autogestión de la vida comunitaria que se deriva de una serie de relaciones, no del todo conflictuales y trastomadas entre conciencia de sí y actividad práctica-laborativa (cotidianidad) prevalente, no obstante que después las expresiones más explícitas y textualizadas explican origen y razón de este complejo festivo con los acostumbrados modelos legendarios de fundación del culto y los lugares de culto.⁶

Que el tipo de relaciones de producción-circulación-uso (individuo-comunidad-naturaleza) no permitiese una ruptura profunda y acentuada entre conciencia y actividad laborativa y, por consiguiente, posibilitase un margen de autonomía cultural, es una cuestión importante con toda probabilidad, pero que no debe fundar discursos fáciles o exagerados, tanto más dañosos cuanto mayor es la ausencia de testimonios o investigaciones documentarias.

En estos últimos cincuenta años en esta zona norte del Estado de México, es típico un proceso amplio y rápido de desruralización cultural, de acercamiento de modos y concepciones de vida entre ciudad y campo, que, por lo demás, ha hecho posible que en el transcurso de pocos años la fiesta del Señor del Huerto de una festividad del propio trabajo, ¿haya pasado a ser una fiesta del propio tiempo pasado, con todos los márgenes de nostalgia que ésta comporta?⁷

¿Se trata Hoy de una especie de sobrevivencia de un pasado? ¿De una experiencia que aún hoy es experimentada de forma por lo menos indirecta? ¿Se trata de un jirón de aquello que solemos llamar "cultura tradicional", relativamente estable hasta el día de ayer, pero hoy en vías de cambio?

Los cambios sufridos nos permiten pensar en un no dudoso desarrollo de la educación, de la vida material, de formas de éxodo forzado, de los fenómenos de urbanización y desintegración social que son o por lo menos parecen ser, los factores principales de esta especie de "crisis" (la fiesta como último residuo de una "X" memoria histórica que se resiste *Hoy a morir definitivamente*) o por lo menos de cambio de formas y funciones de los elementos de una cultura de tantos siglos. Siglos con raíces no documentables para la Historia. ¿Hasta dónde la fiesta de la que nos esforzamos por comprender es parte de una cultura centenaria que todavía ayer constituía la trama de concepciones de un mundo peculiar? Cultura que constituía, no obstante lo poco explicitada por los testimonios directamente involucrados, la mediación o instrumentalización de las relaciones cognoscitivas y operativas con la naturaleza y sociedad.

Es muy frecuente escuchar lamentos, sobre todo de aquellos que se dedican, de una forma u otra, al estudio de las diversas formas de vida tradicional. Lamentos que denuncian los rápidos cambios y el malestar creado por los modos forzados de integración (urbanización, trabajo tecnificado, "planificación moderna"...) que traen consigo necesariamente las dimensiones urbano-industrial. En particular se hace hincapié en una cierta pérdida de la identidad.⁸ Este discurso suele encontrarse en no pocos discursos de corte "antropológico" como si la Antropología tuviese como principal y fundamental tarea mantener "folklóricamente" a las comunidades del campo fuera de los beneficios de la técnica.

Por lo demás, no es raro también que los directos interesados (actores) perciban, expresen y experimenten su pasado como malestar y retraso. ¿Desde esta perspectiva la fiesta o el tiempo festivo, ¿guarda una cierta carga de lamento o ironía? Lo que parece ser claro es que los modos de vida tradicional no son ya vistos, vividos y experimentados, Hoy, sólo y con certeza como una rémora u obstáculo para la modernización. Modernización no repudiada por un amplio sector: se prefiere y es más cómodo y seguro realizar una peregrinación en bicicleta o autobús. Podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto y cómo la tipología de la modernización impide o rescata la memoria histórica de una comunidad? O bien, ¿hasta qué punto, los cambios relativos impiden la recuperación de la memoria histórica o permiten, en los espacios festivos a carácter religioso, recaudar o traer a la memoria el propio pasado marginado?

Esto lo podemos dilucidar sólo a partir del análisis de los testimonios vividos, sentidos y experimentados por los propios protagonistas de la fiesta del Señor del Huerto. Si ambigüos parecen ser los raros momentos de "nostalgia del pasado", de la misma forma aparecen las valorizaciones positivas, más o menos implícitas de los "tiempos nuevos" en los cuales la fiesta tradicional del Señor del Huerto, aún sufriendo ciertas adaptaciones, resulta altamente evocador de un pasado tan próximo y tan remoto. Hasta el día de ayer, según los testimonios orales, los habitantes de Atlacomulco y regiones circundantes, celebraban y describían la fiesta del Señor del Huerto y de alguna forma se sentían parte integrante y fundamental en su celebración, tanto en su momento preliminar, liminar y posliminar (preparación, celebración propiamente dicha y recuento final). Hablar de la fiesta del Señor del Huerto es un hablar de sí mismo. Aquellos tres momentos que constituyen con distintos lenguajes y acciones un único proceso anual de automostración.

La fiesta del Señor del Huerto, parece sugerir la idea que se trata de un tentativo precoz y anticipador de todo aquel desplegarse de esfuerzos por cultivar y renovar, tutelar y proponer formas y contenidos culturales elaborados o reelaborados por grupos sociales en contenidos urbanos y rurales nuevos. Los actuales tentativos parecen proseguir, en formas nuevas, un recorrido cultural-histórico que difícilmente puede tocarse el inicio. Se puede decir que a este movimiento cultural-histórico a carácter religioso, aún en lo que concierne a las formas tradicionales de la vida del campo o, en general, de los grupos periféricos, han dado impulso y modalidad aquellos que se consideran "nuevos sujetos sociales" activos y conscientes como los grupos urbano-obreros, los estudiantes, los profesionales.

Impulsos y modalidades que aparecen al ojo poco observador, Hoy, no sólo diferentes; sino, con no poca frecuencia, hasta contradictorios. Diversos del pasado, los modos de abordar, entender y comprender el patrimonio cultural popular,⁹ aún sólo en aquello que concierne sus delimitaciones sociales e históricas. Por ejemplo, el hecho teórico de delimitar aquello que constituye una cultura campesina rural y preindustrial. No pocas veces, estas categorías, se alargan hasta lograr encasillar todos los productos y las modalidades operativas y expresivas de las clases subalternas. En todo ese movimiento, rastreo teórico-práctico, político o no político, se puede constatar como constante y característico la búsqueda de una re-apropiación consciente de la propia historia y la gestión de las propias exigencias de superación intelectual y

moral, es decir, el proceso de socialización en la práctica ritual se da a través de la distribución y aceptación consciente de las tareas que aquella práctica implica, además del aspecto económico-social de las clases populares. Al mismo tiempo y más allá de los fenómenos culturales a carácter popular, sobre los cuales los estudiosos del folklore han dedicado mucha atención desde hace más de dos siglos,¹⁰ se pone en evidencia aspectos nuevos como ciertas formas de expresión obrera urbana, formas de expresión artístico-popular como "murales" al aire libre, representaciones a carácter teatral en lugares públicos..., los que intencionalmente meten en un primer plano aspectos populares tradicionales; sin olvidar aquellos eventos a carácter estrictamente de diversión.

Más en particular, y en este esfuerzo vemos empeñados también a los habitantes de Atlacomulco, los hechos culturales populares tradicionales son considerados también en el plan de cierta legislación turística, como parte integrante e importante de los bienes culturales, e incluso se discute su gestión política y administrativa. Los éxitos de estas transformaciones y de estos difundidos nuevos intereses por la cultura popular tradicional no son previsibles, porque todos aquellos intereses y actitudes son bastante diferentes según la óptica y método con los cuales son estudiados los fenómenos socio-culturales, por ejemplo, diversa es la óptica y diverso también resulta ser el método desde el punto de vista: político, turístico, científico, populista...¹¹ Nosotros desde un punto de vista demológico, tenemos que basarnos en un método y unas técnicas que nos permitan comprender la construcción, la circulación y el usufructo común de la fiesta del Señor del Huerto.

Es sin embargo lícito esperar que los Hechos-testimonios que aquella festividad implica como cultura tradicional en transformación o en vías de desaparición, inviten a la reflexión sobre más amplias y específicas transformaciones: sobre aquello que se ha perdido o se está perdiendo o que, por el contrario, se ha adquirido o se está adquiriendo. Aún más, es lícito esperar que aquellos hechos inviten a reflexionar sobre "los costos humanos" de la transformación, sobre todo, de parte de quien se preocupa del futuro de "los sujetos del folklore" aún en el ámbito de la investigación disciplinaria del turismo como fenómeno social, caso tan difícil y tan peligrosamente distinguible del empeño civil. Empeño civil que ha, con no poca frecuencia aún a los más serios investigadores, orillado a visiones y discursos totalizantes y eventuales, generados por una especulación no controlada, es decir, que en el campo del turismo como fenómeno social es necesaria una formulación teórica

con mayor rigurosidad. En otras palabras, para los estudiosos del fenómeno turístico no es superflua la observación minuciosa y detenida de los hechos particulares, a fin de formular problemas e hipótesis sobre la base de preocupaciones y ocupaciones teóricas. Este estudio sobre la fiesta del Señor del Huerto intenta y persigue la seriedad de todo aquel dato, hecho o fenómeno que le dan forma y que probablemente nace de un haber superado la ilusión que la certeza y bondad del empeño civil sea la garantía suficiente para obtener o poseer un rigor analítico del problema que nos ocupa. Es necesario evidenciar este aspecto que se encuentra detrás y dentro de este trabajo, ya sea porque es siempre útil malhumorar a los amantes del folklorismo paternalístico o de la moda, ya sea porque los materiales de cualquier investigación se califican o se deben calificar por sí mismos, por su nivel de cualidad.

Aunque no aparezca a primera vista, la festividad del Señor del Huerto, así como es vivida Hoy; según nuestra hipótesis que intentaremos demostrar, es la fiesta, entre lo viejo y lo nuevo, envuelta en un aglomeramiento de necesidades normales o excepcionales de grandes o pequeños grupos, que nos obliga a interpretar necesidades viejas y nuevas, razones colectivas o comunitarias, a prever también algunas respuestas más humanas y coherentes a las preguntas más o menos implícitas que son puestas, Hoy, por una comunidad aún cuando no esté empeñada en preparar y a gozar su fiesta: Hecho plenamente social como otros, aunque no se presente, sobre todo y en primer plano, como propuesta contra un determinado contexto social.

Uno de los aspectos que nos proponemos poner en evidencia en este trabajo es el esfuerzo por encontrar la persistencia tenaz de formas autónomas o por lo menos paralelas -complicadas-, del uso festivo del "tiempo libre", respecto a las formas que se han impuesto desde el exterior en el transcurso del tiempo. Constatar cómo, también aquí, como en otras posibles zonas, el catolicismo oficial (romano) no ha podido reconducir íntegramente conforme a las disposiciones canónicas, para que litúrgicamente respondan a las concepciones teológicas oficiales, prácticas y aspectos menos sacralizados de la vida cotidiana pública o privada y ni siquiera aquellos aspectos de la vida susceptibles de sacralización natural como los ciclos de vida: nacimiento, vida, muerte, o como los folkloristas suelen decir: de la cuna al ataúd. Entre estos aspectos de la vida, susceptibles o reconducibles litúrgicamente, se encuentran las etapas del tiempo y espacio ligados íntimamente con el trabajo.

Estos últimos de alguna forma cabalgan entre las disposiciones canónicas de la liturgia y la costumbre convencional también de los ritos de la naturaleza. El mismo tipo de autonomía o de existencia paralela muestran las fiestas mayores como las patronales del pueblo o del barrio urbano o semiurbano con larga historia o relativamente reciente. Un hecho que parece tener una evidencia natural: las comunidades campesinas, no obstante sanciones hechas, continúan considerando como irrenunciables (derecho a la propia historia cultural) gran parte de sus festividades. Estas festividades de hecho aparecen no reducibles, frecuentemente en contraste con la tradición devota oficial, a la ortodoxia canónica, pero en el caso de la fiesta del Señor del Huerto se mezclan claramente los elementos litúrgicos oficiales con elementos de interpretación autóctona que dan como resultado una expresión claramente sincrética: Lo antiguo y lo nuevo de la mano, dando una nueva lógica y sentido de coexistencia. Abuelos y nietos bajo un mismo espacio y tiempo con sentido.

Aún hay quien con gusto hablaría de un genérico apego, más o menos consciente, más o menos inerte, a la tradición local concebida como inalterada e inalterable. Esta es una opinión que circula aún entre los estratos populares directamente interesados, tanto en el campo como en la ciudad. Hay no pocos indicios, elementos y características: formas de espectáculo, diversión, de festejos, venidos de fuera y a veces formas impuestas, aceptadas después de algunas resistencias más o menos largas, con éxitos de sustitución y de sincretismo, con lo que es posible constatar una cierta disponibilidad para la innovación. Por ejemplo, si las formas de los cantos suelen ser más resistentes, fácilmente se introducen nuevos contenidos y nuevos instrumentos musicales que los acompañan. No parece, por ejemplo, que haya habido casos, con una frecuencia altamente difundida, de rechazo de los pequeños circos, carpas ambulantes de fiesta en fiesta, antecesores de los ya comunes Luna Park (juegos mecánicos).

Aquello que ha acontecido es susceptible de acontecer aún, decían los viejos evolucionistas. Uniformadoras y cómodas exageraciones; pero parecen tener cierto grado de valor heurístico aún para muchos tipos de festividades y para no pocas fiestas tradicionales.

En las fiestas a carácter religioso y en las fiestas de pueblo o de barrio, se pueden encontrar elementos provenientes de otros lugares, espacios, tiempos cultural-sociales. No es por casualidad que las fiestas, especialmente aquellas tradicionales del campo, se hayan convertido en objeto de curiosidades eruditas. En suma: un lugar privilegiado para

todos los curiosos de "orígenes", "transmisiones", "tradiciones"; "difusionismos", "sobrevivencias", "restos", "continuidades", "concreciones", "espesores históricos"...

Pero en este estudio, aún ofreciendo las minucias de la descripción y de los testimonios del material documentario, la fiesta es un hecho social que llama la atención del observador. Salta de inmediato a la vista, aún con muchos problemas e inquietudes posteriores, cómo Hoy día, en formas posiblemente no tan desiguales de las del pasado, las actitudes frente a la festividad misma, frente a esta fiesta tradicional, no sean reducibles a un común denominador de toda la población que participa. Independientemente de la inevitable nostalgia por lo que ha caído en desuso se encuentran juicios y actitudes desvalorizantes, y no sólo por motivos de ortodoxia, conformismo religioso o litúrgico, que van del desprecio al campesino a la condescendencia bonachona y tolerante para las diversiones populares.¹²

Hay también quien compara "críticamente" lo viejo con lo nuevo, lo mejor con lo peor; pero parece no dudoso y bien documentado el aspecto dominante de la participación espontánea de la mayor parte de la gente que saca satisfacción genuina, no obstante sean diversas las funciones de participación en la construcción de la fiesta, es más, no importa que la función de la mayoría sea aquella del espectador que al máximo se puede conceder el gusto de argucia (diversión de buena fe) para con los "actores" directamente implicados en la festividad. No ausente parece estar el tema; pero merecería tiempo de investigación, el modo político, es decir, aquel o aquellos intentos caracterizados por un querer revalorar o "reapropiarse" de las tradiciones culturales locales con fines, por ejemplo, de promoción turística en términos de una estrategia para un turismo de consumo antes que socio-cultural.

No obstante sea fuerte la tentación reduccionista, toda la fenomenología de los comportamientos o actitudes de los directamente implicados en una fiesta, ésta no parece poder ser reducida a los diversos componentes de una estratificación social local. Aquellos no desaparecen y no aparecen enmascarados en la fiesta; sino que más bien y en ciertos aspectos en la fiesta son una celebración que nos hablan de una historia con una fuerte división socio-cultural, las danzas, por ejemplo, manifiestan una fuerte carga de la división del trabajo de la historia cotidiana de una comunidad: pastores, arrieros, aguadores, carpinteros, albañiles, obreros, ... Se puede suponer lícitamente que el comportamiento o actitud que saca mayor grado de goce de la fiesta es

aqueel del campesinado o gremial, que posiblemente consideraría catastrófico la desaparición o disminución del quehacer propio de su estrato socio-cultural. Pero hay que tener cuidado de no exagerar, se dan auténticas y genuinas substituciones que continúan manifestando las relaciones hombre-campo, como en el caso del tractor que substituye al buey. El campesino tiene el derecho a usufructuar de la técnica moderna.

Más allá o a pesar de estas actitudes y de estas complejas dinámicas entre continuidad e innovación, se siente, no obstante la inclinación natural del investigador a relevar lo "más antiguo" o "lo más nuevo", la influencia de formas de espectáculo y diversión confeccionadas industrialmente para las grandes muchedumbres. También en Atlacomulco, se palpa la tensión entre lo antiguo-tradicional y lo nuevo-innovador.

Todo esto parecería encaminarse hacia una especie de "anulamiento" de toda costumbre festiva específicamente local de participación autónoma y comunitaria. Pero lo que, según parece acontecer, es una especie de ensanchamiento comunitario y de conciencia festiva. En otras palabras: una determinada fiesta rebasa las propias fronteras geográficas por el sentido y mensaje de la festividad. Festividad que "pierde" un cierto localismo para volverse regional, estatal o nacional. ¿Pero aquello que atrae en cuanto tradicionalmente conocido, más allá de los juegos mecánicos, de los conjuntos o bandas musicales de moda, no sirve como elemento de amalgama y de autorreconocimiento y como un llamado potente para los emigrados? El migrante pese a tener características de movilidad geográfica y económica, suele hacer coincidir sus esporádicos regresos con la fecha de la fiesta grande tradicional del pueblo, sus valores étnicos fundan cierta obligación moral para su incorporación a la festividad tradicional del pueblo.

De hecho para muchos, estos regresos verdaderamente nostálgicos, no hay, posiblemente ocasión más apta para sumergirse a sus anchas en la comunidad de origen, porque, no obstante el cambio generacional de los compaisanos, se sabe aún qué cosa esperar de los demás y viceversa. Se sabe, al menos parcialmente, que es posible establecer una comunicación, introducirse en una comunidad sin grandes esfuerzos de aprendizaje o adecuación. Porque, en este tipo de fiestas a carácter religioso, se encuentran los últimos residuos de un modo de vida altamente regulado por ritmos y ciclos previstos, ceremonializados, formalizados: del saludo o el augurio, del vestido a los gestos, de las

formas de diversión a las comidas; donde todo tendencialmente permanece conocido, vivido y experimentado. Emigrantes y residentes se reencuentran en una, no única, matriz cultural.

Posiblemente este sentirse cómodo, esta capacidad para la comunicación, ¿sea lo que pudiese estar entrando en crisis, a causa de los cambios socio-culturales en curso? De hecho, independientemente de ciertas exageraciones fácilmente comprensibles, no se trata de un simple cambio del uso sagrado y profano del "tiempo libre" en el campo o en los barrios de ciudad, sino de reelaboraciones, renovaciones, adaptaciones locales difíciles pero, paradójicamente, rápidas.

Por lo demás, en estas circunstancias, todo tiende a ser comprado y vendido. La compra-venta se adhiere siempre cada vez más a todo momento de la fiesta: ahí donde truenan los catarrientos y destemplados gritos de los juegos mecánicos y ahí donde se susurran plegarias. Sin embargo, por muy fuerte y compacto que resulte el desgarramiento o la enmarañada estratificación de los espacios de las festividades tradicionales, sus organizadores y usufructuarios la señorean. Es una forma de competencia y autonomía, no obstante se trate, en gran medida, de una aglomeración de estereotipos poco entendibles. Los organizadores y usufructuarios saben qué hacer y hasta cierto punto por qué; pero su conocimiento generalmente, no va más allá de vagos indicios histórico-sociales. De hecho puede no entenderse el origen de la fiesta; pero son conscientes de la práctica social y religiosa a nivel de cotidianidad.

Momentos emergentes de la participación y de la canonización litúrgica del tiempo, en estas fiestas, se caracterizan, en general y sobre todo, por la participación comunitaria que se organiza según reglas tradicionales conocidas por todos o por su inmensa mayoría y, en consecuencia, controlables para la ejecución de un complejo de actos que todos, o al menos algunos, más allá de distinciones socio-económicas y funciones, son capaces de ejecutar y valorar.

No hay que descuidar, ciertamente, la división de funciones como consecuencia de la distinción de sexo, edad, de posición en el tejido de las estratificaciones sociales internas. Pero el Hecho del asociarse en una comunión por lo menos de sentimientos fascina a no pocos curiosos y amantes de las tradiciones populares, más o menos disgustados por las formas contemporáneas actuales de uso y explotación comerciales de los recursos acumulados por "el tiempo libre" de las grandes concentraciones festivas. Ciertamente, aquí se puede exagerar fácilmente, en especial

cuando las fiestas tradicionales son vistas como simples formas nuevas de recreación.

*Hay que señalar que si bien no hay mucho de nuevo, cualitativamente nuevo, en estos recientes intereses por la vida tradicional de los pueblos, aquellos que **Hoy** se interesan, a veces de modo confuso, ponen al día el problema de existencia, precariedad de estos fenómenos de cultura. Fenómenos que, y porque son parte y signo de peculiares situaciones culturales, y por consiguiente analizables, necesitan ser interrogados para saber, controlando la propia tradición, qué cambiar, conservar, sustituir, refuncionalizar en vista de una visión histórica. Se trata del mismo tipo de cuestiones puesto objetivamente y expuesto subjetivamente por los mismos actores en un mundo que cambia con ritmos no digeribles.*

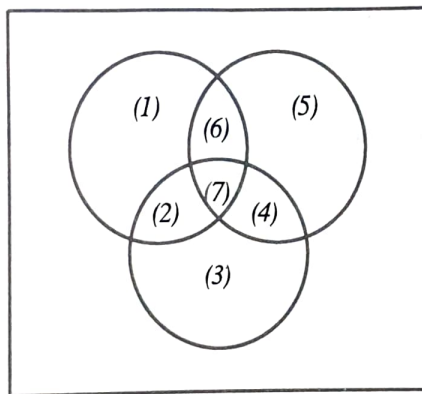
METODO

El camino que nos esforzamos por recorrer es eminentemente analítico, sin olvidar los momentos descriptivos que el objeto mismo nos exige. Si el camino pretende ser analítico, la forma de recorrerlo es un proceso tal que lo analítico se pone en evidencia tanto en su aspecto deductivo como inductivo, en otras palabras: se pone de manifiesto la verificación de una o varias teorías sobre la fiesta, a carácter religioso. La verificación avalada por una hipótesis de entrada origina el análisis de los hechos y fenómenos, que fundan la sistematización de los datos que a su vez dan origen a nuevos enunciados.

Visualmente.

MODELO: Para un proceso de análisis

V
E
R
I
F
I
C
A
C
I
O
N



T
E
O
R
I
Z
A
C
I
O
N

(Deducción)

(Inducción)

- (1) Teoría y/o conceptualizaciones sobre la fiesta.
- (2) Modelo de fiesta a carácter religioso.
- (3) Hipótesis: La fiesta: espacio de manifestación y comunicación de cotidianidad histórica.
- (4) Hechos, fenómenos, "realidades específicas", características locales.
- (5) Recolección y análisis de los datos relevantes.
- (6) Enunciados nuevos o probables concluidos que nos permitirán re-teorizar, verificar o falsear, es decir, ver los alcances y límites de las teorías examinadas que nos han servido como marco teórico de referencia.
- (7) Espacio real de entramado festivo: Barrio de Atlacomulco y su Santuario del Señor del Huerto.

Conforme a este proceso nuestro trabajo tiene el siguiente esquema o capitulado:

Introducción: *Justificación, problema, hipótesis, estructura.*

Capítulo primero: (1); (2)

La fiesta modelo de producción tradicional de "Tiempo libre".

Dilucidación de: fiesta, celebración, religiosidad, comunicación, cotidianidad, tradición, pueblo e Historicidad como factores de integración social festiva.

Capítulo segundo: (4); (5)

Festividad del Señor del Huerto.

Descripción, relevamiento y análisis de los fenómenos.

1) *Tiempo-Espacio: Relaciones campo-trabajo. Ciudad-campo.*

2) *Organización.*

a) *Parte laica.*

b) *Parte no laica.*

Quiénes y cómo participan en la organización, desarrollo y tiempo postfestivo. Tres momentos: preliminar, liminar, postliminar.

3) *Realización.*

4) *Ritos a carácter:*

a) *Laico.*

b) *Religioso.*

c) *Mixtos.*

Capítulo tercero: (6)

La festividad religiosa: tradición densa de futuro.

Alcances y límites de los marcos teóricos de referencia y hasta dónde un pueblo o comunidad: se dice, se manifiesta, se explica conmemorando, recordando, reiterando: significado de la fiesta.

¿Hasta dónde el extraño capta, logra y/o comprende la cotidianidad en lenguaje festivo?

Un intento hermenéutico: búsqueda de la significación histórico-social de la comunidad en torno a la Fiesta del Señor del Huerto.

Conclusiones: *Turismo-Festividades.*

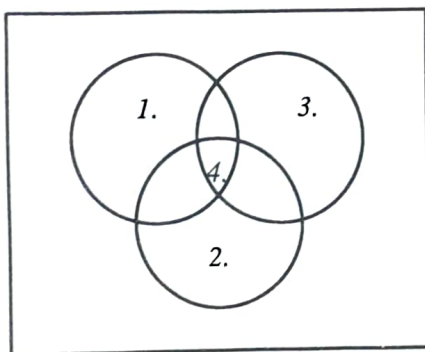
Turista-Comunidad.

¿Aprendizaje o curiosidad?

Límites y alcances del esquema: nos-y-otros.

Este esquema representa un proceso en el que cada zona forma parte de una serie de movimientos lógicos de un proceso de análisis. Tal proceso no es, de ninguna manera, exhaustivo; pero permite poner en claro y saber de qué estamos hablando o qué pretendemos analizar, en otras palabras, nos pone en la posibilidad de construir una serie de discursos con la rigurosidad factible en las ciencias sociales, para poder huir de una mera especulación. El esquema tiene la bondad de permanecer siempre abierto a un nuevo análisis y no caer en la ingenua certeza de la exhaustividad o, peor aún, en la creencia absoluta de nuestras afirmaciones o negaciones teóricas.¹⁴

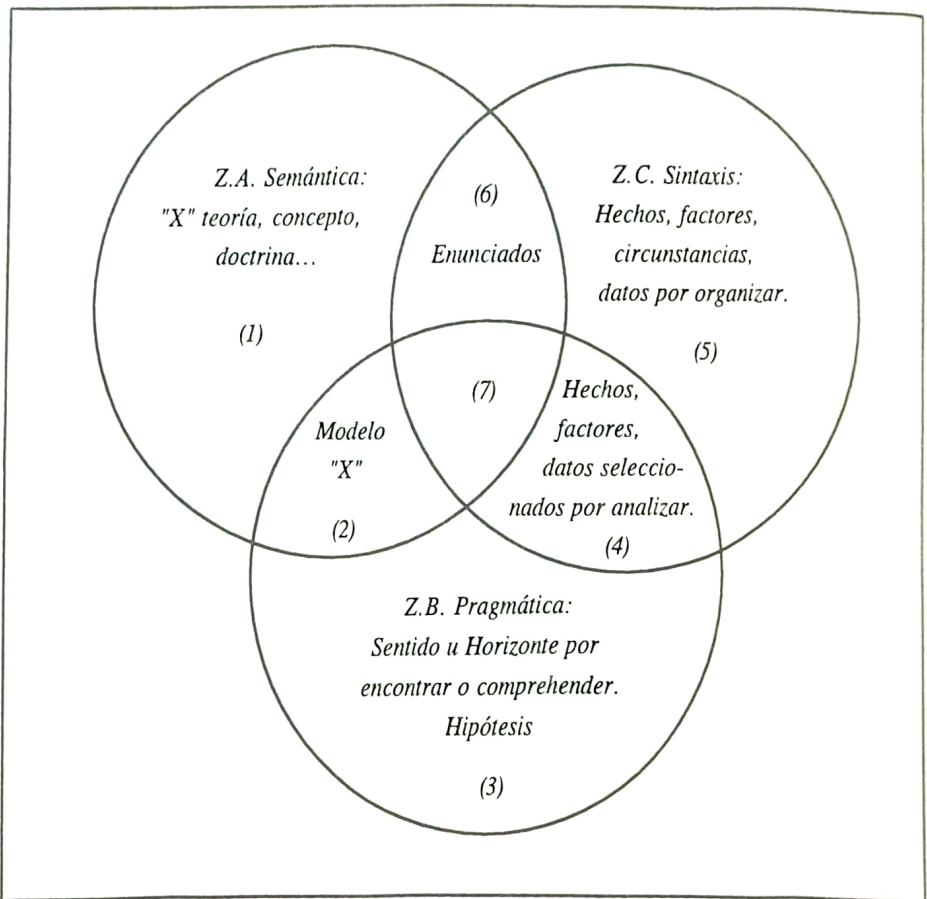
UN MODELO DE PROCESO METODOLOGICO



ZONAS:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Semántica: | Conceptualización.
Teorización.
Concepto.
Significado. |
| 2. Pragmática: | Significado de Horizonte de Sentido.
Apertura de posibilidades reales de interpretación y comprensión. |
| 3. Sintáctica: | Códices, significantes.
Sistema de relaciones. |
| 4. "Realidad" de coimplicación, | coagulación de niveles o momentos de un proceso teórico-practicado consciente o inconsciente a nivel de hábito, costumbre o formalización teórica. En nuestro caso el Hecho y/o hechos que configuran La fiesta del Señor del Huerto, Atlacomulco, Estado de México. |

Visualmente:



ZONAS FUNDANTES:

Semántica: (Z.A.) *Conceptualización.
Teorización.
Concepto.
Significado.*

Pragmática: (Z.B.) *Significación de Horizontes de sentido.
Apertura de posibilidades reales de significancia
histórico- social.*

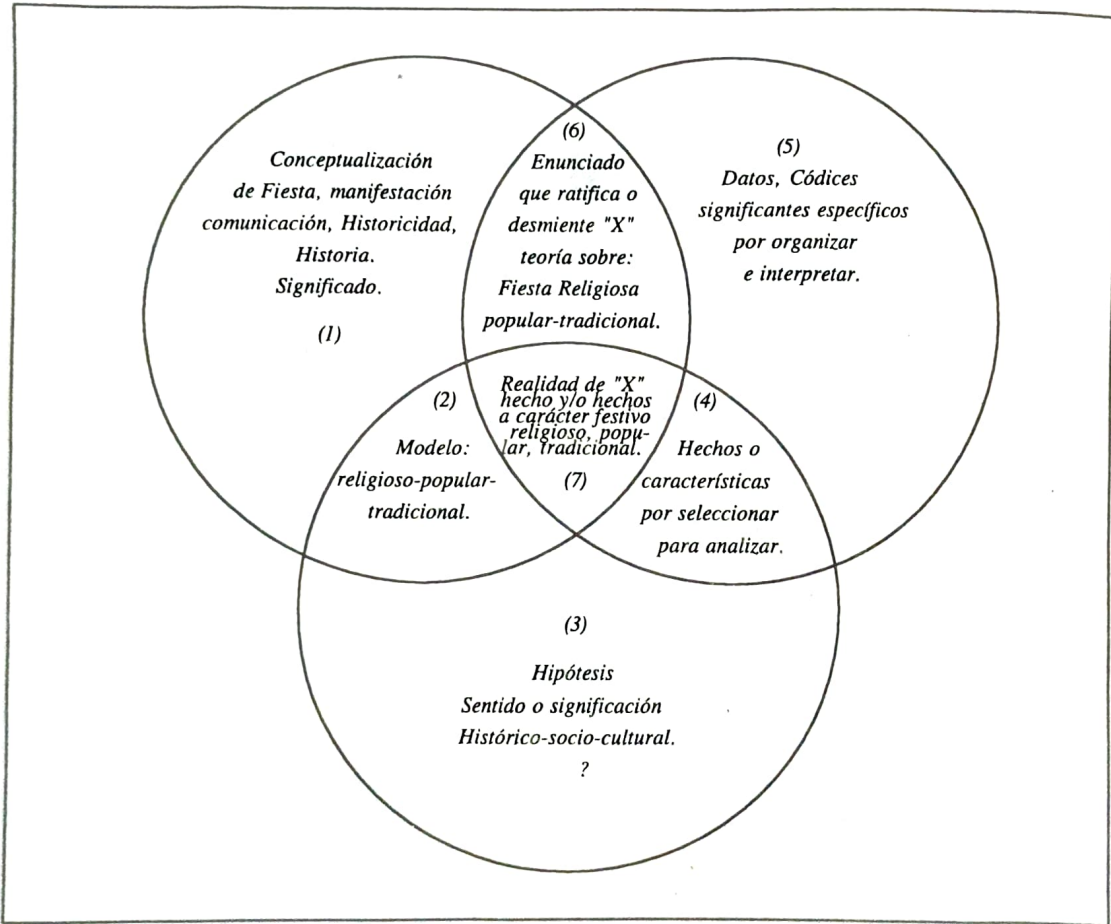
Sintáctica: (Z.C.) *Códices, significantes, datos.
Relación entre signos o Significadas.*

*"Realidad", coimplicación, coagulación de niveles y/o momentos de un proceso
teórico-práctico sabido o sospechado por dilucidar, analizar, comprender...*

Concretando nuestro objeto de estudio:

LA FIESTA: ESPACIO DE MANIFESTACION Y COMUNICACION DE LA COTIDIANIDAD HISTORICA.

