



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN HISTORIA

T E S I S

**Identities contemporáneas, devociones de antaño
Un estudio sobre la conformación de las identidades colectivas y la
religiosidad popular presente: Temoaya, 1946-2022**

Que para obtener el título de:

Licenciada en Historia

Presenta:

María del Carmen Ortiz Hidalgo

Asesor:

Dr. Gerardo González Reyes

Co-asesora:

Mtra. Magdalena Pacheco Régules

Toluca, Estado de México, 2022

Introducción

Los conceptos de identidad e identidades han estado en constante configuración, a partir de la segunda mitad del siglo XX, como categorías de estudio por las Ciencias Sociales y Humanidades. Este diálogo inició con la Psicología y los aportes realizados por el psicoanalista Erick Erickson¹ quien se enfocó en el estudio de la identidad desde una perspectiva individual.² Posteriormente, los antropólogos pusieron bajo la lupa los conflictos étnicos, la emergencia de movimientos sociales, reivindicaciones regionales, procesos migratorios y la formación de Organizaciones No Gubernamentales³ (ONG) remarcando las interacciones entre los actores sociales.

Incorporándose a este diálogo, los sociólogos e historiadores comenzaron el estudio de las identidades colectivas en distintos niveles sociales y momentos históricos. Los primeros vieron a este concepto como un componente articulador de los movimientos sociales, un elemento base de la acción comunicativa y como un atributo de los actores sociales⁴ indisoluble del paradigma cultural vigente en el periodo de estudio. Los segundos, actualmente, se han centrado en el análisis de las identidades desde varios ejes como la conformación de nacionalismos⁵ o el

¹ El primer aporte de Erickson respecto al tema de la identidad lo encontramos en su publicación titulada: *Childhood and Society* en 1950. Véase en: José Ángel Vera y Jesús Ernesto Valenzuela, "El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones". *Psicología y Sociedad* 24, 2 (2012), p. 273. [En línea]: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v24n2/03.pdf> [Consulta: 3 de septiembre, 2020] [sic].

² Su trabajo se enfocó en estudiar la identidad desde la experiencia individual y la percepción que un sujeto puede tener de sí mismo cuando se pregunta ¿Quién soy? Véase en: Asael Mercado y Alejandrina Hernández, "El proceso de construcción de la identidad colectiva". *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 53 (2010), p. 231. [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v17n53/v17n53a10.pdf> [Consulta: 3 de septiembre, 2020]

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

⁵ Como ejemplo tenemos lo propuesto por Eric Hobsbawn (*Nacionalismo e Identidad Nacional en América Latina; Naciones y Nacionalismos y La invención de la tradición*), Enrique Florescano (*El mito de Quetzalcóatl, Historia de las Historias de la nación mexicana y Memoria mexicana*) y José Álvarez Junco (*Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*).

estudio de la religiosidad popular y sus repercusiones en la conformación de las identidades colectivas.⁶

De manera general, se considera que la identidad es un constructo social que hace referencia a la conciencia de pertenencia que siente cada individuo a nivel personal, social y colectivo;⁷ lo anterior se logra cuando se toman algunos rasgos, hechos o aspectos de la sociedad y, por medio de un proceso de socialización y significación, éstos se convierten en un símbolo de pertenencia.⁸

Sin embargo, la conformación de identidades no se ha dado de manera similar a lo largo de la historia. Lo anterior se observa en las sociedades premodernas que cimentaban sus identidades individuales, sociales y colectivas en estructuras tradicionales como la religión; posteriormente, con la llegada de la modernidad, las ideas sobre la identidad comenzaron a cambiar de forma radical por perspectivas como la racionalista o la sociológica. No obstante, fue con el advenimiento de lo posmoderno cuando este concepto se comenzó a percibir de forma fragmentada, híbrida y electiva, lo que antes se entendía como una idea unificada ahora estaba descentralizada.⁹

Pero ¿qué ocurre con las identidades que se conforman en aquellos lugares donde los rasgos culturales todavía no se fragmentan ni diluyen de manera concisa? ¿qué sucede con las identidades colectivas que se conforman en lugares donde la

⁶ Como ejemplo ofrecemos la tetralogía publicada por el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”: *La religiosidad popular desde sí misma* donde varios capítulos de estos cuatro volúmenes se enfocan en mostrar la relación entre la religiosidad popular y la conformación de identidades; destacan, también, los trabajos discutidos en el *Seminario Santos, Devociones e Identidades*. Ambos ejemplos están conformados por varios historiadores –y estudiosos de otras ciencias– que se dedican a tratar el tema que aquí se plantea.

⁷ Alfonso Pérez-Ágote, “La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad”. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2 (2016), p. 4. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/765/76547309002.pdf> [Consulta: 3 de septiembre, 2020].

⁸ *Idem*.

⁹ *Ibid.*, pp. 32-33.

religión constituye una parte esencial en la vida diaria de las personas? ¿cómo se observa la conformación y diversificación de las identidades dentro del aparato devocional de personas que profesan la religión católica actualmente?

Estas interrogantes serán el hilo conductor que guiará la presente investigación para identificar qué ocurre con la identidad presente de un municipio que, con el paso de los años, se ha ido transformando.

En función de lo anterior, el objetivo general de la presente investigación consiste en explicar el papel que desempeña la religiosidad popular en la conformación de las identidades colectivas, construidas en el municipio de Temoaya, de 1946 al 2022.

Los objetivos específicos que guiarán los tres capítulos que conforman este texto, respectivamente, son los siguientes:

1. Determinar que la vigencia o el cambio en las identidades colectivas se debe a su correspondencia con la tradición y la cultura.
2. Analizar las expresiones devocionales que fungen como elemento cohesionador de Temoaya en espacios rurales y urbanos.
3. Ratificar la estrecha relación existente entre la conformación de identidades colectivas y la religiosidad popular en la contemporaneidad.

De manera general, la contemporaneidad ha influido de forma tajante en la conformación de las identidades; desde hace más de medio siglo vivimos en tiempos de disolución cultural y, como consecuencia, las identidades terminan por desfigurarse dentro del espectro posmoderno,¹⁰ pero ¿qué ocurre de manera particular? ¿cómo se conforman las identidades actuales en espacios locales cuya cultura y tradiciones no se han diluido totalmente? ¿qué pasa con aquellos lugares

¹⁰ Ramiro Alfonso Gómez, "Prefacio" en Gerardo González y Magdalena Pacheco (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, Ciudad de México, Universidad Intercontinental, A. C., 2019, pp. 10-11.

que ni siquiera sufrieron procesos de secularización? ¿la conformación de las identidades se configura de igual manera en entornos rurales y urbanos?

Proponemos la siguiente hipótesis como respuesta: a pesar de los cambios socioculturales recientes, las expresiones religiosas populares que se llevan a cabo en municipios, localidades, barrios o colonias continúan siendo un elemento clave para la conformación de las identidades colectivas dado que, por medio de éstas, se logra una articulación del pasado, presente y futuro, se da una vivencia social en sentido colectivo que supera la individualidad¹¹ y se recupera y reformula la tradición. A consecuencia de lo anterior, se afirma que las identidades siguen fuertemente afianzadas en la experiencia social y la pertenencia a distintos grupos.¹²

Aunado a lo anterior, se propone entender a las identidades como un componente que se reconfigura, reproduce y, principalmente, intenta preservarse frente a las tendencias culturales actuales.¹³ Esto provoca que las expresiones de la religiosidad popular también se renueven,¹⁴ es decir, la misma posmodernidad impulsa –a su manera y con sus propios mecanismos– la continuidad y vigencia de la religiosidad popular y como ejemplo están las devociones en torno a los santos, las cuales continúan siendo un vehículo de identidad colectiva¹⁵ y adaptación cultural que ayuda a la configuración de un nosotros frente a las estructuras sociales cambiantes tanto en entornos rurales como urbanos.

¹¹ Ramiro Alfonso Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Ciudad de México, Universidad Intercontinental, A. C., 2019, p. 23.

¹² Giménez, “Cultura e identidades” ..., p. 40.

¹³ Gómez y Rivas (coords.), *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ Ejemplo de ello son los productos de la marca *Distroller* donde la mercantilización se conjunta con la religiosidad popular.

¹⁵ Alberto Hernández, “Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México”, en Gerardo González y Magdalena Pacheco (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, Ciudad de México, Universidad Intercontinental, A. C., 2019, pp. 151-170.

El problema de estudio aquí tratado, pese a ser abordado desde una mirada interdisciplinar, confiere de manera directa a la ciencia histórica. En primera instancia, porque resalta el uso de la *historia oral* como parte fundamental de la labor metodológica, pues es sabido que la transmisión oral ha servido para conservar y transmitir la memoria colectiva a lo largo del devenir.

Durante el siglo XIX se estableció el carácter científico de la Historia tomando como fuente primaria al documento escrito y dejando de lado a las fuentes orales. No obstante, como producto de la renovación metodológica que sufrieron las Ciencias Sociales y Humanidades en el siglo XX, los estudiosos de la Historia comprendieron que la oralidad permitía analizar, de manera profunda, las vivencias de ciertos colectivos subalternos y actores sociales que la Historia tradicional nunca contempló.

Emplear la *historia oral* nos permite construir nuevas fuentes de investigación, reconocer diferentes problemas de estudio y, además, ofrecer respuestas que no se encuentran en los documentos escritos. Es menester que los historiadores seamos capaces de ubicar al grueso de la población como sujetos históricos que –con sus respectivas cosmovisiones, tradiciones, rituales y narraciones– dan forma a su realidad. En este caso, la historia contada por los fieles devotos de Santiago apóstol, en Temoaya, es igual de valiosa que la escrita por los cronistas del municipio.

En segunda instancia, al tratarse de una investigación realizada desde la ciencia histórica, es preciso señalar que se enmarca dentro de la *Historia Cultural*, corriente historiográfica que se ha encargado de estudiar cómo es que la gente común piensa, construye su mundo, otorga significados e infunde emociones.

La *Historia Cultural*, en palabras del historiador Robert Darnton, tiene espíritu etnográfico. Por tanto, “[...] estudia la manera cómo la gente común entiende al

mundo, intenta investigar su cosmología, mostrar cómo la gente organiza la realidad en su mente y cómo la expresa en su conducta.”¹⁶

Por lo ya expuesto, este texto pretende construir un fragmento de la Historia de Temoaya tomando en cuenta la voz de los sujetos históricos a los que la historia oficial no les ha dado la oportunidad de compartir sus saberes; aunado a lo anterior, aspira a consolidarse como un acercamiento formal al estudio de las tradiciones como documentos culturales.

Los discursos sobre nuestro problema de estudio son diversos; sin embargo, como referentes principales se consideraron tres libros: *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*; *Cultura popular y religión en el Anáhuac* –ambos escritos por el sociólogo Gilberto Giménez– y *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca* escrito por María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez. Del primer libro se extrajeron los postulados referentes a las identidades colectivas; del segundo texto se consideraron las ideas para estudiar a profundidad la religiosidad popular; del tercer texto se retomaron estudios de caso contemporáneos sobre algunas devociones del valle de Toluca.

Se seleccionaron cinco capítulos de libro: el primero, “La festividad de san Antonio de Padua en los pueblos del occidente del Estado de México” escrito por María Teresa Jarquín y contenido en el libro *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*; el segundo, “Identidad como parte de la religiosidad popular y el sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec, Huixquilucan, Estado de México” redactado por Christian Berenice Ramírez Ávila y compilado en el texto *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*; tercero, “Patronazgo y religiosidad contemporánea en San

¹⁶ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica, México, 2018, pp. 13-15.

Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México” escrito por Alberto Hernández Vásquez y contenido en el texto *La religiosidad popular en México: una visión desde la Historia*; cuarto, “La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión” redactado por Felipe Gaytán e incluido en el libro *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*; quinto, “Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular”, escrito por Ricardo Marcelino Rivas e incluido en el libro *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*.

Se agregó la visión que se tiene del tema en cuatro artículos publicados en revistas especializadas. De la revista *Dimensión Antropológica* fue seleccionado el artículo “La religiosidad popular en el santuario de San Miguel del Milagro” escrito por María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow; de la *Revista de Literaturas populares* se tomó el trabajo de Araceli Campos Moreno que lleva por título “Algunas historias que en México se cuentan sobre el apóstol Santiago”; de la *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* se seleccionó lo redactado por Ligia Rivera Domínguez en su artículo “Las nuevas funciones de los santos: Santiago Apóstol tutela el ciclo fértil del maíz”; por último, de la revista *Annales de Antropología* fue elegido el artículo de Anna María Fernández Poncela que lleva por título “La religiosidad popular en la globalización”.

Finalmente, para incluir la mirada de los estudiosos del tema recién formados, se incorporó la tesis: *Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl)* presentada por el Dr. Luis Etelberto San Juan Molina.

Una vez mencionados, de manera sucinta, los principales textos que guiarán esta labor investigativa, incluimos una revisión más profunda sobre los mismos; ésta es de corte cronológico para que el lector pueda vislumbrar los avances conseguidos con el paso del tiempo y las cuestiones que quedan por resolver en

torno a la problemática que nos confiere. En este sentido también se podrá identificar lo propuesto por los clásicos –como Gilberto Giménez– y por la visión contemporánea contenida en lo escrito recientemente.

Iniciamos este recorrido historiográfico con la obra de Gilberto Giménez Montiel que lleva por título *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*; si bien, ésta fue publicada en el 2007, la naturaleza de la misma la convierte en un clásico, además este libro es una compilación que conglera los trabajos sobresalientes de Giménez durante toda su trayectoria académica, es decir, la fecha de publicación no corresponde con la temporalidad en la cual fueron escritos los apartados que el texto contiene.

La tesis postulada por Giménez consiste en afirmar que las identidades solo pueden formarse a partir de la pertenencia, adscripción y participación a culturas y subculturas específicas.¹⁷ A consecuencia de lo anterior, el autor señala que existe una estrecha correspondencia entre la definición operante de cultura y de identidad; es decir, a una interpretación moderna de la cultura le corresponde una interpretación moderna de la identidad, aplicando este principio para momentos y contextos específicos en la historia.¹⁸

Entre los hallazgos que presenta el texto destaca lo enunciado respecto a los tiempos presentes de carácter posmoderno y globalizador, pues se especifica que, si bien la estructura y conformación sociológica de las identidades ha cambiado, no lo ha hecho de manera sustancial ni profunda.¹⁹ En lo que confiere a las identidades colectivas, Giménez señala que éstas carecen de conciencia, carácter, psicología o

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 89-90.

voluntad propia, por tanto, es un error conceptual y metodológico personalizarlas de manera abusiva.²⁰

Finalmente, es preciso señalar que al hablar de identidades se suponen actores colectivos dotados de identidades individuales, sin embargo, éstos no existen en la naturaleza como si de esencias ontológicas se tratase, pues son el resultado de complejos y variados procesos, dicho de otra forma, no constituyen un dato, sino un problema merecedor de estudio, desde esta perspectiva.²¹

Seguimos este recorrido con lo señalado por María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow en su artículo “La religiosidad popular en el santuario de San Miguel del Milagro”. En este texto, los autores presentan un análisis de las narraciones surgidas en torno a las apariciones de San Miguel y su relación con las prácticas de la religiosidad popular contemporánea en San Miguel del Milagro, Tlaxcala.

Proponen que las apariciones y milagros de este santo se convirtieron, con el paso de los años, en un fundamento histórico de la religiosidad local, además les significó un vínculo con lo divino siempre y cuando se llevasen a cabo determinadas prácticas como las peregrinaciones.²²

La tesis propuesta por estos estudiosos gira en torno a la peregrinación. Mencionan que el acto del peregrinar lleva implícitas cuestiones que mezclan lo sagrado y lo profano, lo oficial y lo popular, lo divino y lo terrestre; durante este largo caminar se va instruyendo a los primerizos sobre los milagros que ha obrado san

²⁰ *Ibid.*, pp. 67-68.

²¹ *Idem.*

²² María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow, “La religiosidad popular en el santuario de San Miguel del Milagro”. *Dimensión Antropológica*, 14 (septiembre-diciembre, 1998), p. 81. [En línea]: <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1295> [Consulta: 12 de noviembre, 2020].

Miguel y las maneras de comportarse.²³ Lo anterior explica por qué la llegada al templo es, probablemente, el momento más sublime para cientos de fieles.

Entre las conclusiones presentadas destaca la concepción de santuario. La investigación realizada permitió identificar que el santuario de San Miguel del Milagro es un catalizador de la religiosidad popular, pues no solo contiene la imagen de san Miguel y una vasta historia, sino también resguarda las prácticas rituales que los peregrinos llevan a cabo al llegar a este;²⁴ lo ya mencionado es realizado con dos finalidades: dar gracias por los dones concedidos y solicitar intervención o ayuda espiritual y material, según el devoto lo necesite.

Este recorrido continúa, varios años más tarde, con la propuesta de Araceli Campos Moreno en su texto “Algunas historias que en México se cuentan sobre el apóstol Santiago”. Este artículo presenta varias historias de distintos lugares que dan cuenta sobre las creencias colectivas en torno a Santiago apóstol. En un inicio, menciona generalidades en torno a este santo.

La riqueza de este texto consiste en los relatos que presenta dado que, al tomarse de la tradición oral, constituyen una fuente rica para el estudio de la religiosidad popular en torno a la devoción jacobea. Campos señala que, por medio de la literatura devocional, se pueden identificar semejanzas y distinguos que darán cuenta sobre las particularidades que rodean a esta devoción tan particular en México.²⁵

²³ *Ibid.*, pp. 98-103.

²⁴ *Ibid.*, p. 108.

²⁵ Araceli Campos, “Algunas historias que en México se cuentan sobre el apóstol Santiago”. *Revista de Literaturas Populares*, 1, VI (enero-junio, 2006), pp. 5-8. [En línea]: https://www.researchgate.net/profile/Araceli_Campos_Moreno/publication/28140327_Algunas_historias_que_en_Mexico_se_cuentan_sobre_el_apostol_Santiago/links/5ed7d5e645851529452b0dd5/Algunas-historias-que-en-Mexico-se-cuentan-sobre-el-apostol-Santiago.pdf [Consulta: 12 de noviembre, 2020].

Posteriormente, tres años más tarde, se escribieron dos artículos referentes para la presente investigación. El primero de ellos fue escrito por Ligia Rivera y se titula “Las nuevas funciones de los santos: Santiago Apóstol tutela el ciclo fértil del maíz”. La utilidad de este texto radica en que permitirá contrastar cómo se vive la devoción a Santiago apóstol en varios sitios, lo anterior con la finalidad de identificar las semejanzas y distingos principales.

Para los lugares que señala Rivera –San Pedro Cholula, San Andrés Cholula, Momoxpan y Santa María Tonantzintla– Santiago apóstol es visto como guerrero, pero, principalmente, auxiliador del ciclo reproductivo del maíz y cuidador de la fertilidad de los campos.²⁶ Además, el templo se convierte en un punto de encuentro entre lo divino y lo humano; este sitio se constituye como un ordenador del espacio de convivencia y, además, permite la construcción de identidades colectivas de forma estructurada.²⁷

La tesis propuesta por la autora defiende que, en los lugares estudiados, Santiago es percibido como un Dios patrono debido a que se le atribuyen rasgos de omnipotencia, mismos que le son característicos a Dios y no a los santos. Esta devoción va relacionada con cuestiones agrícolas pues al santo se le invoca en momentos de sequía o para pedirle que proteja el ciclo reproductivo del maíz. Además, el santo en cuestión es visto como un ser vivo, es decir, las personas suelen expresar que este se pasea por el pueblo de noche y logra socializar con quienes necesitan de su auxilio o, en contra parte, de su castigo.²⁸

²⁶ Ligia Rivera, “Las nuevas funciones de los santos: Santiago Apóstol tutela el ciclo fértil del maíz”. *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 39-40 (enero-diciembre, 2009), p. 37. [En línea]: http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/54/2/02%20ligia_rivera.pdf [Consulta: 12 de noviembre: 2020].

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

Finalmente, las funciones que desempeña el santo, en la actualidad consisten, principalmente, en dar cohesión religiosa y social, además de articular lazos identitarios en las comunidades que les son devotas.²⁹

El segundo artículo que correspondiente a esta fecha, escrito por Anna María Fernández, lleva por título “La religiosidad popular en la globalización”. Fernández propone que, con la era global, los santuarios, la religiosidad popular y las imágenes de los santos se internacionalizan; lo local o tradicional comienza a exportarse. En este sentido se comprende que las costumbres y cultos están inmersos en un proceso de adaptación y refuncionalización dentro de las nuevas realidades.³⁰

La autora propone que, ante la modernidad, la religiosidad popular no se anula ni termina pues, en realidad, solo encuentra nuevas maneras de penetrar en la sociedad; en otras palabras, la religiosidad popular existe y forma parte de la modernidad como también lo hace la economía, la política o la cultura.³¹

Por medio del análisis de las devociones al Santo Niño de Atocha y a la Virgen de San Juan de los Lagos resulta notable que éstas forman parte activa de la modernidad y posmodernidad, se observa la llegada de devotos, visitantes, comercio o turismo religioso e, incluso, hay procesos de migración, emigración e inmigración.³²

La autora concluye afirmando que la secularización de la sociedad no es del todo observable, en algunos lugares se puede visualizar como el número de devotos crece, aunque es preciso señalar que este proceso se disocia un poco de las

²⁹ *Idem.*

³⁰ Anna María Fernández, “La religiosidad popular en la globalización”. *Annales de Antropología*, 43 (2009), pp. 91-93. [En línea]: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/20346>. [Consulta: 13 de noviembre, 2020].

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 110.

normas y moral católica. Aunado a lo anterior, la autora también identificó que la devoción se nutre de las preocupaciones, inquietudes y conflictos de los fieles.³³

En el año de 2010, Luis San Juan presentó la tesis titulada: *Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl)*. En esta afirma que la religiosidad popular no es otra cosa más que la creatividad, historia, creencias y valores de un pueblo expresados por medio de la devoción a un santo patrón.

Los hallazgos que esta tesis doctoral arrojó son varios. A continuación, se destacan algunos: la imagen de los santos, durante las festividades, sirve como un vínculo entre el ser humano y lo sagrado dado que, en un mundo material, lo espiritual requiere de una base física para que pueda apreciarse.

En este sentido, fue evidente que los mitos, en torno a estos santos, sirven para moldear las identidades individuales y colectivas. Estos relatos, con el paso de los años, se convierten en referentes que distinguen a los pueblos del resto de lugares, es decir, les otorga una manera de definirse frente a los otros.³⁴

Finalmente, y como complemento al símbolo y al mito, se encuentra el elemento ritual. El rito es una expresión simbólica cuya finalidad reside en lograr un contacto con la divinidad. Por tanto, la ritualidad divide el tiempo sagrado del tiempo profano, es por medio de ella que, la compleja estructura y planeación de las fiestas patronales, cobra sentido y coherencia.³⁵

En ese mismo año ubicamos el texto de Felipe Gaytán titulado “La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión”. Esta investigación da cuenta sobre las formas en las que se investigaron los efectos de la llegada de

³³ *Ibid.*, p. 108-110.

³⁴ *Ibid.*, p. 353.

³⁵ *Ibid.*, p. 354.

la modernidad en la esfera religiosa, aunado a ello, habla sobre las formas por medio de las cuales las Ciencias Sociales encararon estos fenómenos.

Gaytán elabora una hipótesis bastante arriesgada, pero congruente con la realidad, pues enuncia que, contrario a lo propuesto por mucho tiempo, las expresiones de la religiosidad popular representan una forma moderna de la religión;³⁶ recordemos que, anteriormente, se pensaba que hacían alusión a procesos de resistencia o rezagos de alguna época pasada.

La investigación de Gaytán ofrece varios hallazgos, no obstante, nos ceñimos a mencionar aquellos que repercuten en el presente texto. El autor enuncia la diferencia entre secularización y laicidad; establece que, pese a que estos conceptos generalmente se asocian y confunden, es preciso entenderlos como fenómenos separados, pero íntimamente relacionados; para él la teoría de la secularización³⁷ –la cual fungió como paradigma para el estudio de la religiosidad popular– tiene que ser superada por enfoques que permitan identificar a las transformaciones que la esfera religiosa ha sufrido como procesos de adaptación en la contemporaneidad.

Tres años más tarde Gilberto Giménez presentó su texto titulado *Cultura popular y religión en el Anáhuac* donde se estudia la religión de las comunidades pueblerinas tradicionales en la región centro-este de México³⁸ con la finalidad de identificar si existe o no relación entre las prácticas religiosas, los procesos sociales y la teoría sociológica. Señala que el estudio de la religión, las creencias y de las

³⁶ Felipe Gaytán, “La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2010, p. 98.

³⁷ *Ibid.*, p. 108.

³⁸ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2013, p. 23.

prácticas religiosas no se puede disociar de la vida social, pues se estaría incurriendo en escribir una sociología de la religión sin teoría sociológica.³⁹

Para Giménez, estudiar las prácticas religiosas –el *ethos* campesino– requiere de innovaciones metodológicas. Por ello propone que las peregrinaciones pueden estudiarse y leerse como si de un texto se tratase en donde se vislumbra, de manera general, la representación dramática de las creencias.⁴⁰ Aunado a ello, señala que las prácticas religiosas, por sí mismas, son inmediatamente significantes, es decir, las creencias y valores están imbricados en las prácticas.⁴¹

Puede afirmarse, después de lo estudiado por Giménez, que la religión moldea la visión y prácticas económicas de los campesinos de San Pedro Atlapulco e, incluso, de manera conjetural, se infiere que también lo hace con la visión y prácticas económicas de otros creyentes en general.⁴²

Esta investigación también nos indicó que la religiosidad popular tiene una eficacia integradora que se manifiesta a nivel local y regional. En el plano local logra determinar e influir la identidad y continuidad histórica de la comunidad, además realiza una integración social mediante la participación de instituciones (Iglesia-Presidencia) en la fiesta y formación del fondo ceremonial. Mientras que, en lo concerniente a lo regional, contribuye a la integración sociocultural de la región pues el patrono regional se convierte en su símbolo de unidad, protección y seguridad común.⁴³

Otro texto fundamental es el capítulo del libro *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, éste se titula “La festividad de san Antonio de Padua en los pueblos del occidente del Estado de México”. La autora

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 10 y 11.

⁴¹ *Ibid.*, p. 37.

⁴² *Ibid.*, p. 12.

⁴³ *Ibid.*, p. 202.

del texto, María Teresa Jarquín Ortega, analiza la devoción a san Antonio de Padua, en el municipio de San Antonio la Isla, desde el siglo XVI hasta las expresiones religiosas contemporáneas; en este revisa, de manera sucinta, el contexto histórico bajo el cual el santo fue introducido y aceptado por los indios de la Nueva España.⁴⁴

Entre los hallazgos que esta investigación arrojó destacamos tres:

- a) El culto a san Antonio de Padua es de los más representativos en el occidente del Estado de México y su festejo está relacionado con la petición de aguas pluviales para la agricultura.⁴⁵ En ese sentido, está imbricado, incluso, con la temporalidad natural.
- b) La relación establecida entre san Antonio de Padua y las aguas pluviales, peces y animales acuáticos se configuró en una serie de elementos identitarios que sirvieron no solo para la adopción del santo como santo patrón, sino que además influyó en la pervivencia del culto.⁴⁶
- c) Considerar a san Antonio de Padua como un ente protector que interviene en las inquietudes económicas de los pobladores le ha garantizado su pervivencia en el aparato devocional contemporáneo de San Antonio la Isla.⁴⁷

En el año 2019 también se escribieron dos capítulos de libro de los cuales, por su contenido, es obligatoria su lectura y análisis. El primero de ellos fue escrito por Christian Berenice Ramírez y se titula “Identidad como parte de la religiosidad popular y el sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec, Huixquilucan, Estado de México”. En este se plantea que algunos acontecimientos han permeado por varios siglos dentro del actual territorio mexicano; es en este contexto donde se

⁴⁴ María Jarquín, “La festividad de san Antonio de Padua en los pueblos del occidente del Estado de México”, en *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX* (Coords. María Teresa Jarquín y Gerardo González). El Colegio Mexiquense A.C., Zinacantepec, México, 2018, p. 181.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 200-203

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ *Idem.*

puede circunscribir a San Bartolomé Coatepec, Huixquilucan y a las celebraciones que tienen origen dentro de su ciclo festivo religioso.⁴⁸

Un hallazgo obtenido a raíz de lo investigado consiste en que la religiosidad popular, cuya expresión más notoria es por medio de la fiesta, forma parte de una continuidad histórica de ya varios siglos, claro, con sus respectivos cambios y adaptaciones. Esta religiosidad, actualmente, sigue renovándose pese a factores externos como la desaprobación hacia la Iglesia católica y la irrupción de sectas protestantes debido a que sirve para conservar tradiciones, costumbres y fortalecer lazos frente a los otros, generando identidades tanto individuales como colectivas.⁴⁹

Continuamos este recorrido historiográfico con el capítulo de libro titulado “Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México”. El objetivo de este texto, escrito por Alberto Hernández, consiste en analizar las expresiones de la religiosidad popular contemporánea en San Miguel Tecamatlán en torno al santo patrono del pueblo: san Miguel Arcángel. Lo anterior, como lo menciona el autor, pretende contribuir al estudio de la religión popular indígena de México.⁵⁰

Entre los hallazgos, el autor identificó que la religiosidad contemporánea popular está circunscrita y forma parte de un legado histórico que se renueva de manera constante por ya varios siglos. Esta devoción está conformada no solo por creencias y rituales en torno a lo sagrado, sino que además viene acompañada de

⁴⁸ Christian Ramírez, “Identidad como parte de la religiosidad popular y del sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec, Huixquilucan, Estado de México”, en *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad* (coord. María Elena Padrón), Universidad Intercontinental A.C., Ciudad de México. 2019, p. 47.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁰ Alberto Hernández, “Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México”, en *Religiosidad popular en México: una visión desde la Historia* (Coords. Magdalena Pacheco y Gerardo González), Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, p. 155.

percepciones singulares de la realidad y la configuración de identidades colectivas que posibilitan la construcción de un “nosotros” frente a la otredad.⁵¹

Continuamos este análisis con el texto de Ricardo Marcelino Rivas titulado “Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular” contenido en el libro *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*.⁵² Este texto tiene como finalidad explicar qué ocurre con el fenómeno religioso frente a procesos como la secularización occidental. Rivas narra a detalle cinco de los significados más recurrentes a la hora de definir lo secular⁵³ y, además, enuncia cuál es el más conveniente a emplear a la hora de realizar investigaciones sociales.

Las conclusiones de esta investigación son por demás interesantes; rescatamos lo propuesto en torno a que, si bien la secularización no se traduce en una pérdida de la esfera religiosa, si la podemos asociar con una ampliación social de compromisos con ciertos valores como la ética ciudadana, medioambiental y humana, por mencionar algunas.⁵⁴ Aunado a lo anterior, retomamos una de las reflexiones principales del autor, quien enuncia que: “puede ser que efectivamente la secularización haya menguado la centralidad de la religión [...], pero será difícil que logre suprimirla de manera definitiva del espíritu humano”.⁵⁵

Terminamos este recuento de textos analizados con el libro *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca* en el cual María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez concentraron algunas de las devociones contemporáneas como La Candelaria, san José, san Isidro Labrador, san Antonio

⁵¹ *Idem.*

⁵² Ricardo Marcelino Rivas, “Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular”, en Ramiro A. Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*. Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, 34 p. [En línea]: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-1_Postsecularismo-y-posmodernidad.pdf [Consulta: 03 de junio, 2022].

⁵³ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

de Padua, san Juan Bautista, san Pedro y san Pablo, Santiago apóstol y san Miguel Arcángel, entre otras.⁵⁶

La hipótesis que sostienen estos autores se basa en explicar la relación directa entre las facetas del proceso agrícola –del maíz, principalmente– con el ciclo de fiestas católicas.⁵⁷ Jarquín y Enríquez explican que conviene estudiar la religiosidad popular del valle de Toluca desde el ángulo de la matriz agrícola, pues es en esta donde se observa una continua reinterpretación de la religión católica.

Los hallazgos obtenidos a raíz de este estudio son bastos; no obstante, podemos resumirlos mencionando que las devociones a la virgen de la Candelaria, san José, san Isidro Labrador, san Antonio de Padua, san Juan Bautista, san Pedro y san Pablo y Santiago apóstol estuvieron y están íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola; inclusive la gente les llama santos lluviosos, pues al invocarles también invocan las aguas pluviales.

En consecuencia, la investigación que aquí se presenta pretende abonar al conocimiento de la problemática anteriormente expuesta en tres aspectos:

- a) A pesar de los trabajos realizados respecto al tema de la religiosidad popular y la conformación de identidades colectivas, esta problemática no está resuelta por completo. Es menester continuar analizando las devociones en comunidades que aún no incursionan dentro de este entramado para construir nuevas narrativas que señalen las diferentes variables del problema de estudio.
- b) En función de lo planteado a lo largo de este recorrido historiográfico, el lector se habrá percatado que el estudio de las devociones en Temoaya y sus comunidades no figuran de manera abundante dentro

⁵⁶ María Teresa Jarquín. y Antonio de Jesús Enríquez, *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense A. C., Zinacantepec, 2020, 228 pp.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

de los análisis minuciosos que conciernen a esta temática. La presente investigación pretende subsanar este vacío historiográfico.

- c) Cabe considerar que gran porcentaje de estos análisis se enfocan en revisar únicamente una de las devociones existentes en un lugar acotado; en este sentido, esta investigación se enfoca en estudiar cómo coexisten y se complementan varias devociones en un mismo lugar repercutiendo y dando forma a la conformación de identidades; con ello se conseguirá tener otra visión y enfoque que nos permita mirar de manera diferente, y posiblemente más amplia, el estudio de la religiosidad popular y las identidades.

La presente investigación se enmarca dentro de la ciencia histórica, por esto, nos remitimos a lo propuesto por Johan Huizinga quien nos menciona que, para entender la Historia, es necesario verla como un fenómeno cultural.⁵⁸ Entonces, esta investigación se enmarca dentro de la Historia Cultural, pues estudia formas heterogéneas de expresión material e inmaterial como: el arte, la moral, creencias, costumbres, cotidianeidad y hábitos⁵⁹ que las personas adquieren al formar parte de una colectividad.

En esta línea, este texto tiene como elementos clave dos categorías: religiosidad popular e identidades colectivas.

En lo que respecta al ámbito de la religiosidad popular y el estudio de ésta, son varias las perspectivas desde las cuales se aborda y problematiza este concepto. De manera general, es preciso revisar y contrastar lo que la Iglesia

⁵⁸ Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 91.

⁵⁹ Peter Burke, *¿Qué es la Historia Cultural?*, citado en Pablo Castro *et al.*, "Aproximaciones a la Historia de la Cultura", en *Cuadernos de Historia Cultural*, núm. 2 (2013), p. 5.

católica y las Ciencias Sociales teorizan sobre este tema para, posteriormente, proponer una definición operativa para efectos prácticos de esta investigación.

En 1979, durante la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*⁶⁰, la Iglesia católica mencionó su postura respecto a la religiosidad popular de América Latina; ésta era concebida como la forma cultural en la que la religión católica se adoptaba en comunidades específicas;⁶¹ no obstante, también se pensaba que era una especie de desviación que debía purificarse de ciertas deformaciones⁶² como la

Superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo [...], arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios [...], secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural.⁶³

En la *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, llevada a cabo en Aparecida en el 2007, la Iglesia católica reconsideró sus postulados respecto a la religiosidad popular; señaló que debía concebirse como un tesoro de la fe latinoamericana que se expresaba, principalmente, en la devoción a

⁶⁰ En el Continente Americano se han llevado a cabo cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (en adelante CELAM); estas se han celebrado en Rio de Janeiro, Brasil (1955), Medellín, Colombia (1968), Puebla, México (1979), Santo Domingo, República Dominicana (1992), y, recientemente, Aparecida, Brasil (2007). De estas congregaciones se han producido documentos que son de gran utilidad para estudiosos, investigadores y agentes episcopales. Véase en: CELAM, Prensa CELAM Agencia de Noticias de la Iglesia Latinoamericana [En línea]: <http://www.celam.org/noticelam/detalle.php?id=ODg1> [Consulta: 05 de noviembre, 2020].

⁶¹ CELAM, *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*, Biblioteca Electrónica Cristiana, Puebla, 1979, p. 80. [En línea]: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf [Consulta: 05 de noviembre, 2020].

⁶² *Ibid.*, p. 40.

⁶³ *Ibid.*, pp. 81-82.

la Virgen de Guadalupe y a los santos por medio de sus respectivas fiestas patronales;⁶⁴ sin embargo, aún se considera como algo alejado de la doctrina correcta pues se recomienda que éstas expresiones se deben inculturar por medio de la liturgia y la catequesis, primordialmente, en pueblos indígenas y afroamericanos.⁶⁵

Estas ideas se proyectaron en el imaginario colectivo de autoridades religiosas, creyentes y no creyentes respecto a las formas de expresar la fe generando cierta polarización; de manera general se concibe, entonces, el catolicismo correcto o de alta cultura frente al catolicismo de segunda que hace referencia a las expresiones de la religiosidad popular.

Años más tarde, en junio de 2019, se elaboró el *Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía*; en este documento la Iglesia se posicionó como oyente de las necesidades no solo religiosas, sino también geográficas y ecológicas de un nuevo sujeto: la Amazonía, o sea, la tierra.⁶⁶ Lo anterior resulta significativo debido a que, en ese espacio geográfico, la religiosidad popular impera de manera significativa.

En el *Instrumentum Laboris* la visión que la Iglesia tiene sobre la religiosidad popular cambia. Se menciona que, frente a los fuertes desafíos y crisis de esperanza provocados por fenómenos como la urbanización, los agronegocios y la explotación a la naturaleza y a los pueblos amazónicos, ésta constituye un signo de

⁶⁴ CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4)*, editora@celam.org, Brasil, 2007, p. 168. [En línea]: https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf [Consulta: 05 de noviembre, 2020].

⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁶ Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía*, SÍNODO PARA A AMAZÓNIA / SYNODUS EPISCOPORUM, Vaticano, 2019. [En línea]: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html>

esperanza, pues es en la “espiritualidad de los pueblos originarios; en las expresiones de la religiosidad popular [y] en las diferentes organizaciones populares que resisten a los grandes proyectos”⁶⁷ que se haya una nueva forma de descubrir a Dios y respetar a la naturaleza.

No obstante, al tratarse de una zona pluricultural, pluriétnica y de pluralismo religioso, la Iglesia deja en claro que los procesos de evangelización deben ser múltiples para que la aprehensión de la doctrina católica se realice de manera adecuada.

Posteriormente, un año después, se redactó el *Documento final. Asamblea especial para la región Panamazónica. Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, escrito caracterizado por la importancia que se les otorga a los pueblos originarios⁶⁸ y a la religiosidad popular de la región mencionada.

En este documento se destina todo un apartado titulado: caminos para una iglesia inculturada, para hablar sobre la religiosidad popular. Se menciona que es por medio de la inculturación que el evangelio logra penetrar en los pueblos originarios y, a la par, también la cultura autóctona se incrusta en la vida de la Iglesia,⁶⁹ en este sentido, los pueblos originarios y las formas populares de la religiosidad adquieren gran relevancia y significado.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Respecto a lo tocante en torno a los pueblos originarios, la Iglesia se posiciona como su aliada para denunciar y combatir cualquier atentado en contra de las comunidades indígenas y la naturaleza, teniendo claro que la defensa de la tierra equivale a la defensa de la vida. Véase en: Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Documento final. Asamblea especial para la región Panamazónica. Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, SÍNODO PARA A AMAZONIA / SYNODUS EPISCOPORUM, Vaticano, 2019. [En línea]: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html>

⁶⁹ Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Documento final. Asamblea especial para la región Panamazónica. Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, SÍNODO PARA A AMAZONIA / SYNODUS EPISCOPORUM, Vaticano, 2019. [En línea]: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html>

A diferencia de lo narrado con anterioridad, en este escrito la Iglesia católica reconoce a la religiosidad popular como un puente que vincula a los pueblos originarios de la Amazonía con sus vivencias espirituales, su cultura y la vida en comunidad; aunado a ello, se reconoce que las tradiciones, ritos, “las peregrinaciones, procesiones y fiestas patronales deben ser apreciadas, acompañadas, [y] promovidas”,⁷⁰ empero, vuelve a insistir en que éstas deben ser, en múltiples situaciones, purificadas para que, de esa manera, conduzcan al encuentro con Cristo.

La Iglesia católica insiste en que se necesita dar una catequesis apropiada que acompañe a la religiosidad popular solo que, a diferencia de documentos anteriores, menciona que esto es necesario para que, en lugar de gestar procesos de destrucción, se consoliden y fortalezcan tanto los valores católicos como los culturales propios de la región.

En un sentido diferente, la Historia y la Antropología conciben a la religiosidad popular como una serie de manifestaciones culturales valiosas en sí mismas que surgen como producto de una reformulación del mensaje católico desde horizontes culturales diferentes.⁷¹ Lo ya mencionado hace que, de manera implícita, algunas ideas sobre lo divino, pertenecientes a cosmovisiones y culturas diferentes, formen parte del aparato religioso popular no oficial.

Las expresiones de la religiosidad popular surgen como producto de la discordancia existente entre la religiosidad católica oficial y las necesidades de las comunidades locales. Un ejemplo de ello, en el que ahondaremos profundamente más adelante, son las devociones en torno a los santos patronos de los pueblos.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Ramiro Gómez, *Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales: compilación de análisis teóricos extra e intra eclesiásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito*, Senda Libre, México, 2018, p. 34.

Como se pudo leer, donde la Iglesia católica ve una práctica que debe ser reformulada, reorientada e incluso modificada, las Ciencias Sociales observan procesos y dinámicas culturales merecedoras de estudio⁷² debido a que es en lo profundo de la religiosidad popular donde se gestan fenómenos interesantes como la conformación de identidades colectivas.

Aunado a ello, el santuario también contribuye con esta causa debido a que es en su interior donde convergen la religiosidad popular y la religión oficial. Es esta construcción la que da cobijo y cabida a ambas formas de vivir la religiosidad y permite que se exprese el “*ethos* religioso popular”.⁷³ Es por lo que no se recomienda tener una visión dicotómica respecto a esta temática; conviene valorar toda la escala de colores y matices que yacen en su interior y, a su vez, esta mirada posibilita la apertura de nuevos campos y problemas de estudio.

Ahora bien, respecto a la conformación de identidades colectivas Mercado y Hernández mencionan que son una construcción subjetiva dictada por el contexto social; actualmente, dado que los seres humanos se encuentran adscritos a varios grupos, se genera una pluralidad de pertenencias sociales que repercute en la conformación de las identidades.⁷⁴

No obstante, y como lo señala Giménez, es poco sensato enunciar como característica de las identidades colectivas actuales la pluralización de la pertenencia social dado que, en este marco, las identidades siempre han estado constituidas por diferentes círculos de adscripción sin importar el momento histórico del que se hable; esta pluralidad de pertenencias no afecta de manera sustancial la estructura sociológica de la conformación de identidades.⁷⁵

⁷² *Ibid.*, p. 29.

⁷³ Giménez, *Cultura popular...*, p. 29.

⁷⁴ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 235-237.

⁷⁵ Giménez, “*Cultura e identidades*” ..., p. 39.

Lo mencionado por Mercado y Hernández respecto a la libre elección de las identidades resulta cuestionable. Giménez señala que existen varias razones por las cuales se afirma que, pese a la modernidad y posmodernidad, las identidades no son algo que se pueda cambiar a voluntad propia; se destacan tres de ellas:⁷⁶

- a) Las identidades primarias, como el género, la etnicidad y el parentesco, continúan siendo relativamente estables y la adscripción a ellas es prácticamente natural.
- b) La búsqueda del reconocimiento exterior ocasiona que la conformación de identidades individuales y colectivas dependan, en buena parte, de los otros y no de uno mismo.
- c) Los estratos más pobres de la sociedad, generalmente, no pueden permitirse pertenecer a ciertos círculos sociales dado que sus vivencias giran en torno a las posibilidades que les son alcanzables dentro de un contexto acotado.

La identidad colectiva se caracteriza porque no es homogénea, discreta, ni delimitada, además no constituye un dato que se encuentra en la naturaleza del mundo social, sino que, por el contrario, es producido por distintos procesos sociales; los grupos que se encuentran cohesionados por una identidad colectiva pasan por periodos de gran unión y también por fases de decadencia.⁷⁷

Melucci nos indica que hay que entender a las identidades colectivas como producto de la acción conjunta, esto se logra cuando se desarrolla una definición construida y negociada mediante procesos sociales que conectan a los actores sobre las oportunidades y constricciones que tiene su actuar colectivo.⁷⁸

⁷⁶ *Ibid.*, p. 37-40.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁸ Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1999, p. 35. Consulta: https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf

Este autor indica que hablar de identidades colectivas debe ser sinónimo de proceso y, en esta línea, enlaza tres dimensiones esenciales

- 1) Formulación de las estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbito de la acción; 2) activación de las relaciones entre los actores, quienes interactúan, se comunican, negocian y adoptan decisiones, y 3) realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse.⁷⁹

En este proceso, los actores sociales crean estructuras cognoscitivas comunes por medio de las cuales se relacionan con el ambiente, negocian con los otros y se reconocen emocionalmente. Melucci afirma que, por lo anterior, no se puede considerar a las identidades colectivas como algo enteramente negociable; su estabilidad o inestabilidad, concentración o difusión, la cohesión o la fragmentación variará según la estructuración de la colectividad misma.⁸⁰

Con base en lo anterior, se propone la siguiente definición operativa: la religiosidad popular es el conjunto de expresiones culturales que no siguen los parámetros establecidos por parte de la religiosidad oficial –pero que no necesariamente están peleados con ésta– y que se enmarcan en un esquema devocional dentro del cual, de manera inminente, se conforman identidades colectivas.