Un análisis de la fiesta del Señor del Huerto, Atlacomulco, Estado de México.



Concretando:

CAPITULO I.

1. Concepto por probar, dilucidar, comprender, ratificar o desmentir.

2. Modelo de La fiesta: espacio de manifestación y comunicación de la cotidianidad histórica. Delimitación o corte de una realidad por conocer.

TITULO.

3. Hipótesis... Significado, significación u Horizonte sospechado de Sentido.

CAPITULO II.

4. Hechos o frecuencia de hechos significativos por coleccionar, examinar...

5. Datos, códigos específicos coleccionados, examinados que permiten saber o dar un enunciado o serie de enunciados que ratifican o desmienten el concepto, idea, doctrina o teoría sobre, en este caso, Fiesta a carácter religioso-popular-tradicional.

CAPITULO III.

6. Enunciados o serie de enunciados.

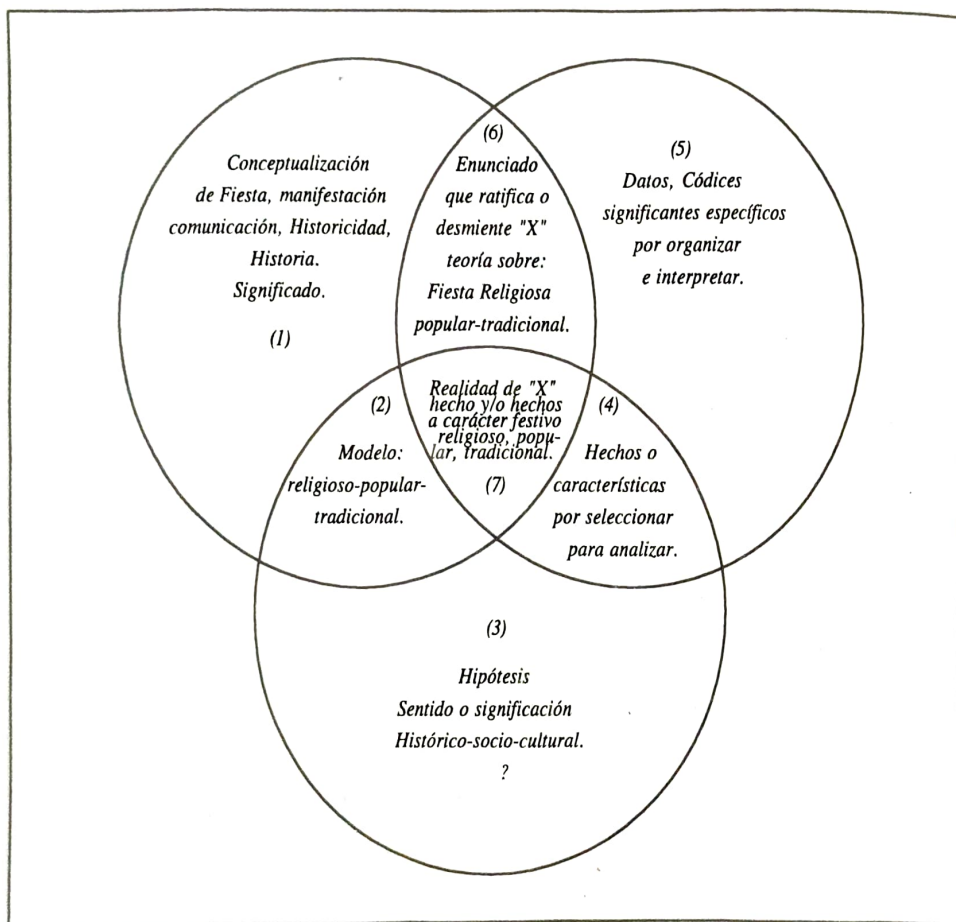
OBJETO DE ESTUDIO.

7. Realidad vivida, experimentada realizada por una determinada comunidad...

Concretando nuestro objeto de estudio:

LA FIESTA: ESPACIO DE MANIFESTACION Y COMUNICACION DE LA COTIDIANIDAD HISTORICA.

Un análisis de la fiesta del Señor del Huerto, Atlacomulco, Estado de México.



Concretando:

CAPITULO I.

1. Concepto por probar, dilucidar, comprender, ratificar o desmentir.

2. Modelo de La fiesta: espacio de manifestación y comunicación de la cotidianidad histórica. Delimitación o corte de una realidad por conocer.

TITULO.

3. Hipótesis... Significado, significación u Horizonte sospechado de Sentido.

CAPITULO II.

4. Hechos o frecuencia de hechos significantes por coleccionar, examinar...

5. Datos, códigos específicos coleccionados, examinados que permiten saber o dar un enunciado o serie de enunciados que ratifican o desmienten el concepto, idea, doctrina o teoría sobre, en este caso, Fiesta a carácter religioso-popular-tradicional.

CAPITULO III.

6. Enunciados o serie de enunciados.

OBJETO DE ESTUDIO.

7. Realidad vivida, experimentada realizada por una determinada comunidad...

NOTAS DE REFERENCIA

- 1) Cfr. AA.VV. *I Frutti del Ramo d'oro*.
James G. Frazer e le eredit dell'antropologia.
En: *La Ricerca Folklorica*.
Grafo Edizioni, Brescia, No. 10, Ghobre, (1984).

Seguimos los planteamientos y sugerencias de:
De Santis Ricciardone Paola. *La Madonna e L'aratro*.
Of. Ed., Roma, 1982, pp., 7sg.
- 2) Cfr. Simon Alfred. *Los signos y los sueños. Ensayo sobre el teatro y la fiesta*.
Seuil, París, 1976.

Cfr. Durignaud, Jean. *Spectacle et Societé*.
Denoël-gonthier, 1971.
- 3) Cfr. Cirese, A.M. *Cultura Egemonica e Culture Subalterne*.
Palumbo, Palermo, 1979, pp., 64-80.

Cfr. Velázquez Mejía, Manuel. *¿Hacia dónde... la Educación Superior: siempre histórico anhelo entre el Mito y la Utopía?*
CICSyH-UAEM, Toluca, 1989, pp., III-IX.
- 4) Cfr. Koiré. *Del mundo del más o menos al universo de la precisión*.
Einaudi, Torino, 1967.
- 5) Cfr. Cirese, A.M. *Intellettuali, Folklore, Instinto di classe*.
Einaudi, Torino, 1976.

----- *Oggetti, Segni, Musei*.
Einaudi, Torino, 1977.
En particular: *Condizione contadina tradizionale; nostalgia, partecipazione*, pp., 3-34.
- 6) Cfr. Cirese, A.M. *La ceremonialità: celebrazioni, riproduzioni*.
In: *Oggetti, segni, musei*.
Einaudi, Torino, 1977, pp., 57-72.

- 7) Cfr. Cirese, A.M. **Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione.**
Einaudi, Torino, 1977, pp., 3-34.
- 8) Cfr. Velázquez Mejía, Manuel. **Entidad, identidad, e Identificación.**
En: *La mexicanidad de lo mexicano: ¿identidad cultural y/o política?*
CICSyH-UAEM, 1989, pp., 1-8.

----- **Identidad latinoamericana.**
CICSyH-UAEM, Toluca, 1993, pp., 15-22.
- 9) Cfr. Cirese, A.M. **Cultura Egemonica e Culture Subalterne.**
Palumbo Editore, Palermo, 1979, pp., 15-23.
- 10) Cfr. Cirese, A.M. **Cultura Egemonica e Culture Subalterne.**
Palumbo Editore, Palermo, 1979, pp., 5-23; 60-63.
- 11) *Ibidem.*, 15-23.
- 12) Cfr. Velázquez Mejía, Manuel. **Nos-"otros". Vos-"otros".**
En: *La mexicanidad de lo mexicano.*
CICSyH-UAEM, Toluca, 1989, pp., 9-12.
- 13) Cfr. Velázquez Mejía, Manuel. **Investigación, Método, Episteme.**
CICSyH-UAEM, Toluca, 1988. (Notas provisionales).
- 14) Cfr. Velázquez Mejía, Manuel. **Cómo introducirse en el ejercicio de la investigación.**
CICSyH-UAEM, Toluca, 1995, pp., 30-32.

CAPITULO PRIMERO

**La fiesta, un modelo de producción
tradicional de tiempo libre**

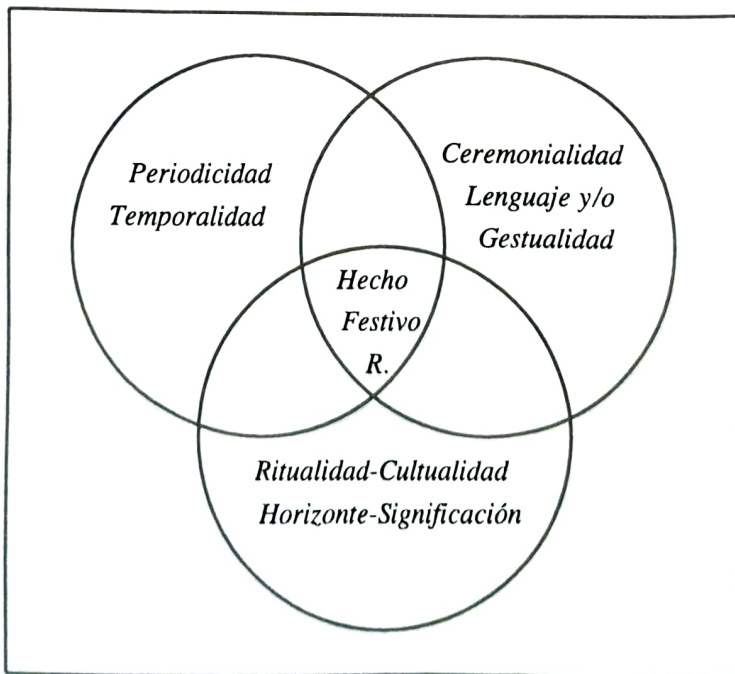
La fiesta, particularmente la fiesta a carácter religioso, parece que traduce, destaca y subraya aún aspectos específicos de la vida socio-cultural, por ejemplo: las etapas de la agricultura-estacional de no pocos grupos o núcleos mexicanos.¹ Ciertamente, la fiesta de hoy no es la fiesta de ayer. No se sabe con exactitud y certeza cuánto tengan que ver para la conservación de algunas tradiciones, hechos de orden turístico-promocional. Las fiestas cambian, se transforman, muchos elementos ceremoniales van decayendo o desaparecen. Con frecuencia las llamadas fiestas de pueblo, por un cierto influjo de ciertos programas de televisión, parecerían haber perdido sus "características pueblerinas". Hay quien llora tanta desgracia y cada año a las lágrimas de los ancianos que difícilmente se reconocen en la fiesta, habría que añadir, por lo menos en algunos casos, aquellas de los discursos antropológicos, demológicos o de divulgación que se ocupan de estos problemas. Nosotros no logramos aún distinguir si las lágrimas de no pocos discursos antropológicos sean sinceras o sean una especie de "errónea comprensión" intelectual, por lo cual, la progresiva "desaparición" de las llamadas tradiciones populares significa sólo una desaparición de un objeto de estudio y no de un pedazo real de Historia, no escrita, de las comunidades campesinas.

El término "fiesta", abre una serie de discusiones teóricas, que implican otros tantos problemas de conceptualización y definición. Término que, en el caso de manifestaciones populares a carácter religioso, debe afrontar la difícil cuestión de la experiencia religiosa vivida por diferentes grupos sociales: clases, generaciones, sexuales, -varones-mujeres-. Religiosidad, no pocas veces, en contraste con la prescinda oficial. En otras palabras, se debe afrontar la cuestión de la relación Hegemonía-subalternidad, para retomar la terminología gramsciana.² Nosotros pensamos que, posiblemente, sea muy difícil obtener una definición "exacta" del objeto fiesta. Objeto de observación y estudio "clásico" e "institucional" para demólogos, antropólogos, y etnólogos. Según el esquema de Van Gennep³ una fiesta se construye por el conjunto de toda una serie de hechos a carácter ceremonial o ritual colectivos caracterizados o por la periodicidad (temporalidad), el tiempo calendarizado o por los contenidos culturales o por ambas cosas. En una fiesta a carácter religioso dominan un lenguaje y una gestualidad que traducen una visión cultural o ritual. En cambio en las festividades a carácter laico predomina un lenguaje ceremonial sin que necesariamente el uso de un determinado lenguaje nulifique el otro. De hecho una

ceremonia cívica puede alcanzar, por lo general de forma no consciente, un alto grado de ritualidad. Si nuestros supuestos son correctos tendríamos ceremonias periódicas a contenido cultural; por ejemplo: las fiestas patronales; tendríamos ceremonias periódicas sin contenido cultural: aniversarios, conmemoraciones, sobre todo si son luctuosas o algunas fiestas nacionales; también tendríamos ceremonias no periódicas con contenido cultural-religioso, por ejemplo: peregrinaciones ocasionadas por la sequía, frecuentes en el ámbito rural; y, finalmente, ceremonias no calendarizadas no culturales; por ejemplo: ciertas ceremonias de proselitismo político tienen características de una actividad festiva.

Nosotros bien podríamos representar las premisas fundamentales de Van Gennep de la siguiente manera. Forma que nos evita el tener que hacer separaciones teóricamente erróneas y difíciles de constatar en la realidad. Es decir, los hechos que llamamos festivos, son una coimplicación de temporalidad, ritualidad-cultural y ceremonialidad. Cada uno de estos términos implica necesariamente a los demás.

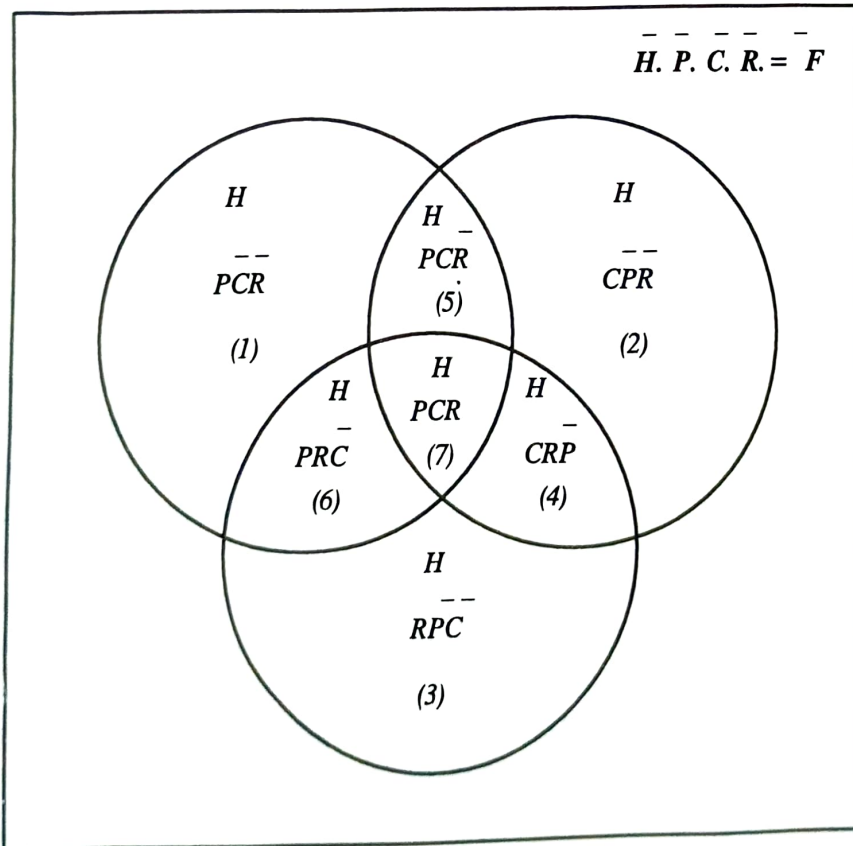
De forma visual:



De este modo podemos comprender mejor el conjunto de toda una serie de hechos relacionados, que se autofundan en la coimplicación producida en la vida real.

Nos debe quedar claro que si bien hemos construido un discurso con tres categorías de acceso, la validez de cada una de las categorías presentadas depende de la exclusión-inclusión de las restantes, esto significa que podremos hacer un discurso acentuando una de las zonas; pero lo correcto del discurso dependerá también de la exclusión-inclusión de las zonas restantes. De forma visual, a pesar de la limitación de lo visivo, podríamos representar, esta exclusión-inclusión nuevamente para huir de la "disyuntividad" incluso de Van Gennep y muy frecuentemente en nuestras reflexiones de la siguiente manera:

HECHOS FESTIVOS



Simbología: H = Hecho-Festivo.
 P = Periodizado-Temporalizado.
 R = Ritual-Cultural.

Lo anterior nos permite ver la posibilidad de siete discursos:

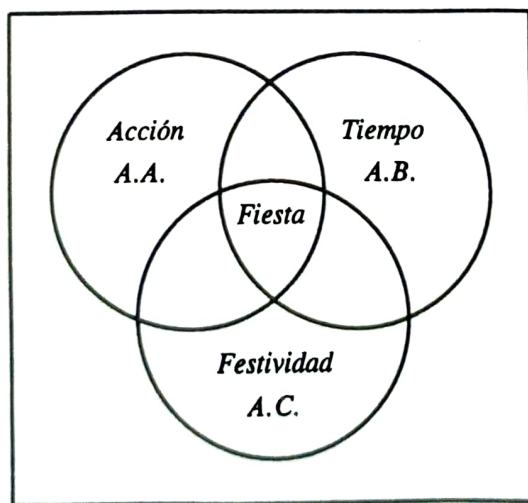
- 1) H.P.C.R. *Hecho Periodizado, no ceremonializado y no ritual-cultural.*
- 2) H.C.P.R. *Hecho Ceremonializado, no periódico y no ritual-cultural.*
- 3) H.R.P.C. *Hecho Ritual-cultural, no periodizado y no ceremonializado.*
- 4) H.R.C.P. *Hecho Ritual-cultural, ceremonializado no periodizado.*
- 5) H.C.P.R. *Hecho Ceremonializado, periodizado, no ritual-cultural.*
- 6) H.P.R.C. *Hecho Periodizado, ritual-cultural, no ceremonializado.*
- 7) H.P.R.C. = **HECHO FESTIVO**; *que realmente se presenta y es susceptible de análisis para determinar o dilucidar el nivel de incidencia de las zonas excluidas. La exclusión de otras zonas sólo significan que el acento está puesto prioritariamente en una zona. Las zonas otras "excluidas" nunca quedan nulificadas.*

Por otra parte algunos estudiosos eligen características sólo en apariencia fuera de las zonas antes expuestas, por ejemplo; características dramáticas-representativas -gestualidad-ceremonia-cultural- (Toschi).⁴ El origen cultural o "estadios" precedentes socio-evolutivos (Frazer),⁵ "color" social (A. Rossi),⁶ matriz regional (Pitré),⁷ fases productivas del año solar, -temporalidad- (Lanternari).⁸ Si se reflexiona todas aquellas características se encuentran fundadas en alguna zona arriba indicada.

Existen estudios que han intentado y lo han logrado, dar algunas pistas teóricas que permiten encontrar, con rigurosidad, una cierta definición general del objeto fiesta. Tal es el caso de los trabajos de Alberto Mario Cirese, quien ha individuado en el tipo o en la cualidad de tiempo aquello que caracteriza, funda y produce el Hecho Festivo: la fiesta que se configura como Momento efectiva y lingüísticamente diverso de todo momento laborativo y cotidiano. Pero que de ninguna manera quiebra, borra, nulifica la cotidianidad; sino por el contrario la consagra manifestándola. Dicho de forma general, en la cotidianidad y en la festividad lo mismo transcurre; pero no de la misma forma.⁹ Cirese, subraya aquello de "efectiva y lingüísticamente", para poder distinguir la fiesta de todos aquellos otros tiempos no laborativos, vacaciones, por ejemplo. Lo "efectiva y lingüísticamente" diverso deja entrever la idea de "solemnidad" y el desarrollo de un particular lenguaje: gestualidad, figurativo, santuario propio.

En la Antología de F. Jesí¹⁰ se hace ver, como elemento característico del hecho festivo, la temporalidad o cualidad del tiempo.

Lo temporal como modelo Gnoseológico de la fiesta en ámbito demográfico-antropológico. Jesé, distingue por lo demás y propone dos tipos de acceso para el estudio de la fiesta. Por una parte la fiesta vista y definida como acción festiva; por otra, como tiempo festivo. La fiesta como tiempo festivo encuentra en Walter Benjamin, una dimensión tal que puede definirse Fiesta cualquier episodio o día vivido colectivamente en el cual está presente la conciencia de hacer "saltar el continuum de la Historia".¹¹ El término alcanza un cierto sentido "amenazador" o "revolucionario". Es decir, "hacer saltar el continuum de la historia" sólo es posible o se da a través de un cambio de temporalidad brusco. Regresando al concepto de fiesta-acción. Como ejemplo de tal conceptualización podría ser el planteamiento de Elías Canetti, para quien "la acción festiva está estrechamente asociada al tiempo festivo".¹² Respecto a las dos categorías en estrecha relación son perfectamente concebibles ante la imposibilidad de concebir, pensar o simplemente imaginar acción sin temporalidad o tiempo sin acción. Nosotros representamos de la siguiente manera las dos categorías de acceso que, desde nuestro particular punto de vista, sólo acentúan y eligen la temporalidad con un lenguaje o sintaxis concreta.



A.A. = Acceso A.

A.B. = Acceso B.

A.C. = Cualidad de A.B. "diversa" respecto a la cualidad de Tiempo y Acción de la cotidianidad.

V. Valeri¹³ pone a nuestra consideración las diversas teorías sobre la fiesta, declarando "insuficientes" o deficientes las definiciones de aquellos estudiosos que "ven" la fiesta como una transgresión, -por motivos diversos; pero siempre transgresión-, como Freud, Girard, Bataille y en nuestro contexto sociocultural mexicano, ¿es el caso de Octavio Paz?¹⁴ Retomaremos a este autor por motivos que tienen que ver con nuestra cultura. También insuficientes aparecen las teorías según las cuales la fiesta recrearía sólo un estado de indeferenciación y de *Gemeinschaft*, (colectividad): Michelet, Durkheim, Caillois. Observa Valeri: por el contrario muchas fiestas representan una diferenciación acentuada de las categorías sociales. Las fiestas pueden tener una función distributiva más bien que ser motivadas (como supone Bataille) por una tendencia al despilfarro y a el desorden. Finalmente, quien ha estudiado fiestas concretas sabe que ellas requieren organización, trabajo y dirección no fácil y no pocas veces compleja. Lejos de ser el caos supuesto por algunos teóricos, las fiestas son con mayor frecuencia el culmen de una actividad organizada en muchas sociedades y justifican la permanencia de cofradías, corporaciones, asociaciones de barrios.¹⁵

En este sentido, parece ser que, según nuestro criterio, el llamado "mundo al revés" o de cabeza, que se puede observar, por ejemplo, en muchos carnavales, no reproduciría ninguna *indeferenciación* social, una abolición de los estratos; sino más bien una propuesta en términos volteados y divertidos: el pobre se viste de rico y el rico de pobre. A la base de tales conductas parecería subyacer el principio ideológico: "Mors tua vita mea" -"tu muerte es mi vida"- que algunos estudiosos¹⁶ han visto como correspondiente a una visión, típicamente campesina, de un universo de los bienes limitados, no suficientes para todos.

También G. Angioni¹⁷ rechaza con anterioridad que la fiesta fuese una forma de compensación de desniveles sociales, de "re-nivelación" de las desigualdades: "en ambas fiestas, por ejemplo, se refiere a las fiestas sardas, las diferencias sociales se reproducen en todos los momentos de los festejos cada quien contribuye según sus posibilidades, ciertas cargas pueden ser tomadas sólo por quien, económicamente, puede soportar la carga".¹⁸

Regresando a Valeri, emergen dos rasgos diferenciales de la fiesta: por una parte, para Valeri la fiesta es "cualquier actividad ritual correlativa de la organización social del tiempo", ya sea del tiempo "cíclico" o del tiempo "lineal". Por otra parte la fiesta "es una actividad social placentera".¹⁹ Pero siguiendo a Cirese ²⁰ nos parece que en lo

que se refiere a algunas manifestaciones como procesiones "penitenciales" -caso Ixtapalapa- no se puede hablar propiamente de "actividad placentera", a no ser que nos empeñemos en una disquisición psicoanalítica del término "placer".

Nos parece que un punto sólido, para poder caracterizar la fiesta es el elemento temporal. Un tiempo codificado y organizado socialmente ya sea a carácter "cíclico" o a carácter "lineal", en el cual se distinguen los momentos religiosos y laicos²¹ y que comprometen la esfera pública. La momentaneidad a carácter religioso y/o laico denotan la cualidad de la temporalidad. Temporalidad que traduce con una nueva cualidad, no la interrumpe, a la cotidianidad social de una comunidad. Hay que hacer notar que son fiestas las ceremonias privadas domésticas y no domésticas, de las cuales aquí no nos ocuparemos. Lo privado, lo doméstico conserva la cualificación, como punto estable, del tiempo cotidiano. Lo privado y lo doméstico nos hablan sólo de capacidad de participación.

La contraposición de Jesú: fiesta-tiempo—fiesta-acción se disuelve en el planteamiento de Valeri, sobre todo si se piensa que una "organización social del tiempo" no puede no presuponer una codificación semiótica inherente a tal organización: todo momento vivido y experimentado socialmente tiene sus significantes que lo distinguen de otros momentos: el sonido rutinario de la campana, por ejemplo en San Felipe Tlalmimilolpan, a las 5 hrs. A.M.; 12 hrs.; 19 hrs. tiene una significación distinta a los otros posibles toques durante el día, los lenguajes simbólicos del rito, de la ceremonia, distinguen el tiempo festivo cualitativamente diverso al cotidiano, del tiempo de trabajo o de la norma cotidiana. La cotidianidad, en suma, adquiere una cualidad optimizándose, elabora un lenguaje que habla sobre el lenguaje de todos los días. Nunca deja de ser la vida cotidiana vida; sino se vive festivamente.

De este modo nuestra fiesta del Señor del Huerto se podría definir como *continuum* cotidiano cualitativa y lingüísticamente distinto; pero idéntico a sí mismo: un momento organizado socialmente, a carácter cíclico y a carácter religioso que implica a toda una comunidad en diferentes funciones. Además habría que añadir o tomar en cuenta que la fiesta es también tradicional, aunque este elemento se deduce de su "ciclicidad temporal" dado que su origen posee unas condiciones histórico-socio-económicas y culturales diversas a las condiciones actuales.

Desde este punto de vista, el 16 de septiembre en Atlacomulco, Estado de México, "habla" a través de una serie de códigos distintivos. Las ceremonias del Señor del Huerto, proporcionan una representación simbólica del "otro tiempo", de aquel tiempo normal de trabajo, de la cotidianidad. Pero, como veremos, el lenguaje festivo no se confunde jamás con el lenguaje cotidiano del trabajo. Se dan, por así decirlo, detonadores semióticos que advierten que el 16 de septiembre en Atlacomulco, se está representando, viviendo y recordando, lo vivido, experimentado cotidianamente; pero no se está viviendo y experimentando como todos los días. Esto hace que el tiempo de la cotidianidad ni desaparezca, ni se vea interrumpido en el sentido estricto, ni mucho menos sea anulado; sino que lo que sucede es que se vive, se experimenta de forma cualitativamente diversa.