En este marco, la religiosidad popular ha servido como vehículo conciliador entre lo estipulado por la Iglesia católica y las necesidades del común de la población; esto la convierte en un elemento identitario por excelencia ya que hunde sus raíces en los contextos de quienes la practican. Para el caso que nos confiere, podemos identificar diversas expresiones religiosas que dan cuenta de la cultura de Temoaya, por ejemplo: se considera a Santiago apóstol protector de los otomíes, la

⁷⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 56-58.

escolta charra lleva en un estandarte la figura del santo patrono, los pobladores decoran a sus capillas y santos con flores y alimentos de temporada que ellos mismos cosechan, entre otras.

Es menester señalar que, para efectos prácticos de nuestra investigación, el binomio religiosidad popular e identidades colectivas es indisoluble y se reconfigura gracias a la relación dialéctica existente entre ambos; es este aspecto, al estudiar las expresiones de la religiosidad, se estará ahondando en la construcción de los identitarios colectivos. En los capítulos siguientes, el lector podrá confirmar que a cada localidad estudiada le corresponde una devoción particular y, por consiguiente, un identitario colectivo que lo diferencia del resto de barrios.

La presente investigación, en la cual se aborda a la religiosidad popular contemporánea y su influencia en la conformación de las identidades, muestra la generación de conocimiento de carácter científico;⁸¹ por lo anterior, se partió de la elaboración de enunciados verificables con un grado de generalidad suficiente, los cuales conformaron nuestra hipótesis.⁸² Posteriormente, nos enfocamos en el problema al que la hipótesis trató de dar solución y, después, en la puesta a prueba de ésta. Finalmente, y como confiere a la ciencia moderna, se elaboró una propuesta explicativa⁸³ que nos permitió comprender las particularidades de nuestro tema de estudio. En consecuencia, se afirma lo siguiente: el método guía de este trabajo es el hipotético-deductivo.

⁸¹ Bunge, *op. cit.*, pp. 54-58. Este autor, en su libro: *La ciencia, su método y su filosofía*, hace un recuento sobre los criterios de algunos teóricos, para distinguir entre lo veraz y lo no veraz. Lo anterior nos muestra que la humanidad, desde que comenzó a problematizar lo observable y a dar respuestas a sus interrogantes, se interesó por establecer criterios que le permitieran creer en los conocimientos que se iban construyendo. Con el pasar de los años lo ya señalado se concretizó en el concepto de método; Ferrater Mora lo define como un camino para alcanzar ciertos fines, éstos pueden ser humanos, vitales o el conocimiento mismo.

⁸² *Ibid*, p. 60.

⁸³ *Ibid*, p. 76.

Sin embargo, es necesario precisar que, al tratarse de un estudio de carácter cualitativo, se abordaron fuentes obtenidas por medio del método etnográfico. Este método ha cobrado relevancia en las Ciencias Sociales y Humanidades recientemente; su empleo permitió realizar investigación social y, aunado a ello, exigió la interacción de cerca con el fenómeno estudiado.⁸⁴

En esta investigación se entiende por metodología a la manera en la que se crea y encara a las fuentes disponibles para abordar el problema de estudio mencionado con anterioridad. Por tanto, para desarrollar este texto fue necesario aplicar una metodología particular para la búsqueda de la información, organización de los datos obtenidos y la interpretación de estos.

Este texto investigativo es de carácter cualitativo dado que se enfoca en la comprensión de significados y, por medio de varias técnicas, logra identificar las relaciones e interconexiones entre las variables que conforman nuestro objeto de estudio;⁸⁵ se encuadra dentro de la perspectiva brindada por la nueva historia cultural y privilegia el enfoque de la antropología histórica lo cual conlleva la inclusión de la etnografía para su desarrollo.

Las fuentes primarias de esta investigación fueron los testimonios y prácticas religiosas presentes de los habitantes de algunas localidades de Temoaya. En primera instancia se obtuvo información por medio de la realización de entrevistas que se llevaron a cabo en el espacio geográfico correspondiente al problema de estudio aquí propuesto; la información obtenida se trabajó por medio del análisis de

⁸⁴ Por medio del método etnográfico, el investigador tiene acceso a la cultura, organización, alimentación, costumbres, vestimenta, creencias, vivienda, economía, saberes e intereses —entre otras cuestiones— de una sociedad. Véase en: Claudina Peralta, “Etnografía y métodos etnográficos”. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 74 (2009), p. 37 [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/5155/515551760003.pdf> [Consulta: 15 de junio, 2022].

⁸⁵ Modesto Sánchez, “La metodología en la investigación cualitativa”. *Mundo siglo XXI*, 1(junio, 2005), pp. 115-118. [En línea]: <https://biblat.unam.mx/hevila/MundosigloXXI/2005/no1/8.pdf> [Consulta: 02 de diciembre, 2020].

contenido donde se revisaron a detalle los significados, repeticiones, coincidencias y distingos entre los pareceres de los informantes.

Continuando con la idea anterior, las prácticas religiosas populares fueron leídas como una dramatización conformada por los devotos que llevan a cabo alguna procesión, manda, juramento o donativo para obtener algún beneficio o dar gracias.⁸⁶ En este sentido, es necesario precisar que las prácticas religiosas populares fueron leídas como texto.

Aunado a lo anterior, se retomó la metodología propuesta por María Teresa Jarquín en el capítulo de libro *“San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol”*. *El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México*; donde la autora expone una propuesta metodológica de trabajo etnohistórico para el estudio de las devociones contemporáneas.⁸⁷

En esta línea, se siguió el esquema sugerido por María Teresa Jarquín, en el cual sugiere que las devociones contemporáneas (para el caso de México) sean abordadas de la siguiente manera: estudiando cómo es que surge el culto en la historia occidental, analizando su introducción en la Nueva España y, por último, analizando las expresiones devocionales de la religiosidad popular contemporánea.⁸⁸

Posteriormente, se compararon los textos que conformaron las fuentes secundarias. Esto implicó investigar sobre el autor que los elaboró y la corriente historiográfica en la que se enmarcan; después se realizó la lectura minuciosa, reflexiva y analítica de los escritos; posteriormente se identificaron las tesis,

⁸⁶ Giménez, *Cultura popular ...*, p. 52.

⁸⁷ María Teresa Jarquín, “San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol”. *El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México*, en María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.), *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense a.C., Zinacantepec, México, 2021, pp. 261-281.

⁸⁸ *Idem.*

hipótesis y hallazgos planteados por los autores; por último, se destacaron las semejanzas y diferencias entre los distintos pareceres y se establecieron interrelaciones lógicas con los argumentos sustanciales.

Después de haber trabajado tanto con las fuentes primarias como con los textos, fue necesario contrastar la información que nos proporcionaron; se hicieron los mismos cuestionamientos a ambas fuentes para así dilucidar si la información coincidía o no, lo cual nos permitió elaborar una explicación con lógica y coherencia del problema de estudio.

Para el tratamiento de la información se procedió a elaborar esquemas lineales para organizar lo investigado de manera vertical u horizontal, de manera que, mediante flechas y conectores, se encadenaran las causas con los efectos y las correlaciones con otras variables involucradas dentro de la investigación. Se hizo una lectura de los esquemas para tener una idea más clara sobre lo que expresaban y se llevó a cabo una interpretación formal de los mismos tomando a consideración las interrelaciones con otros esquemas.

Aunado a esto, se elaboró un fichero que permitió registrar de manera ordenada no solo los datos bibliográficos, sino también la información obtenida de cada lectura realizada. Este fichero se conformó de fichas bibliográficas y de lectura –de resumen, paráfrasis y síntesis, según se requiera– ordenadas de manera alfabética y por temas, respectivamente.

Esperamos que, al término de la lectura de esta investigación, el lector logre identificar las formas en las que la religiosidad popular contemporánea continúa contribuyendo a la conformación de las identidades colectivas en espacios de corte rural y urbano; lo anterior, se pretende, decante en un mayor conocimiento de la historia del fenómeno religioso y sus correspondientes transformaciones y continuidades en el mundo contemporáneo.

Índice

Introducción	I
Capítulo 1: Identidades conformadas entre tapetes, milpas y santos.....	4
1.1 Discusiones teóricas en torno a la conformación de las identidades contemporáneas	5
1.1.1 Del paradigma de la identidad al de las identidades.....	6
1.1.2 Entre el ser individual y el colectivo: tipos de identidades	11
1.1.3 Constitución y conformación de las identidades actuales.....	21
1.2 Transformaciones recientes en la tradición y la cultura.....	25
1.2.1 ¿Factor condicionante? El papel de la posmodernidad	27
1.2.2 Conformación de las identidades en la ruralidad: tradición y cultura	38
1.2.3 Los cambios, las continuidades y su influencia en las identidades colectivas	51
1.3 Temoaya: territorialidad e historia presente	54
1.3.1 Conformación de un santuario.....	56
1.3.2 Historia y memoria: autopercepción de sí mismos frente a los otros	59
Capítulo 2: Espacios sagrados en entornos cotidianos. De la iglesia al campo	65
2.1 La religiosidad popular como elemento distintivo en contextos rurales	66

2.1.1 Manifestaciones vigentes de la religiosidad popular rural en Temoaya	87
2.1.2 La mística de la tierra: ciclo agrícola.....	88
2.1.3 Formas de organización conjunta: sistema de cargos.....	92
2.1.4 Devociones en movimiento: procesiones	97
2.1.5 Sacralizando la vida cotidiana: altares domésticos.....	101
2.2 Un acercamiento a las devociones y a la tradición rural	107
2.2.1 Los santos patronos: símbolos de la historia presente	109
2.2.2 El Anfitrión del 24 de julio	112
2.2.3 La santa que hicieron virgen.....	124
2.2.4 El origen de una tradición	133
2.2.5 El protector del campo y la Hacienda	138
Capítulo 3: Las devociones. Enlaces entre el ayer y el mañana en contextos urbanos	147
3.1 La religiosidad popular y otros círculos de adscripción para construir identidades en entornos urbanos.....	148
3.1.1 Lo simbólico y lo ritual: elementos presentes en la conformación del <i>habitus</i>	151
3.1.2 Religiosidad: entre laicidad y secularización	158
3.1.3 Construyendo identidades pasando el pueblo, llegando a la ciudad	168
3.1.4 Algunos círculos de adscripción para construir identidades	172

3.2 Un acercamiento a las devociones vigilantes de los entornos cercanos a la urbanización.....	180
3.2.1 La apropiación de una historia conjunta	182
3.2.2 El santo de la yunta y el altar	192
3.2.3 Devociones que traen la lluvia	203
3.2.4 ¿El primo del santo patrono?	220
Consideraciones finales.....	229
Fuentes.....	236
Fuentes bibliográficas	236
Fuentes orales	258

Capítulo 1: Identidades conformadas entre tapetes, milpas y santos

El presente capítulo titulado: *Identidades conformadas entre tapetes, milpas y santos* tiene como finalidad brindar los elementos teóricos suficientes para dar respuesta al primer objetivo que se planteó al inicio de esta investigación, es decir: determinar que la vigencia o el cambio en las identidades colectivas se debe a su correspondencia con la tradición y la cultura.

En este sentido, a lo largo de este apartado se discutirán categorías y conceptos clave como el de identidades, identidades colectivas y cultura, además de la estrecha relación existente entre estos. Aunado a lo anterior, se abogará, a lo largo de la narrativa, por aterrizar las construcciones teóricas en casos concretos y tangibles.

Este primer capítulo consta de tres partes. La primera lleva por nombre: *Discusiones teóricas en torno a la conformación de las identidades contemporáneas* misma que, a su vez, se divide en tres secciones: Del paradigma de la identidad al de las identidades; Entre el ser individual y el colectivo: tipos de identidad y, por último, Constitución y conformación de las identidades actuales.

La segunda se titula: *Transformaciones recientes en la tradición y la cultura*; los tres apartados que la integran son: ¿Factor condicionante o impulsador? El papel de la posmodernidad; Tradición y cultura en la ruralidad y, por último, Los cambios, las continuidades y su influencia en las identidades colectivas.

La tercera se llama: *Temoaya: identidad, territorialidad e historia presente y*, al igual que los apartados anteriores, se divide en tres ejes de análisis: Conformación de un municipio; Autopercepción de sí mismos frente a los otros y, para finalizar, Tradición, cultura y religiosidad popular.

Además de lo mencionado, con este capítulo se espera generar un modelo donde se explique la relación entre la cultura y la constitución de las identidades en

Temoaya, es por lo que el título del presente menciona tres elementos característicos de la cultura del lugar; esperamos que al finalizar la lectura del mismo el lector identifique cómo se interrelacionan elementos culturales con la conformación de las identidades.

1.1 Discusiones teóricas en torno a la conformación de las identidades contemporáneas

El estudio y comprensión del tema de la identidad, y posteriormente identidades, ha sido una tarea recientemente incorporada al campo de las ciencias sociales y humanas, pero, no por ello, denostada. Por el contrario, los estudiosos en la materia consideran que hablar de identidad e identidades resulta provechoso para la comprensión de individuos, colectividades y sociedades dado que se trata de una categoría (para efectos prácticos de la presente investigación) en la cual convergen conceptos como “cultura, normas, valores, estatus, socialización, educación, roles, clase social, territorio / región, etnicidad, género, medios, etc.”.¹

La construcción de las identidades, como se leerá a lo largo de este apartado, no se puede analizar sin considerar el medio en el cual se conforman ya que, al ser construcciones de actores sociales, están determinadas por contextos sociales;² en este sentido, entender la cultura contemporánea, sus transformaciones presentes y continuidades que la ligan con el pasado es imprescindible. Páginas adelante, el lector podrá identificar que el estudio de los identitarios colectivos en lugares como Temoaya tiene sus propios distingos, pues se trata de un municipio con localidades

¹ Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura e identidades sociales*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad de Guadalajara / Universidad Iberoamericana / Universidad Veracruzana, 2007, p. 53.

² Asael Mercado y Alejandrina Hernández, “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, en *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, núm. 53, (2010), p. 235. [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v17n53/v17n53a10.pdf> [Consulta: 11 de febrero, 2021].

rurales y urbanas, con tradiciones de antaño y contemporáneas, ligado a la tradición católica, pero con una religiosidad popular ampliamente consolidada.

Sabemos, gracias a estudios realizados con anterioridad, que las identidades se estructuraban de manera diferente según su tiempo histórico. En las sociedades premodernas las estructuras tradicionales como la religión o la territorialidad eran fundamentales dado que, de cierta manera, se tomaban como bondades o favores recibidos de Dios;³ posteriormente, con la llegada de la modernidad y posmodernidad, teóricos comenzaron a postular la fragmentación e hibridación de éstas.

Empero, se debe considerar que los tiempos históricos no cambian de manera lineal en todos los lugares y sociedades, sino que, por el contrario, se desenvuelven en forma de espiral; mientras que en algunas sociedades lo posmoderno es una realidad, en otras aún no se alcanzan a vislumbrar los efectos de la modernidad y secularización. Por ejemplo, para el caso que nos ocupa, en apartados siguientes se puntualizará sobre los escasos efectos que la posmodernidad ha tenido gracias a algunas tradiciones culturales que sirven como nexos entre el pasado y el presente, como las expresiones de la religiosidad popular, destacando la devoción jacobea.

1.1.1 Del paradigma de la identidad al de las identidades

Los escenarios políticos, económicos y sociales se han replanteado, los modos de ser y vivir han cambiado, las fronteras se acortan a la par que las diferencias se acentúan despertando, desde hace más de medio siglo, el interés en

³ Gilberto Giménez, "Cultura e identidades". *Revista Mexicana de Sociología*, 66, Número especial (octubre de 2004), pp. 80-81. [En línea]: <https://www.jstor.org/stable/3541444> [Consulta: 11 de febrero, 2020].

la identidad y, posteriormente, las identidades⁴ con la finalidad de desarrollar un mejor entendimiento y explicación de algunas convulsiones sociales.⁵

El volver a mirar y problematizar a las identidades nos obliga a identificar dos procesos que se gestan a la par y de manera indisociable: primero, el comportamiento del mundo contemporáneo dentro del cual se gesta la necesidad social, colectiva e individual de distinguirse, diferenciarse y ser reconocidos; segundo, la labor de las ciencias frente a estas realidades y los esfuerzos de los científicos sociales al tratar de ordenar y explicar estos acontecimientos.⁶ Por consiguiente, el estudio científico de las identidades está enteramente relacionado con la construcción de éstas por parte de los sujetos, colectividades y sociedades.

El concepto de identidad se consolidó durante la segunda mitad del siglo XX como una categoría fundamental para el discurso político, la vida en comunidad, la educación y, desde luego, para el ámbito académico⁷ donde se convirtió en una herramienta de análisis para las ciencias sociales y humanas debido a que, pese a ser una categoría abstracta, ésta se puede aterrizar en cualquier realidad social.⁸

Desde hace más de 5 décadas este concepto ha estado bajo el escrutinio científico y la lupa de sociólogos, políticos, filósofos, psicólogos, geógrafos, antropólogos e historiadores.⁹ Vera y Valenzuela argumentan que este término se

⁴ José Vera y José Valenzuela, "El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones". *Psicología y sociedades*, 24, 2 (2012), p. 273 [En línea]: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v24n2/03.pdf> [Consulta: 18 de marzo, 2021].

⁵ Devés nos señala que, al intentar definir y comprender a las identidades, se ha enfatizado en cuestiones como lo autóctono, lo campesino mestizo, lo originario indígena, lo urbano o lo latino, etc. Además, señala que esta categoría tendría mucho alcance pues implica la cultura, idiosincrasia, etnicidad, mentalidad e, inclusive, modos de producción. Véase en: Eduardo Devés, "El concepto de identidad en las ciencias humanas y en la política". *Textos de Historia*, 4, 1 (1996), p. 181 [En línea]: <https://core.ac.uk/download/pdf/328030403.pdf> [Consulta: 18 de marzo, 2021].

⁶ María Portal, "La identidad como objeto de estudio de la antropología". *ALTERIDADES*, 1, 2 (1991), p. 3 [En línea]: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/issue/view/49> [Consulta: 18 de marzo, 2021].

⁷ Devés, *op. cit.*, pp. 181-182.

⁸ Portal, *op. cit.*, p. 3.

⁹ Vera y Valenzuela, *op. cit.*, p. 273.

comenzó a utilizar como puente conceptual entre los niveles de análisis individuales y colectivos.¹⁰

Ciencias como la Filosofía o Psicología¹¹ fueron pioneras en desarrollar investigaciones que trataran sobre la identidad;¹² inclusive este término se incorporó al campo de las ciencias sociales con lo propuesto por el psicoanalista Erick Erickson quien concebía a la identidad como el sentimiento que surge cuando se es consciente de uno mismo, es decir, como aquella percepción que se genera a partir de la pregunta ¿quién soy?¹³

No obstante, en los párrafos siguientes nos enfocaremos a las contribuciones hechas desde la Antropología, Sociología e Historia, pues son estas las que darán margen de acción para la presente investigación; para estas ciencias, las identidades deben abordarse, preferentemente, desde su dimensión colectiva.¹⁴

En sus inicios, la ciencia antropológica intentó definir a la identidad desde la polaridad, es decir, hablar de identidad consistía en identificar determinado grupo y cómo éste se definía en contraste y oposición con otros;¹⁵ actualmente se sabe que entender cómo nos autopercebimos y cómo nos mira la otredad es esencial para

¹⁰ *Idem.*

¹¹ No está por demás señalar los aportes de la psicóloga social Marilynn Brewer quien señala los tres usos que se le han dado al concepto de identidad: “a) que agrupa definiciones localizadas en el autoconcepto, como la identidad de género, la identidad racial y étnica y la identidad cultural; b) que se deriva de las relaciones interpersonales entre roles; c) que se refiere a la percepción del Yo como parte integral de una unidad social o grupo amplio”. Véase en: Vera y Valenzuela, *op. cit.*, p. 273.

¹² La Filosofía se ha enfocado a trabajar la identidad desde distintos contextos históricos, no sería arriesgado aseverar que al enfocarse en el entendimiento del yo terminasen estableciendo las bases para los estudios identitarios pioneros durante la segunda mitad del siglo XX. Por su parte, la Psicología se concentró en estudiar a la identidad (en singular) como parte de los procesos individuales en lo tocante a la construcción de la personalidad. Véase en: Portal, *op. cit.*, pp. 3-4. Mercado y Hernández coinciden con lo anterior pues establecen que las perspectivas psicológica y filosófica fueron predominantes en los primeros trabajos sobre la identidad. Véase en: Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 231.

¹³ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 231.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Portal, *op. cit.*, p. 4.

estudiar las identidades, no obstante, también intervienen elementos como la cultura, la temporalidad, la adscripción a distintos círculos de pertenencia, el modelo económico, la territorialidad, entre otros.

Actualmente, desde esta ciencia, se concibe al problema de las identidades como algo perteneciente “a una red de relaciones sociales en movimiento”,¹⁶ en otras palabras, se considera esencial el estudio de la realidad social y se sabe que en ésta hay cambios y continuidades confluyendo. Asimismo, desde la perspectiva antropológica, se ha estudiado a las identidades colectivas bajo enfoques esencialistas, dinámicos e históricos¹⁷ donde se concibe a los sujetos, miembros de la colectividad, como hacedores de su cultura.

Desde la Sociología se entiende a la identidad e identidades como la comprensión de quién se es, de quiénes son los otros y de cómo nos miran los otros, dicho de otro modo, hablar de identidades comprende el estudio de relaciones dialécticas siempre cambiantes producto de acuerdos, negociaciones y, desde luego, cultura.¹⁸ De manera más concreta, citamos al ya referido Gilberto Giménez, sociólogo que sostiene que la identidad es inseparable de la noción de cultura.¹⁹

Desde esta ciencia también se han trabajado las identidades colectivas, mismas que se conciben como el componente que articula y da consistencia a la sociedad, como un elemento del acto comunicativo y como un atributo de los actores sociales.²⁰

Finalmente, la ciencia histórica, respecto a este campo de estudio, tiene mucho que ofrecer dado que, por medio de su incursión, ineludiblemente conecta a los sujetos históricos con una temporalidad específica; lo ya mencionado ocurre

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 231.

¹⁸ Vera y Valenzuela, *op. cit.*, p. 273.