**EL POR QUE DE LA
FIESTA: ¿HEGEMONIA?**

Surge naturalmente el problema de la connotación social de tales manifestaciones sobre todo cuando se trata de manifestaciones con fundamento religioso. Tales manifestaciones son populares en el sentido gramsciano de pueblo-clase?²²

Por lo que respecta a nuestra fiesta del Señor del Huerto, pensamos que pueda connotarse como "popular" por lo menos estadísticamente, en cuanto que la fiesta es organizada y nace anualmente con el esfuerzo y la participación del pueblo. Sin embargo, sobre la cuestión de la connotación social en general bien podría hacerse una distinción entre destinación y fruición. De hecho, quien organiza una fiesta religiosa difícilmente desea dar una destinación exclusivamente para una clase. El terreno religioso, especialmente aquel cristiano-católico, quiere ser un terreno ideológico interclasista que funja como elemento unificador; pero, más allá de las buenas intenciones, que esto no acontezca, como el mismo Gramsci lo había ya subrayado, es otro problema. De hecho acontece, comprobado estadísticamente que, se da una fruición "popular" particularmente por parte de los campesinos de estas manifestaciones colectivas a carácter religioso.

Pero sobre el tema del "por qué" de la fiesta y sobre todo del "por qué" de la fiesta religiosa tenga que ver con estratos campesinos, con los estratos subalternos no urbanos (o urbanos recientes), existe mucha más literatura antropológica que sobre la fiesta misma, en cuanto tal.²³

El texto De Martino²⁴ parece dar origen al uso continuo de la posición gramsciana: Hegemonía-subalternidad aplicada a los hechos religiosos. De Martino califica explícitamente como Hegemonía aquella "forma... religiosa que es el catolicismo", con sus cánones y horizonte mítico-ritual sistematizado por el alto clero y califica, también, como "mágica", "popular", "baja", la vida religiosa pueblerina.²⁵

Entre hegemonía y subalternidad, dos formas de "vida religiosa", De Martino no ve una contraposición neta; sino más bien una trabazón, unos enlaces continuos de tal forma que entre los dos términos no se da una diferencia cualitativa, sino cuantitativa.²⁶ La "diferencia" está en esa especie de capacidad comunicativa de los valores que se abren en diversos niveles.

Con la utilización del modelo gnoseológico: Hegemonía-subalternidad se da una posible respuesta a la necesidad de dar una connotación social a las diversas concepciones del mundo y, particularmente, a las concepciones y prácticas religiosas al interior de una misma comunidad.

Antonio Gramsci, a partir de las controversias político-culturales del Estado Nacional Italiano, -relación entre intelectuales y masas populares-, nos proporciona una explicación del "por qué" algunos estratos populares, sobre todo campesinos, tienden hacia un "misticismo propio", hecho de fiestas, santos y milagros.²⁷

El hecho de contar con "desniveles culturales", en el campo religioso como en otros campos, no nos permite pensar en una especie de mecánica yuxtaposición con los desniveles sociales como si las clases y los estratos sociales debieran diferenciarse fisiológicamente entre ellos aún en el plano ideológico y de las concepciones del mundo. Y si con frecuencia desnivel social y desnivel cultural de hecho coinciden, esto es el fruto de particularísimas vicisitudes intelectuales.²⁸

Nosotros pensamos que se ha abusado de la contraposición: hegemonía-subalternidad aplicada a "todas las manifestaciones culturales. Posiblemente se trate del síntoma de la crisis de este modelo gnoseológico".²⁹

Pero más que hablar de crisis de los modelos provenientes del marxismo, más bien habría que hablar de una pésima lectura y un pésimo uso de las indicaciones de Gramsci.³⁰ Parece casi que la existencia de "cultura subalterna" al interior de un determinado estado moderno contradiga de hecho la existencia de una verdadera cultura hegemónica, en cuanto expresión no corporativa de un terreno ideológico propio de la clase dominante: tal clase, la burguesía, por lo menos según las formulaciones de Gramsci, puede decirse "hegemónica" sí y sólo sí logra establecer "una dirección política y moral" no sólo a los estratos y a las clases "alienadas"; sino también a las clases estructuralmente antagónicas.³¹

Esto no significa que la clase dominante produzca naturalmente una cultura "alta", "oficial" en un terreno filosófico y científico propios, conforme a sus intereses reales, económicos y políticos; más bien hay que tener en consideración hasta qué punto logra exportar o imponer fuera de sus confines corporativos de clase y respeto a qué otro modelo de cultura sea efectivamente hegemónico. A nosotros nos parece poco consistente que en las formas culturales llamadas folklóricas, religiosas o no, se de el signo de la no existencia de una cultura hegemónica y menos de una clase hegemónica. Pensamos que, con no poca frecuencia, se hable de clase hegemónica por clase dominante no teniendo en cuenta que el mismo Gramsci, fuente de esos términos, hace una gran distinción

entre "dominio" y "hegemonía", entre "supremacía" y "dirección intelectual y moral".³²

Sin embargo se podría pensar en **grupos hegemónicos**, que pueden ser expresión directa de una clase, y que logran extender de un modo o de otro su dirección "intelectual y moral" en determinados estratos "populares". Pero así entendida la Hegemonía, no produce necesariamente y siempre subalternidad en el sentido peyorativo. Por lo demás hay que tener muy en cuenta que el término opuesto a "subalternidad", según los criterios de Gramsci, y aún semiótica y lógicamente, es "autonomía": "en los grupos subalternos, por la ausencia de autonomía en la iniciativa histórica, la disgregación es más grave y más fuerte la lucha para liberarse de los principios impuestos y no propuestos en la adquisición de una conciencia histórica autónoma".³³ La subalternidad, por consiguiente, no es fruto de una Hegemonía en sentido peyorativo; sino de una Hegemonía-dirección que no produce autonomía en la iniciativa histórica para la realización de una conciencia autónoma. Por consiguiente: es conveniente no producir teórica y prácticamente una confusión entre los grupos hegemónicos y clase dominante, así como entre grupos subalternos y clases dominadas. Pero la no autonomía es y funda de alguna forma una propia autonomía. Autonomía que nos permite pensar y verificar en la práctica festiva, un cierto misticismo propio en nuestro caso de los participantes de la fiesta del Señor del Huerto. Esto nos impone una pregunta: ¿Cuál es la relación entre la fiesta del Señor del Huerto y las instituciones públicas?

Por lo que concierne al objeto de estudio nos permitimos reiterar: se puede hablar de una religiosidad o espíritu místico propios de aquellos que de una forma u otra participan de esta fiesta: campesinos, obreros, estudiantes, amas de casa..., cuya participación sumada, tiene como resultado un misticismo o religiosidad, no autónomo y autónomo al mismo tiempo. Es decir, bien o mal se reconoce la autoridad eclesiástica. La realización de la fiesta, práctica de una propia religiosidad, cuenta con el aval institucional del clero, el cual, por razones lógicas o de dirección -hegemonía-, se ve obligado a poner ciertas condiciones para el desarrollo de la serie de manifestaciones que configuran la fiesta. En consecuencia se puede decir que los ministros de culto son hegemónicos; pero no dominadores necesariamente. Por otra parte los miembros laicos, desde el momento que también dirigen y ejecutan una serie de acciones para la realización de la fiesta, son

hegemónicos; pero no necesariamente, dominadores. Desde esta perspectiva la serie de acciones, actitudes y ceremonialidades constituyen una religiosidad no autónoma; pero vista esta religiosidad desde la óptica de los participantes y organizadores laicos, al manifestar sus propias concepciones de su mundo, de su cultura, de su tradición, logran tener una religiosidad o misticismo autónomos. En tales formas de religiosidad popular se advierte con claridad la no hegemonía, en sentido peyorativo, de las llamadas, sin mayor reflexión, "clases dominantes". Más bien habría que ponerse a reflexionar, si lo que sucede es lo contrario en muchos casos: los estratos "subalternos" logran imponer las propias concepciones de cultura, tradición y religiosidad, haciéndolas penetrar en las llamadas "clases no populares" o urbanas.

Los ejemplos de circulación de los bienes espirituales o culturales son abundantes. Baste pensar en la fiesta de Día de Muertos. Las ofrendas han logrado penetrar en recintos, en los que hace veinte años no se podría haber imaginado. No importa que esta penetración sea en el mejor de los casos una especie de folklorización intelectual. En lo que respecta a nuestra fiesta, como veremos enseguida, la presencia laica es clara y profundamente articulada, con sus fines, objetivos, tareas, deberes y obligaciones antes, durante y después de la celebración de la fiesta.

NOTAS DE REFERENCIA

1) Cfr. Imschoot von P. *Teología del antiguo Testamento*.
Ed. Fax, Madrid, 1969, pp. 541-589.
Tiempos sagrados y fiestas en otras culturas y época.

2) Cfr. Hernández E. -Restrepo F. *Llave de griego*.
Herder, Barcelona, 1959, p. 71.

ἡγέομαι : guiar, mandar, juzgar.

ἡγέμων : guía, jefe.

ἡγέμονία : supremacía.

Cirese, A.M. *Cultura egemonica e Culture Subalterne*.
Palumbo, Palermo, 1979, pp., 3-23.

3) Cfr. Van Gennep A. *Manual de Folklore Francais Contemporain*.
Picard, París, 1937-1958.
Tomo III (1937), pp., 551-52.
Tomo IV (1938), pp., 1072-78.

Rito, culto, ceremonia: Cfr. AA.VV. *Sacramentum Mundi*.
Enciclopedia Teologica.
Herder, Barcelona, 1972, T. II.,
pp., 92-96.

AA.VV. *Nuevo diccionario de Teología*.
Ed. Cristianidad, Madrid, I, 1979,
pp., 285-298.

AA.VV. *Diccionario teológico interdisciplinar*.
Sígueme, Salamanca, 1983, pp., 204-219.

AA.VV. *Enciclopedia de la religión cristiana*.
Dalman-Jover, Barcelona, 1951-1954,
T. II; VI, pp., 647-649; 1358-1366; 762-766.

4) Cfr. Toschi, P. *Le origini del teatro italiano*.
Boringhieri, Torino, 1976².

- 5) Cfr. *Nota 1 Introducción.*
- 6) Cfr. Rossi, A. *Le feste dei poveri.*
Laterza, Bari, 1969.
- 7) Cfr. Pitré, G. *Feste patronali in Sicilia.*
Bologna, 1970.
- 8) Lanternari, V. *Cristianesimo e religioni eretiche in Occidente... in Occidente e terzo mondo.*
Dedalo, Bari, 1967, pp., 329-360.
- 9) Cfr. Cirese, A.M. *Oggetti, Segni, Musei.*
Einaudi, Torino, 1977, pp., 59-61.
- 10) Cfr. Jesí, F. *La Festa.*
Rosemberg-Sellier, Torino, 1977, pp., 4-29.
- 11) *Ibid.*, p. 22. *Es el caso de Walter Benjamin.*
- 12) *Ibid.*, pp., 23-24.
- 13) Cfr. *Fiesta.*
Enciclopedia Einaudi, Vol. VI, Torino, 1979, pp., 87-99.
- 14) Cfr. Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad.*
FCE., México, 1993.
- 15) *Ibid.*, p. 91.
- 16) Cfr. Cirese, A.M. *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Osieri e nelle analoghe ceremonie vicino-orientali e balcaniche.*
En: "Atti del Convengno di studi religiosi sardi".
Cagliari, 1962, Padova, 1963, pp., 174-94.

*Singular convergencia interpretativa y también terminológica sobre este tema se registra en el escrito, posterior al de Cirese, del antropólogo americano George M. Foster, **peasant Society and Image of Limited Good.***

*En: **American Antropologist**, Vol. 67, No. 2, 1965, pp., 293-315.*

*Cfr. Cirese, A.M. **Antropología.***

Una obra más amplia que se estudió el año académico 1987-1988.

Universidad La Sapienza, Roma, 1987.

17) Cfr. G. Angioni. *Raporti di produzione e cultura subalterne*.
Edes, Cagliari, 1974, pp., 232-279.

18) *Ibid.*, p. 241.

19) Cfr. V. Valeri., *Op. cit.*, p. 91.

20) Cfr. Cirese, A.M. *Oggetti, Segni, Musei.*, cit., p. 59.

21) Cfr. Jesí. *Op. cit.*, Apéndice IV, p. 18.
("Fiestas revolucionarias").

22) Cfr. Cirese, A.M. *Intellettuai, folklore, istinto di classe*.
Einaudi, Torino, 1976, pp., 65-104; 119-127; 142-147.

23) Cfr. AA. VV. *Forme e pratiche della Festa*.
Montecatini, Terme, 27-29, Ottobre, 1978.

U. Padiglione. *Los antropólogos ante la fiesta*.
En: *La crítica sociológica*.
Invierno 78-79, No. 48, pp., 186-192.

L. Mazzacane, L.M. Lombardi Satriani. *Por qué las fiestas*.
Savello, Roma, 1974.

C. Praudi. *Religión y clases subalternas*.
Coines, Roma, 1977, pp., 7, 141.

24) Cfr. E. De Martino. *Sud e Magia*.
Feltrinelli, Milano, 1973⁶, p. 71.

Sobre De Martino: Cfr. AA. VV. Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi.

En: *La Ricerca Folklorica*.
Grafo Edizioni, Brescia, No. 13, Aprile, (1986).

Jorge A. González. *Ex votos y retablitos: Religión popular y comunicación social en México*.

En: *Culturas contemporáneas. Revista de investigación y análisis*.
Universidad de Colima, México, Vol. 1, No.1 (1986), pp., 7-51.

Jesí Francisco Gómez Hinojosa. *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci.*

Ed. Dei, San José- Costa Rica, 1987.

(Abundante y bien escogida bibliografía). (Este texto tiene un apéndice de las obras publicadas por la Ed. Dei y que son pertinentes con la temática aquí tratada).

- 25) *Cfr. E. De Martino. **Sud e Magia.** Feltrinelli, Milano, 1973⁶, pp. 87-91.*
- 26) *Ibidem., pp. 91.*
- 27) *Cfr. QEC., pp., 621-23.*
Hay que tener en cuenta que Gramsci utiliza el término "misticismo" con una acepción particular, como forma subjetiva y/o social de la vivencia religiosa.
- 28) *Cfr. Cirese, A.M. **Modello di comportamento e modelli teorici.** En: **Il Gioco di Ozieri e altre analisi formali.** Materiale per il corso 1987-1988. Universidad La Sapienza, Roma, 1987, pp., 29-37.*
- Cfr. AA. VV. **Cultura popolare.** En: **La Ricerca Folklorica.** Grafo, Edizioni, Brescia, No. 1, (Aprile 1980).*
- 29) *Cfr. Nota No. 22.*
- 30) *Cfr. Cirese, A.M. **Op. cit., pp., 3-23.***
- 31) *QEC., p. 2010-11.*
- 32) *Cirese, A.M. **Intellettuai, Folklore, Instinto di classe.** Einaudi, Torino, 1976, pp., 65-109.*
- Gómez Hinojosa, J. Francisco. **Intelectuales y pueblo.** D.E.I., San José de Costa Rica, 1987.*
- 33) *QEC., p. 1875.*

CAPITULO SEGUNDO

**Atacomulco: horizonte, datos y
hechos histórico-sociales**

**Festividad del Señor del
Huerto. Horizonte**

El término expresa experiencia de un límite o una experiencia limitada. Experiencia dibujada por una línea donde la verticalidad y horizontalidad se unifican. Tal línea signa el **confín del propio campo visual**. En la medida que cambia el propio punto de apoyo, la línea retrocede o avanza, la perspectiva se mueve, la variedad de puntos engendra diversidad de horizontes. Para cada punto-posición, para cada horizonte hay una diversa división y visión de los objetos visibles en la totalidad que configura "X" horizonte. Más allá del horizonte "se dan" los objetos que, por el momento, no se hacen visibles, más acá se encuentran los objetos y objetivos que actualmente pueden ser vistos, comprendidos y alcanzados.

Como el campo de la visualidad, así también el alcance de nuestros conocimientos y el ámbito de nuestros intereses tienen sus límites y fronteras. Así como el campo de lo visual varía con el cambiar de la propia posición, así también el alcance del propio conocimiento y el ámbito de los propios intereses varían según el período cual se vive.

Surge así su significado metafórico o posiblemente analógico del término Horizonte. "En este sentido aquello que está más allá del propio horizonte, está totalmente fuera del alcance" de lo que Hoy constituye nuestro propio conocimiento e intereses. Se trata de algo que aún no se conoce, no es controlable y, por consiguiente, sólo a nivel de hipótesis podemos ocuparnos. Aquello, por el contrario, que está y/o configura el propio Horizonte es, en medida más o menos amplia, objeto de interés y conocimiento.

Las diferencias de Horizonte pueden ser complementarias: trabajadores, funcionarios, administrativos, técnicos, ingenieros, directores, médicos, abogados, profesores tienen intereses diversos, viven, en cierto sentido de forma diversa. Cada uno conoce mejor su mundo; pero sabe de la existencia de otros mundos y, posiblemente, reconoce su necesidad.

Pero por esto mismo, la multiplicidad de Horizontes, o mundos se incluyen y se complementan. Tomados aisladamente, siempre y cuando esto fuese posible lógica y fácticamente, no son autosuficientes; en conjunto, en cambio, fundan motivaciones y conocimientos necesarios para la construcción de un mundo vivido por una inmensa mayoría.

Los Horizontes pueden encontrarse en coimplicación: aquello que en un Horizonte es intangible, en otro es inteligible, pero, por esto mismo, cada Horizonte puede ser consciente, en alguna medida del otro y, también por esto mismo y en gran medida, incluirlo. Inclusión que

posibilita la comprensión y autocomprensión. Pero tal "inclusión puede verse reducida a una estéril negación", rechazo o exclusión "absoluta". Este rechazo puede ser pasional, en tal caso la sola insinuación deseable de apertura para la comprensión de un Horizonte "no-nuestro", puede provocar ceguera.

Los Horizontes son, en resumidas cuentas, el resultado de las "conquistas" del pasado y, al mismo tiempo, constituyen el fundamento de nuestras condiciones, limitaciones y posibilidades nuevas de futuro.

Aprender no es una mera añadidura a aquello que se ha aprendido; sino más bien, un crecimiento a partir de lo previamente sabido. Por lo cual todas nuestras intenciones, afirmaciones, acciones están dentro de un contexto. A tal contexto estamos obligados a referirnos al fundar las razones de nuestros fines, aclaraciones, aplicaciones, explicaciones y acciones. Tal contexto Horizonte es la fuente fértil de ulteriores conocimientos y atenciones; pero también por ser límite y barrera, la fuente de los propios retos.

DATOS-HECHOS

"Los datos son una cosa y los hechos otra". Hay datos del sentido y datos de la conciencia, es decir, un saber organizado. Lo común entre ambos es que son "algo" o pueden serlo. Pueden o no ser objeto de atención, de indagación, ser entendidos, concebidos, invocados como evidencia en el juicio. Si no lo son, entonces, son meramente datos, es decir, son "algo", donde este algo juega el papel de lo aún no sabido. Pero en la medida en que son objeto de indagación, no son puramente "algo": "datos"; sino que se combinan con otros componentes en la actividad cognoscitiva humana: pueden fundar una reflexión rigurosa.

Los hechos son datos, cuyo sentido se sabe, se conoce orgánicamente, es decir, constituyen y fundan "X" Horizonte, es decir: eventos conocidos. Los eventos son hechos que fundan la conciencia "individual" y/o colectiva. Conciencia que es, por esto mismo, fuente de ulteriores posibles conocimientos. El Hecho es la concreción actuada porque es sabida de la experiencia. Los hechos llegan a la luz no antes de que los datos sean entendidos, sino sólo después de haber sido comprendidos.

En un primer proceso de análisis profundo, los datos son los humanos, restos, avances, informaciones. Sobre la base de éstos se

busca conocer la génesis y valor de atendibilidad de las informaciones que transmiten. Los hechos son una serie de afirmaciones obtenidas a partir de las fuentes y contrasignadas por un índice más o menos amplio de atendibilidad. En la medida en que son atendibles, dan información. Pero la información que dan es, por regla general, no un conocimiento histórico, sino que hablan de una experiencia -visión- histórica. Experiencia que tiene que ver con fragmentos y pedazos de realidad, no es una visión completa o exhaustiva, esto desbordaría nuestros objetivos actuales de aquello que acontece en un "X" tiempo o en un "X" lugar. En consecuencia: los hechos invocados en el proceso pretenden ser críticos, por lo general, no son hechos históricamente organizados; sino sólo datos que podrían permitir el descubrimiento de Hechos Históricos experimentados en la cotidianidad comunitaria.

Todo proceso histórico es acompañado de un proceso de interpretación. Proceso en el que se toman en cuenta los fragmentos de la información y su valorización.

Sólo al final de un proceso interpretativo de reconstrucción de los diversos Hechos de la experiencia podrá venir a la luz aquello que con propiedad podría llamarse un Horizonte comprendido.

TOPONIMIA

ATLACOMULCO proviene de las raíces y afijos siguientes:

A, raíz de atl: - agua (del sustantivo "atl" queda la raíz a y se pierde el sufijo "tl" que es la marca del sustantivo).

Tacomul proviene de Tlacomolli; y de tlacomolli se queda la raíz tlacomol- perdiéndose el fijo l-li del sustantivo que significa: hoyo grande o barranca .

El sustantivo tlacomolli deriva del verbo:

Atlacomuloo: -hacer hoyo o pozo; el pretérito es onatlacomulo, y el sustantivo es Atlacomulli que significa: - pozo.

A estas raíces: a-tlacomol-. se agrega la partícula locativa: co, que significa en, y se crea la palabra Atlacomul-co o Atlacomolco. Que quiere decir literalmente:

A - tlacomul - co
Agua - hoyo grande - en

Para traducir se lee de derecha a izquierda, entonces:

En hoyo grande agua; es decir, hoyo grande con agua = pozo.

Por esto Atlacomulco significa: en el lugar donde hay pozos.¹

Atlacomolco "En el pozo"; población situada en el Valle de Toluca, conquistada por Axayacatl.

Atlacomolli o atlacomulli s. Pozo, agujero fosa que tiene agua.²

A- atl = agua

tlacomul- tlacomulli = hoyo grande o barranco

co- co = en (locativo) (Maestro Geofredo Uriel Valencia).

Atlacomuloa -hacer hoyo o pozo-

Pretérito onatlacomulo.

Atlacomulli, pozo.³

A la llegada de los españoles, éstos denominaron a esta comunidad Santa María Atlacomulco. En 1951, el gobernador Alfredo del Mazo, propuso que se le diera el nombre de Villa Atlacomulco de Fabela, en reconocimiento a la labor, realizada por Don Isidro Fabela, hijo ilustre del municipio.⁴

ESPACIO FISICO

LOCALIZACION GEOGRAFICA

El territorio del municipio de Atlacomulco se ubica en la zona noroeste del Estado de México. La cabecera municipal se encuentra a 19° 43' 37" (mínima) y 19° 48' 07" (máxima) de latitud norte y a 99° 42' 12" (mínima) y 99° 52' 48" (máxima) de longitud oeste del Meridiano de Greenwich.⁵

LIMITES

El municipio limita al norte con el municipio de Acambay y parte de Temascalcingo; al noroeste con el municipio de San Andrés Timilpan; al este, con el municipio de San Bartolo Morelos y Timilpan, al sur y oeste, con el municipio de Jocotitlán y al noroeste con los municipios de Temascalcingo y El Oro.⁶

EXTENSION

El municipio de Atacomulco tiene una extensión territorial de 258,074 km².



DIVISION POLITICA

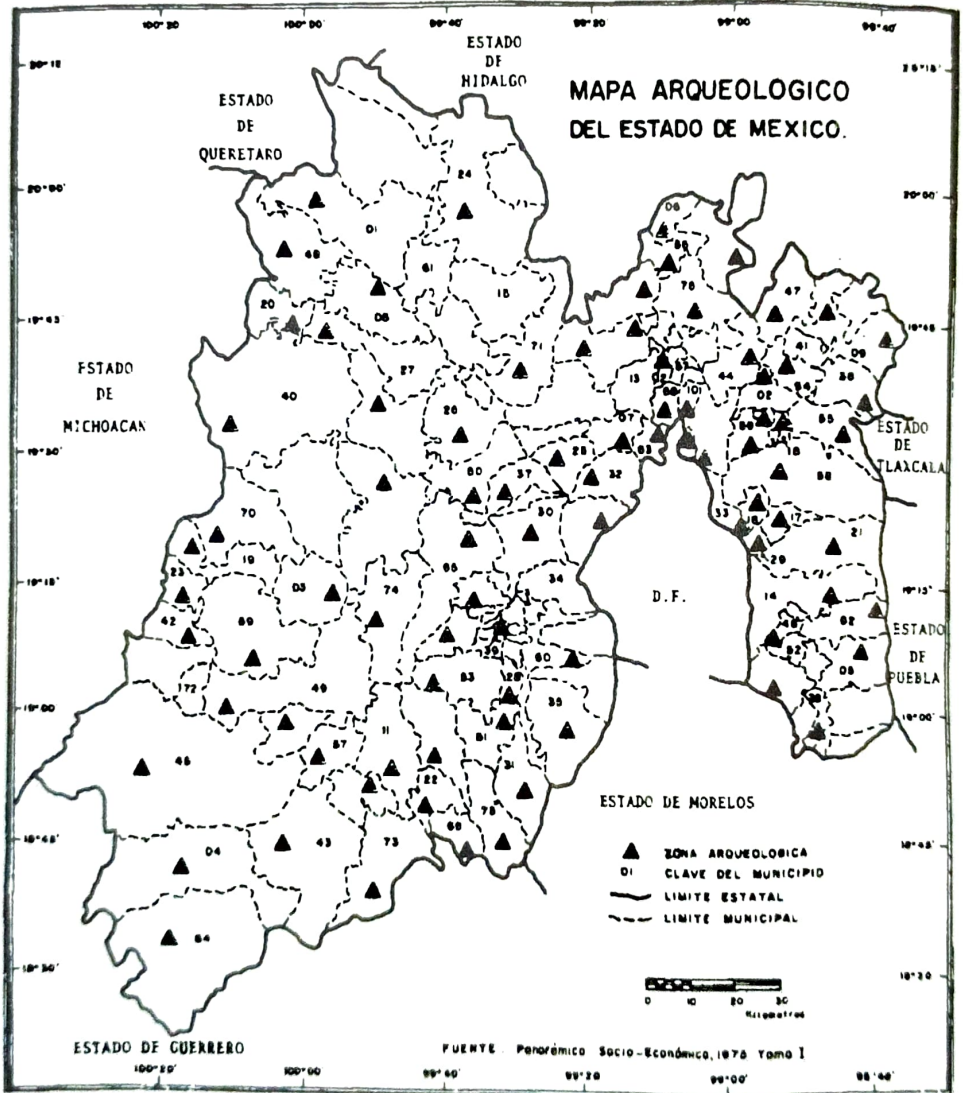
El municipio de Atlacomulco se encuentra integrado políticamente por treinta y nueve comunidades con delegaciones, y por dos núcleos muy pequeños. A continuación se señala el significado de la mayoría de los nombres de las comunidades pertenecientes al municipio

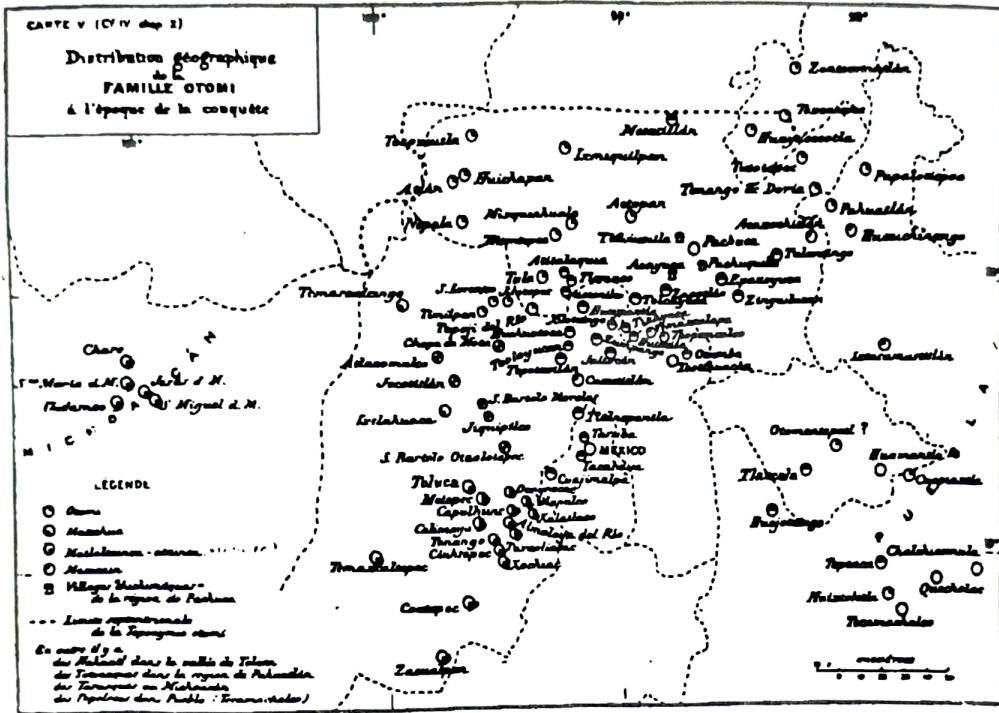
NOMBRE

SIGNIFICADO

1. *Bosbashi de Guadalupe:* "lugar de escobas o dónde nacen escobas".
2. *Santa Cruz Bombatevi, ejido.*
3. *Cerrito Colorado.*
4. *Santa Cruz Bombatevi, pueblo:* "bombatevi, negro y colorado: "tierra negra y colorada".
5. *Cuendó:* cue, coraje; ndó, ojo: "los ojos de coraje".
6. *Chosto de los Jarros:* chosto, "ojos blancos".
7. *Diximoxi:* lugar de los llorones (árboles) agrios, en otomí "pelo de zorrillo".
8. *El Espejel.*
9. *El Rincón de la Candelaria, ejido.*
10. *El Rincón de la Candelaria, pueblo.*
11. *El Salto.*
12. *Lagunita Cantashi:* ca, viven; toshi, blancos: "lugar de blancos".
13. *La Joya:* "lugar profundo húmedo".
14. *Manto del Río, ejido.*
15. *Manto del Río, pueblo.*
16. *Maye:* meja, largo; yeé, mano: "los de manos largas".
17. *Masa de Chosto:* "ojos blancos".
18. *San Antonio Enchise:* chi, pequeña cañada o patio.
19. *San Bartolo Lanzados.*
20. *San Bartolo el Arenal.*
21. *Santo Domingo Shomejé:*
22. *San Felipe Pueblo Nuevo.* "lugar de muchos pozos de agua".

23. *San Francisco Chalchihuapan:* *Chalchihuitl, esmeralda; atl, agua; y pan, en " en el agua de las esmeraldas".*
24. *San Ignacio de Loyola.*
25. *San Jerónimo de los Jarros.*
26. *San José Tunal.*
27. *San José Toxi:* *"lugar donde crece un sauco".*
28. *San Juan de los Jarros.*
29. *San Lorenzo Tlacotepec:* *"zanja donde se teje".*
30. *San Luis Boro:* *Boro, "lugar de riscos o piedras negras".*
31. *San Pablo Atotonilco:* *atotonilli, agua caliente, co-lugar: "lugar de las aguas calientes".*
32. *San Pedro del Rosal.*
33. *Santiago Acutzilpan:* *del náhuatl acotzilli, acocil; apan, agua: "sobre el agua de acociles".*
34. *Tecoac:* *Te'e, crece; cuac, juanes (tubérculo que se come): "lugar donde crece juanes o cerro de los conejos".*
35. *Tierras Blancas.*
- Núcleos Pequeños.**
1. *La Palma.*
 2. *Colonia 2 de Abril.*⁸





Jacques Soustelle.

Mapa que muestra la distribución geográfica de la familia otomí, S. XVI.

ALTURA SOBRE EL NIVEL DEL MAR

El relieve del municipio de Atlacomulco varía en sus altitudes. La localidad de menor altura es Pueblo Nuevo con 2,270 metros sobre el nivel del mar, y entre los de mayor altitud está la cabecera municipal con 2,670 metros sobre el nivel del mar.⁹

OROGRAFIA

El municipio extiende sus límites hacia el sureste formando parte del cerro de Jocotitlán.

Destacan pequeñas elevaciones en la parte central del municipio.

Al norte: El Magueyal, Juna y Maye.

Al noroeste: San Luis, El Nogal, La Joya y San Ignacio.

La parte oeste se caracteriza por lomeríos, entre los cuales están: Santo Domingo Shomejé, Chosto de los Jarros, Bombashí de Guadalupe.

Al noroeste se encuentra la Lagunita Cantashi y el Cerrito Colorado.¹⁰

HIDROGRAFIA

El municipio de Atlacomulco es atravesado al sureste y noreste por el Río Lerma, (con una corriente permanente mínima contaminada).

Existen 31 manantiales, los cuales se localizan en Atotonilco, San Pedro del Rosal, San Francisco Chalchihuapan, San Antonio Echise, así como el de Las Fuentes, sitio de donde se abastece de agua Atlacomulco.

Las presas más importantes son El Junco, La Lagunita y J. Trinidad Fabela que irrigan gran extensión de tierras cultivables en el municipio. También algunas pequeñas propiedades cuentan con sus propios bordos, que son un total de 63; así como 9 pozos, 4 acueductos y 40 canales que irrigan con corrientes intermitentes.¹¹

CLIMATOLOGIA

El clima de la región es templado, subhúmedo con lluvias en verano.

Temperatura media diaria 13.0° C.

Temperatura Máxima 15.5° C.

Temperatura Mínima 7.4° C.

CLIMA.¹²

MESES	TEMPERATURA MEDIA °C	PRECIPITACION MM.	EVAPORACION MM.	TOTAL HELADAS
<i>Enero</i>	9.4	22.8	117.6	25
<i>Febrero</i>	10.5	2.5	152.0	25
<i>Marzo</i>	12.7	5.4	203.3	16
<i>Abril</i>	14.3	25.4	200.8	11
<i>Mayo</i>	15.1	61.3	139.1	8
<i>Junio</i>	15.4	141.7	141.7	6
<i>Julio</i>	14.9	158.3	116.7	1
<i>Agosto</i>	14.8	152.0	126.0	1
<i>Septiembre</i>	14.5	150.0	108.4	5
<i>Octubre</i>	12.9	64.0	111.7	7
<i>Noviembre</i>	11.1	19.7	102.1	14
<i>Diciembre</i>	9.8	15.4	96.4	22

FLORA

El municipio de Atlacomulco tiene gran variedad de vegetación. Los árboles que más abundan son: pino, eucalipto, jacaranda, causarina, bugambilia, dalia, aretillo, rosal, clavel, alcatraz, heliotropo, bola de nieve, margarita, pensamiento, perrito, violeta, etc. Entre los vegetales medicinales están la hierba de ángel, romero, istafiate, cedrón, carricillo, ruda, manzanilla, toronjil, simonillo, árnica, yerbabuena, té de maceta, ajenjo, tabaquillo, o té de monte, retama, mirto, epazote, jocoquera, borraja, altamisa, sauco, poleo de monte y carrizo. Entre los árboles frutales: manzanos, durazno, chabacano, higo, pera, tejocote, membrillos y capulín.

Se producen hierbas comestibles como quelites, verdolaga, nabo, acelga, espinaca, berro muto (chivito), malva.

La tierra es propicia para la producción de ejote, papa, cebolla, zanahoria, rábano, calabaza, chayote, chilacayote y también crecen nopales que producen una gran variedad de tunas.

Es favorable el cultivo del maguey, ya sea chalqueño, mexicano, verde o tlacamelero.

Los productos agrícolas que se cosechan en orden de importancia son: maíz, cebada, avena y chícharo.

Entre las hierbas forrajeras que se cultivan están la alfalfa, nabo y trébol.

Abundan los hongos de llano y de monte; también existen: escobilla, jara, huizache, mezquite, tule, toloache. En los llanos florecen muchos girasoles y en los bosques gran variedad de helechos.¹³

FAUNA

En el municipio existen una gran cantidad de especies animales. Entre los domésticos están: perros, gatos, pericos y pájaros diversos.

De las especies casi extintas, tenemos el coyote, hurón, gato montés, zorrillo, tlacuache, armadillo, ardilla, cacomixtle, tuza, conejo silvestre y en mayor cantidad la rata de campo.

Predominan entre otros la víbora de cascabel, alicante, bos, lagartija, camaleón y escorpión.

Se encuentran insectos como moscas, hormiga negra y roja, luciérnaga, catarina, cochinilla, libélula, langosta, escarabajo, abeja, araña, grillo, lombriz, pulga, chinche, cucaracha, polilla y piojo.¹⁴

HECHOS HISTORICOS RELEVANTES DE ATLACOMULCO

1) *En tiempos prehistóricos esta zona parece haber sido importante. Se han encontrado restos de monumentos arquitectónicos como el rancho denominado "El Nogal".*

Aún se conservan objetos de barro, fibra de maguey y prendas de vestir, testimonio de tiempos no totalmente documentados. Existe población indígena otomí y mazahua en las 35 comunidades que integran el municipio de Atlacomulco.

MAZAHUA

Esta raíz se compone de:

maza - , que proviene de [maza- tl]: "venado"

y de la partícula o sufijo pl. [- hua], que significa "poseedor de" de donde [maza - hua] quiere decir, "los poseedores de venados".

Los chichimecas de Xolotl pasaron por Toluca y llegaron a Xoloc o Xalostoc, provenientes del norte de México. Hacia el año 1200 se establecieron en Tenayuca, y de ahí se fueron a Toluca y Malinalco. Xolotl inició la conquista de estos pueblos y casó a su hijo Nopaltzin con una hija de Pochotl, señor de Toluca.¹⁵

CHICHIMECAS

La raíz [chichimecatl] proviene de:

[chichi] "perro"

[mecatl] "lazo", "linaje"

de donde [chichimecatl] significa: "linaje de perros".

Esta región perteneció al señorío de Atzacapozongo bajo el mando de la provincia de Mazahuacán, posteriormente.

2) *Ya en la época de la colonia, Atlacomulco, como otras poblaciones, fueron encomendadas a Francisco de Villegas en 1535-1597.*

En 1540 Pedro de Atlazantli fue el encargado para enfrentar y resolver los asuntos de la jurisdicción.

3) *En 1559 comienza la mercadería en esta región, siendo San Pedro del Rosal y Atlacomulco, los primeros centros de comercio.*

4) De 1622 es el acta posiblemente más antigua que se conserva en el archivo parroquial de Atacomulco. La parroquia es del siglo XVII.



Placa del Santuario del Señor del Huerto, que se encuentra al costado de la fachada del Templo. Atacomulco, México.

SANTUARIO DEL SEÑOR DEL HUERTO

ATLACOMULCO, MEX.



"Lo vimos despreciado y el desecho de los hombres, varón de dolores y que sabe lo que es padecer; y su rostro como cubierto de vergüenza y afrontado; por lo que no hicimos ningún caso de él."

Isaías LIII, 3.

"Por causa de nuestras iniquidades fué él flagelado, y despedido por nuestras maldades; el castigo de que debia nacer nuestra paz descargó sobre él y con sus cardenales fuimos nosotros curados".

Isaías LIII, 5.

Ya que Dios N. S. nos ha concedido la profunda satisfacción de ver terminadas (por lo menos en su parte principal) las obras, con las cuales hemos embellecido el templo dedicado al SEÑOR DEL HUERTO, a quien profesamos ferviente devoción, invitamos a todos los hijos de este Pueblo, tanto a los que residen en él, como a los que viven fuera, así como a todos nuestros vecinos y demás devotos del SEÑOR DEL HUERTO, a la

SOLEMNE BENDICION

que de dichas obras se hará el día 10. del próximo mes de julio, a las 10.30 a. m.

Se dignará hacer este acto uno de los hijos mas preclaros de Atlacomulco, el EXCMO. Y RVMO. SR. DR. DN.

Maximino Ruiz y Flores,

Dgmo. Obispo Titular de Derbe, quien en acción de gracias y como homenaje al Señor del Huerto, celebrará también SOLEMNE MISA PONTIFICAL, ocupando en ella la Catedra del Espíritu Santo.

Agradecemos de corazón a nuestro dignísimo Prelado, el Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo de Mexico, Dr. DN LUIS M. MARTINEZ, que se haya dignado elevar nuestro Templo a la categoría de SANTUARIO.

El mismo día 10. por la tarde y el día 2 por la mañana y por la tarde se administrará el SANTO SACRAMENTO DE LA

CONFIRMACION.

Atlacomulco, junio de 1946.

El Párroco, ADOLFO GARDUÑO.

El Presidente de Obras, BENJAMIN MONDOY

El Secretario, J. CONCEPCION BECERRIL

Fecha de elevación a Santuario del Señor del Huerto

5) *En la época de independencia el cura Hidalgo pasó por el noreste del municipio rumbo a Ixtlahuaca, lo mismo que Ignacio Rayón.*

6) *En 1810 se contruye el Santuario del Señor del Huerto y es terminado en 1811.*

7) *El 4 de agosto de 1824 es nombrado presidente de la corporación Don Agustín Peláez.*

8) *Atlacomulco era un punto de obligada visita para el comercio que venía del norte, ya que por ahí pasaba el camino que conducía de la capital, México, a Morelia.*

En este punto los mercaderes cambiaban de caballos o mulas, por ejemplo, los que venían cargados de sal provenientes de Colima.

9) *En 1824 perteneció a la subprefectura de Ixtlahuaca y contaba con un médico: Don Francisco Cabernali. La población era para ese año de 2 mil habitantes.*

10) *1839 es el año en que se dan las primeras elecciones para una junta de ciudadanos habitantes de las haciendas y aparece así "El Bando del Buen Gobierno, Buen Orden y Tranquilidad de los Vecinos".*

En 1852 la suprefectura de Ixtlahuaca pide se envíe una fuerza de infantería o caballería municipal. Como respuesta se manda un oficio, donde se dice que no se tienen armas y no se sabe nada de matar. La Suprefectura de Ixtlahuaca toma otra decisión, porque nadie quería ir. Esta orden es para todos los hombres que se encuentran ebrios después de las 8 de la noche, vagando por la calle, los cuales debían ser encuadrados de inmediato y para esto se mandan soldados que patrullen las calles en silencio.

Los atlacomulquenses se caracterizaron a través de la historia por ser personas pacíficas, como gente atraída por el comercio y no por las guerras.

11) *En 1843 se crea la Ley de Ordenanzas Municipales para la instalación de Ayuntamientos aplicada en Atlacomulco en 1845.*

12) *En 1855 la comunidad es víctima de una epidemia de viruela. Fallecen muchísimas personas. A raíz de esto el Gobernador Plutarco González visitó Atlacomulco en 1856.*

13) En 1857 se implanta el impuesto pilones que es el uso de contrapeso en las básculas. Más tarde en 1861 es nombrado "mortero" para evitar la tala de los árboles del cerro, imponiéndose una multa de 20 reales por cada árbol destrozado.

14) En 1862 se cuenta con dos casillas electorales en la cabecera municipal. Al jefe político se le otorgan 20 cargas de cebada y maíz, así como forraje. Este mismo año se remite una protesta a Toluca en contra del establecimiento de una monarquía.

15) En 1863 las autoridades inician el control de la basura decidiendo que ésta se debería depositar fuera del pueblo. También se ubica fuera de la ciudad el rastro.

16) En el año de 1864, Maximiliano y Carlota realizan una visita a Ixtlahuaca, por lo cual se obliga a todo el pueblo de Atlacomulco a cooperar para el obsequio de recibimiento.

17) En aquel tiempo para ir a Ixtlahuaca se caminaban 4 horas. Para ir a Toluca hasta 8 horas. Apuntamos este dato por que en ese mismo año, los habitantes fueron atacados por epidemias de viruela y escarlatina, lo que implicó un problema de dificultad para combatirlas; y no fue sino hasta que en 1867 Don Ciriaco Ruíz aplica la vacuna que él mismo fabrica, lo que ayudó a mejorar la salud de los habitantes.

18) En 1866 se envían muestras de cantera, encino y ocote, para el Emperador Maximiliano.

19) En 1867 se establece como día oficial de paga el viernes en todo el distrito.

20) Para 1868 el municipio cuenta ya con 5,000 habitantes. A este año se le denomina "Año Calamidesco" por la escasez de semillas, y en este año se crea la 1a. junta patriota. Hay tres clases sociales diferenciadas para entonces: hacendado, media e indígena.

Por otra parte, se establece el nombramiento de la "Junta de las Aguas de las Fuentes y se inaugura el tendido de la red telegráfica".

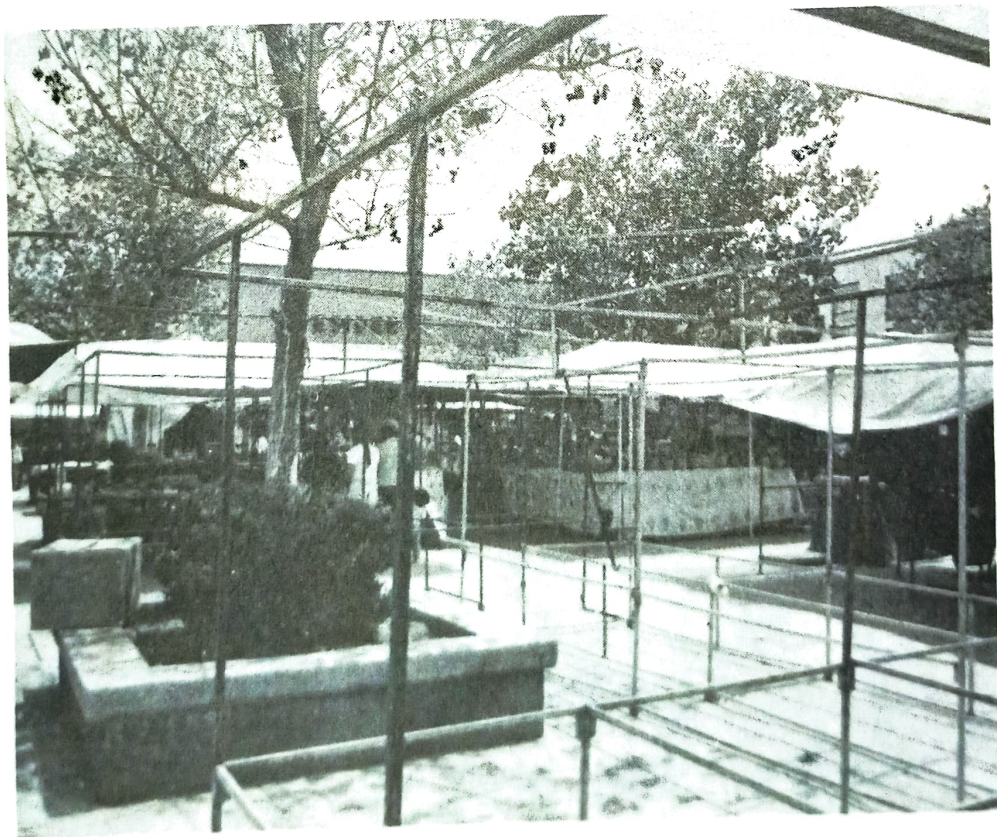
21) En 1878 se implanta el sistema decimal en la educación y el comercio.

22) En 1881 se cuenta con una población de 8,000 habitantes, y se cobra un impuesto por los burros y mulas dedicadas al comercio.

23) En 1883 estando en vigor el sistema métrico decimal, se colocan vías para el ferrocarril y se solicita estación en "Flor de María". Se contaba para entonces con 9,046 habitantes.

24) En 1886 se construye el primer puente de Hierro sobre el río Lerma, en Flor de María, habiéndose derrumbado al año siguiente a causa de la corriente misma.

25) Haciendo un salto. En 1919 se construye la Primera Planta de Luz en lo que ahora es el Mercado Adolfo López Mateos.



Vista del Mercado de la explanada lateral de Santa María de Guadalupe, a unas horas antes de la función del Señor del Huerto, Atlacomulco, México.



*Pan de huevo, típico en la región de Atlacomulco.
Mercado de la explanada lateral de la Iglesia de Santa María de Guadalupe.*

26) *En 1926 se establece la nomenclatura de las calles.*

27) *En 1927 se crea la primera escuela de niños.*

28) *En 1942, siendo gobernador Isidro Fabela, propicia el paso de la Carretera Panamericana. Atlacomulco tiene, a partir de los cuarenta un desarrollo prometedor.*

29) *En 1962 se crean clínicas de salud y el Hospital General.*

30) *En 1968 se crea el Centro Cultural Isidro Fabela, (septiembre).*

31) *En 1974, el ISSSTE.*

32) *En 1981 se construyen centros comerciales.*

33) *En 1982 se construye el mercado principal.*

34) *En 1985 se construye el IMSS.*

35) *En 1945 se construye la Secundaria Federal.*

36) *En 1962 se crea la Secundaria Federal 93.*

37) *En 1968 la Normal.*

38) *En 1984 el Cine Teatro.*

39) *En 1988 la Escuela Normal, pasa a ser Unidad Pedagógica.*

40) *Otros adelantos son la Estación de Ferrocarril construida en el período del Gobernador Alfredo del Mazo.*

41) *En 1983 la Autopista Toluca-Atacomulco es inaugurada por el Presidente de la República Mexicana, Miguel de la Madrid Hurtado.*



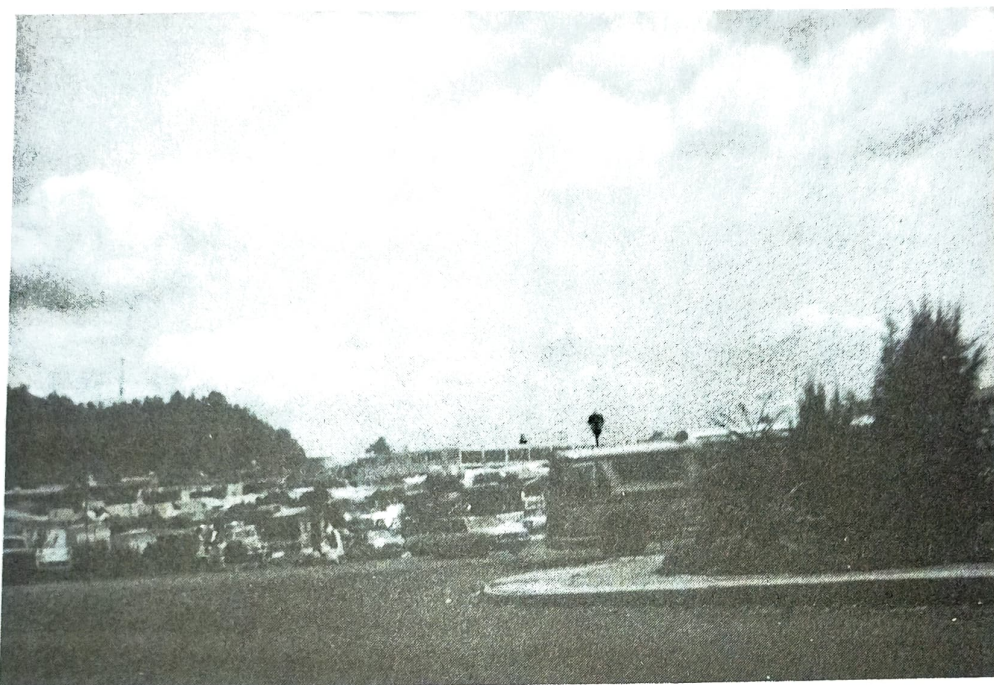
*Paraje de Las Fuentes, al fondo una de las bombas de agua.
Atacomulco, México.*



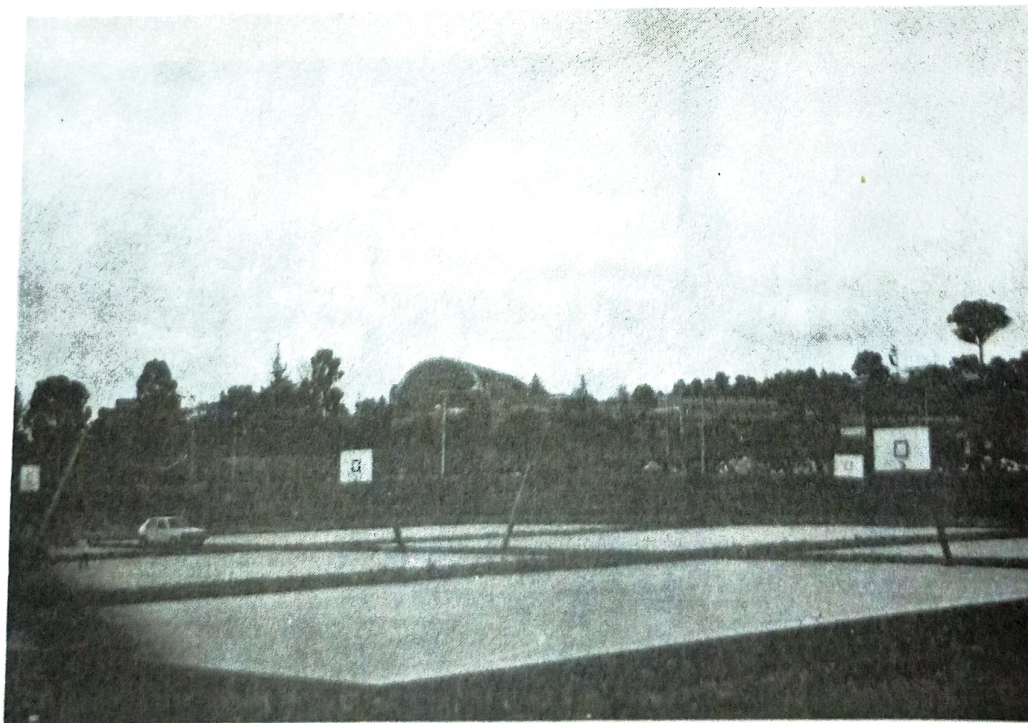
*Vista de la Escuela Secundaria Isidro Fabela.
Atacomulco, México.*



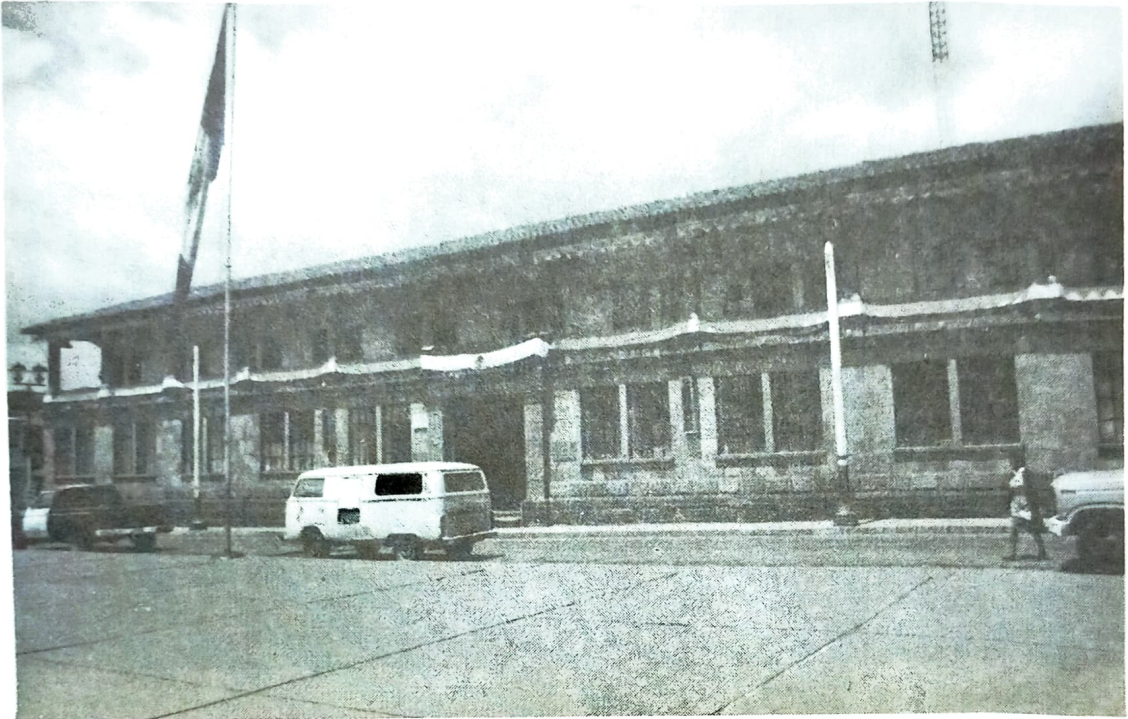
*Vista del Cine Teatro "Atacomulco" lateral a la iglesia de Santa María de
Guadalupe. Atacomulco, México.*



Vista panorámica de la Terminal de Autobuses de Atlacomulco, México.



*Unidad Deportiva Isidro Fabela.
Atlacomulco, México.*



*Vista frontal del Palacio Municipal.
Atlacomulco, México.*



*Interior de la Casa de la Cultura a un costado del mercado principal
"Adolfo López Mateos". Atlacomulco, México.*

Atlacomulco es una ciudad muy atractiva ahora. Sus habitantes se enorgullecen de pertenecer a este lugar, y a juzgar por su historia han sido forjadores de un pueblo trabajador, pacífico, emprendedor y hábil para los negocios.

Actualmente, Atlacomulco tiende a ser un polo de desarrollo económico dentro de la región 5a. del Estado de México, pero que mantiene al mismo tiempo muy arraigadas sus tradiciones étnicas y su religiosidad católica y popular que año con año renueva a través de sus ceremonias como es el caso de la Fiesta del Señor del Huerto y de la Virgen de Guadalupe. Tradiciones a carácter religioso que logran ser puntos identificadores de historia y cotidianidad de sus habitantes que adquiere una relevancia considerable para el desarrollo y estudio de tradiciones populares.

Los datos históricos de Atlacomulco fueron proporcionados por la Lic. Marisol Arias, Cronista del Municipio de Atlacomulco, cuando se realizaba el trabajo de campo en 1991.

SANTUARIO DEL SEÑOR DEL HUERTO

LOCALIZACION

El barrio donde se encuentra el santuario del Señor del Huerto, se ubica en el centro de la ciudad sobre la avenida Sor Juana Inés de la Cruz, a pocos metros de la plaza principal de Atlacomulco. Justamente se encuentra en el mismo lugar que ocupa la residencia del Obispado de la diócesis de Atlacomulco.

MITO DE ORIGEN

Se cuenta entre las personas nativas, que la historia comienza en la huerta de una anciana, donde la imagen del Señor del Huerto se encontraba. La anciana ante la imagen solía hacer sus prácticas de devoción. Cuando la anciana muere, las prácticas de devoción se hacen comunes entre los vecinos. Luego crecen y se extienden las prácticas de veneración. Es entonces, cuando la imagen es trasladada al templo principal de la comunidad: La Iglesia de Santa María de Guadalupe. Pero, pocos días después, la imagen reaparece una y otra vez en el lugar de origen: el huerto. Ante tal acontecimiento, se dice, el párroco y todos los fieles iniciaron la edificación del hoy Santuario del Señor del Huerto

en 1810, y el cual fue terminado en 1811, por el Pbro. Miguel Flores Calderón.