¹⁹ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 54.

²⁰ Mercado y Maldonado, *op. cit.*, p. 131.

“tanto en lo macro: los periodos por los que va pasando el acontecer [...] poseen extensión y carácter relativamente peculiares; como en lo micro: [...] [se] tiene una manera específica de vivir, de experimentar el tiempo”,²¹ es decir, el tiempo genera estragos en la conformación de identidades individuales, colectivas y sociales.

Algunos de los factores que han contribuido para que el estudio de las identidades continúe vigente, según la perspectiva de Devés, son:²²

1. La antropologización de las ciencias sociales que, desde luego, vino a nutrir los campos y áreas de estudio.
2. Una constante búsqueda, frente a la modernidad y posmodernidad, de lo que somos; esto se desarrolló en dos sentidos: el diario vivir y el ámbito científico.
3. La concepción de lo cultural como un campo de estudio viable para las ciencias sociales y humanas (terminando con el monopolio que la Antropología tuvo sobre el término ‘cultura’).

Actualmente el estudio de las identidades está abarcando campos más diversos, como ejemplo están los análisis sobre las mujeres, la política, culturas diversas, religiosidad popular, migraciones, educación, economía e, inclusive, cuestiones sobre la tecnología.²³ Es por lo que, como lo señala Ana Portal, el intentar comprender y explicar realidades sociales complejas representa un ejercicio teórico metodológico para el cual se requiere, forzosamente, una mirada multi e interdisciplinaria.²⁴

Por tanto, luego de este breve recorrido acerca del tema que confiere a esta investigación, llegamos a la convicción de que el diálogo disciplinar favorece a un conocimiento más atinado sobre la conformación de las identidades. La interrelación entre la Antropología y la Historia lleva ya varios años produciendo buenos frutos,

²¹ Devés, *op. cit.*, p. 185.

²² *Ibid.*, p. 183.

²³ *Idem.*

²⁴ Portal, *op. cit.*, p. 4.

no obstante, y en aras de lograr una explicación matizada y minuciosa, proponemos la incursión de la Sociología de tal manera que lo aquí expuesto se vea favorecido por estas tres disciplinas.

La interacción de la ciencia histórica con los enfoques propuestos por la Antropología y Sociología viene a nutrir lo aquí presentado, pero, principalmente contribuye a la integración de propuestas que den como resultado la generación de saberes más complejos que abonen a una mejor comprensión e interpretación de la realidad.

Para el caso concreto de esta investigación, es decir, el estudio de las identidades colectivas en Temoaya, la Historia nos brindará la ubicación en el tiempo y el espacio, además nos permitirá observar la movilidad que presentan las identidades a través de distintas temporalidades; por medio de la Sociología estudiaremos las relaciones establecidas con la otredad –es decir, los vínculos generados entre los barrios de Molino Arriba, Molino Abajo, Magdalena Tenexpan, San Lorenzo Oyamel, San Pedro Arriba, Jiquipilco el Viejo, San José Pathé y Temoaya Centro– y cómo es que ello influye para establecer, desde lo colectivo, quiénes somos; y finalmente, la Antropología proporcionará las técnicas adecuadas para llevar a cabo el trabajo de campo, asimismo nos permitirá ver a las expresiones de la religiosidad popular como documentos culturales que pueden ser leídos y analizados.

1.1.2 Entre el ser individual y el colectivo: tipos de identidades

En el apartado anterior se discutieron los significados que el concepto de identidad fue adquiriendo conforme se incorporaba como categoría de estudio en las ciencias sociales y humanas. Sin embargo, en la actualidad existen discrepancias entre lo que se considera o no parte de una identidad individual, social o colectiva.

Para entender y definir los tipos de identidades es necesario precisar qué no es una identidad. Stuart Hall nos señala que no se trata de un concepto inamovible que se desenvuelve sin cambios a lo largo de la historia, no se refiere a solo un fragmento del yo que permanecerá siempre igual, tampoco se trata de un yo colectivo que se destaca por su unicidad y la supresión de lo diferente.²⁵

Por el contrario, hablar de identidades implica considerar que se trata de constructos singulares que implican prácticas y discursos, en ocasiones, antagónicos que están en constante proceso de cambio y transformación; por lo cual, de manera sensata, se ha preferido hablar de identidades y no de identidad. Para Hall, las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él,²⁶ es decir, se constituyen a partir del encuentro con la idea de realidad y con la realidad misma. En el municipio que a este caso ocupa se identifica, de manera clara, la confluencia entre identitarios, por ejemplo, pese a que en tres localidades –Molino Arriba, Jiquipilco el Viejo y Temoaya centro– se profesa la devoción jacobea, cada lugar tiene sus distinciones, su historia y costumbres propias.

Desde otra perspectiva, Zaragoza conceptualiza a la identidad como algo que se conforma por “el conocimiento, reconocimiento y apropiación de la memoria histórica; de un pasado común”.²⁷ Ello implica, desde esta perspectiva, que para entender una identidad presente no basta el conocimiento de la cultura contemporánea, pues, al ser una categoría atravesada por la memoria histórica, es necesario conocer lo pretérito.

²⁵ Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2003, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, 18.

²⁷ Laura Zaragoza, “Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos”. *Cuicuilco*, 17, 48 (enero-junio, 2010), p. 153. [En línea]: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100009 [Consulta: 25 de febrero, 2021].

El pasado existe tanto en los imaginarios individuales como en los colectivos y, a la par, se interrelaciona con la cultura presente. Es de esta forma que el individuo comienza a saber –o hace consiente– que existe para sí mismo y para la otredad. Este último punto es fundamental debido a que con él comulgan varios autores.

En función de lo planteado, la identidad no solo se refiere al autoconcepto de uno mismo como actor social en la historia, sino que también conlleva ser reconocido por los otros. Para Giménez ello implica que la idea de quiénes son los otros y quiénes somos ante esa otredad es fundamental para definirnos y entendernos; el proceso sobre la construcción de la identidad requiere, por tanto, hacer comparaciones para encontrar semejanzas y diferencias con quienes nos rodean.²⁸ Más adelante, en el apartado 3.2.1 *La apropiación de una historia conjunta*, el lector podrá identificar las discusiones que surgen entre los habitantes de Temoaya centro y Molino Arriba en torno a la fiesta patronal; esta situación se convierte en un claro ejemplo sobre la importancia que tiene la otredad para que se consoliden las identidades de un colectivo.

Ahora bien, para entender de manera profunda a las identidades, éstas han sido clasificadas en tres tipos, principalmente: Identidades individuales, identidades sociales e identidades colectivas. A continuación, se presenta una breve discusión sobre cada una de ellas y los aportes que diversos autores han hecho en lo tocante al estudio de éstas.

Identidades individuales

En este escrito, y de acuerdo con lo postulado por Giménez, se considera a la identidad individual, de manera más precisa, como “la identidad vista desde la

²⁸ Giménez, *estudios sobre la cultura...*, pp. 66-67.

perspectiva de los sujetos individuales”²⁹ dado que, como se explicará en los párrafos siguientes, lo colectivo y social es necesario; en consecuencia, se afirma que las identidades individuales no se conforman de manera individual.

Para las personas, desde la perspectiva de sujetos individuales, la identidad puede entenderse como un proceso subjetivo, personal y autoreflexivo por medio del cual identifican las diferencias que tienen con el resto de la sociedad y, a la par, se adjudican atributos deseables³⁰ de acuerdo con lo establecido en su contexto; lo anterior implica, de cierta forma, que lo favorable y lo diferente sea reconocido por parte de los otros.

La conformación de las identidades individuales se lleva a cabo por medio de la conjunción e interacción de dos tipos de atributos: los de pertenencia social y los particularizantes; los primeros nos hablan acerca de lo que se comparte en sociedad enfatizando las similitudes, mientras que los segundos están directamente relacionados con lo diferente y único.³¹ Ambos atributos se interrelacionan dando como resultado la construcción de identidades únicas e individuales, pero multidimensionales.

Los atributos de pertenencia social ayudan a fortalecer las identidades individuales³² pues las diversifica, ocasionando así una fuerte combinación de similitudes y diferencias respecto de los otros; algunos ejemplos los encontramos

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 62.

³² Contrario a lo postulado por teóricos estudiosos de la posmodernidad, la adherencia a varios círculos de pertenencia no diluye ni desdibuja las identidades individuales, por el contrario, esto permite que las mismas se enriquezcan y diversifiquen. Denicik (2001), citado en Bauman (2005), es un ejemplo de ello pues señala que adscripción a varias filiaciones sociales, por parte de los individuos, cobran cada vez menos importancia ocasionando que las identidades se diluyan y alteren. Véase en: Zygmunt Bauman, *Identidad* (trad. Daniel Sarasola). Losada, Buenos Aires, Argentina, p. 58.

en la clase social, la edad, el género, la etnicidad y territorialidad, siendo estos dos últimos factores esenciales durante el desarrollo de la presente investigación.

Es menester señalar que los atributos de pertenencia social, y su adscripción a ellos, no siempre están activos, en ocasiones se encuentran dormidos o politizados³³ y la pertenencia a éstos implica, si es que se busca el reconocimiento de los otros, que se sigan ciertos modelos culturales³⁴ acordes con los colectivos en cuestión.

Los atributos particularizantes, a diferencia de los anteriores, son de carácter múltiple y cambiante en función de los contextos particulares de cada ser humano; de este grupo destacan cinco tipos:³⁵

1. Caracterológicos: se refieren a las características que cada persona identifica al reconocer su propio cuerpo, incluye cuestiones como los hábitos, actitudes y capacidades.
2. Estilos de vida: van encaminados a las preferencias que, como personas, tenemos. Destacan los hábitos de consumo y la valoración interna que cada individuo realiza para elegir entre toda la gama de productos promocionados por la publicidad.
3. Red personal de relaciones íntimas: el círculo de personas que nos rodea constituye nuestro otro yo, en otras palabras, se consolidan como una extensión de lo que somos. Aquí se encuentran los familiares cercanos, amigos, parejas y compañeros de trabajo, entre otros.

³³ Harried Bradley (citado en Giménez, 2016) señala que los atributos sociales politizados son aquellos rasgos que se destacan de manera extrema con la única finalidad de movilizar a la acción colectiva (véase en: Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 63), ofrecemos como ejemplo la etnicidad, el sexo, el género o la orientación sexual, atributos sociales que, recientemente, han servido como catalizadores y conglomerantes de masas en pos de la acción colectiva.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 64.

4. Objetos entrañables: hace alusión a aquellos objetos que se vuelven significativos en nuestro diario vivir como un auto, casa, ropa e, incluso, se puede considerar al propio cuerpo y al cuerpo de los otros.
5. Biografía personal incanjeable: obedece a nuestra particular historia de vida.

Abonando a lo anterior, es necesario mencionar el protagonismo que tiene el fenómeno del reconocimiento para la construcción de las identidades individuales que, pese a su nombre, se constituyen en buena parte por medio y gracias a la mirada de los otros; esto se da, principalmente, si se trata de personas que, dentro de nuestro contexto, gozan de una posición de poder, misma que les dota de autoridad para definirnos.

Por lo tanto, las identidades individuales son el resultado de lo que Cuche llamaría “autoidentidad” y “exoidentidad”,³⁶ lo cual explica la existencia de desacuerdos entre la imagen que tenemos sobre nosotros y cómo nos miran los demás.

Identidades sociales

Para entender a las identidades colectivas es necesario precisar que éstas tienen como antecedente a las identidades sociales debido a que, de cierta manera, se desarrollan primero. Por identidad social se entiende, según especialistas como Tajfel, al vínculo que permite la unión de una persona con una determinada sociedad,³⁷ la cual corresponde a su contexto.

El punto nodal para entender a las identidades sociales consiste en identificar los grupos a los que se pertenece dado que, por medio de estos, la persona comienza a identificarse según el grado de pertenencia o exclusión. En consecuencia, gran parte del autoconcepto será aportado por la pertenencia a

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 232.

distintos grupos sociales³⁸ que terminarán dotando al individuo de una identidad social particular.

Sin embargo, apremia definir lo que se entiende como pertenencia social. Para Giménez ésta implica la aceptación e inclusión de la personalidad individual dentro de una colectividad hacia la cual, de manera colateral, se desarrollarán sentimientos de lealtad; empero, lograr la inclusión dentro de estos grupos implica la adopción de algún rol o comportamiento que sea característico de estos. Otro elemento fundamental para que se logre pertenecer consiste en la apropiación, entendimiento e interiorización de los complejos simbólicos y culturales del grupo en cuestión.³⁹

En este marco, Jarquín y González señalan que la religiosidad popular contribuye en el desarrollo de la pertenencia social, pues se convierte en medio cohesionador y elemento identitario de quienes “se reconocen como miembros de una misma parroquia, feligresía, pueblo, culto o devoción”.⁴⁰

La pertenencia, al hablar de la conformación de este tipo de identidades, es un factor fundamental; Mercado y Hernández señalan que existen dos aspectos a considerar en torno a ésta: el grado y la calidad.⁴¹ El grado se refiere a la fuerza con la que se logra identificar la diferencia que hay respecto a otros grupos, mientras

³⁸ *Idem*. En este sentido, Giménez menciona que, regularmente, la persona está suscrita, de manera obligatoria, al seno familiar en el que nace, posteriormente forma parte de la familia creada a raíz de la unión con otra persona, además se incorpora a su profesión, suele tener alguna religión y se concibe como ciudadano que forma parte de un Estado, a ello habrá que sumarle otros círculos de adscripción particulares; lo anterior, apunta el sociólogo, genera que se defina con más fuerza y empuje la identidad individual pero, principalmente, la social. Véase en: Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. *Frontera Norte*, 9, 18 (julio-diciembre, 1997), p. 13.

³⁹ Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. *Frontera Norte*, 9, 18 (julio-diciembre, 1997), p. 13.

⁴⁰ María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.). *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2021, pp. 9-10

⁴¹ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 232.

que la calidad nos indica el nivel de atracción personal que el individuo siente al pertenecer a determinado grupo social.⁴² Estos elementos se hacen visibles cuando los seres humanos entablan relaciones con distintas sociedades y grupos.⁴³

En este sentido podemos afirmar que

La identidad social es producto del binomio pertenencia-comparación que implica dos distinciones, aquella en la cual el grupo se autodefine a partir de las características que los hacen comunes y la que resulta de sus diferencias con los otros.⁴⁴

Por otra parte, Giménez considera que la identidad social es producto de más factores entre los cuales destaca la pertenencia, pero añade a elementos como la presencia de atributos idiosincráticos que se adquieren al relacionarse e identificarse con la otredad, así como una narrativa biográfica donde las vivencias pasadas juegan un papel fundamental para identificarse o no con determinados grupos.⁴⁵

Ahora, si bien es cierto que los seres humanos constituyen su identidad al tiempo que se adscriben e identifican como miembros de ciertas sociedades, es necesario reparar en que este proceso se puede dar en dos vertientes: la primera consiste únicamente en la adherencia a cierto grupo, la segunda estriba en ir un poco más profundo de tal manera que la persona se haga consciente de los rasgos comunes y diferentes respecto de la otredad.⁴⁶

⁴² *Ibid*, p. 233.

⁴³ Para Giménez la pertenencia se hace más visible cuando una persona se adhiere a una pluralidad de colectivos que poseen diversas categorías, grupos y redes. Véase en: Giménez, *Materiales para una teoría...*, p. 13.

⁴⁴ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 233.

⁴⁵ Giménez, *Materiales para una teoría...*, p. 13.

⁴⁶ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 233.

Por último, Tajfel señala que la identidad social se integra de tres componentes: los cognitivos, los evaluativos y los afectivos;⁴⁷ los primeros hacen referencia a los conocimientos que los sujetos sociales tienen acerca del grupo al que se adscriben, los segundos se refieren a los juicios que los individuos tienen sobre los grupos a los que pertenecen y, finalmente, los terceros, que hacen alusión a los sentimientos que las personas pueden desarrollar al formar parte o no de determinado grupo social. En función de lo anterior, los datos obtenidos gracias a la etnografía realizada en Temoaya permitieron identificar que los componentes afectivos imperan en el municipio; en los testimonios recabados –que el lector podrá leer en los capítulos siguientes– las personas manifestaban guiarse por los vínculos afectivos que tejían, de manera personal, social y colectiva, con los santos patronos de sus localidades.

Identidades colectivas

Las identidades colectivas surgen, necesariamente, de los otros y su enfoque es relacional, es decir, se construyen a través de las relaciones dialécticas que se establecen con otros seres humanos.

Pero ¿en qué momento se transita de la identidad individual a la identidad colectiva?, Zaragoza nos explica que este proceso se lleva a cabo cuando se comienza a interactuar con grupos que comparten ciertos rasgos específicos,⁴⁸ lo anterior hace que se fortalezca la individualidad, pero, a la par, esta se nutre conforme se va introduciendo a determinados grupos colectivos; sobre esta misma idea, para Maldonado y Hernández este fenómeno ocurre cuando los individuos se comienzan a ver y saber cómo similares a los otros y, en consecuencia, generan una definición colectiva interna.⁴⁹

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Zaragoza, *op. cit.*, pp. 153-154.

⁴⁹ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 235.

La construcción de las identidades colectivas únicamente se puede lograr al tiempo que se ponen en juego las creencias, valores y costumbres en aras de adscribirse o no a un grupo consolidado. Algunos aspectos que suelen dar cohesión a estas identidades son, principalmente: el idioma, la etnicidad, creencias, ideología y religión, esto es, los valores compartidos; lo anterior genera que la construcción del ser y el deber ser dependa, en gran medida, de la interacción social y del reconocimiento que nos dan los otros. No se puede adscribirse a cierto círculo social solo por deseo, sino que es necesario que quienes conforman este grupo consideren miembros activos del mismo a quien desea unirse.

Es sencillo inferir que la conformación de las identidades colectivas se ha realizado de diferentes maneras a lo largo del tiempo,⁵⁰ no obstante, éstas siempre han obedecido a la complejidad de las relaciones sociales y de los repertorios culturales correspondientes a su época, los cuales pueden coincidir o contradecirse de manera tajante. Lo anterior se realiza en dos momentos: durante la socialización primaria, en la cual la adscripción a colectividades se efectúa por cuestiones meramente emocionales y durante la socialización secundaria, etapa donde las personas comienzan a integrarse a varios colectivos de manera racional.⁵¹

Un factor determinante para la conformación de las identidades colectivas es el contexto social (justo en este aspecto podemos identificar la estrecha relación

⁵⁰ Algunos autores como Mercado y Maldonado señalan que en las sociedades tradicionales existía cierta homogeneidad social y por ello las personas interiorizaban de manera más sencilla las estructuras de significados que conformarían de la construcción de sus identidades, sin embargo, en las sociedades modernas eso cambiaba debido a que los seres humanos pertenecían a distintos grupos y, por ende, la construcción de las identidades se volvía más compleja. Véase en: Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 235. Empero, es necesario evitar caer en reduccionismos simplistas dado que, al estudiar la historia de las sociedades, podemos observar que no por ser premodernas eran menos complejas, si bien es cierto que no existían partidos políticos, numerosas religiones o clubes, si existían otros grupos (dependiendo el momento histórico del que se tratase) a los cuales las personas podían adherirse. En conclusión, la complejidad en la conformación de las identidades colectivas no radica precisamente en el tipo de sociedad en la que se construya sino, más bien, en la complejidad de las relaciones sociales que los sujetos entablan.

⁵¹ *Ibid*, p. 236.

que existe entre este tipo de identidad y la identidad social, explicada con anterioridad), pues éste determina las colectividades a las cuales las personas se pueden adherir y condiciona la representación que los sujetos tendrán de éstas.⁵² Aunado a lo anterior, éste también es el responsable de que la posesión de rasgos en común llegue a decantar en la aparición de una conciencia de pertenencia,⁵³ es decir, logra que un rasgo se convierta en un significante.

En relación con lo anterior, las identidades colectivas están estrechamente relacionadas con las identidades sociales e individuales pues estas son “realidades socialmente producidas, socialmente objetivadas que, además, a través de los procesos de socialización y de interacción en general se convierten en elementos de la identidad personal”.⁵⁴ Es decir, un ser humano está conformado por estos tres tipos de identidades que confluyen de manera sincrónica.

En consecuencia, señala Zaragoza, el ser humano es una “identidad colectiva viva y cambiante que se define en una dinámica cotidiana”⁵⁵ y es por medio de las relaciones sociales que podemos darle un sentido a lo que somos al mismo tiempo que generamos y nos convertimos en cultura.

1.1.3 Constitución y conformación de las identidades actuales

Explicar cómo se forman y desarrollan las identidades no es una tarea sencilla dado que depende de diversos factores como: el momento histórico en el que éstas se encuadren, el tipo de identidad del que se hable o la interpelación ejercida por diversas instituciones hacia las personas. Empero, en un sentido de

⁵² *Ibid*, p. 237.

⁵³ Alfonso Pérez-Ágote, “La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad”. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2 (2016), p. 4.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁵ Zaragoza, *op. cit.*, pp. 153-154.

uniformidad, el desarrollo de las identidades siempre va a corresponder con la cultura que se encuentre vigente.

Actualmente, la cultura y la conformación de las identidades, se enmarcan en un contexto dicotómico donde se habla de lo neoliberal y posmoderno frente a la costumbre y tradición. Por lo tanto, repensar la constitución y conformación de las identidades se convirtió en una tarea obligatoria dentro de las ciencias sociales y humanas pues, si bien es cierto que la identidad, la cultura y la identidad cultural no se pueden dictar o delimitar desde las instituciones políticas o económicas, si generan ciertas alteraciones a las realidades sociales.⁵⁶

Las identidades se aprenden y construyen de diversa forma según sea el tipo. Sobre esta línea conviene señalar lo que autores como Giménez, Woodward, Mercado y Hernández establecen respecto a la conformación de identidades individuales y colectivas.

Las identidades individuales se adquieren como parte de los procesos de socialización primaria y secundaria que los individuos llevan a cabo a lo largo de su vida,⁵⁷ por mejor decir, los vínculos y relaciones que establecen con su familia y, posteriormente, amigos, compañeros y colaboradores, entre otros. Aunado a lo anterior, hay que tomar en cuenta la información obtenida por parte de las agencias formales (como las figuras de autoridad, padres, docentes) y difusas⁵⁸ (como

⁵⁶ Mariscal nos señala un ejemplo de ello. Menciona que el gobierno no puede delimitar ni dictar la identidad cultural de un país, tampoco puede eliminar aquellas prácticas arraigadas – usualmente asociadas a la etnicidad– que le parezcan indeseables, sin embargo, si puede alterar las realidades de comunidades específicas por medio de las políticas económicas que establezca. Véase en: Beatriz Mariscal, “Cultura nacional e identidad cultural en el contexto neoliberal”, en *Decadencia y auge de las identidades. Cultural nacional, identidad cultural y modernización* (coord. José Manuel Valenzuela), El Colegio de la Frontera Norte / Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, Baja California, 1992, p. 73.