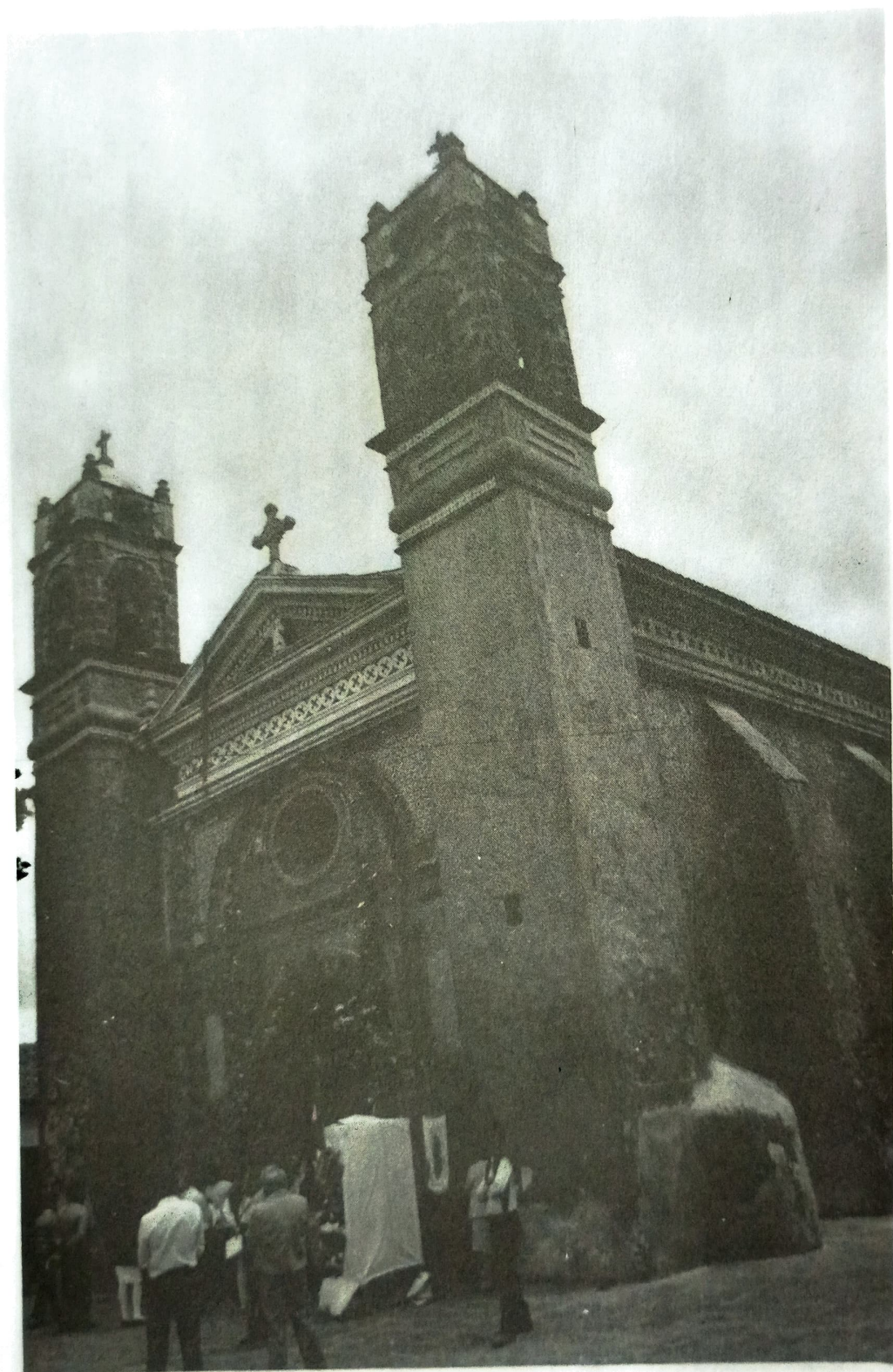
DESCRIPCIÓN DEL TEMPLO

La fachada principal está dividida en dos cuerpos, cuyo acceso es sostenido por un arco de medio punto. En esta misma fachada, dentro del primer cuerpo, se pueden observar cuatro columnas sin nichos y de una sobriedad particular. En el segundo cuerpo se puede ver una ventana o vano en forma de ojo de buey, que da luz al coro de la iglesia. Este segundo cuerpo se ve rematado por un frontón concluso y una cornisa dentada y un friso de azulejos. Como ornamento se pueden ver entre el friso y la cornisa superior, círculos en argamasa conteniendo una cruz central.

En la punta del frontón se observa otra cruz en cuyo centro están los símbolos de la crucifixión de Jesús y, en el centro del frontón, hay una imagen de San Francisco de Asís.

Bordean a esta fachada dos torres de estilo sobrio y de pocos metros de altura. En su interior podemos observar la bóveda de cañón, un coro, tres vitrales que representan escenas de las tres caídas de Jesús y uno más de la Verónica, más tres grandes pinturas al óleo del pintor (autor) Calixto Carrillo y Hernández del año de 1889, donde se lee (ptó sbre de 1889).

El altar tiene base de mármol y en la parte superior la imagen del Señor del Huerto dentro de una soto cúpula en argamasa y madera.



***Fachada del Templo del Señor del Huerto.
Atlacomulco, México.***



***Vista del Altar del Señor del Huerto.
Santuario del Señor del Huerto, Atlacomulco, México.***

ITINERARIO DE FIESTAS

5ª REGION DEL ESTADO DE MEXICO

Con el fin de hacer más fluida la investigación se pensó en elaborar un itinerario de fiestas tradicionales, pertenecientes a la región 5ª del Estado de México basándonos en documentos oficiales de la Secretaría de Planeación, por lo que se llega a la conclusión que las fiestas que se celebran en esta región a lo largo de un año tienen un calendario muy importante y que como tales tienen una importancia desde el punto de vista demológico, aunque no todas son a carácter religioso.

Las hemos ordenado por municipios, y estas son:

a) ATLACOMULCO

- 1.- Fiesta del Señor del Huerto*
- 2.- Fiesta de la Virgen de Guadalupe*
- 3.- Desfile de primavera*
- 4.- Fiesta de la Independencia*
- 5.- Semana Santa*

b) IXTLAHUACA

- 1.- Fiesta de San Pedro*
- 2.- Fiesta de San Francisco de Asís*
- 3.- Carnaval*

c) EL ORO

- 1.- Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe*

d) ACAMBAY

- 1.- Fiesta de San Miguel*

e) TEMASCALCINGO

- 1.- Fiesta de San Miguel*
- 2.- Fiesta al Señor de la Coronación*

f) JIQUIPILCO

- 1.- Fiesta de Santa Cruz*
- 2.- Fiesta de San Juan*
- 3.- Fiesta del Señor Jiquipilco*

g) MORELOS

- 1.- Fiesta del Perpetuo Socorro*
- 2.- Fiesta de la Virgen del Carmen*
- 3.- Fiesta de San Juan de los Lagos*

FESTIVIDAD DEL SEÑOR DEL HUERTO

El concepto de fiesta es, en el presente trabajo, un elemento teórico fundamental para el análisis y comprensión de el problema principal de esta investigación.

Para poder definir lo que significa una fiesta tendremos que acercarnos en consecuencia al origen de las mismas, pero no remontándonos a la historia de los relatos de ellas, sino entendiendo lo que una fiesta significa como fenómeno social-religioso.

¿Cuándo podemos decir que se realiza una fiesta en términos de nuestra investigación? ¿Cómo vincular y/o encuadrar esta concepción en lo que formula Cirese? La distinción inicial que se hace del tiempo en nuestro caso se refiere, a la división del tiempo de trabajo y al tiempo de descanso, en sus aspectos más generales.

Cuando pensamos en fiesta, de inmediato relacionamos la alegría que envuelve a ésta, porque es uno de sus significados. Pero es importante mencionar que algunas fiestas no son del todo sujetos de una alegría, como por ejemplo, la pasión de Jesús de Nazaret en Semana Santa, donde el creyente reflexiona y medita y llega hasta entristecerse por lo que sucede en la pasión de Jesús. Esta es una fiesta diferente.

Pero cuando en otras situaciones, hablamos de fiesta o fiestas, pensamos, por tanto, en la suspensión de labores, o en la ruptura de nuestro itinerario de trabajo. Sin pensar que este acontecimiento es un día muy importante, que es día solemne y especial para todos los creyentes. Estas características precisamente separan a los días comunes de los días normales.

Las fiestas pueden ser a carácter religioso, civil, público, privado, doméstico, y tener y producir diferentes significados.

Estos primeros acercamientos al concepto de fiesta nos llevan a pensar en este fenómeno social que conduce a la gente a festejar lo alegre y lo triste. No es mera casualidad u ocurrencia ya que es uno de los problemas más importantes y menos resueltos de la actividad cultural de los hombres en grupo, además de que, en tanto que es fenómeno cohesionador religioso, implica una serie de factores que convergen en él.

Existen varios modos de comunicación social que no se fían de las palabras y que utilizan como signos las acciones, los gestos, los comportamientos, los hábitos y/o las figuraciones; tal es el caso de las fiestas.

Dentro de estas festividades encontramos en la región 5ª del Estado de México, (que la integran los municipios de Atlacomulco, El Oro, Jocotitlán...), es muy frecuente que esté presente una de las expresiones de esta festividad, y la procesión como rito a carácter mixto. Esta consiste en un traslado de imágenes y personas con normas preestablecidas, en puntos de salida y llegada. Aún así, cada una de ellas, contiene características que las diferencian de las demás; por ejemplo, el Santo o la Santa que se hacen protagonistas y que sin duda son cristianos.

Otra diferencia es la fecha variable de un año al otro (Semana Santa), los motivos también son una razón diferente de celebrar una fiesta, pudiendo ser éste para llamar la lluvia en tiempo de siembra cuando hay sequedad, ya que es muy necesaria en esta región del Estado de México; o también para conmemorar algo ya fijo y que asumiría un carácter de celebración, glorificación, conmemoración de un rito sagrado o divino (Fiesta de la Virgen de Guadalupe), el cual ya fue realizado en un tiempo y que es renovado cada año por diferentes personas, y que dicha ceremonia, se convierte en una repetición ritualizada y sacralizada.

De esta aseveración podemos desprender dos cosas: una sería la celebración de aniversarios (celebrativa), y otras que operan sobre la naturaleza (operativas) que pueden realizarse cualquier día; o las dos expresadas sincréticamente. Las celebraciones pueden contener componentes propiciatorios y así también las operacionales. Aun así, es clara la diferencia entre lo que se celebra y lo que se pide que suceda. En las operacionales intervienen elementos que son en cierto aspecto supersticiones vinculadas a creencias, como son los cohetones, que sirven para alejar al diablo, y el torito, los castillos, y en el caso de los primeros también se utilizan para exorcizar. Y aún cuando se trata de asustar o alejar diablos y demás seres de mal agüero, son elementos que se mezclan en ambas fiestas.

Las diversas ideologías de las personas que participan en estas fiestas, no son motivo de riñas entre ellos, ya que lo que mueve a esta gente es la fe y devoción al Santo o Santa, que se celebra en un día específico.

I DESCRIPCION

1) TIEMPO-ESPACIO

Para los habitantes de Atlacomulco y de las comunidades interesadas o involucradas en la fiesta, el tiempo de preparación es largo. La fiesta no es vista o vivida solo en su etapa liminar, sino que se experimenta también en su etapa preliminar: recaudaciones de dinero, compra de lo necesario para su realización, lista y nombramiento de los participantes, publicación del programa, comisiones realizadas por los oficiales como comprar velas, flores, etcétera.

Durante esta etapa una gran parte de los organizadores continúa su vida normal, cada quien en sus labores cotidianas, sea como campesino, obrero, artesano, comerciante, estudiante, profesionista, etc., a la que añaden, por así decirlo, toda aquella actividad que se desprende del grado de su participación.

Para ellos adquiere una importancia social la fiesta, de manera que los obliga a tener una responsabilidad semejante a la que se tiene en el trabajo. Así, el ambiente donde las personas se desenvuelven cotidianamente, forma ya parte de la misma celebración.

Algunos mayordomos fiscales u oficiales, según su cargo, emplearán más tiempo que otros; todos o la inmensa mayoría asistirán y desarrollarán sus funciones para la realización del gran evento. De esta manera el tiempo cotidiano de la comunidad adquiere o va adquiriendo un nuevo sentido, justamente, el sentido de preliminariedad o de preanuncio de la fiesta.

Este cambio de sentido es muy importante y trascendente porque modifica el tiempo en la vida cotidiana y porque la etapa de preliminariedad coincide con el tiempo que anuncia las cosechas; las malas serán ocasión de otros tiempos festivos y de otro cambio de sentido.

La fiesta que nos ocupa por lo tanto, esta ligada al ciclo agrícola de la zona. De alguna forma señala y marca el carácter cíclico y es o parece ser un buen punto de partida para una serie de tradiciones locales o, por lo menos, parece indicar la cristianización de una larga lista de tradiciones ancestrales; las que forman parte, así mismo, del concepto global de religiosidad popular.

Para una comunidad urbana y semi-urbana, la periodicidad, como cambio cualitativo del tiempo, con que se realiza la fiesta del Señor del Huerto puede no representar un punto clave del propio tiempo. Esto, porque, "X" comunidad urbana o semiurbana esté alejada de las tareas del campo y, en consecuencia, los ritmos temporales resultan diversos, no obstante que están usufructuando de él.

La manera en que una o varias comunidades urbanas o semiurbanas están directa o indirectamente relacionadas con el ciclo agrícola, es muy compleja pero tiene gran importancia en la realización de la fiesta que nos ocupa.

Es decir, mientras una mayoría se dedica a las diversas faenas y tareas del campo: preparación de la tierra, selección y bendición de la semilla, siembra, remoción de la yerba mala, secundar la siembra, hacer cabeceras cuando la lluvia se hace más constante..., otros dedican su tiempo al comercio, a su profesión, al estudio, etc. Pero a todos cubre y espera un tiempo común: la Fiesta del Señor del Huerto.

Teóricamente y parafraseando a Koyré podríamos decir que la fiesta representa un proceso de operatividad de tipo inmediato (habituaría). La fiesta vivida se experimenta en la práctica, a nivel de teoría, todos están totalmente conscientes. Esto, en otras palabras, significa que la fiesta, en la mayoría de sus actores, no entra propiamente en el dominio del saber. En la fiesta, habitualmente vivida, posiblemente no se tiene conciencia de lo que con ella se produce. Se entiende lo que se hace; pero no es muy seguro que se alcance una plena comprensión de su sentido y alcances de éste.

En la fiesta, la perspectiva parece ser apoyada sobre la fidelidad a una tradición que no es sabida ni comprendida científicamente; se aplican ciertas reglas y mecanismos transmitidos; se imita, hasta cierto punto, el rigor y la seguridad de un proceso racional. De aquí que el tiempo operativo de la fiesta no sea una realidad estrictamente estable, unificada, homogénea. Se trata de un tiempo -practicado-, de un tiempo oportuno de coincidencia con el Kairos, (tiempo común y único para todos y que rige y está sobre todos, un tiempo mítico); no es tiempo cronológico; sino el tiempo que rige, regula ritmos y tiempos diversos: tiempos de la naturaleza y tiempos humanos, y los hace coincidir en un "X" momento, como el tiempo festivo.

En este punto, momento, ocasión, espacio, la acción humana sale al encuentro de un tiempo-acción de la naturaleza, que se desarrolla conforme al ritmo de su propia duración. El encuentro de dos ritmos,

tiempos y acciones producen lenguajes de los lenguajes de aquellos ritmos, tiempos y acciones diversas: pero regidas, reguladas por el tiempo: **Kairos**; en otras palabras: Metalenguajes, lo festivo. Pero lo que por el momento interesa resaltar es: un pensar o experiencia teórica sobre la fiesta que se cumple o es posible, cuando se lleva a cabo un estricto proceso de racionalización. Esto no significa que en la organización mítico-mágica del tiempo esté ausente la razón; sino que los modelos de racionalidad son diversos. Esto nos permite explicarnos el hecho: no son pocas las personas agentes de una fiesta, que desconocen los orígenes de la misma.

Parecería ser clara la distinción entre tiempo de trabajo y tiempo festivo y, en consecuencia, éste ser concebido como tiempo libre. Pero también parece ser claro que en ningún momento festivo se abandona la actividad. Ni las actividades que configuran la cotidianidad y entre estas el descanso, la diversión, el festejo, forman parte no menos importante que el comer, beber, desplazarse... Ni estas acciones están ausentes, como el empeñarse en algo, en los tiempos estrictamente festivos. ¿Qué es lo que acontece? ¿Podemos admitir, sin explicación alguna, la existencia del "Tiempo libre" como la simple ausencia de trabajo y su remuneración respectiva?

¿Es correcta la concepción de la fiesta como simple interrupción de la cotidianidad? ¿Cómo un poner o dejar a lado lo que cotidianamente nos ocupa? No parece ser así, la "obvia" y "aparente" distinción tiene que ser buscada, nos parece, en la cualidad experimentada, vivida, sentida del tiempo; es decir, tiempo como **Kairos**, y tiempo reloj, **Kronos**.

La experiencia del tiempo, cualitativamente "diverso", más que un dejar de hacer o percibir, parece fundar lo festivo y lo que en turismo denominamos "tiempo libre", su distinción estaría en un determinado lenguaje.

Y no hay que olvidar que ambas concepciones de tiempo conviven en la fiesta, es más, la fundan y la explican.

Según parece, el espacio de tiempo festivo como coexistencia del **Kairos** y **Kronos**; coexistencia que origina metalenguajes, funda también la coexistencia, convivencia y un mundo de relaciones entre los diferentes estratos sociales y las acciones de éstos conforme a las etapas preliminar, liminar y postliminar.

Para algunas personas, dicho de forma muy general, la diversión pagada o no, para otros el negocio, para el clero la responsabilidad y

deber de los organizadores para lograr sistematizar la tradición y lo nuevo... Todo enmarcado por un cronograma calendarizado, a fin de lograr el éxito de la fiesta claramente definida en un tiempo y espacio.

Pero al final toda acción y actitud de los miembros sociales de la comunidad, tendrán como objetivo el reconocimiento y aceptación del tiempo -Kairos- sagrado o mejor aún consagrado al Señor del Huerto... Por eso una fiesta, a carácter religioso, comporta además de acciones rituales, como la misa, peregrinaciones o quizás un descanso, una pausa en el trabajo que se considera estrictamente humano.

Sobre la época de la fiesta que nos ocupa se puede pensar que se trata de una fiesta de Acción de Gracias por la abundancia o la presencia de la festividad del campo y, en consecuencia, una acción de gracias por los favores recibidos a lo largo del ciclo.

No olvidemos que la mayor parte de los participantes que iniciaron y/o fundaron esta tradición eran campesinos. Lo sembrado, de hecho, comienza a cosecharse en el mes de septiembre. La época es buena para todos los que trabajan la tierra, porque los alimentos abundan y, por consiguiente, los campesinos de alguna manera reconocen y celebran la abundancia o los frutos de la fertilidad.

Muchos de los elementos con los que se adornan las diferentes imágenes son producto del campo: flores y frutos silvestres, legumbres y ramas de árboles y arbustos que en otras épocas no es posible encontrar y verlas en la plenitud de su fecundidad.

La vivencia de una determinada cualidad de tiempo, pide, necesariamente, un espacio en el que aquella vivencia tenga su expresión. Tiempo-espacio estructuran y fundan los lenguajes de la festividad, sentido-horizonte, significación-función y significado como esencialidad, es decir, como una serie de actos, acciones, actitudes y comportamientos con sentido. Actitudes, comportamientos, costumbres que se traducen como normas morales y de religiosidad que llevan a una comunidad a identificarse en un determinado tiempo y lugar para la celebración. Si es el Kairos-tiempo que determina, regula y rige los tiempos de la naturaleza y humanos; aquel tiempo-Kairos convoca, porque es, de alguna forma, un tiempo divino y todo esto necesita un tiempo y espacio de manifestación, de presencia, de audición, de reunión; de aquí que la celebración sea parte integrante y esencial del tiempo festivo.

Ahora la tradición es mantenida gracias al esfuerzo de los comités organizadores; pero siempre bajo la vigilancia de la iglesia local.

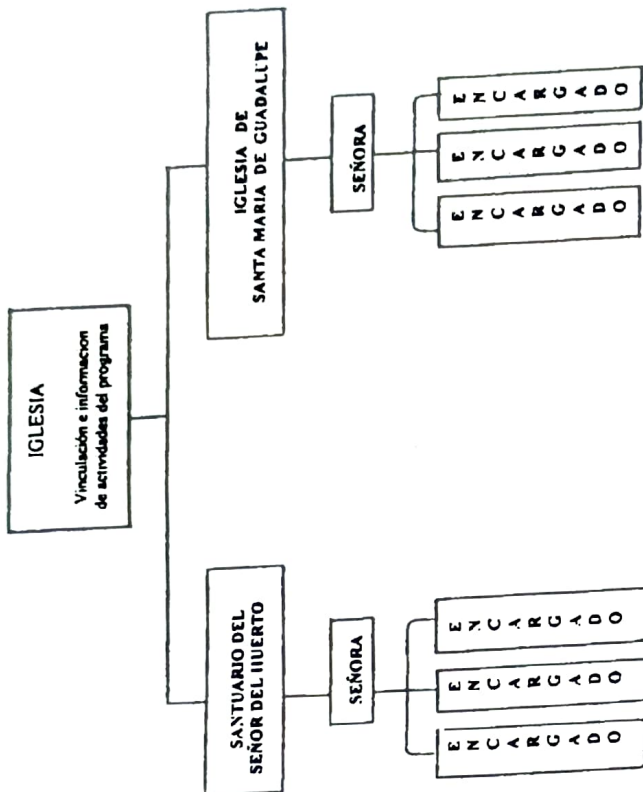
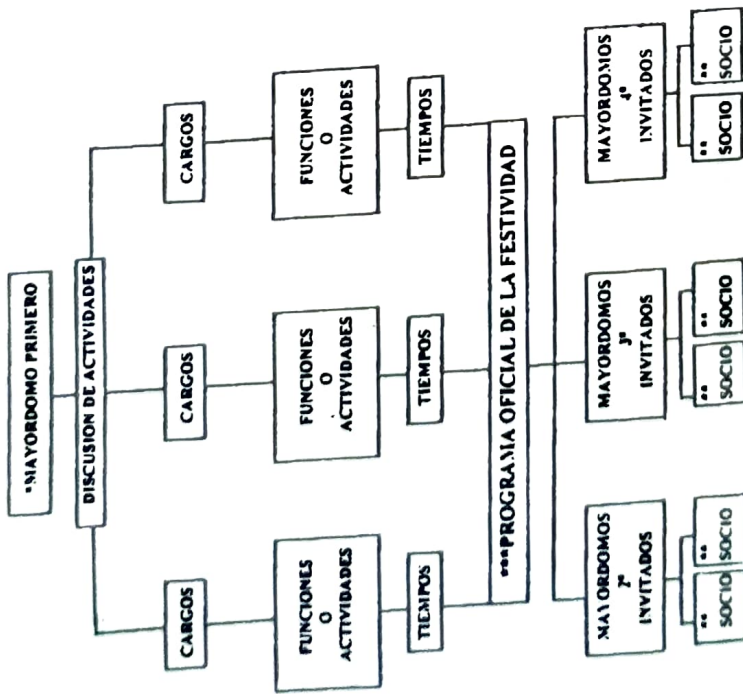
Desde la construcción del Santuario y según pláticas que se tuvieron con los ancianos, las celebraciones se han venido realizando desde el momento mismo en que se fundó el Santuario (1811).

La evolución de la fiesta está ligada a la historia de Atlacomulco. Ha sido un pilar de su cultura religiosa y hasta el desarrollo de sus relaciones sociales. Quien hable de la zona no puede omitir esa festividad. Festividad que cuenta ya con 184 años.



*Señora con su hija esperan para entrar al templo.
Atlacomulco, México.*

ESTRUCTURA DEL SISTEMA DE DISTRIBUCION DE RESPONSABILIDADES POPULARES



* El título de «diferente» se refiere a los «cargos» por los cuales se ve reflejado en la realidad de la Fiesta, se refiere a una «comisión» de la «Comuna», que consiste en llevar la «comuna del Señor del Huerto», de casa en casa, de comerciante en comerciante, para que se realicen las actividades programadas.

** El programa «comunidad» se refiere a la fiesta que tiene el día domingo de septiembre de la Fiesta del Señor del Huerto.

NOTA: Este sistema se mantiene más o menos inalterable en términos de estructura, y sólo se van cambiando actores e integrantes de cada uno de los niveles de acuerdo con la tradición del grupo físico, de modo que hay una «rotación» de personas; esa movilidad social global, en donde, está sobradamente un sentimiento de religiosidad popular, se garantiza que repercute a nivel familiar y comunal.

¿COMO SE HA MANTENIDO ESTA TRADICION?

Sin temor a equivocación, se puede pensar en una estructura de comunicación presente, cotidiana, en cada familia, en cada hogar y, en consecuencia, en la comunidad: el hábito, la costumbre más o menos consciente y, por último la institucionalización del hecho; transmitido de padres a hijos, de amigos a amigos, de generación en generación.

Hay una estructura de comunicación presente cotidiana en cada familia y en la comunidad que se fortalece y se renueva en la festividad del Señor del Huerto. No es una cotidianidad escrita, sino una comunicación vivida y experimentada cotidianamente; común y corriente que forma parte de la historia general de un pueblo. En este caso la festividad del Señor del Huerto es un acontecimiento de la historia general de Atacomulco.

Por medio de un lenguaje de gestos, conductas, normas morales y trato social, el conjunto de estos elementos implican una herencia histórico-cultural, marcada y prolongada por las generaciones.

2) ORGANIZACION

a) Parte Laica

Para una comunidad mantener sus tradiciones es parte y fundamento de su vida. Para una comunidad la ceremonialización de un evento da el sentido de su vivir. Solo de esta manera podemos justificar (aunque no se trate de justificar las acciones de las personas), la voluntad para organizar una festividad, en la que los contrastes, entre lo mágico y lo religioso, no están ausentes. (Cfr. Tradición. Significado y sentido en la vida de un pueblo).

Cinco meses antes, en mayo, de la "Función del Señor del Huerto", como llaman todos los vecinos de Atacomulco a la festividad, los Mayordomos primeros, convocan a los demás mayordomos (segundos, terceros, cuartos) para establecer cargos, funciones y tiempos, y así sistematizar la organización de la fiesta. Todos se reúnen en la casa del primer Mayordomo al terminar sus actividades de trabajo.

Cada uno de estos mayordomos busca a la vez sus socios. Estos últimos son personas que voluntariamente cooperan en los diferentes gastos o comisiones que se les asignan.

Pero cuando el dinero no proviene de los mayordomos o socios se recurre a la costumbre de "la Coronita". Esta es la corona del Señor del Huerto y que es llevada de casa en casa en una charola. Si la colecta no reúne el dinero suficiente, los mayordomos recurren a los comerciantes establecidos en Atlacomulco para poder reunir la mayor cantidad posible de dinero. Basándose en el dinero recabado, se inician las tareas de contratación de las diferentes atracciones que se brindarán al público a lo largo de la fiesta.

De las atracciones que más agradan a las personas están los juegos pirotécnicos. Y son los que requieren de mayor presupuesto.

Los cargos de Mayordomo, en cualquiera de sus grados, o de fiscales son vitalicios y voluntarios.

El mayordomo primero tiene la obligación de mantener al tanto al sacerdote de las actividades que realizan todos los demás mayordomos y fiscales. De hecho tienen que ponerse de acuerdo para el programa definitivo que se publicará en Atlacomulco. Este deberá contener la información correspondiente, para que los participantes como los asistentes y/u observadores estén oportunamente informados del día y la hora en que se llevarán a cabo los eventos, juegos pirotécnicos, danzas, concursos deportivos, bailes, grito de independencia, desfile, comercio, juegos mecánicos y celebraciones litúrgicas: Peregrinaciones de los pueblos, novenario, rosarios, entradas de las delegaciones de los pueblos con sus imágenes acompañando al Señor del Huerto, Fiesta Titular del Señor del Huerto y Octava de la Fiesta.

Hay otras tareas menores, por llamarlas de alguna manera, como mantener limpia la iglesia, arreglar los floreros, etc. Estas tareas son realizadas por los encargados de la iglesia bajo la supervisión del sacristán.

En el Santuario del Señor del Huerto estas tareas son realizadas por una señora, que se ocupa todo el año de la limpieza y arreglo del templo.

En ocasión de la realización de eventos, un mayor número de personas se hacen presentes para auxiliar tanto en la iglesia de Santa María de Guadalupe como en el Santuario del Señor del Huerto.

El programa que se publica es parte muy importante para el desarrollo y la organización de la fiesta. Sin aquel sería muy complicado llevar un orden cronológico y todo se tornaría en desorden y confusión. Año con año el programa cambia de acuerdo a la fecha que tiene el tercer domingo de septiembre, día en que se celebra en toda su expresión la fiesta titular del Señor del Huerto.

Para que alguna comunidad vecina tenga un lugar en la celebración y, por consiguiente, aparezca en el programa, deberá acudir al cuadrante u oficina de la iglesia de Santa María de Guadalupe por lo menos dos meses antes. Esto se hace a través del mayordomo que representa a la comunidad vecina que quiere participar. El mayordomo de cada comunidad y, en representación de ésta y del patrón del lugar, acude al cuadrante de la iglesia de Santa María de Guadalupe para escoger el día y la hora en que harán su llegada. Esta llegada deberá ser en los días que transcurren de la primera entrada de flores y el novenario.

Los mayordomos y el sacerdote con la información obtenida, podrán como anteriormente se dijo, establecer el programa definitivo.

Durante el tiempo que dura la fiesta, los mayordomos de Atlacomulco se encargarán de mantener el orden en todo lo que respecta a la fiesta. Esto requiere de permisos ante la seguridad pública y el H. Ayuntamiento, que con anterioridad ha sido informado, y realizada la solicitud, así por ejemplo: el bloqueo de calles, otorgar personal de apoyo para la seguridad de los peregrinos, visitantes y habitantes que participan en los eventos, y/o alguna otra situación que requiera de vigilancia. Sobre esto habría que decir que este es un aspecto importante, ya que se trata de evitar accidentes por aglomeración especialmente en las iglesias como ha sucedido ya en otros centros religiosos (Chalma 1991).

Paralelamente a la festividad del Señor del Huerto, en las comunidades vecinas también existen participantes de la festividad que cumplen con tareas como: comprar velas, arreglar el altarcito donde la imagen del Santo será transportada hasta Atlacomulco, así como vestir y adornar la imagen, y organizarse para la entrada.

Hasta hace algunos 15 o 20 años se veían muchos peregrinos que llegaban desde 2 o 3 días antes de la fiesta. Dormían en los portales o en los patios de las casas en donde se les daba posada. Se requería entonces de llevar los utensilios que facilitarían la permanencia de los peregrinos, situación que ahora ya no es necesaria. De hecho el regreso de los peregrinos a sus hogares es más fácil ahora ya que se cuenta con camiones de redilas y hasta autobuses para el transporte de la comitiva que acompaña a la imagen, cosa que hace apenas algunos años no era posible.

Sobre los nombramientos de los mayordomos que fungirán en el siguiente año, se pueden anotar varias cosas; es decir por la naturaleza del cargo o cargos que existen en la parte posliminar de la fiesta, que

equivale a una elevación de los sucesos, los mayordomos deciden por cuenta propia si continúan con la responsabilidad de su cargo, o no.

Algunos dejarán esta responsabilidad por razones personales, que por lo general son de salud, o por motivos que les impiden acudir a las reuniones e incluso a la misma fiesta, tal es el caso de mayordomos que emigran.

Ya han existido casos en que el cargo se ve abandonado por muerte de la persona. Ante este inesperado suceso se le da la oportunidad a un fiscal que conozca los pormenores de la organización de la fiesta.

Existen, además, los mayordomos invitados, pero sólo son escogidos para proporcionar alguna ayuda durante la fiesta: dar de comer a otros invitados especiales, cooperar con flores o con alguna mínima cantidad de dinero. Estos cambian año con año. El ser escogido es una responsabilidad, pero también es una satisfacción y un gran honor ante la comunidad, es decir que ocupar un cargo da al seleccionado un prestigio social.

Para todos aquellos que participan en la organización, desarrollo y evaluación de la fiesta no existe ningún otro reconocimiento que no sea la satisfacción propia y la convicción de haber cumplido con la comunidad y con el Señor del Huerto, éste es un elemento proveniente de la concepción étnica (otomí-mazahua) que está implícito en la religiosidad popular.

Parte relevante del programa, es que los días de la novena constituyen el marco temporal en que deben llegar todas las imágenes. Es importante aclarar que las peregrinaciones llegan primeramente al Santuario del Señor del Huerto durante la Novena.

El día viernes de la Novena se celebra un misa cantada en el Santuario del Señor del Huerto a las 8 A.M., después de la misa de las 7 A.M.

El mismo día, después del Rosario, se realiza una procesión que parte del Santuario del Señor del Huerto y tiene como destino la iglesia de Santa María de Guadalupe.

Y a las 6:00 P.M., aproximadamente, se hace la entrada triunfal del Señor del Huerto acompañado por todas las imágenes, que durante la novena y aún antes, tuvieron a bien llegar.

Después de la entrada triunfal, se celebra una misa que, por lo general, es concelebrada, o sea que en ella interviene más de un sacerdote.



Vista del interior de la Iglesia de Santa María de Guadalupe mientras se oficia la misa antes de la procesión con el Señor del Huerto acompañado de todas las imágenes.



*Imagen del Señor del Huerto acompañado de todas las imágenes.
Día de la fiesta titular. Atlacomulco, México.*



Vista de la entrada principal del Santuario del Señor del Huerto mientras se oficia la misa antes de la procesión con el Señor del Huerto acompañado de todas las imágenes hacia la iglesia de Santa María de Guadalupe para iniciar la novena antes de la fiesta titular.

3) REALIZACION

Parecerá un festejo muy largo tomando en cuenta que el programa abarca de 47 a 52 días, pero no lo es. Partiendo de la primera entrada de flores que se realiza siempre el 15 de Agosto hasta la misa de acción de gracias, que se oficia al finalizar la octava, hay un promedio de 47 ó 52 días que varían según el año, por ejemplo en 1989 fue el día 7 de octubre, y en 1990 fue el 3 de octubre. A partir del 15 de agosto la fiesta ha empezado. Es hasta la segunda entrada de flores que los pueblos comienzan a llegar. La segunda entrada de las flores es el día 8 de septiembre. Pero algunos peregrinos se anticipan y comienzan a llegar desde el día 4 de septiembre.

El novenario, que forma parte de la fiesta, se realiza diariamente con una misa celebrada que, previamente, ha sido apartada y pagada por alguna persona o grupo de feligreses.

También, durante los días de la novena se lleva a cabo el rezo del rosario a las 5 de la tarde, éstos como las misas son a cargo de alguna persona, familia o grupo de peregrinos.

El mismo día por la noche y en el Atrio de la iglesia se queman fuegos artificiales a cargo de los mayordomos, fiscales y socios.

Al día siguiente son las Solemnes Vísperas. Este día, sábado, anterior a la fiesta titular del Señor del Huerto, la misa de las 7 A.M. y el rosario marcan el fin del novenario. Durante el día algunas danzas tienen su aparición en el Atrio de la iglesia, que son también elementos étnicos de la fiesta, de las cuales hablaremos más adelante.

A las 7:00 P.M. se celebra una misa. Al término de ésta se queman fuegos artificiales.

El tercer domingo de septiembre de cada año es la parte liminar o el núcleo de la fiesta, el día más importante dentro de los importantes: El día de la fiesta titular del Señor del Huerto.



Vista de la entrada principal de la iglesia de Santa María de Guadalupe mientras se oficia la misa antes de la procesión con el Señor del Huerto acompañado de todas las imágenes.

A partir de las 6:00 A.M. se celebran misas en el siguiente horario: 7:00 A.M., 8:00 A.M., 8:30 A.M., 9:00 A.M., 10:00 A.M., 11:00 A.M., 12:00 A.M., 12:30 P.M.; esta misa se celebra en el Santuario del Señor del Huerto a cargo de la Guardia de Honor; a la 1:30 P.M., de nuevo en la iglesia de Santa María de Guadalupe se celebra otra misa y a las 2:00 P.M., aproximadamente, se realiza una procesión con todas las imágenes acompañando al Señor del Huerto, la cual regresa de nuevo a la iglesia de Santa María de Guadalupe.

Más tarde continúan las misas a las 5:00 P.M., 6:00 P.M. y 8:00 P.M.

El día siguiente, lunes, inicio de la octava, después de la fiesta titular, se celebran otras misas que no tienen horario fijo y que no siempre se celebran, porque pueden ser o no solicitadas. Es hasta el día jueves, que se realiza la coronación del Señor del Huerto. Durante el resto de la semana no hay actividades relevantes.

Es hasta la octava de la fiesta, o sea el domingo siguiente de la fiesta titular, cuando se celebran otras misas que no tienen un horario fijo, pues no siempre están programadas.

Entre misa y misa se hacen presentes danzas, tanto en la fiesta titular como en la octava de la misma. Esta es otra muestra de la fuerte presencia étnica en la celebración del Señor del Huerto.

El día de la octava, a las 12:00 A.M., aproximadamente, tiene lugar la tercera y última procesión en la que el Señor del Huerto es trasladado, acompañado por las imágenes, de regreso a su Santuario de origen. A su llegada a éste se celebra otra misa.

El día siguiente a partir de las 7:00 A.M., se tienen misas, la primera a las 7:00 A.M., otra a las 8:00 A.M. y a las 5:00 P.M. se reza el Rosario, oración y coronación del Santo.

Todo termina después de la octava. Los peregrinos con sus imágenes inician su retorno a sus comunidades el lunes siguiente. Sólo se llevarán a cabo Misas de Acción de Gracias, las cuales constituyen la conclusión o culminación anual de la fiesta del Señor del Huerto.



*Entrada de las imágenes, en procesión, que acompañan al Señor del Huerto a su Santuario, después de la octava de la fiesta.
Atacomulco, México.*



*Entrada del Señor del Huerto a su Santuario, después de la octava de la fiesta.
Atacomulco, México.*

COMUNIDADES PARTICIPANTES EN LA FESTIVIDAD:

- Cuendó
- La Asunción
- El Calvario
- San José Toxi
- Santa Rosa
- Santo Domingo
- Shomejé
- La Mesa de Chosto
- Diximoxi
- San Felipe el Arenal
- Bombatevi
- Tecoac
- San Pedro del Rosal
- San Pablo Atotonilco
- Siffari
- Zacualpan
- La Joya
- Santiago
- El Salto
- Las Virgenes
- San Juan de los Jarros
- Bobashi de Guadalupe
- Chosto de los Jarros
- San Jerónimo de los Jarros
- La Lagunita Cantashi
- San Bartolo Lanzados
- Cerrito Colorado
- Tierras Blancas
- Manto del Río, Ejido
- Manto del Río, Pueblo
- San José del Tunal
- Rincón de la Candelaria
- San Jorge
- San Antonio Enchisi
- San Francisco Chalchihuapa
- San Luis Boro
- San Ignacio de Loyola
- Pueblo Nuevo
- Los Santos

IMAGENES QUE FORMAN PARTE DE LAS ENTRADAS :

- Santo Niño de Atocha
- San Ignacio de Loyola
- Virgen de Guadalupe
- Sagrado Corazón de Jesús
- El Señor de la Ascensión
- San Francisco de Asís
- San Felipe de Jesús
- Nuestra Señora de Dolores

Nota: Las imágenes principales de las entradas son las anotadas. Estas pueden repetirse, porque pueden ser las mismas imágenes veneradas en diferentes comunidades; así, dos o tres pueblos pueden adorar una misma imagen.



***Altar dedicado a la Virgen de Guadalupe.
Atacomulco, México.***



Pequeño altar al Santo Niño de Atocha, en el interior de la iglesia de Santa María de Guadalupe. Atlacomulco, México.



***Altar dedicado a San Felipe de Jesús, adornado para la festividad.
Atacomulco, México.***



Altar dedicado a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, venerada en Santa Cruz, La Palma. Atlacomulco, México.



***Altar dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, adornado para la festividad.
Atacomulco, México.***



*Altar dedicado a la Virgen del Carmen, para la festividad del Señor del Huerto.
Atlacomulco, México.*

SANTUARIO DEL SEÑOR DEL HUERTO ATLACOMULCO.



00000000000000

"Y entrano en agonía,
oraba con mayor intención.
Y vinole un sudor como de
gotas de sangre, que cho-
rreaba hasta el suelo".

(Luc. XXII 43, 44.)

00000000000000

00000000000000

"Tiémblame el corazón
en el pecho y el pavor de la
muerte me ha sobrecogido.
El temor y temblor se han
apoderado de mi, y me ha-
llo cubierto de tinieblas."

(Salmo LIV 5-6.)

00000000000000

Todos los devotos del Señor del Huerto, debemos sentirnos profundamente místicos porque, después de grandes es-
tudios, por los logros en establecer un templo con rito decorado, monumentalizado por nuestro amor y devoción. A una buena de agror
por un nuevo motivo de esta institución: el Excmo. y Revmo. Sr. Arzobispo de México, Dr. Do. LUIS MARIA MARTINEZ se dignó
abrir este templo a la categoría de Obisporación lo cual servirá para que más se propague la devoción a S. B. bajo su advocación
del Huerto, acudiendo a él en todas las penas y aflicciones de la vida y consolólo fervorosamente en su muerte. Al comenzar, para
en fiesta de septiembre, vertamos a todos los devotos del Señor del Huerto para que en esta a los que vivimos cerca de un Santuario y
de su Iglesia, y como lo tributamos nuestro homenaje y nuestra gratitud.

PROGRAMA:

15 DE AGOSTO.-Entrada de flores.

4 DE SEPTIEMBRE.-Misa cantada por intención del Sr. Lorenzo Blaz.

3 DE SEPTIEMBRE.-Barrio la Ascensión.

SOLEMNE NOVENARIO

Una 6.-Primeros Mis. S. Francisco, Segundo Mis. S. Juan, S. Jerónimo, Terci. Cuarto Colorado y Lamentos. Día 7.-S. Pedro.
Día 8.-A. Ascensión. Día 9.-S. José y Ascensión. Día 10.-P. Luis S. Ignacio y la Joya. Día 11.-Tercer y III Misas. Una 12.-Par-
te Nueva. Una 13.-Santiago. Día 14.-Primer Mis. San Lorenzo, Segundo Mis. Santa Rosalva y Diamond.

15 de Septiembre.-SOLEMNE FUNCION

varias Misas de Tres Ministros y procesión con la Milagrosa Imagen del SEÑOR DEL HUERTO.

Día 16.-Empleza el OCTAVARIO con Misa Cantada todos los días.

Día 22.-OCTAVA: Misas cantadas y procesión.

Día 23.-Terminarán las fiestas con una Misa de Tres Ministros.

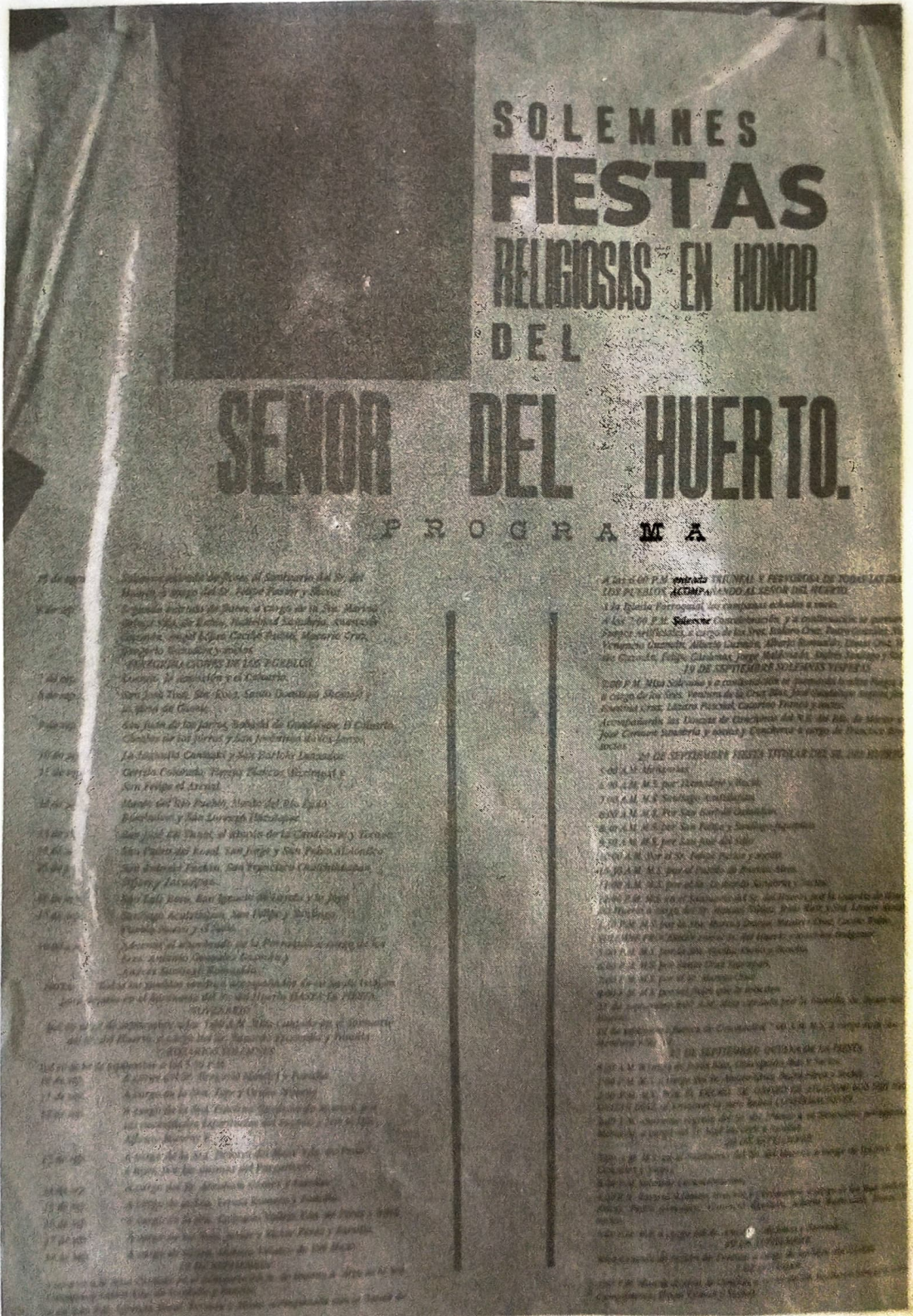
Nota.-El Sobrte toda clase de juegos permitidos por la Ley.

Santa María de Guadalupe. Atlacomulco. Agosto de 1946.

El Párroco, ADOLFO GARDUÑO.

LOS MAYORDOMOS.

Programa general de la Fiesta del Señor del Huerto, 1946.



En esta fotografía se puede ver la publicación del Programa Oficial de la Fiesta del Señor del Huerto en 1992. Atlacomulco, México.

RITOS A CARACTER LAICO

Dentro de los festejos podemos mencionar algunos ritos a carácter laico. Se entienden como tales porque el clero y la iglesia no participan de estos; los más frecuentes son los bailes populares, y los torneos deportivos. También hay otras manifestaciones como los desfiles de tipo cívico, y me refiero específicamente al desfile del 16 de septiembre. Todas estas últimas manifestaciones nada tienen que ver con la Fiesta del Señor del Huerto.

De aquí que no es raro ver la publicidad del baile popular junto al programa de la "Función del Señor del Huerto", siendo así en casi todas las fiestas patronales de los pueblos de la zona y del Estado de México.

Es clara la diferencia que existe entre una celebración pública-cívica como el Grito de Independencia y una celebración religiosa.

Entendiendo al hecho festivo como una manifestación del tiempo libre, tal se tendría que decir que la Fiesta del Señor del Huerto se ve complementada con los demás festejos que en esos días también se llevan a cabo.

O bien, se tendría que admitir que uno no depende del otro pero que ambos se festejan en el mismo tiempo y espacio.

De cuál es el más antiguo, parece que hasta en eso la Tradición de rezar al Señor del Huerto es más antigua que la misma Independencia. De hecho, el Grito de Independencia se da en 1810 y el Santuario del Señor del Huerto se termina de edificar en 1811, pero recuérdese que el mito que da origen a la celebración central de esta investigación, es más antiguo que el acontecimiento histórico que marca la separación política de México de España.

Como celebración, ambas mantienen su aspecto central y ciertamente para los atacomulquenses no puede existir una sin la otra. Toda su vida han aprendido a sincretizar ambos sentidos de fiesta. Una fiesta patria y una religiosa constituyen para ellos una unidad.

Estas costumbres, en algunos casos, nos permiten entender que la comunicación, el intercambio de ideas y el ponernos al tanto de la situación de los integrantes de la familia o de los cambios en las disposiciones para el próximo año, en cuanto a organización de la fiesta se refiere, no es un acto religioso, sino un acto laico; lo cual a su vez nos conduce al hecho religioso. Esta es la secuencia y vinculación de los ritos a carácter religioso y laicos.

Además, este tipo de ritos o prácticas festivas a carácter laico, nos explican como el tiempo de la celebración no se limita a la liturgia religiosa, a la misa o al rezo del rosario, sino que la festividad del Señor del Huerto es una festividad sincrética en donde intervienen factores sociales y económicos en armonía con lo religioso.

Sus alcances son tan extensos que, hasta en la hora del "taco", se formulan planes y proyectos, se toman decisiones que implican, por supuesto, a toda la familia, referidos a la festividad próxima del año próximo.

El momento de la diversión y esparcimiento ha llegado, y para los que toman hay de tomar, para comer hay en la casa de los mayordomos, y en todas las casas de las familias de Atlacomulco.

El espíritu de las personas está de buen humor. Posiblemente al ir a misa, han adquirido una prórroga para una manda, o se han comprometido para mejorar su vida, o han dado gracias por los favores recibidos durante el año.

Hombres y mujeres de todas las edades, participan con emoción y devoción que se nota en sus rostros. Es un punto de reunión, un momento a lo largo del año, en el que ricos y pobres, campesinos y obreros, estudiantes o comerciantes y/o vecinos y visitantes conviven en armonía y en orden.

El ambiente vivido a lo largo de las calles, en la plaza principal, en el interior de los hogares, son los elementos que componen estos actos a carácter laico.

Para la Fiesta o "Función" las personas estrenan ropa y zapatos, o lucen sus mejores prendas.

También resulta claro que hay una simbiosis de la Fiesta del Señor del Huerto y la diversión pagana de los festejos populares fuera del templo. En el templo se enriquecen espiritualmente y eso les permite la convivencia en todos los momentos de la celebración. Se enriquecen y espiritualmente transmiten y reciben el saludo, el consejo, el gesto dado y recibido; elementos que en otros momentos de la cotidianidad son menos frecuentes.

Aquí es notable que los ritos a carácter laico como son el baile del Grito de Independencia y demás eventos paralelos fortalecen los valores comunitarios a través de su práctica en las actividades familiares.

LA UNION DE CREDITO AGROINDUSTRIAL DE ATLACOMULCO
EN SU 6° ANIVERSARIO
TE INVITA A SU GRAN
CENA - SHOW - BAILE
CON LA SENSUAL BELLEZA DE :



VIERNES 18 DE
SEPTIEMBRE
DE 1992
20.00 HRS

ALBERTA

en el lugar de los Grandes Eventos **AUDITORIO MUNICIPAL**
COOPERACION PERSONAL CON DERECHO A CENA \$ 150.000
RESERVACIONES:

En esta fotografía se puede ver la publicación del Baile Popular que se lleva a cabo contemporáneamente a la Novena de la Fiesta del Señor del Huerto.

Atlacomulco, México.

RITOS A CARACTER RELIGIOSO

a) Misa

La misa es la principal función sagrada de los católicos, en la cual el sacrificio de la cruz es renovado mediante la ofrenda a Dios del cuerpo y sangre de Cristo bajo la representación del Pan y el Vino. El sacerdote dice o celebra la Misa; es un rito católico.

EXISTEN VARIOS TIPOS DE MISA:

Con referencia a la solemnidad pueden ser:

- *Misa leída;*
- *Misa solemne;*
- *Misa cantada;*
- *Misa pontifical (celebrada por el obispo);*
- *Misa concelebrada (por más de un sacerdote).*

Con referencia al momento de la celebración pueden ser:

- *Matutina;*
- *Vespertina;*
- *De media noche (de Gallo);*
- *Misa de Navidad;*
- *Misa de Pascua;*
- *Misa fúnebre (cuerpo presente);*
- *Misas para alguna petición especial (salud, para pedir por el alma de un difunto, por un enfermo, para dar gracias);*
- *Misa de bodas, bautizo, graduación, etcétera.*

En la Festividad del Señor del Huerto se celebran varios tipos de misa. De los más comunes son las Misas dedicadas al Santo Patrón de la comunidad. Estas las oficia un solo sacerdote y por lo general son pagadas por familias o por personas de la comunidad.

Existen otras misas que son concelebradas pero son en ocasión de la Fiesta Titular, es decir en la misa que precede la procesión del domingo principal de la Función del Señor del Huerto.

Durante todo el festejo se celebran misas, a todas horas y con diferentes dedicatorias.

Es tanto el trabajo que se tiene en esos días que el Padre de la iglesia de Santa Ma. María de Guadalupe se tiene que auxiliar de sacerdotes, además de los residentes en Atlacomulco, de las comunidades cercanas para cubrir el programa de la Función.

El señor obispo oficia la Misa en la que tienen lugar las confirmaciones de muchos jóvenes de la comunidad, el día de la Fiesta Titular del Señor del Huerto. Así también celebra la misa de la Octava de la Fiesta.

Es importante mencionar que la ciudad de Atlacomulco es la sede del Obispado de su Diócesis y del Seminario menor de la región.

b) Rosario

Plegaria dedicada a la Virgen María: consiste en el rezo de 15 Padre Nuestros, 15 Ave Marías y 15 Gloria Patri. Se medita sobre los misterios de la vida de la Virgen y del Redentor.

El Rosario es una de las ceremonias religiosas que se celebran dentro del templo. El rezo de este no es siempre hecho por un sacerdote. En el caso de Atlacomulco lo rezan en su mayoría mujeres. La hora del rosario es en la tarde, a las cinco, aproximadamente.



***Celebración de la Santa Misa por el obispo Dr. Ricardo Gúzar Díaz.
Santuario del Señor del Huerto, Atlacomulco, México.***

RITOS A CARACTER MIXTO (LAICO-RELIGIOSO)

Los ritos básicos laico-religiosos o a carácter mixto son las procesiones y las danzas.

a) Procesiones

Dentro de las actividades festivas, se observa una que por su estructura se puede encuadrar en los ritos mixtos o sincréticos. El recorrido de las procesiones y la procesión en sí es una actividad festiva. El espacio festivo que en una procesión se observa, une con singular armonía, al clero con el pueblo en general. Ambas partes celebran.

En ese momento, la calle, que otros días tiene una función de vialidad, en este día y en esos momentos adquiere un carácter ritual. La ritualización es casi mágica. Las calles de Atlacomulco por las que pasa la procesión adquieren un sentido de solemnidad.

Diferentes son las manifestaciones de quienes también usan las calles. Pero a diferencia de la procesión, los desfiles, las marchas de mítines, tienen otro sentido, y nunca el espacio que cruzan adquieren la sacralidad que una procesión le da a éstas.

En la procesión todas las imágenes acompañan al Señor del Huerto. De acuerdo al lugar de procedencia, cada imagen lleva distintivos que denotan su origen.

Durante el recorrido los cantos se hacen presentes con singular armonía, los danzantes también forman parte del recorrido, pues bailando y tocando sus instrumentos, le dan a la procesión un sentido religioso de solemnidad y de respeto.

La banda musical interviene y acompaña tanto la música religiosa como la popular.

La procesión se abre paso a través de 17,000 o 20,000 personas que asisten en promedio al "espectáculo". En este escenario hay varios elementos por observar.

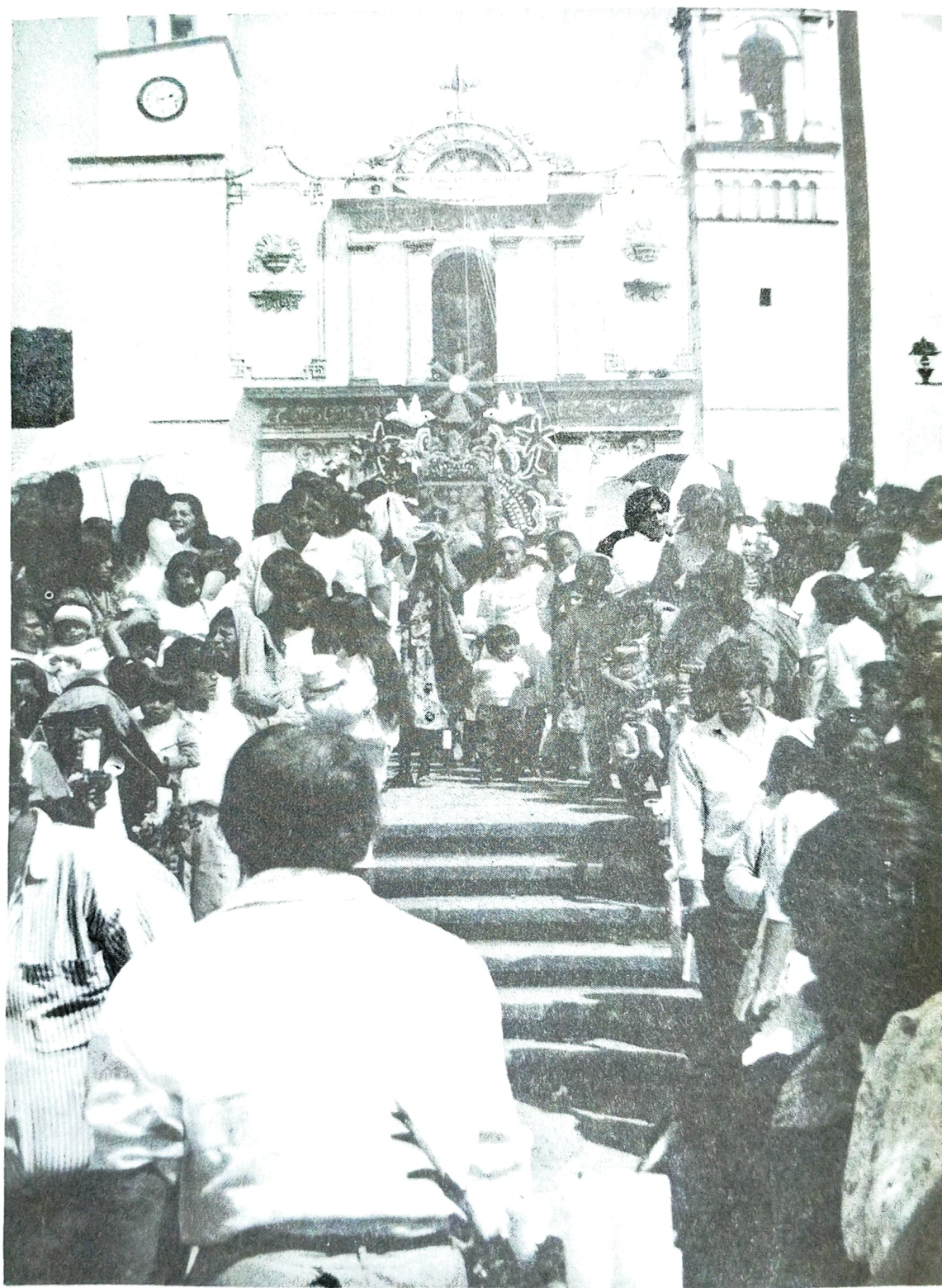
***La Distribución:** El Señor del Huerto va a la mitad del cortejo acompañado del sacerdote. Este último da el carácter serio y formal a la procesión con oraciones y cantos que las personas rezan y siguen con fe y devoción.*

A lo largo del cortejo se ordenan aproximadamente 55 o más imágenes, cantidad que varía según el número de comunidades participantes, y las cuales ocuparán un espacio específico dentro de la

nave principal de la iglesia. Este es el orden y distribución básico de las imágenes. Motivo por el cual, la procesión del Señor del Huerto, adquiere una gran importancia, ya que esta sobresale sobre las demás procesiones, en las cuales sólo son llevadas 1 o 2 imágenes; es decir, una santa o un santo como protagonista.



Salida de las imágenes, en procesión, que acompañan al Señor del Huerto a la iglesia de Santa María de Guadalupe para iniciar la novena de la fiesta. Atlacomulco, México.