⁵⁷ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 71.

⁵⁸ Autoras como Kath Woodward ponen especial atención en el papel que desempeña la socialización difusa dado que, por medio de la interpelación, se invita a las personas a reconocerse e identificarse con cierto grupo de símbolos e imágenes que, generalmente, convienen y son comunes al grupo específico que los designa. Véase en: *Ibid.*, p. 72. Como ejemplo de lo anterior, y

ejemplo se pueden señalar los medios de comunicación o los usos y costumbres) que, en conjunto, inculcan o proponen modelos de identidad.⁵⁹ No obstante, cabe aclarar que la influencia de las agencias de socialización no es la misma en zonas rurales que en sociedades urbanas dado que, en estas últimas, la discontinuidad y contradicciones entre las agencias formales y las difusas, generadas como parte del pluralismo cultural, dificultan la conformación de identidades fuertes.⁶⁰

En este marco, Mercado y Hernández señalan que la identidad se aprende y construye con base en las interacciones sociales que los sujetos mantienen entre sí; ello implica entender a la identidad como un constructo y no a manera de esencia⁶¹ dado que no existe por sí misma, sino que se conforma al contacto con la otredad. Conviene, además, señalar a la identidad como parte de un proceso social donde distintas identidades individuales se reconocen, rechazan y enriquecen, a la par que se confrontan con lo colectivo.

En lo tocante a las identidades colectivas, pese a que éstas también son una construcción sociocultural, se afirma que su proceso de formación y desarrollo es más complejo, dado que confluyen fuerzas históricas y sociales.⁶² Como muestra de lo anterior, en Temoaya cobran relevancia los relatos de antaño que, basados en el imaginario colectivo, precisan la conformación del municipio; los saberes respecto al pasado religioso del municipio y las prácticas sociales contemporáneas, como las procesiones, la práctica de la charrería o los festejos patrios.

en acuerdo con nuestra realidad actual, se pueden considerar las estrategias y el proselitismo político que se gesta en México meses antes de las elecciones donde diversos partidos políticos lanzan un cúmulo de mensajes relacionados con la identidad nacional, el patriotismo o el valor del trabajo con la intención de que los futuros votantes se reconozcan en esas imágenes y, por consiguiente, se adhieran políticamente a ese partido.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 70-73.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 246.

⁶² Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 73.

Las identidades colectivas se conforman a partir de la autoadscripción de los sujetos hacia un grupo determinado. En este sentido podemos observar dos niveles: el de la adscripción, que refiere a la simple inclusión de las personas a un nuevo colectivo y el de la identificación, que se da cuando los nuevos integrantes conocen las conductas, normas, valores y símbolos del grupo y se apropian de éstos. Es, de esta manera, que se desarrolla un sentido de pertenencia⁶³ o, como lo llamarían Mercado y Hernández, una identidad por conciencia.⁶⁴

Para efectos prácticos conviene dividir a las identidades colectivas, señala Giménez, en grupos restringidos y homogéneos frente a grupos de mayor alcance.⁶⁵ Como parte de los grupos homogéneos se pueden identificar a minorías como los grupos étnicos los cuáles, de acuerdo con lo propuesto por Bartolomé, construyen sus identidades a partir de elementos como la vida cotidiana, territorialidad, historia común, economía, indumentaria, la lengua y el parentesco.⁶⁶ Los grupos de mayor alcance, a diferencia de los anteriores, son más amplios e inestables, como ejemplo podemos ubicar a los movimientos sociales, partidos políticos y otras asociaciones formales.⁶⁷

De manera general, destacan tres consideraciones en torno a la conformación de estas identidades:⁶⁸

1. Su formación se da gracias a la proximidad de los sujetos en un espacio social compartido.

⁶³ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 247.

⁶⁴ Un ejemplo de ello se encuentra en la conformación de las identidades nacionales donde se comparten “mitos fundacionales, [...] una historia común y [...] rasgos culturales”. Véase en: Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 74.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Miguel Bartolomé, *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, México, 1997, pp. 84-98.

⁶⁷ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 74.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 74-75.

2. La búsqueda del reconocimiento exterior se encuentra desde la fase inicial de la conformación de las identidades, a pesar de que éstas tienen valor en sí mismas.
3. Se deben definir modelos culturales que permitan el activismo constante por parte de quienes se adscriben a determinada colectividad, de manera que les sea posible apropiarse de las prácticas rituales, símbolos, fines y medios del grupo.

Por ende, es sencillo deducir que el proceso de la formación y desarrollo de las identidades colectivas está directamente influido por el contexto social del grupo en cuestión, ello explica por qué el nivel de identificación entre los sujetos y sus círculos de adscripción no es el mismo,⁶⁹ pues este varía junto con los cambios y continuidades que el devenir histórico trae consigo.

El proceso de la construcción de las identidades colectivas es sumamente complejo; implica, además de la adscripción de los individuos a grupos específicos, la aprehensión de complejos simbólicos culturales que definen a determinadas colectividades. Como lo menciona María Paris: “el yo colectivo es resultado de una construcción lenta; cada individuo debe ir encontrando su lugar en él y su pertenencia, al identificarse con ciertas prácticas sociales o culturales”.⁷⁰

1.2 Transformaciones recientes en la tradición y la cultura

Ahora, después de habernos detenido a analizar lo establecido en torno a la conformación de las identidades, es necesario centrar nuestra atención en un concepto fundamental: la cultura; su estudio, de acuerdo con lo mencionado por

⁶⁹ Mercado y Hernández, *op. cit.*, p. 248.

⁷⁰ María Paris, *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, p. 80.

Pasquinelli,⁷¹ ha atravesado por tres momentos: la fase concreta, la abstracta y la simbólica.

En la fase concreta se consideró a la cultura como “el conjunto de las costumbres, es decir, de las formas o modos de vida [...] que caracterizan e identifican a un pueblo”.⁷² Esta definición propuesta por Edward Tylor en la segunda década del siglo XIX resultó desconcertante pues incluía, por vez primera, a los escenarios locales y a la vida cotidiana de los actores sociales.

Años más tarde se inició la fase abstracta, ahora el punto nodal de la cultura se encontraría en el estudio y análisis de los sistemas de valores y modos de comportamiento compartidos dentro de colectividades específicas y delimitadas;⁷³ en este momento podemos identificar a una conceptualización más compleja respecto al concepto de cultura, donde los modelos de comportamiento (entendidos como abstracciones) serían más importantes que los hábitos.

La fase simbólica inició con el antropólogo Clifford Geertz quien menciona que para entender a la cultura es necesario mirarla como un concepto semiótico, por consiguiente, el análisis de ésta debe realizarse desde las ciencias interpretativas que busquen significados y no la formulación de leyes.⁷⁴ Asimismo señala que la cultura es un documento activo y público lleno de sentido y valor.⁷⁵

⁷¹ Pasquinelli, citada en Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, pp. 25-26.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibid*, p. 27.

⁷⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto L. Bixio), Editorial Gedisa S.A., Barcelona, España, 1973, p. 20.

⁷⁵ Giménez y Geertz coinciden en que la cultura debe ser vista como un “conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas”; igualmente consideran a la cultura como un texto escrito que debe ser interpretado por el científico social. Véase en: Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 27. En función de lo planteado, Geertz define lo que es la descripción densa y cómo por medio de la misma se pueden identificar, analizar e interpretar las estructuras significativas. Véase en: Geertz, *op. cit.*, p. 20-22.

A consecuencia de esta última fase, el término cultura dejó de ser monopolizado por la Antropología y comenzó a emplearse en el resto de las ciencias sociales y humanas. Este fenómeno, en la academia, fue llamado como “giro cultural”⁷⁶ y, para el caso específico de la ciencia histórica, se vio reflejado en el nacimiento de la llamada *Nueva historia cultural*.⁷⁷

1.2.1 ¿Factor condicionante? El papel de la posmodernidad

En los párrafos anteriores se rescató la noción de cultura debido a que esta se corresponde de manera inminente con la formación de identidades, es decir, las concepciones que se tengan de cultura van a atañer directamente a las nociones sobre lo tocante a la configuración de las identidades.⁷⁸ Este breve apartado estará dedicado a mencionar los debates surgidos en torno al papel que desempeña la cultura posmoderna en las colectividades.

Nos introducimos a este diálogo con Gilberto Giménez quien, de manera muy atinada, nos señala las principales características de las sociedades premodernas. En estas, las identidades eran construidas a partir de estructuras tradicionales vinculadas, principalmente, con la religión, la familia, el lugar de nacimiento y la voluntad de Dios. En este sentido conviene precisar que las identidades se constituían a partir del lugar que se ocupaba en la jerarquía social y no de atributos personales.⁷⁹

Posteriormente, con el arribo de la modernidad, llegaron tres concepciones sobre los sujetos y las formas en las que se constituían a sí mismos: “1) el sujeto

⁷⁶ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 29.

⁷⁷ Uno de los máximos representantes de la Nueva historia cultural es Peter Burke; este señala que es necesario inmiscuirnos en dimensiones como la historia de lo cotidiano o la dimensión micropolítica desde la interdisciplinariedad histórica. Véase en: Joaquín Barrientos, “La nueva historia cultural”. *ALTERIDADES*, 17, 33 (2007), p. 1. [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v17n33/v17n33a9.pdf> [Consulta: 11 de marzo, 2021].

⁷⁸ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 55.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 76.

del racionalismo (“siglo de las luces”); 2) el sujeto sociológico; y 3) el sujeto posmoderno”.⁸⁰ El primero se caracterizaba por concebirse como una persona unificada y capaz de razonar, su identidad era de carácter individual; el segundo sujeto surge a partir de la industrialización, urbanización y la acentuación marcada en las diferencias de clases sociales, sus identidades comenzaron a colectivizarse; finalmente, el sujeto posmoderno es producto de la era contemporánea y, por ello, sus identidades se fragmentan.⁸¹

Stuart Hall abona a esta discusión mencionando que la posmodernidad⁸² trajo problemas en lo referente al estudio y conformación de las identidades. El autor nos menciona que actualmente, en torno a este problema de estudio, a los seres humanos les interesa evitar la fijación y rodearse de opciones que puedan enriquecer sus formas de ser y vivir, la noción de lo perdurable ya no funciona pues se busca, hasta cierto punto, no comprometerse a largo plazo con las identidades construidas.⁸³

Esta interpretación de la realidad coincide con lo señalado por Bauman quien asevera que, actualmente, la noción de lo que solemos llamar largo plazo ya carece de significado; en los tiempos recientes⁸⁴ se ha sustituido el largo aliento por el corto y se concibe a lo instantáneo como esencia del espíritu de la época. Estas concepciones recientes, señala, decantaron en una inexcusable revolución cultural

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.*, pp. 76-79.

⁸² Hall señala que a cada momento histórico le pertenece un problema diferente en torno a la conformación de las identidades. De manera explícita señala que para la época moderna éste consistía en entender cómo se construía la identidad (en singular) y cómo se lograba mantener sólida y estable. Véase *en*: Hall, S. y du Gay, P. *op. cit.* p. 40.

⁸³ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁸⁴ Al igual que Hall, Bauman nos indica que la modernidad sólida (conocida como modernidad) se caracterizó por ver en la duración eterna al motor y principio de toda acción humana; esto es totalmente opuesto a lo que ocurre en la modernidad líquida (término acuñado por el autor para referirse a la posmodernidad). Véase *en*: Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 134.

y, por ende, en la configuración de las identidades⁸⁵ que, como ya se mencionó, según lo propuesto por estos autores, tienden a fragmentarse.

En la era de la posmodernidad, señala Buaman, las identidades tienden a fragmentarse debido a que lo duradero deja de ser atractivo y la clave para la conformación de las mismas consiste en evitar su fijación; lo anterior es producto de diversas condiciones como: la inexistencia del trabajo de por vida, sustituido por una noción de empleo temporal; la gran cantidad de tiempo que implica adquirir competencias y lo nulas que éstas se vuelven frente al mercado laboral o comercial; el establecimiento de relaciones humanas basadas en la búsqueda de beneficios personales; el abandono del “para siempre” en las relaciones sexoafectivas; la vivencia de la vida sexual desapegada de la reproducción o conformación de la vida en familia,⁸⁶ entre otras.

No obstante, es conveniente señalar que los autores referidos con anterioridad para explicar la posmodernidad y la cultura posmoderna no han realizado estudios específicos en contextos como el de México y, mucho menos, en municipios como Temoaya; por tanto, vale la pena cuestionar la viabilidad de aplicar análisis e interpretaciones como estas a sociedades sumamente diferentes a las descritas por Hall y Buaman. Mientras que ellos describen sociedades donde el largo aliento ha desaparecido, las personas del municipio en cuestión aún usan el sahumero, hablan otomí y rigen sus vidas según lo dicta el calendario agrícola.

A la par que en algunos lugares del globo la cultura es netamente posmoderna, en otros sitios no se ha llegado a los procesos de secularización que tanto caracterizaron a la modernidad. Evidentemente, no se pueden analizar estas

⁸⁵ *Ibid.*, 135.

⁸⁶ Zygmunt Bauman, “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en *Cuestiones de identidad cultural* (comps.: Stuart Hall y Paul du Gay). Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, p. 50.

sociedades de la misma forma pues, dadas sus diferencias, la construcción de las identidades también será distinta.

Pocos autores se han dedicado a realizar una crítica de la teoría posmoderna de la cultura debido a la gran relevancia que han adquirido sus conceptos y categorías para el estudio de las sociedades actuales. Lo anterior se debe, posiblemente, a los siguientes tres factores:⁸⁷

1. La teoría posmoderna hace una elaborada crítica del capitalismo, el consumismo y el papel de los medios de comunicación; elementos que se encuentran presentes en el diario vivir.
2. El auge de profesiones que tienen cierta afinidad con la cultura posmoderna como el diseño o la publicidad, mismas que se alejan de los conocimientos culturales clásicos y se enfocan en la información difundida por los medios de comunicación.
3. Algunos rasgos de la posmodernidad han logrado penetrar en campos como la publicidad, arquitectura o el arte; empero, todavía existen elementos de la cultura en los cuales ésta no ha logrado incorporarse.

No obstante, y pese a que desde la teoría posmoderna se enuncian cuestiones observables, se debe tener sumo cuidado al emplear las categorías derivadas desde esta para analizar problemáticas sociales debido a que, como lo enuncia Mafesoli, un modelo teórico no es aplicable a todas las realidades.⁸⁸ Aunado a lo anterior, estos postulados también adolecen de ciertos aspectos por lo cual terminan siendo inadecuados como marco analítico, principalmente, de la cultura popular.⁸⁹

⁸⁷ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 84.

⁸⁸ Michel Maffesoli, "Posmodernidad e identidades múltiples". *Sociológica*, 15, 43 (mayo-agosto, 2000), p. 250.

⁸⁹ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 84.

Es necesario y útil repensar aquellos conceptos como el posmodernismo, la posmodernidad y lo posmoderno⁹⁰ debido a que, en ocasiones, tienden a universalizarse anulando el pluriculturalismo en el que nos vemos inmersos;⁹¹ al analizar teorías como éstas a la luz de distintas sociedades inminentemente se contribuirá a reconocer que aquello que se observa en ciertas regiones no aplica necesariamente para otras.

Lo propuesto en torno a la fragmentación de las identidades enuncia que, como producto de la gran variedad de prácticas y formas culturales, éstas se descentran y fragmentan. No obstante, a la luz de la conformación de las identidades colectivas lo anterior no se sostiene debido a que, al conocerse y adherirse a nuevas prácticas culturales, los seres humanos tratan de integrar éstas, de manera coherente, a sus esquemas mentales.⁹²

Aunado a lo anterior, se debe considerar que la humanidad aún pertenece y se incorpora, de manera consiente, a instituciones que no contribuyen a una fragmentación, sino que apuntan hacia dinámicas homogeneizadoras, como ejemplo está la adscripción a la Iglesia o el ser parte del Estado; Bartolomé precisa que otros elementos también contribuyen a este cometido como: la cultura, conciencia étnica, conciencia social, religión y religiosidad popular, la lengua, la vida cotidiana, territorialidad, historia y memoria histórica, economía, indumentaria, el parentesco y la política.⁹³

⁹⁰ Otro problema común al emplear estas terminologías, como señala Maffesoli, es incurrir en su uso como si se tratase de “un maletín en el que se pone cualquier cosa”, véase en: M. Maffesoli, *op. cit.*, p. 250. Esta problemática ha estado presente en varios momentos de la historia, un ejemplo de ello es el término cultura, el cual, en su momento de auge fue visto como una fórmula mágica para explicar diversos procesos históricos, véase en: C. Geertz, *op. cit.*, p. 19. Actualmente observamos este fenómeno con conceptos como posmodernidad, capitalismo o neoliberalismo, por mencionar algunos ejemplos.

⁹¹ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 84.

⁹² *Idem.*

⁹³ Bartolomé, *op. cit.*, p. 7.

Las nociones acerca de la fragmentación cultural y su repercusión en la conformación de las identidades se sustentan en

La multiplicación y diversificación de las pertenencias sociales; [...] el “descentramiento” de las mismas, es decir, la ausencia de una representación unificada de la propia identidad; y [...] el carácter efímero de las pertenencias y la posibilidad de mayores opciones entre las mismas por parte de los individuos.⁹⁴

Como se puede leer, la fragmentación de las identidades se sustenta en la diversificación de los círculos de pertenencia, el carácter no unificado de las mismas y sus posibles cambios en el tiempo. Pero ¿no son estas características comunes en la formación de las identidades en otros momentos históricos y no solo en lo conocido como era posmoderna?

Es decir, los seres humanos siempre han estado adscritos a más de un círculo de pertenencia; de igual manera, las identidades –tanto colectivas como individuales– pese a su tendencia a la homogeneización nunca han estado netamente unificadas y, finalmente, los grupos de adscripción no son, ni han sido, de carácter permanente.⁹⁵ Entonces, la fragmentación de las identidades, pese a ser una categoría fundamentada, no se sustenta frente a un análisis de carácter histórico y local⁹⁶ que verse sobre la conformación de las identidades contemporáneas.

⁹⁴ Willis, 1981, citado en Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 87.

⁹⁵ De manera concreta, no se encuentra gran cantidad de estudios donde sociólogos o antropólogos argumenten que las identidades, en el pasado, fueran inmutables; por el contrario, es común encontrar estudios que demuestran cómo las identidades cambian con el paso de los años, se adaptan y reformulan conforme al momento histórico en el que se desarrollen. Véase en: *Ibid.*, p. 88.

⁹⁶ Como ejemplo destacan todos los capítulos del libro: Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad en los cuales se trabajan temáticas correspondientes a la religiosidad popular y su papel en la conformación de las identidades colectivas dentro de lo que algunos llaman era posmoderna, véase en: Ramiro Gómez y Ricardo Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019, 219 pp.; otros textos que abonan a la comprensión de esta problemática se encuentran en el libro: Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX, véase en: María Jarquín y

Otro aspecto criticable propuesto desde la teoría posmoderna es el papel que se les da a los medios de comunicación de masas pues se establece que su uso ha penetrado tanto en las sociedades que la humanidad, en ocasiones, ya no logra distinguir entre la imagen y la realidad.⁹⁷ En paralelo, estas ideas contrastan con realidades diferentes, nadie pone en duda que existen partes dentro del globo donde los media ni siquiera están al alcance de las personas. Si bien es cierto que los medios de comunicación pueden influir en la conformación de las identidades, hay que aceptar que esto solo ocurre dentro de sectores económicamente privilegiados de la sociedad.

Asimismo, la teoría posmoderna también exagera el papel que desempeñan las marcas y el consumismo dentro de las dinámicas sociales por razones similares a lo anteriormente expuesto. No es cuestionable que gran cantidad de la población realiza sus compras con base en la utilidad de los productos adquiridos; quienes viven en constante precariedad económica no tienen el capital adquisitivo para comprar productos de marca y, por tanto, sus estilos de vida quedan condicionados conforme a una estructura de clases.⁹⁸

En este sentido ni los media, los productos de marca o las dinámicas consumistas pueden incurrir en la conformación de las identidades de aquellos que no tienen acceso a esto por cuestiones de índole económico, geográfico,⁹⁹ social o político.

Gerardo González (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec, México, 2018, 375 pp.

⁹⁷ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 85.

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹ Hacemos un especial énfasis en la cuestión geográfica debido a que la teoría posmoderna de la cultura surge en ciertos países. Maffesoli es consciente de ello y aclara que el término de posmodernidad que el desarrolla hace alusión a Francia y, de manera general, Europa; menciona que para intentar trasladarlo a otros espacios geográficos es necesario tener sensibilidad teórica. Véase en: Maffesoli, *op. cit.* p. 250.

Otra característica de esta teoría consiste en mencionar que la identidad se elige de manera libre; no obstante, existen una serie de factores que demuestran que la conformación de una identidad no obedece a la voluntad individual; primero, destacan las llamadas identidades primarias,¹⁰⁰ las cuales están relacionadas con la etnicidad y el parentesco mismos que, como sabemos, no están sujetos a elección; segundo, la constitución de quien se es, está sujeta en gran medida, a lo que opina la otredad, es decir, la búsqueda del reconocimiento exterior termina condicionando, en gran medida, nuestra identidad.¹⁰¹

Finalmente, otro aspecto que vale la pena cuestionar sobre la teoría posmoderna es que surge y es teorizada, principalmente, por autores que estudian las sociedades europeas, norteamericanas y, en menor medida, asiáticas.¹⁰² Esto representa un sesgo metodológico fundamental debido que, por medio de marcos analíticos que estudian Europa, principalmente, no se alcanza a lograr una comprensión atinada sobre lo que acontece en países, regiones, poblados o localidades donde los rasgos posmodernos no se miran tan acentuados o ni siquiera se observan.

De manera contraria a lo propuesto por los posmodernos, en este estudio se considera que las identidades contemporáneas continúan sólidamente afianzadas –no fragmentadas– en la experiencia social y, también, en la memoria colectiva y la conciencia histórica.

¹⁰⁰ Tanto Giménez como Bartolomé hacen hincapié en el papel que tienen las identidades primarias debido a que, básicamente, constituyen los primeros círculos de adscripción a los que una persona se adhiere no necesariamente por elección, pero sí con suma conciencia. Véase en: Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 85 y Bartolomé, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰¹ Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 85

¹⁰² Borja García, *Pensamiento y cultura posmoderna. Un estado de la cuestión* (Dir. Fidel Gómez). Universidad de Cantabria, España, 2017, p. 5. [Trabajo: fin de Grado en Historia] <https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/12203/GarciaPereiraBorja.pdf?sequence=1> [En línea]: [Consulta: 07 de abril, 2021].

Para el caso que nos ocupa en esta investigación podemos identificar a la experiencia social en las tradiciones que reposan en la religiosidad popular, principalmente. La fiesta patronal constituye un ejemplo, por excelencia, de esta situación dado que se encuentra revestida de rituales y simbolismos que se efectúan en sociedad y es justo en ese entorno que adquieren la dimensión necesaria para contribuir a la configuración de las identidades colectivas.

En Temoaya se realizan varias procesiones de carácter religioso al año, sin embargo, es en el mes de julio, durante la fiesta de Santiago apóstol, el santo patrón del lugar, que esta práctica adquiere relevancia dado que se efectúa de manera diaria y, en ocasiones, más de una vez al día. El 24 de julio la primera procesión se lleva a cabo a las 7:00 a. m. aproximadamente y tiene como finalidad el recoger algunas ofrendas (la capa y los arcos de la imagen del santo patrón y arreglos florales) en el barrio de Molino Arriba. Más tarde, a las 12 p. m. se realiza la segunda procesión en la cual confluyen personas de varios barrios de Temoaya con las imágenes de sus respectivos santos patronos, la organización de este evento está dirigida por los mayordomos y fiscales de las comunidades y la finalidad ésta consiste en dar la bienvenida a la fiesta patronal a todos los barrios que conforman este municipio. Finalmente, la última procesión se lleva a cabo por la tarde, pasando las 4:00 p. m.; esta consiste en acompañar la imagen de Santiago Apóstol por todo el barrio de Molino Arriba para recoger las ofrendas que la gente dona con el fin de, en última instancia, llegar a la celebración litúrgica en la parroquia.

En el ejemplo anterior podemos identificar a la experiencia social en todo momento y, además, se visualiza lo complejo que resulta la conformación de las identidades colectivas. El hecho de que confluyan personas pertenecientes a distintos barrios reafirma que existen varios círculos de adscripción y a su vez confirma las diferencias que tienen frente a los otros, es decir, cada barrio percibe como la otredad al resto de estos.

No obstante, al estar todos reunidos en torno a un mismo fin –que es la fiesta patronal– cada barrio se ratifica y reconoce como parte de una unidad, aquí la similitud cobra relevancia para conglomerar a todos los presentes dentro de un mismo colectivo.

Aunado a lo anterior, el hecho de que los fiscales y mayordomos intercambien opiniones, se acompañen en la organización de estos encuentros y dirijan a las personas de cada barrio hace que esta experiencia social resulte sumamente enriquecedora y, con el paso de los años, se vayan forjando lazos entre barrios que contribuyan a la conformación de las identidades. De igual manera, la acción de caminar a la par en la procesión, entonar los mismos cantos, compartir cierta ritualidad y profesar la misma fe abona a la formación de las identidades colectivas, y, además, las consolida por medio de la repetición de este tipo de prácticas.

Las expresiones de la memoria colectiva las podemos identificar, principalmente, en la oralidad. En los habitantes de Temoaya resulta común que, cuando se refieren al pasado de su municipio, se remitan a contar una de las leyendas más conocidas sobre su santo patrono misma que, de cierta manera, atesora el pasado colectivo del lugar a la par que da identidad.

En este relato, de manera general, se menciona que en el año de 1555, cuando se dice que la iglesia de Jiquipilco sufrió un incendio cuyas causas no fueron identificadas, todo quedó devastado excepto la imagen de Santiago Apóstol; lo anterior ocasionó que, desde el virreinato, la mandaran traer y ya de camino, llegando al río Lerma, la imagen se hizo pesada y sus cargadores ya no pudieron levantarla; se dio la orden de que la regresaran a su antigua iglesia y sin aparente

explicación la imagen se aligeró hasta llegar a Temoaya, donde volvió a pesar demasiado, haciéndose imposible el traslado de la misma.¹⁰³

Esta leyenda tiene connotaciones distintas para cada uno de los fieles devotos a Santiago; para el señor Javier significó que el santo decidió ser el santo patrono de la comunidad pues, al hacerse pesado, estaba indicando que no quería quedarse en ningún lugar que no fuera Temoaya.¹⁰⁴ Ortiz mencionó que si el Apóstol Santiago se quedó en este municipio fue para “protegerlos y cuidarlos”,¹⁰⁵ lo cual, desde luego, los distingue de la otredad que no se encuentra tutelada por el santo en cuestión.

Podemos decir que, con la leyenda anterior, se puede conocer mucho acerca de lo que la comunidad creía de sí, de los elementos comunes que los unían, pero, sobre todo, de aquello que los hacía diferentes del resto, esto era la tutela y protección de su santo patrono, el apóstol Santiago.

El hecho de que este relato sea conocido por los temoayenses que profesan la religión católica da cuenta de que, en la oralidad y la tradición, comparten un pasado que perdura e impacta en sus vidas presentes. En este sentido, afirmamos que la conformación de las identidades colectivas y su transformación ocurre a lo largo del devenir histórico y se encuentra afianzada en la memoria colectiva.

Finalmente, la conciencia histórica la identificamos en todo momento; descansa en el cielo con el que los habitantes del municipio se describen a sí mismos como herederos de la cultura otomí y protegidos del apóstol Santiago. La manera en la que cuidan y preservan las tradiciones del lugar nos indica que, al saberse con

¹⁰³ Cabe mencionar que esta narrativa cambia según la persona que la cuente, pero, de manera general, la esencia es la narrada con anterioridad, véase en: María del Socorro Caballero, (1985). *Temoaya y su folklore*. Estado de México: Cuadernos del Estado de México, pp. 73-109.

¹⁰⁴ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.

¹⁰⁵ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.08.

un pasado compartido, los temoayenses se asumen como los encargados de conservar todo ello en el presente.

La fiesta patronal y las celebraciones de septiembre (festejando lo comúnmente conocido como la independencia de México) constituyen dos tradiciones cargadas de conciencia histórica debido a que, si bien es cierto que estas se preservan por la costumbre y tradición, también se refleja la conectividad que la gente suele tener con el pasado de su municipio que, inminentemente, le remite a su pasado familiar. Esto, sin duda, repercute en su presente y en la manera en cómo se identifican, como se visten y cómo se comportan.

La etnicidad constituye otro ejemplo dotado de conciencia histórica. Es cierto que no todas las personas del lugar se asumen como otomíes en la actualidad, no obstante, sí relacionan su pasado y el del municipio con este grupo; la herencia que el pueblo otomí dejó en Temoaya continúa vigente pues, en el presente, se observan personas vestidas a la usanza de este grupo, otros tantos hablan el idioma Otomí y en la calle se venden remedios elaborados con plantas por mujeres que se asumen como otomíes, en la fiesta patronal se incluyen rituales relacionados con esta cultura (se realizan ceremonias al fuego) o en la siembra algunos llevan a cabo la bendición de las semillas.

Todos los anteriores son ejemplos para ilustrar que las personas saben que provienen de un lugar distinto del resto y, aunado a ello, de manera consiente procuran mantener esas diferencias como parte de sus identidades contemporáneas. En estas tradiciones observamos claramente la conciencia de saberse como una extensión viva de su pasado colectivo.

1.2.2 Conformación de las identidades en la ruralidad: tradición y cultura

Anteriormente, se abordó, de manera general, la forma en la que se construyen las identidades colectivas. Sin embargo, cada espacio tiene sus

diferencias y particularidades, por ello es preciso matizar cómo se construyen éstas en entornos similares al caso que nos ocupa en este texto.

De acuerdo con los datos ofrecidos por el INEGI y SEDESOL, Temoaya es un municipio que clasifica como Zona de Atención Prioritaria (ZAP) de carácter rural, es decir, cuenta con índices de pobreza, vulnerabilidad y marginación notorios.¹⁰⁶ Además está constituido por 67 localidades de las cuales solo ocho son de carácter urbano,¹⁰⁷ el resto califica como rural. Por ambas razones afirmamos que este municipio, actualmente, es mayoritariamente rural.

Los lugares con estas características son reconocidos por algunos elementos como: la composición demográfica, instituciones sociales, el territorio que se ocupa y trabaja, la lengua, pero principalmente, la cultura; para lograr que estos elementos se unifiquen es preciso, señala Villoro, sostenerlos con la memoria colectiva y recurrir a mitos fundadores.¹⁰⁸ Bartolomé coincide con esta postura, además señala que la vida cotidiana, la historia y los sistemas religiosos contemporáneos¹⁰⁹ también tienen un papel fundamental en la diferenciación de estos sitios.

No obstante, la conformación de las identidades en los lugares de corte rural, si bien es cierto que parte de una conciencia de saberse diferente al resto, implica mucho más que eso. Las identidades colectivas no solo son algo que distingue de la otredad; también constituyen una realidad intersubjetiva que se forja a partir de las creencias, comportamientos, actitudes, modos de sentir y de comprender que

¹⁰⁶ SEDESOL, *Catálogo de localidades*, Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional, México, 2013 [En línea]: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=15&mun=087> [Consulta: 15 de abril, 2021].

¹⁰⁷ Las localidades urbanas son: Enthavi, Molino Abajo, San Lorenzo Oyamel, San Pedro Abajo, San Pedro Arriba, Temoaya (centro), San Diego Alcalá y el Fraccionamiento Rinconada del Valle. Véase en: *Idem*.

¹⁰⁸ Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM / Paidós, México, 1998, pp. 63-78.

¹⁰⁹ Bartolomé, *op. cit.*, p. 7.

se expresan por medio de la cultura.¹¹⁰ Ahora bien, tengamos en cuenta que la tradición cultural no es esencia, es transformación,¹¹¹ por ello cambiará con el paso del tiempo.

Las identidades colectivas, dentro de lo rural,¹¹² están afianzadas tanto en la memoria colectiva como en la conciencia histórica, sin embargo, no refieren a un punto exacto en el pasado, sino que remiten al estado contemporáneo de la tradición;¹¹³ teniendo esto a consideración es que el historiador puede tomar a la cultura del lugar y leerla como si fuese un documento pues refleja el estado cambiante de una sociedad.

Existen dos rasgos comunes que se identifican durante la búsqueda y formación de las identidades colectivas en el ámbito rural, estos son:¹¹⁴

- 1) La construcción de una imagen revalorizante que se oponga a la desvalorización que otros grupos puedan tener respecto de su cultura. Esto ocasiona que se hable de un pasado glorioso.
- 2) El evitar la ruptura con la historia estableciendo una continuidad entre lo construido por sus antepasados y lo practicado en la actualidad.

Lo anterior, señala Villoro, ocurre de manera indistinta dentro de las dos vías por medio de las cuales se construyen las identidades colectivas en este tipo de espacios. La primera vía es la de la singularidad; por medio de ella se busca construir una identidad a partir de los rasgos singulares que posea la sociedad, algunos signos distintivos son: la manera de hablar, las preferencias musicales,

¹¹⁰ Villoro, *op. cit.*, p. 55.

¹¹¹ La tradición cultural puede “inventarse, reconstruirse, apropiarse” y, aun así, seguir influyendo de manera importante en las formulaciones identitarias. Véase en: Bartolomé, *op. cit.*, p. 76.

¹¹² Este esquema bien puede ser aplicado para entender no solo lo rural, también contribuye a analizar lo indígena o étnico. Véase en: Zaragoza, *op. cit.*, pp. 57-60.

¹¹³ Bartolomé, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁴ Villoro, *op. cit.*, p. 58.

símbolos compartidos, gastronomía, héroes colectivos o íconos locales, el apego a la tierra¹¹⁵ y, desde luego, la religiosidad popular.¹¹⁶ Lo anterior pone en relieve la lucha por prolongar y mantener vivo el pasado histórico compartido.

La segunda vía es la de la autenticidad; por medio de ella una sociedad comienza a reconocerse a la par que sus manifestaciones culturales logran dar respuesta a sus necesidades reales. Lo anterior se logra a partir de la identificación, dicho con otras palabras, cuando los elementos culturales son integrados porque dan respuesta a las nuevas necesidades históricas y colectivas.¹¹⁷

Algunos aspectos que vale la pena revisar debido a su contribución con la formación de identidades colectivas dentro de la ruralidad son: el componente afectivo, la etnicidad (en caso de existir), lengua, vida cotidiana, territorialidad, la historia, religión y la ritualidad. A continuación, se abordarán éstos someramente.

La afectividad se despierta al identificarse con otros que consideramos semejantes a nosotros; la conformación de las identidades colectivas trae consigo contenido emocional debido a que, cuando alguien se encuentra con el otro, también se reconoce a sí mismo, este fenómeno ocurre porque dentro de las colectividades se comparten valores y símbolos.¹¹⁸ Estas filiaciones y vínculos que se entretajan son un factor determinante que permite a largo plazo el establecimiento de símbolos y significados que les sean comunes a quienes forman parte del colectivo.¹¹⁹

¹¹⁵ *Ibid*, pp. 59-62.

¹¹⁶ Bartolomé, *op. cit.*, pp. 100-107.

¹¹⁷ Villoro, *op. cit.*, pp. 62-65.

¹¹⁸ Bartolomé, *op. cit.*, p. 48.

¹¹⁹ Mónica Chávez, "La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34,134, (2013), pp. 133 [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v34n134/v34n134a5.pdf> [Consulta: 29 de abril, 2021].

Miriam Díaz enfatiza en la necesidad de hablar de afectividad a la hora de estudiar el fenómeno identitario debido a que, para ella, toda actividad contiene un componente afectivo, por ende, el contacto con el otro supone afectividad.¹²⁰ Las formas culturales compartidas sirven para generar estrechos vínculos entre las personas; hallamos la relación entre identidad y afectividad al analizar los universos morales, éticos, cosmogónicos o religiosos¹²¹ compartidos entre los integrantes de ciertos grupos.

Este componente afectivo¹²² no surge de la mera subjetividad de los agentes sociales, sino que es producto de aquellas relaciones objetivas que permiten la comunicación, identificación e integración mientras que, a la par, se desarrollan principios de exclusión con quienes serán vistos como la otredad.¹²³ Por tanto, el papel de las emociones y lo afectivo, aunque sea difícil de cuantificar, no debe ser excluido.

La conformación de las identidades colectivas reposa sobre un cúmulo de filiaciones culturales que se asumen como propias sin importar que éstas cambien o, inclusive, dejen de existir con el paso del tiempo; tal es el caso de la etnicidad y la identidad étnica.¹²⁴ Temoaya es reconocido por ser, dentro del Estado de México,

¹²⁰ La autora señala que la misma comprensión del mundo representa afectividad, no se puede concebir un yo sin considerar lo afectivo; entonces, la conformación de las identidades colectivas también presupone el contacto con afectividades y sentires. Véase en: Miriam Díaz, “La afectividad como fundamento fenomenológico de la comunidad y la experiencia del otro”. *Pensamiento. Revista de Información e Investigación Filosófica*, 75, 285 (2019), pp. 849-865. [En línea:] <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7909/pdf> [Consulta: 29 de abril, 2021].

¹²¹ Bartolomé, *op. cit.*, p. 48.

¹²² El componente afectivo ha sido poco estudiado, no obstante, para autores como Michel Henry (2010) este es “la esencia de la vida misma [...] la totalidad de nuestra experiencia, se compone de una vida expresada a través de innumerables tonalidades”; véase en: M. Díaz, *op. cit.*, p. 855.

¹²³ Bartolomé, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 75.

el municipio que cuenta con mayor porcentaje de población otomí,¹²⁵ ello genera que, dentro del municipio, se confronten y encuentren diversos tipos de identidades colectivas.

La identidad étnica no nos remite a un punto específico dentro de la historia sino al estado contemporáneo de ciertas tradiciones, valores o cosmovisiones; esta nos permite identificar las prácticas y formas en las que se articulan los universos sociales y simbólicos de los pueblos originarios¹²⁶ y su relación con otras colectividades.

En este sentido, afirmamos que las bases culturales de las identidades colectivas descansan en modelos culturales vigentes, así como en referentes que apuntan hacia el pasado o futuro. La identidad étnica,¹²⁷ al igual que todas las identidades, no son esenciales, sino cambiantes en la medida que se transforman las sociedades y su cultura.¹²⁸

Bartolomé y de la Vega coinciden en que las tradiciones culturales que refuerzan y consolidan los lazos identitarios pueden “inventarse, reconstruirse, apropiarse [...] sin por ello dejar de constituir bases para reformulaciones identitarias”,¹²⁹ tal es el caso de los mitos, los cuales se transforman de generación en generación y se adaptan con la finalidad de reproducir una cultura propia.¹³⁰ En

¹²⁵ Yolanda Lastra, *Los otomíes: su lengua y su historia*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2010, p. 23-25.

¹²⁶ Margarita de la Vega y Lourdes de la Cruz, *Crónica Otomí del Estado de México*, Instituto Mexiquense de Cultura / Biblioteca de los Pueblos Indígenas, Toluca, Estado de México, 1998, p. 9.

¹²⁷ Un aspecto fundamental para comprender la identidad étnica es el mito. Los mitos están cargados de información sobre aspectos trascendentales de un pueblo como sus aprendizajes en el tiempo, conceptos importantes, valores y costumbres; asimismo, nos expresan creencias y conductas sociales que están íntimamente relacionadas con su cosmovisión. Los mitos. Véase en: *Ibid.*, p. 17.

¹²⁸ Bartolomé, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁰ De la Vega y De la Cruz, *op. cit.*, p. 17.

esta tónica, los mitos se hallan impregnados en distintas sociedades, propiciando encuentros y desencuentros entre colectividades.

La etnicidad, afirma Hobsbawm, nos señala una manera en la que un grupo se distingue entre sí y, a su vez, establece demarcaciones divisorias¹³¹ por medio de las tradiciones, “la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico [,] la relación con la tierra”¹³² y los rituales, siendo estos últimos fuertes emblemas identitarios.

La lengua también forma parte de aquellos elementos que contribuyen a la conformación de las identidades en la ruralidad. No obstante, es peligroso concebir a la filiación lingüística como una adscripción homogeneizadora y totalizante;¹³³ a este respecto la variación lingüística debe ser entendida como producto de la diferenciación entre comunidades y, por ello, ser considerada como un referente identitario.

Por medio de la lengua se registran acontecimientos y fenómenos, por eso funge como un puente entre el pasado y el presente; también sirve para transmitir, por medio de la oralidad, las tradiciones, costumbres, cosmovisiones y concepciones respecto a la vida misma.¹³⁴

La vida cotidiana¹³⁵ sirve para aproximarnos a la vida colectiva en la que los significados decantan en conductas concretas, por ende, uno de los momentos

¹³¹ Eric Hobsbawm, *Identidad*, Birkbeck College, Londres, 1994, p. 9.

¹³² Bartolomé, *op. cit.*, p. 78.

¹³³ *Ibid.*, p. 81.

¹³⁴ De la Vega y De la Cruz, *op. cit.*, p. 9.

¹³⁵ La esfera de la vida cotidiana no debe remitirnos a la esfera de lo privado, sino que hace referencia al lugar en el que se originan relaciones simbólicas intersubjetivas; la vida cotidiana es un mundo que se comparte con aquellos que forman parte de las mismas colectividades que nosotros. La vida cotidiana nos permite identificar cómo, por medio de la interacción social, se va normando nuestra identidad. Véase en: Juliana Marcus, “Apuntes sobre el concepto de identidad”. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 5, 1 (2011) pp. 110-111. [En línea:] <http://www.intersticios.es/article/view/6330> [Consulta: 29 de abril, 2021].

claves en la configuración de las identidades se encuentra en el diario vivir. Lo cotidiano nos deja ver la presencia de un nosotros que se diferencia de la otredad¹³⁶ pues se presenta como una realidad compartida con un grupo de actores sociales que tienen ciertos rasgos comunes.

La cotidianidad también funge como ordenadora de la realidad social, contribuye con la delimitación de los espacios compartidos y logra conectar el mundo externo con el interno de quienes integran el colectivo; asimismo, es en esta esfera donde mejor se identifican aquellas diferencias que decantan en conductas diferenciadoras del resto.¹³⁷ Es en las prácticas cotidianas donde comienzan las relaciones intersubjetivas que crean la cultura.¹³⁸

La territorialidad es fundamental para la configuración de los identitarios colectivos. Ésta debe entenderse como una construcción cultural y como referente fundamental dentro del cual se desarrollan las identidades colectivas en tanto que las ideologías, la cultura, los valores y el simbolismo están íntimamente relacionados con la geografía de donde se crean;¹³⁹ las relaciones existentes entre las sociedades y sus tierras constituye una compleja articulación simbólica.

En los lugares rurales el tiempo y el espacio se conjugan, es ahí donde se le da sustento a la memoria histórica de la sociedad.¹⁴⁰ Las relaciones que entablan los miembros de las comunidades con la tierra son sumamente íntimas, simbólicas y culturales; es por lo anterior que se debe tener en cuenta que la tierra constituye un espacio poliformo, cargado de múltiples significados.¹⁴¹

¹³⁶ Bartolomé, *op. cit.*, p. 84-85.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁸ Marcus, *op. cit.*, p. 112.

¹³⁹ Bartolomé, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 87-88.

¹⁴¹ En el ámbito de lo rural, y más aún en lo étnico, la territorialidad tiene múltiples significados. En la tierra se ubican espacios sagrados y profanos; los espacios sagrados hacen referencia a la vivienda, el barrio, la comunidad, el pueblo, los cerros y la parcela donde se trabaja, por mencionar algunos; los espacios profanos son aquellos que rodean a los sagrados. La

La historia es uno de los principales elementos a los cuales se recurre cuando se quieren reafirmar las identidades; la memoria colectiva forma parte de esto debido a que en ella se encuentra depositado gran parte del pensamiento social. Aunado a lo anterior, la historia, siempre y cuando sea vista como proceso, se convierte en un recurso cultural y político esencial para construir una realidad intersubjetiva que sea distinta a la de la otredad.¹⁴²

La perspectiva histórica contemporánea está configurada por mitos, leyendas, construcciones importantes, sequias, migraciones y demás eventos que fueron trascendentes para determinadas colectividades.¹⁴³ Por lo tanto, el intentar rescatar la historia, demuestra que la comunidad se asume con un pasado compartido que se consolida, por medio de la tradición oral, en emblemas identitarios.

Merece especial atención explicar la influencia que tiene la religiosidad popular en la conformación de las identidades colectivas.