Recorrido de los peregrinos afuera de la iglesia de Santa María de Guadalupe, con las imágenes adornadas para la festividad. Atlacomulco, México.

CLASIFICACION DE LAS PROCESIONES

La primera procesión es la que hace su recorrido desde el Santuario del Señor del Huerto a la parroquia de Santa María de Guadalupe, en la que es trasladado el Señor del Huerto, acompañado por todas las imágenes que con anterioridad y durante la novena arribaron al Santuario. Esta primera procesión, coincide con la segunda entrada de las flores, que consiste en un arco de gran colorido que adorna el vano principal del templo de Santa María de Guadalupe.

La segunda procesión se realiza el tercer domingo de septiembre día de la fiesta titular del Señor del Huerto. En el cortejo toman parte todas las imágenes, de las comunidades que se encuentran en la parroquia de Santa María de Guadalupe. Estas salen y regresan a esta misma parroquia.

La tercera y última, se realiza cuando el Señor del Huerto, acompañado por todas las imágenes de la iglesia de Santa María de Guadalupe, regresan al santuario del Señor del Huerto.

b) Danzas

Las danzas son un ejemplo claro de la constitución de un rito, de valores asimilados, aprendidos y transmitidos en la familia étnica. Es decir que estos valores son inculturados y transmitidos de generación en generación, por lo que forman parte de los valores de la clase subalterna. Las danzas, por lo general, son ejecutadas por grupos indígenas y/o por mestizos e indígenas.

Los ejecutores o actores son hombres y/o mujeres, dependiendo del tipo de danza, los cuales mientras ejecutan las partes constitutivas de una de ellas, parecen embriagarse con la música sencilla que produce un violín, un tambor, una guitarra o una flauta.

Es notable el colorido de sus trajes (atuendo) que recuerdan la diversidad de colores del campo en primavera como pedazos de historia o cultura asimilados desde la época prehispánica. Todo es un colorido humano lleno de fe, esperanza y sencillez. Las danzas tienen sus bases firmes en una estructura transmitida de generación en generación y que de alguna manera traducen una memoria histórico-social y que, en consecuencia, permiten mantener las raíces, del México que somos, aunque muchos de los ejecutantes no sepan a profundidad el verdadero significado de éstas, pero si saben con seguridad que con estas danzas

algo se dice y se comunica, y sobre todo, que éstas son parte de su historia, y parte esencial de la celebración del patrón de Atlatomulco: del Señor del Huerto.

Las danzas más relevantes son:

DANZA DE MOROS Y CRISTIANOS

Esta es, posiblemente, la más difundida en todo México. En nuestro Estado es también la más frecuente y algunas de sus versiones pueden considerarse excepcionales por su calidad. La danza de los Doce Pares de Francia es una variante de los Moros y Cristianos que se caracteriza por la presencia de Carlo Magno y sus legendarios Doce Pares como héroes de la Cristiandad, quienes se enfrentan a las huestes musulmanas.

La danza de los Santiagueros, es otra versión de la danza de Moros y Cristianos. Tiene su origen en España durante las guerras de reconquista que culminan con la expulsión definitiva de los Moros de la Península Ibérica en el siglo XVI. En ella se unen la danza y el simulacro de guerra. Simulacro y danza representan diversos episodios del triunfo de la Cristiandad contra los infieles. Su personaje principal es el Apóstol Santiago, patrón de las cruzadas hispánicas.

La danza Murista, tiene como núcleo el tema legendario de la conquista de Jerusalén por Santiago y las tropas cristianas, para castigar a Pilatos por la muerte de Cristo. En este caso aparecen ocho personajes de Santiago que se enfrentan a tres Pilatos.

La danza de Moros y Cristianos, tiene una estructura más o menos fija que consiste en el enfrentamiento de dos bandos y el intercambio de Embajadores que sostienen discusiones teológicas sobre las virtudes de Cristo y de Mahoma. Fracasado el intento de convencimiento, los héroes Moros y Cristianos se enfrentan en singular combate.

Estos duelos culminan con el enfrentamiento de los líderes y con el triunfo de Santiago, quien toma cautivo a Pilatos. Finalmente, los dos bandos, nuevamente entran en combate, del que los Cristianos salen victoriosos y logran la conversión o muerte de los infieles.

Los actores que no cesan nunca de moverse, utilizan al hablar un tono declamatorio muy agudo, una especie de falsete.

Los participantes de ambos bandos llevan el rostro cubierto con pañuelos o con máscaras y cubren sus cabezas con tocados o cascos que llevan símbolos para distinguirlos entre sí. En los cascos, los Moros,

utilizan como símbolo una media luna y los Cristianos una cruz. También llevan, un manto bordado con lentejuelas. La vestimenta puede variar mucho, pues cada grupo modifica su indumentaria según su imaginación para hacer lucir mejor sus interpretaciones y temas de acuerdo con la tradición.

El acompañamiento más frecuente en las danzas de Moros y Cristianos, está a cargo de una flauta y un tambor, que interpretan los diferentes tonos y tiempos con que cuenta la danza.

DANZA DE LOS ARRIEROS

El origen de los Arrieros se remonta a la época en la que alcanzaron su apogeo las grandes haciendas, cuya fuente de abastecimiento se hacía a lomo de mula. Como los asaltos en los caminos eran muy frecuentes, los arrieros se organizaban en grandes recuas, siendo de esta manera más fácil de defender y trasladar sus mercancías con seguridad. (Consúltese para su mayor conocimiento a Gustavo G. Velázquez sobre el tema).

Es común ver esta danza en las fiestas patronales como en la del Señor del Huerto.

El número de danzantes es variable: unos cuantos arrieros, hasta cuatro o cinco cuadrillas que actúan como un solo grupo.

Durante el desarrollo de la danza representan las actividades que los arrieros realizaban en las grandes travesías y en sus puestos llamados ciclones, que consistían en descargar, conversar, cantar, bailar, comer y vender. Por ello, durante la danza después de cada son, simulan vender sus mercancías obsequiando a los espectadores bebidas, frutas, galletas, cigarros, alfarería, etc., o bien, se elabora la comida que generalmente consiste en arroz, mole y frijoles, para ser repartida entre los asistentes, diciendo, "lleva un poquito de carga".

En la danza se ponen de manifiesto los diferentes cargos que se tenían dentro de la organización, así como la clase de sus miembros: amo o patrón, administradores, ayudante, sufridor de carga, detenedor de bestias, sabanero que ponía los arrieros y las pascualitas que preparaban la comida.

El vestuario reproduce, de manera imaginativa, los trajes que utilizaron los personajes correspondientes en la hacienda, mismos que nos permiten entrever la estructura social hacendaria de la época colonial y posterior a ésta.



Danza de los Arrieros en el atrio del Santuario del Señor del Huerto, a la llegada de la procesión que acompaña al Señor del Huerto de regreso a su Santuario. Atlacomulco, México.

CONCHEROS

*Esta danza se practica ampliamente en todo el centro del país. Se le conoce con diversos nombres. Es llamada también **Danza Azteca de la Conquista Chichimeca** y **Danza Tolteca**, sin que esto implique diferencia alguna. La danza de los concheros es la manifestación real y palpable de la supervivencia indígena náhuatl.*

El carácter de esta danza es eminentemente un hibridismo resultante de la simbiosis entre la religión indígena y la cristiana. El Mito Solar, el origen de esta danza, se remonta a la independencia de la tribu azteca, cuando deja de ser tributaria del reino de Atzacotzalco y bajo la dirección de Tlacaélel, se inicia la organización de la vida social y sobre todo religiosa asentándose los fundamentos de expansión, esplendor y grandeza que perdura por medio de la danza.

Aunque revestido de un cariz aparentemente cristiano, la danza ha creado un sincretismo extraordinario, por lo cual, no ha perdido su esencia esotérica que continúa vigente hasta la fecha. La falta de conocimiento de ella es consecuencia del hermetismo lógico religioso, dada su naturaleza de rito sagrado.

Los instrumentos que se usan en la danza son de tres clases: percusión, de cuerda y de viento. Los instrumentos de percusión son el huehuatl y el teponaztle, la concha de tortuga y la sonaja que son de extracción indígena; la sarta de cascabeles que se usan en los tobillos para llevar el ritmo de la danza, actualmente se hacen con semillas huecas: codo de fraile o coyoles. Los instrumentos de cuerda son las "conchas": guitarras de conchas de armadillo con cinco pares de cuerdas. Más recientemente es el uso de la mandolina para enriquecer armónicamente a la danza.

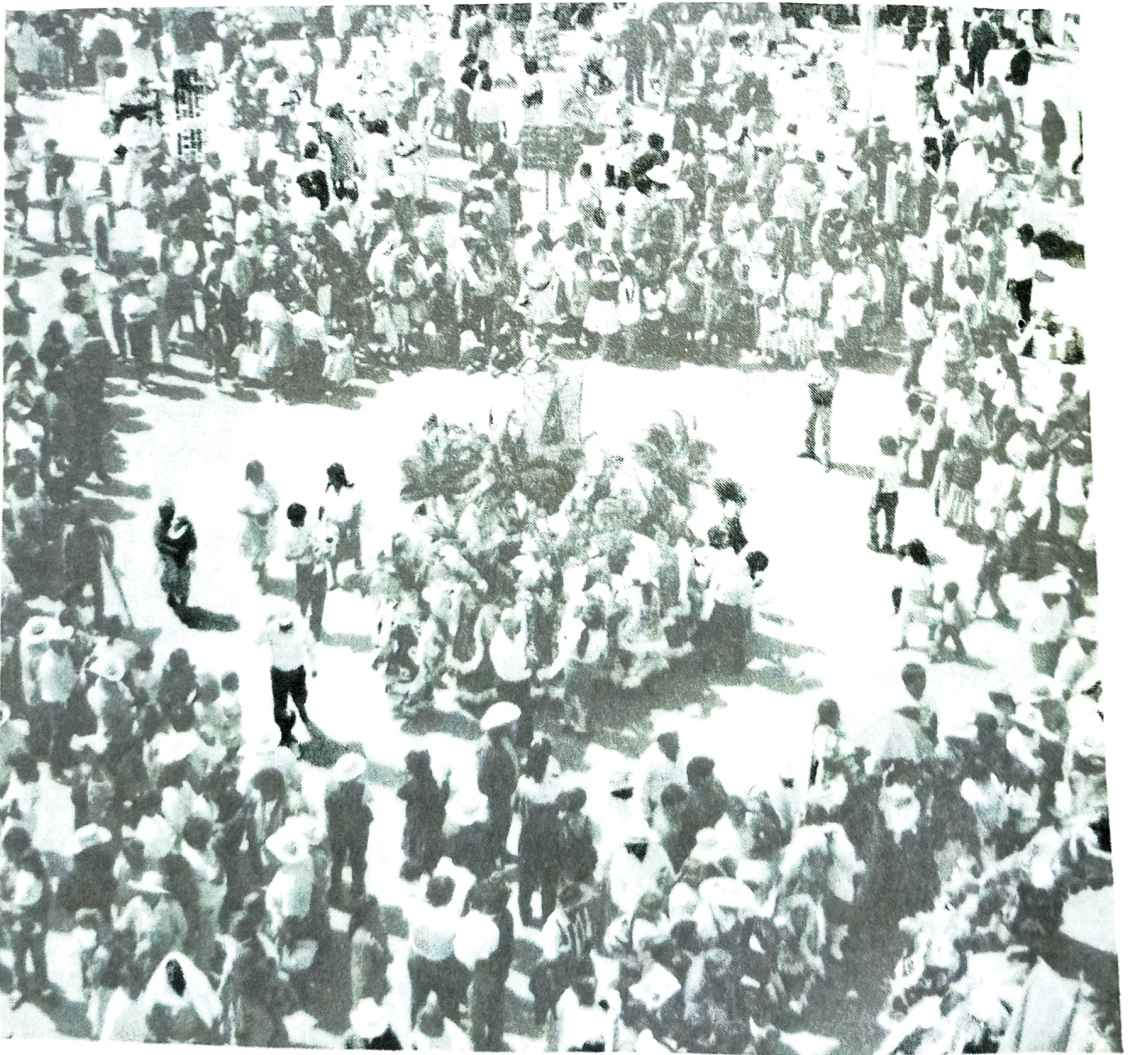
Como se ha dicho, la esencia de la danza de los concheros, es la representación del mito solar, en la cual el sol es la escenificación material y espiritual de Dios de quien ha emanado todo, así como el hombre mismo. Sus ciclos son normas para el desarrollo de la vida sobre la tierra.

Siguiendo este principio heliocéntrico, se desarrolla un ritual que sigue lineamientos y formas de los astros en su recorrido por el firmamento, de tal manera que, considerándose sus evoluciones, paralelismos y diferentes posiciones, surgen como resultado el círculo, el triángulo y el cuadrado y las líneas paralelas o cruzadas, representando cada una de ellas una función específica dentro del rito.

Todas estas formas se rigen por la ley del centro, representada por el Sol en relación a los astros, que vienen a ser su capitán y la Luna es entonces capitana y compañera del Sol. De ahí parten todos los grados de la milicia de los dioses, proyectada religiosamente en la vida humana. Esta milicia organizada por los aztecas, se conserva y persiste en las actuales danzas de los Concheros.

La forma usual de la danza es uno o varios círculos concéntricos, en cuyo centro se encuentra siempre el capitán o la capitana.

La danza de concheros representa la Guerra Florida, o sea la lucha espiritual del hombre por superarse en todos los aspectos.



*Vista panorámica de la Danza de los Concheros.
Explanada principal de la iglesia de Santa María de Guadalupe.
Atacomulco, México.*



*Vista panorámica de la Danza de los Concheros.
Explanada principal de la iglesia de Santa María de Guadalupe.
Atacomulco, México.*



*Personajes de la Danza de los Concheros.
Explanada principal de la iglesia de Santa María de Guadalupe.
Atacomulco, México.*

DANZA DE LAS PASTORAS

La danza de las Pastoras, es un conjunto de cantos rítmicos y sólo, ocasionalmente, realiza figuras coreográficas, como el trenzado de cintas.

Se puede decir que la danza de las pastoras se desprendió de un género teatral (general) popular, de las llamadas pastorelas que escenifican el nacimiento de Cristo. Estas representaciones fueron introducidas por los frailes en la época colonial como una forma de contribuir en la evangelización. En las pastorelas aparece un grupo de pastores, por lo general niños, que van a rendir homenaje al recién nacido, entonando alabanzas. Este grupo parece ser el modelo de las pastorelas que cantan alabanzas y marcando el ritmo con sus cayados.

La mayoría de los grupos de pastoras se forman con niñas. Es el único ejemplo de grupo femenino.

Las alabanzas son de tipo tradicional y sus versos son entonados por solistas, mientras que el estribillo es repetido por el grupo completo.

El acompañamiento musical está a cargo de un violín.¹⁶

Las danzas se escenifican en el atrio de la parroquia y los danzantes al empezar y terminar su danza visitan el interior del templo, de este modo ratifican que su danza tiene un propósito esencialmente religioso.¹⁷

Entre la indumentaria de los indígenas destaca la de las mujeres que presentan una gran gama de colores, desde la falda, blusa, rebozo, el quesquemetl bordado de no pocos colores, hasta los listones que trenzan sus negros cabellos. Destellan también sus joyas artesanales de materiales varios, como oro, plata, cobre, con incrustaciones de jade, de variada tonalidad.



*Grupo de niñas que participan en la Danza de las Pastoras.
Atacomulco, México.*



*Niña vestida para la Danza de las Pastoras.
Exterior del atrio del Santuario del Señor del Huerto.
Atacomulco, México.*

NOTAS DE REFERENCIA

- 1) *Fray Alonso de Molina. Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana.*
Primera edición 1571. Ejemplar 483, p. 8.
- 2) *Remi Simeón. Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexica.*
Siglo XXI, México, D.F., 1983, p. 40.
- 3) *Almanaque del Estado de México, 1983.*
Editora Esperanza Brito de Martí, S.A.
Editorial Almanaque del Estado de México, S.A.
México, D.F., 1983, p. 201.
- 4) *Arias Flores, Marisol. Atlacomulco (Monografía Municipal).*
Estado de México, 1984, p. 16.
- 5) *Opus cit., p. 17.*
- 6) *Opus cit., p. 17.*
- 7) *Opus cit., p. 17.*
- 8) *Opus cit., pp. 17, 19.*
- 9) *Opus cit., p. 23.*
- 10) *Opus cit., p. 23.*
- 11) *Opus cit., p. 23.*
- 12) *Opus cit., p. 25.*
- 13) *Opus cit., pp. 25, 26.*
- 14) *Opus cit., p. 26.*
- 15) *Estado de México: entre nieves eternas y fértiles llanuras, un pueblo artesano.*
(Monografía Estatal). Secretaría de Educación Pública, México 1989,
p. 82.

- 16) Colín, Mario. **Retablos del Señor del Huerto.**
Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981, p. 19.
- 17) **Primer festival de danza y música tradicionales del Estado de México.**
Toluca, México, 1971, pp. 14,23.

CAPITULO TERCERO

**La festividad religiosa: tradición densa de futuro.
Un intento hermenéutico: búsqueda del significado
por el sentido Dicho y Hecho: festejando**

El presente capítulo trata de la descripción globalizadora del fenómeno de la religiosidad, y en él aunque no aparezca de forma inmediata, el manejo del método y las técnicas utilizadas se encuentran presentes.

Está presente, también, la necesaria vinculación entre el objetivo central de la investigación y el sistema de hipótesis, que a su vez guardan relación con el marco teórico (Cirese) y el problema objeto de investigación el cual fue construido a partir de la aplicación y construcción teórica del método.

El manejo de las técnicas en el trabajo de campo nos permitió rastrear y capturar la información, o datos para comprender y articular como totalidad: la Festividad Religiosa.

Por esto explicar los significados y significantes que envuelven la Fiesta del Señor del Huerto, es tratar de describir particularidades que finalmente nos describen objetos o gestos. Pero para entender la razón de estos símbolos tendremos que acudir a la sociología y a la antropología; ya que gracias a éstas sabemos que no hay propiedades inalterables en los fenómenos simbólicos, ni facultades permanentes de una supuesta naturaleza humana, ya que el campo simbólico se forma en el sistema de relaciones de producción, distribución y consumo de cada sociedad. La psicología social y el psicoanálisis acumulan evidencias sobre las raíces sociales de los actos personales.¹ ¿Qué quiere decir todo esto? Esto significa en pocas palabras, que todo fenómeno simbólico está íntimamente vinculado con las formas de producción, distribución y consumo de la sociedad, porque como afirma Nestor García Canclini en sus notas acerca de la cultura popular no hay producción simbólica sin producción económica y viceversa. Esto tiene, en nuestro caso, una relación muy clara: la vinculación de la producción agrícola (del área del municipio de Atlacomulco) con la festividad religiosa del Señor del Huerto. En esta festividad están presentes todos los elementos simbólicos los cuales son a carácter religioso y a carácter laico. Es decir, que los ritos a carácter laico se amalgaman con las relaciones de producción, distribución y consumo (mercados, comercio etc.), y con las relaciones sociales (familia, comunidad). Y en la relación de todos estos factores con los símbolos y valores de la religiosidad Popular vinculada con todo lo étnico, como por ejemplo las danzas, surge otro vínculo que se expresa con símbolos propiamente litúrgico-católicos.

Esta es la concepción totalizadora de la Festividad Religiosa.

Todas las maneras de expresión obedecen al marco socioeconómico y socio-cultural del individuo que las practica y todas se proyectan a través de la familia y de los diversos ritos en la iglesia y en la comunidad.

Partiendo de esto, se puede entender que las relaciones y comunicaciones que se llevan a cabo en una celebración como la del Señor del Huerto, son auténticas porque son expresiones practicadas por las personas de todas las comunidades que conforman el programa y que responden a un proceso tradicional e histórico.

Cada comunidad que llega a la Fiesta, lleva consigo una serie de actitudes que los asemejan y los acercan con los demás vecinos. La identificación es inmediata. Tanto que no es difícil, para el simple y eventual espectador, distinguir los rasgos indígenas, y no me refiero al aspecto físico, sino a esa carga cultural que llevan y muestran a través de sus actitudes, aunque no formen parte de lo oficialmente programado. Esto se debe a que hay una conformación del mundo religioso social y político, y que se expresa como particularidades individuales y grupales en la religiosidad.

Es así como los participantes en la Fiesta plasman a través de ritos, costumbres, hábitos, valores, actitudes y usanzas su postura ante y en el sistema social donde viven y conviven cotidianamente, y no sólo esto, sino también su práctica de lo religioso.

Si alguno de estos rasgos o costumbres tuvieron otros fines como los didácticos en la evangelización en la época colonial, es claro que también se presentan, hoy, otro tipo de situaciones como podrían ser la negación para la creación de su propia cultura. Ya desde el tiempo de la colonia y hasta nuestros días ha habido proyectos culturales dominantes que han sido impuestos por la sociedad hegemónica a los grupos étnicos como sociedades subalternas.

Se impuso la lengua castellana, la doctrina cristiana, las leyes españolas, la forma republicana de gobierno y el federalismo formal desde la cúpula del poder, vinculando todo este proceso con los valores de la civilización occidental. La población, en consecuencia, no ha podido más que crear una cultura de resistencia a esas imposiciones, y aún más, ha creado una resistencia que se ve enfrentada a mediatizaciones y falsificaciones de su propia cultura étnica. Es pues la cultura nacional, una cultura de imposición, carente de originalidad, de espontaneidad y de oportunidades reales por elitista; viene en cierto

*sentido a ser un tanto absurda, una cultura que no se cumple y que se obedece poco.*²

Aquí me refiero a todas esas técnicas de evangelización que entraron en desuso pero que fueron asimiladas e interpretadas por la clase subalterna. Esta reinterpretación tiene un aspecto valorativo. ¿En qué sentido? En que muchos de los mitos o el sentido de un mito, ya existía de tal forma que no fue aceptar y practicar lo católico; ya que el adorar le da el sentido de culto; esto es que lo que ya existía y lo que permitió que sólo cambiarán la imagen protectora y hegemónica, sustituyéndose nada más los dioses étnicos.

El catolicismo popular presente hoy día es la suma de todos estos procesos en los que esta parte de la población mexicana se ve envuelta a raíz de esa marginación cultural a la cual se le ha querido someter.

El individuo se mueve, aún así, con libertad, en su mundo social y la creatividad que a veces surge de manera individual, es la chispa que motiva el quehacer colectivo y aparecen después de algún tiempo como características de un determinado grupo, tal parecería que los adelantos tecnológicos no llegasen a estas comunidades, pero no es así, los campesinos indígenas y obreros miembros de los grupos étnicos que aún cuando usufructúan de la tecnología no llegan a ser grupos sociales lo suficientemente viciados para romper sus tradiciones.

Por el contrario son grupos sociales que contribuyen económicamente a la realización de la festividad porque son poseedores de valores y normas lo suficientemente fuertes ya que fueron aprendidos en el seno familiar étnico. Sí, en cambio las enriquece y las hace más cómodas (camiones y caminatas no a pie). Son los medios de transporte los que han traído un cambio más radical de algunos funcionamientos de la Fiesta del Señor del Huerto; en el hecho que se ven pocas personas llegar en una peregrinación haciendo un día de camino, pues es más fácil alquilar un autobús.

El cambio de estas costumbres ha sido mal entendido, de hecho si se quisiera comprender por qué llegan en camiones y no a pie, tendríamos que hacer el recorrido que hacían ellos atravesando caminos y veredas para llegar hasta Atlacomulco, y tal vez algunos lo hacen todavía, pero es sólo una expresión de manda o promesa del peregrino.

Se necesita entender que este tipo de manifestaciones nacen de una cultura popular, y que ésta es, a veces, incomprensible para nosotros, pero para ellos es normal y natural. En tal caso, un intento por acercarse a su realidad debe comenzar por entender que la fiesta cierra un ciclo agrícola que está vinculado a valores morales y que las personas

que realmente participan aprovechan esta festividad para dar gracias por los frutos recibidos.

En esta práctica religiosa coexisten costumbres y tradiciones que se manifiestan en las fiestas patronales. Las personas pasan de lo sacro a lo profano y de lo profano a lo sacro por medio de ritos, ceremonias y cultos. Podría ser posible, que lo que no entendemos es la secuencia de los mecanismos que vinculan lo sacro con lo profano, y que todo forma parte de un solo mundo creado y manejado de acuerdo a un sincretismo a su vez vinculado a sus necesidades donde los actores y espectadores son ellos mismos.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR O CATOLICISMO POPULAR

Pero, ¿qué es religión? Se la ha entendido como un sistema más o menos complejo de convicciones y acciones relacionado con lo sagrado, supervisado por una institución para regular la vida individual y colectiva.³

Esta institución es en el caso que nos ocupa la Iglesia católica; de aquí que es practicada e interpretada con cierto sentido étnico desde la colonia por los habitantes de esta zona.

La Iglesia como institución pública ha tenido el cuidado de no mezclar aspectos populares con aspectos de la doctrina católica, y la comunidad ha hecho sus reinterpretaciones y los ha adaptado para que tanto religión oficial como religiosidad popular se fundan y llenen el mundo espiritual.

CATOLICISMO POPULAR

El catolicismo popular es la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano, es decir aquellas grandes masas que tienen un escaso cultivo religioso por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor.

El catolicismo es una verdadera cultura en el sentido antropológico del término y se transmite sobre todo por socialización; es decir, por inculturación.

Como todo sistema religioso se expresa por un conjunto de creencias, rituales y formas de organización peculiares, el catolicismo popular cree en un Dios providente y cercano, objeto de promesas y que

*premia y castiga en esta vida. Cree además en los santos o imágenes religiosas que manifiestan su ejemplaridad cristiana y que están más íntimamente ligados a la vida social de los pueblos.*⁴

Los rituales más característicos que se realizan son los ritos de transición: bautismo, matrimonio y muerte, y en aquellos ritos festivos ligados a ciertos tipos y lugares sagrados como son las fiestas patronales y las peregrinaciones.

Las formas de organización más típicas del catolicismo popular son las Cofradías, grupo de personas encargadas de rendir veneración a una imagen religiosa y las mayordomías, persona o personas que asumen la responsabilidad de organizar la fiesta patronal y que toman distintos nombres y modalidades a lo largo y ancho del continente latinoamericano.

El Catolicismo Popular se divide en distintas subculturas según el marco socioeconómico del grupo que lo vive: minorías indígenas o negras, campesinado, grupos proletarios sub-urbanos, clase media y aún la burguesía.

FORMACIÓN DEL CATOLICISMO POPULAR

El catolicismo popular supone un doble proceso: Un proceso de "selección de formas religiosas peculiares", creencias y ritos tradicionales y un proceso de "reinterpretación de las formas religiosas oficiales", de la Iglesia católica; y que la comunidad o sector social realiza como Cofradías y Mayordomías.

La selección de formas religiosas peculiares ha estado condicionada como toda selección cultural por una serie de factores. Entre los más relevantes están: el medio ambiente y físico, el nivel tecnológico, las formas de organización social, la estructura del poder y los mecanismos de dominación, como también las diversas tradiciones religiosas indígenas, africana o ibero-colonial. Por lo tanto, el Catolicismo Popular debe por una parte, respetarse, como deben respetarse todas las experiencias culturales del pueblo, sin imponer cambios radicales, que provienen quizás de otros mundos culturales; y por otra parte, el Catolicismo Popular debe cuestionarse como todas las mediaciones culturales y religiosas, para que evolucione de acuerdo con los propios factores que intervienen en él.

En cuanto al segundo proceso, el Catolicismo Popular, reinterpreta las formas religiosas oficiales de la Iglesia católica, añadiéndoles o

cambiándoles los significados. Esta es una reinterpretación que realizan los pueblos.

Añadir significados, implica que el Catolicismo Popular haría que la mayoría de sus expresiones como son las creencias, ritos y formas de organización, cumplan otras funciones de carácter sociológico, económico, psicológico, además de las específicamente religiosas.

Un caso típico son las fiestas patronales, que es el rito religioso compartido por un mayor número de latinoamericanos. En la sociedad campesina tradicional, sobre todo en el mundo indígena andino y mesoamericano, la fiesta celebrada por el sistema de cargos, además de cumplir con su finalidad cültica, es un mecanismo de promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio social, un mecanismo de desahogo colectivo y de retorno al tiempo inicial, un mecanismo de identificación e integración de grupo y, en algunos casos, hasta un mecanismo de distribución y de nivelación del poder y de la riqueza.

El Catolicismo Popular es con frecuencia sincrético. Este sincretismo nace de cambiar la significación de ciertos ritos católicos actuales por el de viejas creencias, pero sobre todo de cierto carácter mágico en el comportamiento religioso.

CATOLICISMO POPULAR Y MAGIA

Un riesgo serio de muchas formas religiosas del Catolicismo Popular es que se conviertan en una especie de magia o superstición. Aunque las ciencias sociales no han encontrado un criterio definitivo para distinguir la religión de la magia, han señalado indicadores que expresan al menos la "orientación" de un fenómeno dentro del "continuo religioso mágico", y así pueden ser útiles en un proceso de "desmagización" del Catolicismo Popular.