Pertenecer a una colectividad y ser identificado por ésta implica conocer y ser partícipe de sus símbolos compartidos de manera eficiente; solo a través de la apropiación simbólica las personas hacen suyos los universos de los cuales forman parte. Según lo enunciado por Bartolomé, los símbolos no solo nos permiten pensar

territorialidad es dinámica y está íntimamente relacionada con la historia del lugar; un ejemplo de ello lo hallamos en las categorías barrio, comunidad, pueblo y municipio, mismas que destacan por la complejidad de sus significados per, a su vez, por su uso cotidiano entre los miembros de ciertos colectivos. Véase en: José Velasco, "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena" en el *II Simposium Internacional de la Universidad de Varsovia sobre América Latina: Local y Regional y VI Reunión del Grupo de Trabajo de Estudios Regionales*. Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina, Universidad de Aarhus, Sandbjerg, Dinamarca, 1993, p. 39-41. [En línea:] <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1371/199387P39.pdf?sequence=2&isAllowed=y> [Consulta: 30 de abril, 2021]. Otra cuestión trascendental respecto a la territorialidad, sobre la que se hablará más adelante, es en lo referente a cuando la religiosidad popular y la territorialidad se mezclan, por ejemplo, por medio de las procesiones, logrando que el espacio adquiera un nuevo significado.

¹⁴² Bartolomé, *op. cit.*, p. 89.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 91.

la realidad, sino que también la crean y dotan de sentido.¹⁴⁴ Entonces, los símbolos nos dan la posibilidad de actuar, pero principalmente de ser.

Las sociedades y su cultura se caracterizan por poseer distintos sistemas simbólicos de los cuales los vinculados a lo sagrado destacan por su relevancia. Las prácticas religiosas constituyen procesos simbólicos específicos –regulados por una o más instituciones–,¹⁴⁵ vale decir, son sistemas de significados que deben ser analizados insertos en la cultura.¹⁴⁶ Éstas, menciona Duch, funcionan como armas para enfrentar los males y darle sentido y orientación a la vida por medio de rituales, cultos y valores que se actualizan constantemente en aras de vincular lo divino y lo sagrado; el fenómeno religioso, precisa

Llega a constituirse, tanto a nivel erudito como popular, como consecuencia del conjunto de relaciones, sueños, deseos y suposiciones que, en su mundo cotidiano, mantienen los seres humanos [...]; relaciones que como es bien sabido, adoptan casi siempre narrativas en forma de mitos o de acción cultural.¹⁴⁷

Los sistemas religiosos contemporáneos, como su nombre lo indica, están conformados por elementos recientes; no obstante, contienen rasgos pertenecientes a las tradiciones religiosas de antaño (mesoamericanas y novohispanas), estos dotan de carga identitaria.¹⁴⁸ Empero, es pertinente aclarar

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁵ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2013, p. 46.

¹⁴⁶ Algunos autores afirman que, en países donde se profesa la religión católica de manera arraigada, se tiene una cultura católica; durante varios siglos, la religión católica se afianzó de manera fuerte en la cultura e, incluso, se convirtió en una raíz importante de esta. Véase en: Pérez, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁷ Duch, 2001 en Ulises Márquez, “Vida cotidiana y estructuras de acogida: Vigencia e importancia de la Antropología simbólica de Lluís Duch para los estudios políticos y sociales”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 236 (mayo-agosto de 2019), p. 277. [En línea:] https://www.researchgate.net/publication/332827538_Vida_cotidiana_y_estructuras_de_acogida_vigencia_e_importancia_de_la_Antropologia_simbolica_de_Lluís_Duch_para_los_estudios_politicos_y_sociales/link/5ccba090299bf11c2a3d178a/download [Consulta: 14 de julio, 2021].

¹⁴⁸ Bartolomé, *op. cit.*, p. 102.

que, el hecho de que se afirme la existencia de símbolos arcaicos no implica la supervivencia ni continuidad de estas religiones en su tiempo y espacio; más bien reflejan su eficacia cultural y simbólica.¹⁴⁹

Las reconfiguraciones que se han dado conforme pasa el tiempo implican procesos de “sincretismo, apropiación, resimbolización y refuncionalización” [sic.]¹⁵⁰ al tratar de compatibilizar una serie de símbolos que tienen su origen en el presente y pasado; lo anterior, entre otros factores, dio lugar a la religiosidad popular, ésta tiene peculiaridades que varían de región en región y, por ende, desempeñan diferentes papeles en la conformación de las identidades individuales, sociales y colectivas.¹⁵¹ Bartolomé y Giménez coinciden en que la religión –principalmente en la ruralidad– se reviste de formas y expresiones variadas.¹⁵²

Revisando la historia del territorio que hoy conforma al actual México, podemos identificar que, a partir de la pérdida de significados que experimentaron las culturas originarias al contacto con el cristianismo, éstos se aferraron a las nuevas configuraciones que les fueron propuestas, destacando a los santos patronos quienes llegaron a condensar la vida espiritual colectiva de los pueblos.¹⁵³

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 103. Aunado a ello, la perspectiva de Giménez nos indica que, al verse los sistemas religiosos como aglutinadores de la identidad, éstos deben tener la capacidad de perdurar en el tiempo y el espacio. Es importante señalar que, más que hablar de permanencia, se debe hablar de continuidad en cuanto a proceso y no como sustancia. Véase en: G. Giménez, *Materiales para una teoría ...*, p. 19.

¹⁵⁰ Bartolomé, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵² La religión pueblerina, como la llama Gilberto Giménez, además de expresarse en formas muy variadas conforme a la región donde se practique y a la etnicidad del lugar adquiere gran difusión geográfica. Este tipo de religión, señala, se ubica en los sitios en los que las formas pueblerinas predominan, la población se agrupa mayormente en pueblos y villas; véase en: Gilberto Giménez, *Cultura popular...* p. 23.

¹⁵³ Rubial nos indica que las fiestas de los santos patronos se consolidaron como puentes entre los rituales prehispánicos e hispánicos; por medio de ceremonias ostentosas, misas, cantos, procesiones, danzas, cirios se dio un despliegue ritual que fungió como aglutinante identitario de la época. Más adelante se abordará esta temática a fondo. Véase en: Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, p. 112.

Actualmente, éstos continúan siendo aglutinadores simbólicos de comunidades; por medio de su amparo y representación –a través del espacio y tiempo– contribuyen a la conformación de las identidades colectivas, inclusive muchos se convierten en emblemas identitarios. Aunado a ello, como se mencionó páginas atrás, los símbolos que refieren a lo sagrado son irreductibles,¹⁵⁴ por eso la devoción a los santos patronos adquiere suma relevancia en varios sitios. En Temoaya, por ejemplo, pese a que se celebran varias fiestas al año,¹⁵⁵ la de Santiago apóstol, el santo patrono del lugar, es la que tiene mayor relevancia.

Estos símbolos son esenciales para entender a determinadas regiones en el espacio y el tiempo; los símbolos aglutinados en el espectro de la religiosidad popular representan datos significativos inclusive cuando éstos son despojados de su vivencia sagrada.¹⁵⁶ Ortiz corrobora esto mencionando que, actualmente, muchas personas festejan al santo patrono del lugar de formas distintas

Unos acuden a misa, otros van a las procesiones, pero también hay personas que festejan solo en su casa conviviendo con su familia, otros van a los bailes, los juegos, los castillos; no es necesario ir a la Iglesia para festejar al señor Santiago.¹⁵⁷

Los sistemas religiosos irrumpen tanto en la vida cotidiana como en el espacio social; la experiencia de realizar y compartir la ritualidad en colectivo refuerza los lazos que contribuyen a la conformación de las identidades colectivas, asimismo expresan el estado contemporáneo de sus costumbres, tradiciones y

¹⁵⁴ Bartolomé, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁵ Algunas celebraciones de carácter cívico son: la Fundación de Temoaya (22 de marzo), la Erección municipal (7 de mayo), día del charro (14 de septiembre), grito de independencia (15 de setiembre) e inicio de la independencia nacional (16 de septiembre). Algunas celebraciones de carácter religioso corresponden a: la Santa Cruz (3 de mayo), san isidro Labrador (15 de mayo), san Pedro y san Pablo (29 de junio), santa María Magdalena (22 de julio), la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y san Lorenzo (10 de agosto). Véase en: Jesús Arzate, *Temoaya. Historia y tiempo presente*, Christian Bueno, Temoaya, México, 2018, pp. 156-162.

¹⁵⁶ Bartolomé, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁷ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.08.

símbolos.¹⁵⁸ De esta manera se logra una construcción interactiva e intersubjetiva de la vida ordinaria, misma que es conocida y común a todos no por un interés teórico, sino como un fin práctico.¹⁵⁹

En México, la religión católica se caracteriza por su multiplicidad de fiestas y conmemoraciones colectivas; éstas no solo son dirigidas a los santos patronos, sino que, además, se cuenta con la conmemoración a Todos los Santos, la Semana Santa y Pascua, el 12 de diciembre, entre otras. Aunado a lo anterior, “las misas católicas coexisten con rituales agrarios de propiciación de lluvias”, entre otros.¹⁶⁰

La mayoría de los rituales públicos encuentran sus réplicas en los altares domésticos de las familias.¹⁶¹ Sin embargo, para tener acceso a estas actividades se vuelve necesario compartir la cultura, conocer los símbolos y participar de ellos; este proceso es sumamente enriquecedor debido a que se da de distinta manera conforme a la experiencia histórica de las sociedades en cuestión;¹⁶² en este sentido, compartir la práctica de un ritual abona de mayor manera a la conformación del identitario colectivo que solo conocerlo.

Lo anterior nos indica que el espacio y el tiempo, dentro de la religiosidad popular, presenta una estructura estratificada y jerarquizada conformada por varios niveles, Giménez destaca tres: el nivel familiar (los altares domésticos), el nivel local o comunal (fiestas cívicas y religiosas de un pueblo) y el nivel regional o nacional (los santuarios).¹⁶³ Éstos se ven envueltos en dinámicas indisociables.

¹⁵⁸ Bartolomé, *op. cit.*, p. 107.

¹⁵⁹ Giménez, *Materiales para una teoría ...*, pp. 21-22.

¹⁶⁰ Bartolomé, *op. cit.*, p. 108. Para el caso de Temoaya, algunas de estas festividades tienen carácter de costumbres, por ejemplo: la sacramisa, la bendición de las milpas, el Tōshi, la Desvelada y el Mōshté, entre otras. Véase en: Arzate, *op. cit.*, pp. 166-168.

¹⁶¹ Bartolomé, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶² *Ibid.*, p. 109.

¹⁶³ Giménez, *Cultura popular ...*, pp. 222-224.

Entre todo el espectro ritual, algunos sirven para conectar a las colectividades con su pasado, se actualizan y adaptan a las necesidades presentes y, además, se proyectan a futuro; estos rituales apelan “al poder liberador de la memoria histórica”¹⁶⁴ y concilian el espacio y el tiempo.

Finalmente, la mayoría de los rituales que tienen que ver con lo sagrado están cargados de afectividad y emoción, por lo anterior contribuyen a generar lazos duraderos entre quienes conforman las colectividades; la comunidad ritual se convierte en una comunidad afectiva¹⁶⁵ que comparte y colectiviza distintos aglutinadores identitarios logrando, simultáneamente, la unión con unos, la separación de otros y la delimitación social, cultural y territorial del colectivo.

1.2.3 Los cambios, las continuidades y su influencia en las identidades colectivas

Las sociedades actuales¹⁶⁶ son complejas principalmente por tres razones: primero, porque son diferenciadas, dicho de otro modo, las experiencias sociales son múltiples y están conformadas por ámbitos diversos, ello implica que las personas en su cotidianidad deben manejar diversos códigos y símbolos; segundo, porque son cambiantes pues las personas y sus relaciones sociales se transforman constantemente y, tercero, porque existen varias oportunidades de acción.¹⁶⁷

Al intentar explicar que pasa con la conformación de las identidades y la complejidad que adquieren las sociedades frente al cambio surgen dos perspectivas

¹⁶⁴ Bartolomé, *op. cit.*, p. 110

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁶ Melucci hace alusión a que solo las sociedades actuales, insertas en un contexto capitalista, son complejas; no obstante, consideramos que todas las sociedades, sin importar la temporalidad en la que se inserten, poseen características de sociedades complejas como ser diferenciadas, cambiantes y porque las oportunidades de acción superan a los agentes actuantes. Cfr. Aquiles Chihu y Alejandro López, “La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci”. *Polis*, 3, 1 (2007), pp. 125-159. [En línea:] <http://www.scielo.org.mx/pdf/polis/v3n1/v3n1a6.pdf> [Consulta: 13 de mayo, 2021].

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 132-133.

contrarias, estas son la resistencia y la asimilación;¹⁶⁸ en consecuencia, se piensa que las colectividades, principalmente rurales, se resisten al cambio y a las ideologías exógenas, o bien, asimilan todo lo novedoso.

No obstante, estas dos ideas nos impiden ver las particularidades y diferencias que los procesos de cambio traen consigo y sus repercusiones en la conformación de las identidades. Se debe evitar, como señala García, substancializar a los agentes sociales pues resulta evidente que las personas no están entregadas de tiempo completo a asimilar lo externo ni a resistirse a ello.¹⁶⁹ Ante situaciones como éstas, las personas se ven envueltas en atmósferas de “reproducción, continuidad y transformación.”¹⁷⁰

Lo anterior lo confirma Javier Ortiz, él nos menciona que, frente a los cambios que se observan con el paso del tiempo en Temoaya, hay elementos que se han transformado para mejorar las condiciones de vida, mientras que otros solo llegan a perjudicar; como ejemplo nos comenta que “para bien, hay muchos negocios [...] tenemos mejores carreteras, más caminos [...] hay mejores cosas que antes las hubiéramos querido y ahora a la vuelta de la esquina encuentras lo que tú quieres”,¹⁷¹ empero, señala que también hay cambios perjudiciales y da dos ejemplos: la contaminación de los ríos del municipio y la llegada de nuevas religiones que modifican las costumbres.

En este discurso podemos identificar cómo es que el cambio puede ser bien o mal recibido en función de los beneficios que pueda traer para el municipio y las personas involucradas. Retomando lo propuesto por García, observamos que los

¹⁶⁸ Rosalva Hernández, “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”. *Nueva Antropología*, XIII, 45 (abril, 1994), pp. 91-93. [En línea:] <https://www.redalyc.org/pdf/159/15904507.pdf> [Consulta: 14 de mayo, 2021].

¹⁶⁹ García Canclini, 1984 en *Ibid*, p. 93.

¹⁷⁰ *Idem*.

¹⁷¹ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.01.

procesos de continuidad, reproducción y transformación tienen lugar de manera sincrónica y no son excluyentes unos de otros.

Guadalupe Ortiz nos menciona que, por su parte, los cambios y transformaciones que han tenido lugar en Temoaya no generan una pérdida de identificación, dado que cuando estos tienen lugar ella se “afianza más”, nos dice “no me dejo de identificar porque los elementos siguen estando, [...] las cosas que están cambiando [...]son] puras cosas físicas”,¹⁷² es decir, considera, que aquello que da identidad se remite a lo intangible, lo que trasciende.

Como ejemplo de lo anterior, Ortiz señala que, cuando se construyó un Bodega Aurrera en su municipio, se ocupó un terreno por el que, anteriormente, pasaban varias procesiones a Santiago apóstol; actualmente, pese a que el terreno ya no se encuentra disponible, las procesiones siguen realizándose, solo que ahora tienen otra ruta.¹⁷³ Con ello nos indica que los procesos de identificación, conformación y afianzamiento de las identidades colectivas tienen lugar y se reformulan frente al cambio; nuevamente se confirma que la conformación de las identidades colectivas tiene lugar en la experiencia social.

Siguiendo esta línea, las identidades colectivas que tienen lugar en Temoaya se ven constituidas por otros tipos de identidades que emergen a raíz de varios procesos sociales; estas son, entre otras, la identidad histórica y patrimonial, la identidad proyectiva y la identidad vivida. El primer tipo de identidad hace referencia a lo construido en torno a los acontecimientos pasados importantes y su relación con el patrimonio cultural y social; el segundo nos remite a aquellas proyecciones orientadas hacia un futuro compartido; el tercer tipo emerge a partir de las vivencias cotidianas compartidas, pero, también, individuales.¹⁷⁴

¹⁷² Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.08.

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ Giménez, *Estudios sobre la cultura ...*, pp. 136-137.

Lo pasado, la aspiración a un futuro compartido (que implica cambios y transformaciones) y las vivencias de cada día se configuran de manera conjunta para afianzar y dar forma a las identidades colectivas.

1.3 Temoaya: territorialidad e historia presente

Una vez repasados los pormenores sobre la conformación de las identidades desde diferentes miradas, es preciso puntualizar algunas cuestiones sobre el caso que nos atañe.

Temoaya es un municipio ubicado en el Estado de México; a lo largo de su historia se ha caracterizado por varios factores culturales que forman parte de su patrimonio colectivo tangible e intangible. Hablar de este territorio y de sus rasgos tradicionales implica remontarse a las narrativas en torno a la figura de B'otzanga; la capacidad de sus pobladores otomíes para tejer chincuetes, fajas o alguna otra prenda de su vestimenta tradicional; su talento para elaborar manufacturas artesanales como los tapetes temoayenses; las tradicionales charreadas; el Centro Ceremonial Otomí¹⁷⁵ y la devoción a santos como Santiago apóstol, la virgen de Guadalupe, san Isidro Labrador, san Juan y san Pedro, entre otros.

Este territorio se encuentra ubicado en la parte centro norte del Estado de México a una altura de 2,680 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con los municipios de Jiquipilco y Nicolás Romero, al sur con Toluca y Otzolotepec, al este con Isidro Fabela y Jilotzingo y al oeste con Ixtlahuaca y Almoloya de Juárez.¹⁷⁶

Tanto el municipio como su cabecera municipal llevan el nombre de Temoaya, palabra que procede del náhuatl *Temoayan* cuyo significado es: El lugar

¹⁷⁵ Arzate, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁶ Jesús Arzate, "Temoaya", en *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. Temoaya, [En línea:] <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM15mexico/municipios/15087a.html> [Consulta: 06 de mayo, 2021].

donde se desciende o lugar por donde todos descienden. Ahora bien, en otomí existen cuatro términos para nombrar a este lugar

Kât'i, bajada; Ntjèjkītje, encontrar agua; Nthekunthe, que todos los otomíes de la comarca interpretan como “el lugar donde se reúnen los hermanos”, pero en el sentido religioso, es decir, el sitio al que acuden los *santos* (considerados hermanos) para reunirse con el santo patrón [...]; y el cuarto, Nthekiñurthé, literalmente “donde se corta el camino de agua”.¹⁷⁷

De estos términos se advierte que Temoaya está relacionado con tres cuestiones: una bajada, el agua y el lugar a donde acuden los santos; llama nuestra atención este tercer significado, ya que bien podría remontarnos al origen de aquella tradición de antaño donde cada 24 de julio los santos de las comunidades y sus fieles devotos descienden a la cabecera municipal para ser partícipes de los festejos en torno a Santiago apóstol.

Actualmente, este territorio está conformado por 67 localidades de las cuales ocho son de tipo urbano y el resto rural. Sin embargo, como hemos venido advirtiendo, las identidades colectivas no se conforman de la misma manera en lugares de corte urbano o de tipo rural, es por lo que pondremos especial atención en los siguientes lugares:

Nombre de la localidad	Población	Ámbito	Festividad	Fecha
Molino Abajo	4,330	Urbano	San Isidro Labrador	15 de mayo
San Lorenzo Oyamel	5,756	Urbano	San Lorenzo	10 de agosto
San Pedro Arriba	7,040	Urbano	San Pedro y San Pablo	29 de junio

¹⁷⁷ Arzate, *op. cit.*, pp. 23-25.

Temoaya (cabecera municipal)	3,301	Urbano	Santiago apóstol el Mayor	25 de julio
Jiquipilco el Viejo	3,720	Rural	Santiago apóstol el Mayor	2 de agosto
Magdalena Tenexpan	1,278	Rural	Santa María Magdalena	22 de julio
Molino Arriba	_____	Rural	Santiago apóstol el Mayor	24 de julio
San José Pathé	1,455	Rural	San José ¹⁷⁸	19 de marzo

Las localidades de Molino Abajo, San Lorenzo Oyamel, San Pedro Arriba y Temoaya fueron elegidas debido a que son consideradas como urbanas y tienen un rango de población alto; Magdalena Tenexpan y San José Pathé se seleccionaron por ser de las localidades rurales con mayor número de población al igual que Jiquipilco el Viejo, localidad elegida para observar los contrastes con la cabecera municipal dado que en ambas se venera al mismo santo; finalmente, la localidad de Molino Arriba se escogió porque, pese a no estar incluida en el catálogo de localidades, la gente del lugar asegura que son un grupo aparte, tienen su propia capilla e, inclusive, son quienes se encargan de inaugurar la fiesta patronal.

1.3.1 Conformación de un santuario

Respecto a la época prehispánica, al parecer no existen documentos que mencionen la existencia de Temoaya, todo indica que se trata de un sitio que surgió como una división de Xiquipilco, lugar reconocido debido a que fue habitado por

¹⁷⁸ Arzate, *Temoaya. Historia...*, p. 156 y SEDESOL, *op. cit.*, p. 1. Elaboración propia.

otomíes, pues todos los datos relativos del periodo nos remiten a éste y su jurisdicción.¹⁷⁹

Fue a mediados del siglo XVI que el nombre de Temoaya comenzó a figurar en fuentes coloniales. Xiquipilco, al ser pueblo de indios, tenía su propio cabildo y contaba con estancias y barrios sujetos; empero, tiempo después la sede del cabildo se trasladó a San Juan Jiquipilco, para ese momento Temoaya ya contaba con su alcalde y regidor.¹⁸⁰

En el año de 1702 se tramitó la separación de Temoaya,¹⁸¹ San Lorenzo, San Diego, la Magdalena y San Pedro respecto a la jurisdicción parroquial y civil de San Juan Jiquipilco, ello implicaba que pudiesen tener su propio cabildo y párroco. En su petición mencionaban que Temoaya ya contaba con “Yglesia con la deçençia que es debida en todo aquello que para la veneración y culto divino se nezesita”;¹⁸² este discurso nos permite identificar cómo es que estos habitantes comenzaban a diferenciarse de la otredad, factor fundamental para la conformación de las identidades colectivas.

Pese a que la solicitud no fue atendida, en 1720 se volvió a insistir sobre esto y el 18 de septiembre del mismo año se decretó la separación de San Juan Jiquipilco, la iglesia pasaba a considerarse parroquia teniendo como santo patrono a Santiago apóstol el Mayor¹⁸³ y en su comprensión se incluían los lugares

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸¹ Para este momento, la Iglesia de Temoaya ya contaba con ornamentos, capas para los santos, vasos sagrados, algunos misales, pila bautismal, una cofradía a Nuestra Señora de la Asunción y un velo para el santísimo sacramento. Véase en: *Ibid.*, p. 64.

¹⁸² AGN, Indios, vol. 35, exp. 96, fs. 159-160 en *Ibid.*, p. 63.