Según tales indicadores, los fenómenos que entrañan manipulación de lo sagrado, que se realizan sólo con fines utilitarios, por un especialista al margen del grupo o para controlar ciertas fuerzas morales o cósmicas sin ninguna referencia al comportamiento personal, puede decirse que tienen "una orientación mágica". En cambio, los fenómenos que significan una súplica a los poderes sacros, que son celebratorios más que utilitarios y tienen un fin en sí mismos, que se realizan por una comunidad de creyentes y que tienen una clara implicancia en el comportamiento de la persona, puede decirse que

tienen una "orientación religiosa". Pero a la hora de analizar el significado de un determinado fenómeno, no hay que olvidar que frecuentemente tiene naturaleza simbólica.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL CATOLICISMO POPULAR

Aunque las creencias, los rituales y las formas de organización del Catolicismo Popular son tan diversos en las diferentes subculturas que lo viven, a lo largo y ancho de la geografía latinoamericana, parece que es posible señalar ciertas características generales que sirven para explicar y predecir el comportamiento religioso. Así el Catolicismo Popular puede calificarse, además de sociológico, sincrético, es decir:

a) Sacral: porque está montado, no sobre una visión secular, como la de la civilización técnica moderna, sino sobre una visión sacral de la realidad, según la cual lo "sagrado", es decir, Dios y los demás seres sobrenaturales, se manifiestan de un modo inmediato en el mundo y en la historia humana y ante esta visión el hombre adopta una actitud religiosa y parece más interesado en colaborar en la conservación del "cosmos que en construir la historia".

b) Emocional: porque el hombre del Catolicismo Popular, aunque conozca o aún parezca ignorar las formulaciones racionales de lo sagrado, tiene una vivencia muy profunda de sus aspectos no racionales, como "misterio tremendo y fascinante", según la clásica teoría de Rudolf Otto. Además el Catolicismo Popular es para quien lo vive, más un "sedante" de sus problemas diarios que una problematización de sus actitudes.

c) Mítico: porque el Catolicismo Popular se expresa a través de mitos: origen, fin del hombre y distintas "hierofanias", especialmente de los santos titulares de los grandes santuarios e incluso sobre ciertos sucesos políticos, que son racionalizados religiosamente, etc. y porque el Catolicismo Popular se basa en un conocimiento de tipo mítico y así no le interesa tanto lo real e histórico, cuanto lo significativo en relación a su propio contexto sociocultural. Este Catolicismo Popular mítico puede "mitologizarse", es decir, revestirse de una falsa dimensión histórica o científica, si llega a perderse el sentido genuino del mito; en tal caso, es necesario someter el Catolicismo Popular a un proceso de desmitologización.⁵

EL CATOLICISMO POPULAR COMO SISTEMA CULTURAL

El Catolicismo Popular latinoamericano puede considerarse como un sistema cultural porque:

a) Imprime en la persona, que lo vive, un conjunto de disposiciones o fuerzas psicológicas características, a saber "estados de ánimo" peculiares, que acompañan a la persona, y una serie de "motivaciones", que le orientan a la práctica. Tales disposiciones son profundas y duraderas, prestan un carácter estable a la experiencia popular y forman lo que se ha llamado el "sentimiento religioso de un pueblo".

b) Proporciona una cosmovisión adecuada al creyente. El Catolicismo Popular parece tener poco valor, por dar tanto valor a aspectos que, para el catolicismo oficial, son marginales (por ejemplo, a los sacramentales) y aún por conservar restos poco coherentes de diversas tradiciones religiosas (como ocurre, por ejemplo, entre minorías indígenas o negras), sin embargo, el Catolicismo Popular no hay que evaluarlo por sus ritos, sino por el papel que desempeña en la solución del problema del "sentido de la vida".

Por medio de su cosmovisión católica popular. El hombre latinoamericano convierte en "cosmos" el "caos" existencial que le amenaza cada día, es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal. Así es posible que el pueblo latinoamericano tenga una personalidad social básica más segura que la de otros pueblos más "desarrollados", pero que han perdido el sentido religioso de la existencia.

CATOLICISMO POPULAR Y RITO

El rito que es gesto y es palabra, juega un papel clave en el Catolicismo popular, porque "el rito no es no sólo un modelo de lo que se cree, sino también un modelo para crearlo" (Cliford Geertz).

La socialización en el Catolicismo Popular se hace preferentemente por medio de gestos y por eso la formación religiosa del hombre latinoamericano es tan rica en emoción y contenido básico como pobre en elaboraciones teológicas, tan rica en contenido mítico como pobre en contenido histórico.

Aunque es indispensable que los agentes pastorales fomenten el proceso de "des-magización" de los rituales del Catolicismo Popular,

para evitar que el rito en el Catolicismo Popular deje de ser un medio y se convierta en un fin, pero no pueden caer en una des-ritualización", porque no puede existir ninguna religión sin alguna clase de ritos.

CATOLICISMO POPULAR Y COMPORTAMIENTO

El ser humano maneja distintas "perspectivas" o modos de ver la realidad (como la del sentido común, la científica, la religiosa, la estética), que no son necesariamente contradictorias sino complementarias y así pueden utilizarse alternativamente para enfocar un determinado suceso.

Pero cuando una determinada perspectiva se emplea con demasiada frecuencia, es difícil que no se filtre de algún modo siempre. Por eso la perspectiva religiosa del Catolicismo Popular "colorea" todo el comportamiento humano del hombre que la vive, porque la religión (como el poder político o el medio ambiente geográfico) es una fuerza moderadora de la vida social y psicológica.

En consecuencia los agentes de pastoral deben desempeñar sobre el Catolicismo Popular una doble función crítica:

a) Una crítica de las diferentes perspectivas, para que no se apliquen inadecuadamente, y así vaya a darse a problemas como el del "caos" social (la mala organización del sistema de producción y de las relaciones de producción en la sociedad) soluciones o justificaciones religiosas;

b) Una crítica del mismo sistema religioso del Catolicismo Popular (creencias como la imagen de un Dios sancionador y objeto de promesas o el peculiar concepto del pecado; rituales como la fiesta patronal, formas de organización como las mayordomías), pues tal crítica va a repercutir a la larga en otros sectores del comportamiento humano y va a contribuir así a la humanización del hombre latinoamericano.

CATOLICISMO POPULAR Y CAMBIO SOCIAL

Aunque las ciencias sociales han establecido muchas correlaciones entre la conducta religiosa y la conducta socio-económica y hasta han formulado algunas macro-teorías sobre el influjo de la religión en el

cambio social (las más conocidas son las de Marx y Max Weber, para quienes la religión es un obstáculo o más bien un estímulo para el cambio), es un punto insuficiente estudiado y desde luego faltan teorías bien elaboradas sobre la acción simbólica, es decir, de que manera la religión y los otros sistemas simbólicos frenan o aceleran el cambio.

En cuanto a Catolicismo Popular, parece que mantienen cierta ambigüedad política. Porque, por una parte, parece ser apolítico, por su espiritualismo descarnado y además por mantener y/ o justificar el status quo, por medio de ciertas creencias o ritos, en cuya interiorización influyeron sin duda los grupos dominantes.

Pero por otra parte, el Catolicismo Popular tiene cierta dimensión política, porque ayuda al pueblo a mantener su identidad y conservar formas de organización propias (que tienen incluso no raras veces cierto sentido contestario frente a la Iglesia oficial), y porque, en casos extremos, le ha empujado a la misma rebelión armada.

CATOLICISMO POPULAR Y SECULARIZACION

Hay dos formas de secularización:

a) Una que puede calificarse de "sociológica" y que se caracteriza por una manera más científica de ver al mundo y al hombre, a consecuencia de los avances de la civilización técnica, y que deja menos lugar a explicaciones de tipo sacral.

b) Y otra, que puede calificarse de "tecnológica" y que se caracteriza por una mejor comprensión de la revelación cristiana y que va ejercer así una función crítica sobre muchas mediciones religiosas, al compararlas con la "religión del espíritu y de la verdad" (Jn. 4,23).

Con respecto a la secularización sociológica, que es la única secularización sobre la que pueden decir algo las ciencias sociales, parece cierto que las formas religiosas (creencias, rituales y formas de organización) del Catolicismo Popular latinoamericano van a evolucionar, como consecuencia de la misma modernización del continente; sin embargo, es discutible que vayan a desaparecer tan radicalmente como en algunos países "desarrollados", porque el cambio social no sigue una línea evolutiva única y porque las formas religiosas responden a necesidades humanas; por eso, cuando desaparecen ciertas

formas religiosas no tardan en aparecer otras distintas, como está ocurriendo ahora en muchos de los países secularizados.

CATOLICISMO POPULAR Y FE CRISTIANA

Además de su claro contenido religioso, puede decirse que muchas formas religiosas del Catolicismo Popular tienen un contenido verdaderamente cristiano.

En consecuencia:

1.- El Catolicismo popular entendido por Baltazar López en su artículo: Liberación del Hombre y Catolicismo Popular, coincide con Manuel M. Marzal cuando afirma que el Catolicismo Popular es la forma sociológica y cultural que reviste la religión católica.

El Catolicismo Popular, también se expresa en las pautas de conducta de los miembros de Atlacomulco cuando en la Celebración Patronal del Señor del Huerto, y a su vez, estas pautas aparecen vinculadas con las creencias, valores y normas de la clase subalterna (Mazahua y Otomí), que en el trabajo de investigación de campo se manifiestan sincréticamente, como hemos comprobado en el desarrollo de la presente tesis.

El Catolicismo Popular nos permite encuadrar justamente la fiesta patronal. De ella hemos descrito lo más minuciosamente posible los ritos a carácter religioso y a carácter laico, porque en ellos se expresa dicha religiosidad.

La iglesia como institución, ha respetado las creencias y tradiciones vinculándolas a las prácticas religiosas tales como: rosarios, mandas, creando para ello una organización especial a través del programa.

La primera vinculación entre Catolicismo Popular y celebración patronal es muy clara. En ella los habitantes de las diferentes comunidades, veneran a sus santos o imágenes. Esta nueva religiosidad mezcla elementos cristiano-católicos con ritos y creencias prehispánicas.

El Señor del Huerto y las diferentes imágenes son las que actúan directamente en la vida cotidiana de los feligreses y sobre la naturaleza.

Por esto las imágenes, todas, son invocadas para cada tarea de la vida diaria. No se trata del Dios que premia y castiga, en términos del catolicismo ortodoxo.

A continuación anotaremos los elementos categoriales de mayor importancia vinculados al Catolicismo Popular, para hacer notar la relación existente entre magia, sistema cultural, rito, comportamiento social-familiar, secularización y fe cristiana; y que a su vez, guardan un estrecho y directo eslabonamiento o enlace con las hipótesis planteadas y desarrolladas por Manuel M. Marzal; que hacen alusión al Catolicismo Popular practicado en Atlacomulco, y que es una forma sociológica y cultural que reviste la religión católica cuando celebra la Fiesta del Señor del Huerto.

De esta manera podremos ver cual es la relación, como ya dijimos, entre esta práctica del Catolicismo Popular y las categorías anteriormente anotadas. El cuadro es el siguiente:

MAGIA.- La religiosidad tiene un vínculo con la orientación mágica, cuando ésta tiene un fin utilitario. Lo sacrado se refiere a los actos celebratorios más que utilitarios, y por esto tienen una implicación en el comportamiento de la persona.

SISTEMA CULTURAL.- El Catolicismo Popular como sistema cultural significa que la persona que vive esa religiosidad tiene disposiciones o fuerzas psicológicas características (estado de ánimo y motivaciones) que lo impulsan y orientan a esa práctica. Esto es lo que se llama sentimiento religioso del pueblo. En este caso el sentimiento religioso de Atacomulco.

RITO.- "El rito es el modelo de lo que se cree y el modelo para creerlo (Cliford Geertz). Es gesto y palabra. El rito es la base de toda religión. En la Celebración del Señor del Huerto hemos visto la existencia de ritos a carácter laico y religioso. Estos ritos son el núcleo de la celebración principal investigada por nosotros.

COMPORTAMIENTO.- El Catolicismo Popular se proyecta en el comportamiento de todos los feligreses en su forma de ver y entender la realidad; por esto en la Celebración del Señor del Huerto hay una mezcla de sentido común, religioso y estético (véanse fotografías). Situación que además, aparece vinculada, como ya hemos dicho, al comportamiento expresado en las relaciones sociales y económicas que se desarrollan paralelamente en la fiesta.

CAMBIO SOCIAL.- La relación entre conducta social y conducta socioeconómica se refiere al cambio que podría sufrir una comunidad; pero en el caso de la investigación del Señor del Huerto, lo que encontramos no fue un cambio en la comunidad, sino la permanencia de la identidad y de la conservación de formas de organización propias que fortalecen a la Iglesia católica. Por lo tanto, en este caso lo que hay es un fortalecimiento de la identidad a través de la religiosidad, y como consecuencia, a su vez, una religiosidad fortalecida porque tiene como sustrato la identidad étnico-social de los feligreses de Atacomulco.

SECULARIZACION.- Los avances de la civilización técnica podría afirmarse, que limitan la explicación de lo sagrado; pero en el caso de la Celebración del Señor del Huerto no sucede así, sino que, los avances tecnológicos, como en el caso del transporte como ya hemos anotado, es aprovechado para facilitar la peregrinación. La secularización teológica afirma que la evolución de las formas religiosas evolucionan con la modernización, pero por formas diversas. En nuestro caso comprobamos que la secularización teológica ha adquirido en las formas religiosas de Atacomulco, su propia forma de expresarse y organizarse. He aquí que la investigación del Turismo Social tiene un amplio potencial para su desarrollo.

FE CRISTIANA.- El Catolicismo Popular y la fe cristiana son una revelación de Dios en principio; pero en el Catolicismo de Atacomulco, además revela la existencia de elementos prehispánicos que siendo también expresiones religiosas, se manifiestan en actos de fe y de ritualización en las actividades a carácter religioso propiamente dichas y en los ritos a carácter laico. La investigación de campo nos permitió comprobar la vinculación entre esta Religiosidad popular y los actos de fe.

CONCLUSIONES

Entre las conclusiones más importantes de la presente investigación podemos citar:

1) El objeto de ésta se encuentra enmarcado en el área del Turismo como fenómeno, el cual es necesario desarrollar porque permitiría, a futuro, a nuestra Facultad, ampliar el horizonte de su Plan de Estudios en términos de la Creación de un Departamento Especializado en la Investigación Demológica aplicada al Turismo, que tenga por objetivo la optimización y capacitación de personal académico que se avocaría al rescate y sistematización del Patrimonio Cultural Popular Estatal, ya que esto permitiría proyectar a nivel nacional e incluso internacional la Investigación de la Religiosidad Popular, puesto que es evidente la carencia de factores para el desarrollo y fortalecimiento del sector Turismo. Además, esta sería una magnífica oportunidad para vincular la investigación científica universitaria con otras actividades de investigación que realizan diversas instituciones gubernamentales, de manera que se conjuguen inquietudes y recursos entre la UAEM y el Gobierno Estatal.

2) Existe una mezcla del tiempo Kairos y el tiempo Kronos para la realización de la Fiesta, que se traduce en una vinculación entre ciclo agrícola y festividad religiosa, la que deviene de la tradición histórica de la fundación del Santuario en 1811, y que a su vez tiene su fundamento en el mito de origen.

3) La tradición de la festividad del Señor del Huerto se mantiene a través de la institucionalización del hecho religioso que es un fenómeno celebrativo, motivante, ceremonializado y periodizado, y transmitido de padres a hijos, de amigos a amigos, y de generación en generación constanciéndose así en una costumbre vinculada a un proceso religioso que es producto de una herencia histórico-cultural.

4) Hay una estructura de comunicación presente y cotidiana, en cada familia y en toda la comunidad, que se fortalece y se renueva cada año con la Festividad del Señor del Huerto. No es una cotidianidad escrita, sino una comunicación vivida y experimentada cotidianamente; común a todos y que forma parte de la historia general de un pueblo. Por

esto la festividad del Señor del Huerto es un acontecimiento de extraordinaria trascendencia en la génesis o fundación de Atlacomulco, así como de su historia.

5) En la Festividad del Señor del Huerto hay una convergencia de actos litúrgicos y de eventos laicos de diversos tipos que aparecen mezclados y expresados en formas sincréticas como componente de la Cultura Popular.

6) La Fiesta del Señor del Huerto está ligada a la historia del Catolicismo Religioso de Atlacomulco. Ha fortalecido las relaciones de su Red Social, a través de la familia que es el núcleo en donde se reproduce no sólo la identidad, sino el centro en donde se re-funcionalizan los ritos a carácter religioso, laico y mixtos; elementos constitutivos de dicha religiosidad.

7) Las hipótesis enunciadas por Manuel M. Marzal fueron comprobadas, a partir de la captura y procesamiento de la información empírica, con la cual pudimos construir el objeto de estudio de esta investigación en el tercer capítulo.

8) El marco teórico de Alberto Mario Cirese, Marzal, y la metodología propuesta por el Dr. Manuel Velázquez Mejía más la aplicación de las técnicas etnográficas nos permitieron no sólo definir epistemológicamente el problema de investigación, sino explicarlo para proyectarlo como un objeto componente de la Religiosidad Popular, a su vez, objeto de investigación del área demológica.

9) El Catolicismo popular de Atlacomulco no está vinculado a la secularización ni existe una conducta social ni socioeconómica que haya producido cambios sociales radicales en la comunidad; sino que por el contrario, el Catolicismo Popular de Atlacomulco tiene sus raíces en los ritos religiosos, laicos y mixtos como base constitutiva del modelo religioso que en ella se practica; y que a su vez tiene sus raíces en las disposiciones o fuerzas psicológicas características de cada uno de sus miembros y vecinos del Municipio, que se traducen en actividades y motivaciones familiares que impulsan, orientan, defienden y fortalecen este sentimiento religioso a través de la práctica de la celebración de la Festividad del Señor del Huerto.



*Puesto de libros, folletos e imágenes religiosas.
Costado de la Explanada principal de la iglesia de Santa María de Guadalupe.
Atacomulco, México.*

10) La celebración del Señor del Huerto es un acto sagrado que tiene implicaciones ideológicas y sociales en el comportamiento de los miembros de Atacomulco y vecinos participantes en el Programa de la Festividad anual, y que aparece como elemento esencial del sistema cultural comunitario; sin olvidar, que en ella están presentes elementos y factores prehispánicos mazahuas, otomies y otros pertenecientes a la cultura hegemónica.

11) Si se tuviera que dar una connotación turística a este fenómeno religioso-social lo enfocaríamos al turismo receptivo regional, aunque esta connotación es de carácter puramente comercial y en tal caso los parámetros de nuestra investigación no lo abarcan.

Existe una agrupación de motivos que impulsan al hombre a viajar, el profesor Krapf (menciona Oscar De La Torre, Padilla, en: El Turismo Fenómeno Social, p. 26), sugiere los siguientes: a) conocer otros países de diversas civilizaciones; otros pueblos con culturas

diferentes; b) proporcionarse reposo o curación; c) disfrutar paisajes de belleza singular; d) concurrir a centros de devoción religiosa, y e) asistir a lugares de manifestaciones políticas.

Esta clasificación incluye en el caso del inciso d, nuestro punto de investigación dentro del turismo moderno.

Si bien este tipo de turismo religioso se clasifica junto con el turismo deportivo, empresarial y cultural la clasificación queda corta para el tipo de investigación demológica que nosotros desarrollamos.

Se trata de dar solo un lugar o punto de engranaje para tan complejo fenómeno religioso, como es el de la Fiesta del Señor del Huerto, y las posibilidades de optimizar al turismo con base en el conocimiento de tradiciones populares. Desde esta perspectiva el turismo sería tomado como fenómeno social. Su relación con las dos restantes perspectivas, turismo como empresa y turismo como sistema, quedan claras entonces.

Sin lugar a duda el trabajo de investigación plantea La Fiesta del Señor del Huerto en Atacomulco como un fenómeno social y ahora se propone también como posible polo turístico a carácter cultural. Lo anterior basado en una tradición religiosa que cumple ya con 184 años de celebración.

Este es un fenómeno que por sus características es sujeto de análisis como el que hoy presentamos.

La multiplicidad de opciones y la apertura de nuevos horizontes nos permitirán un manejo más amplio que dará como resultado un control y apropiación de conceptos nuevos para nuestro campo.

Si el corte de esta investigación pareciere de tipo antropológico, y más bien demológico, es precisamente nuestro objetivo el de analizar un fenómeno social que implica al hombre y a su cotidianidad en un espacio festivo popular.

En práctica la elaboración de una nueva teoría sobre la fiesta nos evita el tener que acomodar estereotipos de estructuras turísticas e improvisar respuestas tan alejadas de una realidad como la que se vive en un entramado de hecho festivo y caer en la inutilidad de la investigación.

Por consiguiente el rumbo de esta propuesta de investigación para el turismo, tendrá por necesidad el conocimiento previo de la cultura, por parte del estudioso o investigador turístico y no caer en la exageración o añadiduras mal pegadas de datos imaginarios dando como resultado una imagen y percepción errónea del fenómeno social popular.

NOTAS DE REFERENCIA

- 1) *García Canclini, Nestor. Cultura y Sociedad: Una Introducción. Dirección General de Educación Indígena, SEP., México, D.F., 1981.*
- 2) *Blanco, José Joaquín. Los intereses privados y la Cultura Popular. Museo de Culturas Populares, SEP., México, 1982, p. 38.*
- 3) *Aguirre, Angel et al. Los 60 conceptos claves de la Antropología Cultural. Ed. Daimon, México 1982, p. 239.*
- 4) *Manuel M. Marzal. Diez hipótesis de interpretación del Catolicismo Popular. En: Religiosidad Popular. Ed. Ediciones Sígueme, Salamanca- España ,1976, pp. 128-135.*
- 5) *Cfr. Velázquez Mejía, Manuel. Mythos y utopía como estructura de la historia. CICSyH-UAEM, Toluca, 1994, pp. 218-265.*

BIBLIOGRAFIA

1. AA. VV. *Cultura popolare.*
En: *Ricerca Folklorica.*
Grafo, Edizioni, Brescia, No. 1, (Aprile 1980).
2. AA. VV. *I Frutti del Ramo d' oro.*
James G. Frazer e le eredit dell'antropologia.
En: *La Ricerca Folklorica.*
Grafo Edizioni, Brescia, No. 10, Ghobre, (1984).
3. AA. VV. *Forme e pratiche della Festa.*
Montecatini, Terme, octubre, 1978.
4. *Acerenza, Miguel Angel. Administración del Turismo.*
Conceptualización y Organización Vol. 1.
Ed. Trillas, México, 1986.
5. *Aguilar M., Alonso, Bonilla S., Arturo. Capitalismo, atraso y dependencia en America Latina.*
Instituto de Investigaciones Económicas, UAEM.,
México, 1980².
6. *Aguirre, Angel et al. Los 60 conceptos claves de la Antropología Cultural.*
Ed. Daimon, México, 1982.
7. *Almanaque del Estado de México, 1983.*
Editora Esperanza Brito de Martí S.A., Editorial Almanaque del Estado de México, S.A.,
México, D.F., 1983.
8. *Angioni, G. Raporti di produzione e cultura subalterna.*
Edes, Calgari, 1974.
9. *Arias Flores, Marisol. Atlacomulco. (Monografía Municipal).*
Estado de México, 1984.

En particular: Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione.

21. Cirese, A.M. *La ceremonialità: celebrazioni, operazioni, riproduzioni.*
En: *Oggetti, segni, musei.*
Einaudi, Torino, 1977.
22. Cirese, A.M. *Cultura Egemonica e Culture Subalterne.*
Palumbo, Palermo, 1979.
23. Cirese, A.M. *Antología.*
Una obra más amplia que se estudió el año académico 1987-1988.
U. La Sapienza, Roma, 1987.
24. Cirese, A.M. *Modelli di comportamento e modelli teorici.*
En: *Il Gioco di Ozieri e altre analisi formali.*
Materiale per il corso 1987-1988.
U. La Sapienza, Roma, 1987.
25. Colín, Mario. *Retablos del Señor del Huerto.*
Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.
26. Cox, Harvey. *La seducción del Espíritu.*
Punto Límite, Sal Terrae, Bilbao, 1979.
27. De Chateaubriano, F.A. *Genio del Cristianismo.*
Perpiñan, J. Alzina, 1925.
28. De Humbolt, Alejandro. *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España.*
París, Montpensier, 1822.
29. De la Torre Padilla, Oscar. *El Turismo.*
Fenómeno Socioeconómico y Cultural.
Ed. Textos Universitarios S.A., México, 1976.
30. De la Torre Padilla, Oscar. *El Turismo Fenómeno Social.*
Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

31. *De Martino, Ernesto. Magia e Civiltà.*
Aldo Garzanti Editore, Italia, 1962.
32. *De Martino, Ernesto. Sud e Magia.*
Feltrinelli, quinta edizione nell'edizio ottobre 1973.
33. *De Martino, Ernesto. Sud e Magia.*
Feltrinelli, Milano, 1973.
34. *De Martino, Ernesto. Il mondo Magico.*
Universalt Scientifica Boringhieri, 1973.
35. *De Molina, Fray Alonso. Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana.*
Primera Edición, 1571, Ejemplar 483.
36. *De Paz Alfredo, Bandini Mirella. Forme dell' Utopia La Pietra.*
Milano, 1979.
37. *Ferro L., Alessio L. El Hombre proyección y misterio.*
Edit. Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1975.
38. *Foster, G.M. Las culturas tradicionales y los cambios técnicos.*
Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
39. *Freire, Paulo. Pedagogía del Oprimido.*
Siglo XXI, Argentina, S.A., Buenos Aires, 1972.
40. *Furio, Jesé. Letteratura e Mito.*
Picola Biblioteca Einaudi, 1968.
41. *Furio, Jesé. Mito.*
ISEDI, Milano, 1973.
42. *García Canclini, Nestor. Cultura y Sociedad: Una Introducción.*
Dirección General de Educación Indígena, SEP., México, D.F.,
1981.

43. González, Jorge A. *Ex votos y retablitos: Religión popular y comunicación social en México.*
En: *Culturas contemporáneas.*
Revista de Investigación y Análisis, Universidad de Colima, México,
Vol. 1, No. 1 (1986).
44. Hernández E., Restrepo F. *Llave de Griego.*
Herder, Barcelona, 1959.
45. Hinojosa Gómez, Francisco José. *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci.*
Ed. Dei, San José-Costa Rica, 1987.
46. Isoardi, A., Polaino, A. *Erich Fromm (Más allá de las cadenas de la ilusión y la revolución de la esperanza).*
Magisterio Español, S.A., Toledo, 1975.
47. Furio, Jesí. *La festa.*
Rosemberg-Sellier, Torino, 1977.
48. Klemens Brockmöller. *Cultura Industrial y Religión.*
Editorial Estelar, S.A., 1967.
49. Kouré. *Del mundo del más o menos al universo de la precisión.*
Einaudi, Torino, 1976.
50. Lanternari, V. *Cristianesimo e religioni etniche in Occidente...
In Occidente e terzo mondo.*
Dedalo, Bari, 196
51. Lévi-Strauss, Claude. *Il Pensiero Selvaggio.*
Settima Edizione: Febbraio, 1979.
52. *Ley Federal de Turismo. Leyes y Códigos de México.*
Colección Porrúa, Ed. Porrúa, México, 1986.
53. L. Mazzacane, L. "Lombardi satriani". *Por qué las fiestas.*
Savelli, Roma, 1974.

54. Medina Echavarría, José. *Filosofía, Educación y Desarrollo*. Siglo XXI, Editores S.A., México, 1967.
55. Molnar, Thomas. *El Utopismo. La Herejía Perenne*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.
56. Moro, Tomás. *Utopía*. Editorial Bruguera, S.A., 2a. Edición, 1978.
57. Pedigione, U. *Los antropólogos ante la fiesta*. En: *La crítica sociológica*. Invierno 78-79, No. 48.
58. Pereira de Queiroz, María Isaura. *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos*. Siglo XXI, S.A., México, 1969.
59. Pitré, G. *Feste patronali in Sicilia*. Bologna, 1970.
60. Portilla, Miguel León. *Culturas en peligro*. Alianza Editorial Mexicana, S.A., México, 1976.
61. Praudi, C. *Religión y clases subalternas*. Coines, Roma, 1977.
62. *Primer Festival de Danza y Música Tradicionales del Estado de México*. Toluca, México, México, 1971.
63. Remi, Simeón. *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexica*. Siglo XXI, México, D.F., 1983.
64. Rossi, A. *Le feste dei poveri*. Laterza, Bari, 1969.

65. Saija, Francesco. *Questione Meridionale Religione e Calssi Subalterne*. Guida Editori Napoli, 1979.
66. Santolio, Vittorio. *I Canti Popolari Italiani*. Biblioteca di Grandi Saggi Sansoni. Terza Edizione nella, 1979.
67. Sandoval Forero, Eduardo A. *Cuando los muertos regresan*. Colección: Cuadernos de cultura universitaria, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1994.
68. Simon, Alfred. *Los signos y los sueños. Ensayo sobre el teatro y la fiesta*. Seuil, París, 1976.
69. Sobre de Martino: AA. VV. *Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*. En: *La Ricerca Folklorica*. Grafo Edizioni, Bresacia, No. 13, Aprile, (1986).
70. Swingewood. *Il Mito della Cultura di Massa*. Editori Riuniti, Roma, 1980.
71. Toschi, P. *Le origini del teatro italiano*. Boringhieri, Torino, 1976.
72. Van Gennep, A. *Manual de folklore Francais Contemporain*. Picard, París, 1937-1958, Tomo III y Tomo IV.
73. Van Gennep, Arnold. *I Riti di Passaggio*. Editore Boringhieri, Torino, 1981.
74. Velázquez Mejía, Manuel. *Investigación, Método, Episteme*. CICSyH-UAEM, Toluca, 1988. (Notas Provisorias).

75. Velázquez Mejía, Manuel. *Entidad, identidad e Identificación*.
En: *La mexicanidad de lo mexicano: identidad cultural y/o política?*
CICSyH-UAEM, Toluca, 1989.
76. Velázquez Mejía, Manuel. *¿Hacia dónde... la Educación Superior: Siempre histórico anhelo entre el Mito y la Utopía?*
CICSyH-UAEM, Toluca, 1989.
77. Velázquez Mejía, Manuel. *Nos-"otros". Vos-"otros"*.
En: *La mexicanidad de lo mexicano*.
CICSyH-UAEM, Toluca, 1989.
78. Zea, Leopoldo. *Latinoamérica: Emancipación y Neocolonialismo*.
Tiempo Nuevo, S.A., Caracas, 1971.

PROXIMOS TITULOS DE LA COLECCION

Ixtapa Zihuatanejo: publicidad e identidad turística

Metepéc: una tradición alfarera

Vida cotidiana

**LA FIESTA: ESPACIO, MANIFESTACION Y COMUNICACION DE
COTIDIANIDAD HISTORICA.**

Un análisis de la Fiesta del Señor del Huerto; Atacomulco, Estado de México.

Eustaquio Arturo Velázquez Mejía.

Dirección de la investigación: Profr. Dr. Manuel Velázquez Mejía.

Formateo y corrección: Mtro. Miguel Angel Sobrino Ordoñez.

*Luz María Flores Góngora. Producción, Difusión y Extensión del
CICSyH-UAEM.*



Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM

XL
Aniversario
Universidad Autónoma del Estado de México