¹⁸³ En *el Inventario del Archivo Parroquial de Santiago Apóstol Temoaya* se menciona que se desconoce el momento en el que la devoción a la Virgen de la Asunción como fiura patronal del pueblo fue desplazada por Santiago apóstol; no obstante, en el texto de *El arzobispado de México* se menciona que, en 1720 cuando la parroquia fue fundada, quedó establecida la veneración a Santiago apóstol como patrón de la misma. Véase: José Basurto, *El Arzobispado de México*, Colección Digital UANL, México, 1901, p. 340. [En línea:] <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/11953> [Consulta: 20 de mayo, 2021] cfr.: Víctor Torres,

siguientes: Paté, Comalco, Tlaltenango y Entavé, estos abarcaban los puntos de: San Lorenzo, la Magdalena, San Diego, San Pedro Arriba, Hacienda de Buenavista, Hacienda de Paté, el Molino, Cañada, San Pedro Abajo, Las Trojes, Las Lomas, Manica, Endecuay y Temoaya.¹⁸⁴

Para el año de 1775 la parroquia tenía imágenes de bulto de Jesús Nazareno, el Santo Entierro, santa María Magdalena, san Miguel Arcángel y el apóstol Santiago¹⁸⁵ al cual se le sigue venerando; en efecto, en la tradición oral se vincula a la fundación de los pueblos de Temoaya y San Juan Jiquipilco con esta imagen.¹⁸⁶ Una década después, en 1785, se construyó la Sacristía y la capilla del santo patrono: no obstante, fue hasta 1811 que el arzobispo autorizó que se oficiara misa en esta última.¹⁸⁷

A inicios del siglo XX, además de la parroquia ya existían iglesias en San Pedro, San Lorenzo, San Diego y la Magdalena, también había capillas en Buenavista, Paté, Comalco y San Antonio.¹⁸⁸ Como se puede leer, casi 200 años después de la separación entre Temoaya y San Juan Jiquipilco, la población y, por ende, los fieles devotos, habían aumentado de manera considerable pues ya no solo se contaba con una parroquia, sino que había cuatro iglesias y cuatro capillas.

Finalmente, 266 años después de la erección parroquial, el 12 de octubre de 1986 esta adquirió el rango de santuario gracias a las gestiones realizadas por el presbítero Jorge García Reséndiz ante la diócesis de Toluca.¹⁸⁹ Lo anterior implicaba que en este lugar era venerada una imagen de gran importancia por una

Inventario del Archivo Parroquial de Santiago Apóstol Temoaya, Estado de México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C. / Diócesis de Toluca, México, 2018, p. 9-11. [En línea:] <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/371.pdf> [Consulta: 20 de mayo, 2021].

¹⁸⁴ Basurto, *op. cit.*, p. 340.

¹⁸⁵ Arzate, *Temoaya. Historia...*, p. 68.

¹⁸⁶ Caballero, *op. cit.* 73-109.

¹⁸⁷ Arzate, *Temoaya. Historia...*, p. 69.

¹⁸⁸ Basurto, *op. cit.*, p. 340

¹⁸⁹ Arzate, *Temoaya. Historia...*, p. 197.

gran cantidad de fieles;¹⁹⁰ ello nos da pistas sobre el papel de la religión católica y la devoción al santo patrono en la conformación de las identidades a lo largo del tiempo.

1.3.2 Historia y memoria: autopercepción de sí mismos frente a los otros

El fenómeno de las identidades en Temoaya adquiere un carácter complejo debido a que se identifican, a grandes rasgos, dos factores diferenciadores: primero, está conformado por localidades a las cuales las personas se refieren como barrios, estos cuentan con sus propias costumbres, tradiciones e historia; segundo, existen rezagos de una división marcada entre los habitantes del centro y los de los alrededores producto, como lo menciona Salgado, del lenguaje y la cultura, ella nos señala que los barrios hablaban y vivían como otomíes,¹⁹¹ mientras que la gente del centro se comunicaba en español. En este sentido, debemos entender a las identidades colectivas como algo que no está totalmente definido, sino en constante construcción y cambio.

Empero, también se identifican varios fenómenos que se comportan como aglutinadores identitarios, destacamos dos; el primero es la religión y las tradiciones que emanan de esta, como lo mencionan Rufina y Javier Ortiz todos los barrios veneran a un santo y, a su vez, a Santiago apóstol, la mayoría de los habitantes son católicos y, por ende, los temoayenses comparten esta cultura; el segundo es el proyecto común que se desarrolla en el imaginario colectivo para hacerle frente a las necesidades y deseos de la población.¹⁹²

¹⁹⁰ Aunado a lo mencionado con anterioridad, el rango de santuario también se puede alcanzar porque, en determinada iglesia, se resguardan las reliquias de algún santo o existe el recuerdo de un milagro. Véase en: José de Jesús Aguilar, *Diferencia entre Templo, Iglesia, Parroquia, Capilla, Santuario, Basílica y Catedral*, 17 de febrero de 2018, min. 3-4, [En línea:] https://www.youtube.com/watch?v=D5oR_PptnAM [Consulta: 20 de mayo, 2021]

¹⁹¹ Entrevista a Ángela Salgado, MCOH.2021.02.

¹⁹² Maribel Suárez, "Interrelación entre la identidad de barrio y la identidad personal, Un estudio a través de la memoria". *Zainak*, 24 (2003), p. 788. [En línea:] <https://core.ac.uk/download/pdf/11498071.pdf> [Consulta: 20 de mayo, 2021].

Para entender los elementos expuestos con anterioridad la historia es clave, nos permite identificar los cambios, continuidades y permanencias, no obstante, es preciso preguntarnos ¿de qué formas podemos acceder a la historia de las identidades en determinado lugar? Existen diversas formas, pero la búsqueda de lo histórico en la memoria colectiva¹⁹³ destaca debido a que, por medio del discurso, se nos adentra en los elementos axiológicos que componen a las identidades colectivas e individuales.

Por medio de la búsqueda en la memoria las personas nos dejan ver su propia visión del mundo y del lugar en donde viven, el marco conceptual a través del cual crean su realidad, sus sistemas de valores, sentimientos y esperanzas.¹⁹⁴ Asimismo, la memoria sitúa a las identidades en el pasado, presente y futuro, es decir, les dota de un carácter vivencial y en constante cambio. Entonces, para comprender los fenómenos identitarios es preciso contar con un marco teórico y conceptual, pero, también partir de los actores sociales como sujetos con conocimiento.

Considerando lo anterior, las personas entrevistadas han hecho alusión a que la fiesta patronal, las distintas devociones de cada localidad y la religión católica son elementos fundamentales que funcionan como característica de Temoaya; como lo enuncia Rufina Ortiz “fiestas como las de nuestro santo patrono yo no he visto de la gente que viene a visitar este pueblo”.¹⁹⁵ En consecuencia, la religión católica y la religiosidad popular se posicionan como un pilar que sirve no solo para identificarse entre ellos mismos, sino también para distinguirse de la otredad.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ Entrevista a Carmen Rufina Ortiz, Temoaya (03 de abril, 2021) [Grabación de celular].

Lo anterior es confirmado por Beuchot quien afirma, a diferencia de lo propuesto por Bauman,¹⁹⁶ que la época posmoderna trae consigo el interés por el hecho religioso dado que los discursos identificados como científicos no han sido suficientes, asegura que lo místico sigue presente en la posmodernidad.¹⁹⁷ Aunado a lo anterior, esta autor afirma que las épocas actuales pueden considerarse, incluso, impulsoras de la búsqueda de una religiosidad “más sencilla y menos sistemático-racional [...] que deje más lugar al sentimiento y menos a la razón”.¹⁹⁸

En esta misma línea, Gómez y Rivas señalan que las sociedades contemporáneas generan múltiples combinaciones al vivir y practicar su religiosidad dado que el ambiente actual está abierto a recibir el retorno de los hechos religiosos.¹⁹⁹ Siguiendo este diálogo, Duch afirma que, pese a que durante la posmodernidad instituciones como Dios, la Democracia, el Estado o la iglesia empiezan a colapsar, el malestar social llega a tal grado que las personas entran en un estado de gnosis y comienzan a buscar desesperadamente experiencias salvíficas de carácter religioso, intentan tener acceso a los misterios divinos, se interesan por el mundo esotérico²⁰⁰ y vuelcan las experiencias religiosas al plano individual, pero sin dejar de lado lo colectivo.

Es por ello que el estudio de las identidades va de la mano con la religiosidad popular, pues las formas de ser no se han desligado del fenómeno religioso, únicamente se han transformado y comprender estos cambios y continuidades resulta por demás interesante y fructífero tanto para la academia como para la

¹⁹⁶ Bauman menciona que inclusive las prácticas religiosas se vuelven inestables y líquidas en el marco de la posmodernidad. Véase en: Bauman, *op. cit.*, p. 113.

¹⁹⁷ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp. 155-157.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁹⁹ Ramiro Gómez y Ricardo Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, p. 20.

²⁰⁰ Lluís Duch, Manuel, Lavaniegos *et al.*, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca, Morelos, 2008, pp. 102-104.

sociedad misma. Pese a la condición posmoderna (que puede estar presente o no en determinadas sociedades) la religiosidad popular sigue formando parte de las tradiciones que, como señala Duch, se están consolidando como un punto fijo necesario para avanzar en medio de las crisis sociales contemporáneas.²⁰¹

En suma, en este primer capítulo abordamos las discusiones teóricas en torno a la conformación de las identidades contemporáneas, las transformaciones recientes en la tradición y la cultura y aspectos fundamentales respecto al municipio de Temoaya, que es el caso que nos ocupa. Durante la narración se contribuyó a fundamentar y explicar cómo las tradiciones y la cultura están enteramente relacionadas con la formación de la identidad en sus distintas formas.

Hasta este momento de nuestra investigación se destacan seis hallazgos. Primero; el diálogo interdisciplinar favorece a un conocimiento más completo y consistente sobre la conformación de las identidades. En este estudio, la Historia nos permite ubicarnos en el tiempo y espacio, además nos da la posibilidad de observar la movilidad que presentan las identidades a lo largo del devenir; de la Sociología se obtienen las herramientas para estudiar las relaciones establecidas entre los actores sociales; la Antropología nos permite ver ciertas expresiones como documentos culturales que pueden estudiarse, leerse y analizarse.

Segundo; las identidades colectivas deben verse como un constructo y no como una esencia. Las creencias, valores, costumbres, el idioma, la etnicidad, ideologías, la religión y religiosidad popular son algunos de los principales elementos que dan cohesión al identitario colectivo.

Tercero; los teóricos que estudian la posmodernidad son partidarios de afirmar que, actualmente, las identidades se han fragmentado; no obstante, sus análisis han dejado de lado lugares dentro del globo en los cuales ni siquiera se

²⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

vislumbran los efectos de la modernidad y secularización. En esta investigación proponemos que, contrariamente a lo expuesto por los estudiosos de la posmodernidad, las identidades contemporáneas –para el caso que nos ocupa– se encuentran sólidamente afianzadas en la experiencia social, la memoria colectiva y la conciencia histórica.

Cuarto; hablando concretamente del municipio de Temoaya se observa que existen diferentes elementos que dan cohesión a las identidades colectivas. De acuerdo con los datos arrojados por algunas entrevistas realizadas y a la información obtenida por medio del trabajo de campo, observamos que aquellas personas que se identifican con el pueblo originario otomí o forman parte de éste afianzan sus identidades en la ritualidad y religiosidad popular principalmente; mientras que aquellos que se consideran herederos de un pasado criollo y habitan en la cabecera del municipio ven consolidadas sus identidades en la práctica de la charrería y los festejos en torno al 16 de septiembre, aunado a lo anterior, viven la religiosidad de una manera más apegada a lo que dicta la Iglesia.

Quinto, Giménez afirma que dentro de las identidades colectivas se observan tres subtipos de identidades, estos son: la identidad histórica y patrimonial, la identidad proyectiva y la identidad vivida.²⁰² Conforme a lo que se ha podido observar, todo apunta a que las identidades colectivas, para el caso abordado en este texto, son principalmente de tipo proyectivas, es decir, están orientadas hacia la vivencia de un futuro compartido.

Sexto, con base en lo obtenido al contrastar las fuentes orales, la información obtenida del trabajo de campo y lo propuesto por la teoría analizada, se afirma que en Temoaya la religión católica y la religiosidad popular se posicionan como uno de los principales aglutinadores de las identidades colectivas.

²⁰² Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, pp. 136-137.

En consecuencia, a partir del siguiente capítulo se analizarán algunas de las expresiones devocionales, que forman parte de la religiosidad popular, como elementos cohesionadores y, a la par, distintivos de Temoaya y sus localidades enfocándonos en Molino Abajo, San Lorenzo Oyamel, San Pedro Arriba, Temoaya (cabecera municipal), Jiquipilco el viejo, Magdalena Tenexpan, Molino Arriba y San José Pathé. Asimismo, se estudiarán de manera profunda los postulados propuestos por quienes estudian el fenómeno identitario y su relación con la religiosidad popular.

Capítulo 2: Espacios sagrados en entornos cotidianos. De la iglesia al campo

El presente capítulo titulado: *Espacios sagrados en entornos cotidianos: de la Iglesia al campo* tiene como finalidad examinar propuestas teóricas recientes, así como los resultados obtenidos del trabajo de campo, para dar respuesta a los objetivos particulares II y III planteados al inicio de esta investigación, es decir: analizar las expresiones devocionales que funcionan como elemento cohesionador de Temoaya y ratificar la estrecha relación existente entre la conformación de identidades colectivas y la religiosidad popular.

En esta línea, a lo largo de este capítulo se abordarán conceptos y temáticas como la religiosidad popular y sus expresiones en contextos rurales, procesiones, altares domésticos, ritualidad, fiestas patronales, memoria colectiva y la conformación de identidades; aunado a ello, se priorizará el aterrizaje de estas construcciones teóricas en cuatro localidades del municipio de Temoaya.

Este segundo capítulo se compone por dos partes. La primera se titula *La religiosidad popular como elemento distintivo en contextos rurales*; este apartado se conforma de la siguiente sección: Manifestaciones vigentes de la religiosidad popular rural en Temoaya, donde se profundizará acerca del sistema de cargos, el ciclo agrícola, las procesiones y los altares domésticos en la ruralidad.

La segunda parte tiene como título *Un acercamiento a las devociones y la tradición rural*; esta se divide en las siguientes cuatro secciones: El anfitrión del 24 de julio, La santa que hicieron virgen, El origen de una tradición y El protector del campo y la hacienda. En cada uno de estos apartados se pretende dar a conocer las devociones en cuatro localidades de orden rural y sus implicaciones en la conformación de las identidades colectivas.

Aunado a lo anterior, durante la narrativa se explicará cómo se configuran las identidades en los entornos rurales, distinguiendo a los espacios sagrados de los

cotidianos; esperamos que al finalizar la lectura de este apartado el lector identifique cómo se interrelacionan la historia, memoria colectiva y la religiosidad popular en la conformación de las identidades rurales.

2.1 La religiosidad popular como elemento distintivo en contextos rurales

Hablar sobre religiosidad popular es sumamente complejo debido a que se trata de un concepto polisémico cuyos significados se han construido y modificado con el pasar de los años; varios son los estudiosos que han tratado de definirla desde múltiples aristas e, inclusive, la Iglesia católica ha estipulado sus propias acepciones sobre esta temática. La religiosidad popular se ha configurado como un fenómeno social de gran trascendencia, por lo tanto, a lo largo de estas primeras cuartillas, nos encargaremos de precisar qué significado se le otorga desde la visión oficial o eclesiástica para contrastarla con lo propuesto por la Antropología, Sociología e Historia.¹

El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) es un organismo que fue creado en 1955 con la finalidad de reflexionar y encauzar las acciones de la Iglesia en América Latina y el Caribe “en perfecta comunión con la Iglesia Universal y con su cabeza visible, el Romano Pontífice”.² En ese sentido, el CELAM ha llevado a cabo cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano³ para tratar

¹ Al enmarcarse este estudio dentro de la Nueva Historia Cultural es preciso, señala Burke, aprender a ser interdisciplinarios; es menester recurrir a lo propuesto por “antropólogos sociales, economistas, críticos literarios, psicólogos, sociólogos, etc. y colaborar con ellos”; véase en: Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1993, p. 19. El fenómeno de la religiosidad popular es sumamente complejo, por ello es recomendable estudiarlo desde varias miradas con la finalidad de abstraerlo, analizarlo y comprenderlo de la manera más completa posible.

² Consejo Episcopal Latinoamericano [En línea]: https://www.celam.org/quienes_somos.php [Consulta: 19 de agosto, 2021].

³ Las cinco conferencias realizadas son: I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro, Brasil, 1955; II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, 1968; III Conferencia General del Episcopado

temas que confieren exclusivamente a la realidad de Latinoamérica y el Caribe como “los problemas sociales, las misiones, las poblaciones afrodescendientes, los inmigrantes, la gente del Caribe [,] los pueblos originarios”⁴ y, desde luego, la religiosidad popular.

En la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en 1968, se menciona que la religiosidad popular es producto de la evangelización realizada a partir de 1521 en el actual territorio de América Latina y el Caribe. Se le describe como una religiosidad que se vive desde las promesas, votos y peregrinaciones, se caracteriza por ser deficiente en su conducta moral y tener poca adhesión a lo establecido por la Iglesia, inclusive menciona que las prácticas derivadas de esta son similares a las realizadas en varias sectas.⁵

Para este momento histórico, la Iglesia católica concebía a las expresiones, producto de esta religiosidad, como deformadas y mezcladas con prácticas ancestrales que fácilmente eran influidas por prácticas mágicas, supersticiones y temor a lo divino;⁶ por tanto, la Iglesia debía intervenir para adaptar el mensaje conforme a un lenguaje cultural apropiado.

Durante el siglo XX, como se pudo observar, la Iglesia católica manifestó su postura respecto a la religiosidad popular de manera clara: eran prácticas alejadas de lo establecido como norma, por ello debían corregirse. Esta mirada logró permear

Latinoamericano, en Puebla, México, 1979; IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, República Dominicana, 1992 y V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida São Paulo, Brasil, 2007. Véase en: Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Provincia América Latina y el Caribe, *Trayecto de las conferencias generales del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM* [En línea]: <https://ordenhospitalaria.org/trayecto-de-las-conferencias-generales-del-consejo-episcopal-latinoamericano-celam/> [Consulta: 19 de agosto, 2021].

⁴ *Idem.*

⁵ Consejo Episcopal Latinoamericano (1968), *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*, p. 23 [En línea]: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf [Consulta: 19 de agosto, 2021].

⁶ *Idem.*

en gran parte del imaginario colectivo polarizando las opiniones: por un lado, estaban quienes vivían su fe desde la religiosidad popular, por otro estaban aquellos que condenaban este tipo de desviaciones; lo anterior generó disputas entre la gente de costumbre –apegados a la tradición popular– y la gente de razón –fieles practicantes de la norma eclesial–.

No obstante, casi cuatro décadas más tarde, las concepciones en torno a la religiosidad popular se transformaron. En la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, llevada a cabo en el 2007 en Aparecida São Paulo, se menciona que este tipo de religiosidad es producto de una síntesis elaborada entre la sabiduría y cultura de los pueblos originarios con la fe cristiana que les fue transmitida; de lo anterior surgió la devoción a la Santísima Virgen de Guadalupe y a los santos patronos.⁷ Pero, pese a ser concebida como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina”,⁸ aún se le percibe como algo que debe ser purificado.⁹

Sin embargo, en esta conferencia se hizo especial distinción entre la religiosidad popular y la piedad popular. Para entender las diferencias entre estas apremia remontarnos al año de 1975, cuando el papa Pablo VI realizó la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, en ella habló de ambas cuestiones, dejó en claro sus diferencias sustanciales y formales, además mencionó la postura de la Iglesia católica frente a estos fenómenos religiosos.

El papa Pablo VI especifica que la religiosidad popular tiene limitantes y constantemente es influenciada por supersticiones producto de ciertos choques culturales que impiden se dé una adherencia pura a la fe; en casos más extremos

⁷ Consejo Episcopal Latinoamericano (2007), *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, p. 9 [En línea]: <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [Consulta: 19 de agosto, 2021].

⁸ *Ibid*, p. 148.

⁹ *Ibid*, p. 9.

–señala– lo anterior da origen a la creación de sectas que ponen en peligro a la Iglesia.¹⁰ No obstante, si la religiosidad popular es orientada por medio de la evangelización, da origen a la piedad popular.

La piedad popular se refleja por medio de actos piadosos como la generosidad, el sacrificio, la presencia amorosa, la paternidad y la providencia, asimismo engendra actitudes como la “paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción”.¹¹ En este documento, el papa Pablo VI expresa que la piedad popular es la verdadera religión del pueblo, pues le pertenece únicamente a los pobres y sencillos.

Ahora bien, volviendo la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, la piedad popular es vista como algo que se vive de manera personal, es decir, no pertenece a una espiritualidad de masas; la observamos cuando las personas recurren a encender alguna vela, rezar un rosario, decir un *padrenuestro*, mirar al cielo con fe o mirar con grata devoción una imagen de la Virgen María; además señala que la piedad popular es una manera legítima de vivir la fe y formar parte de la Iglesia.¹²

Desde la visión oficial o eclesial, a partir de lo enunciado por el papa Pablo VI y la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, la religiosidad popular y la piedad popular no son lo mismo, la primera es vista como una especie de desviación que debe ser encaminada y orientada por medio de la evangelización, la segunda es una manera legítima de vivir la fe que se enfoca únicamente en los actos piadosos que surgen como producto de las particularidades

¹⁰ Pablo VI, *Exhortación apostólica de su santidad Pablo VI “Evangelii Nuntiandi” Al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1975 [En línea]: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html [Consulta: 01 de septiembre, 2021].

¹¹ *Idem*.

¹² Consejo Episcopal Latinoamericano, *V Conferencia General...*, pp. 150-151.

contextuales, pero que se enmarcan dentro de lo permitido por la Iglesia. De tal manera que la quema de fuegos pirotécnicos en las fiestas patronales es un acto que forma parte de la religiosidad popular, mientras que el rezo de novenarios precedentes a las fiestas patronales pertenece a los actos de la piedad popular.

Para concluir con la mirada eclesial respecto de la religiosidad popular es preciso retomar lo mencionado en la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, llevada a cabo del 6 al 27 de octubre de 2019, titulada *Amazonia: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral*, donde se define a ésta como

Un importante medio que vincula a muchos pueblos [...] con sus vivencias espirituales, sus raíces culturales y su integración comunitaria. Son manifestaciones con las que el pueblo expresa su fe, a través de imágenes, símbolos, tradiciones, ritos y otros sacramentales. Las peregrinaciones, procesiones y fiestas patronales¹³

forman parte de ésta; sin embargo, se insiste en mencionar que estas prácticas deben apreciarse, pero, a su vez, purificadas.

Hasta este momento de la narración se puede observar, de manera general, cómo el concepto de religiosidad popular tiene historia y cambia con el paso del tiempo; desde la óptica eclesial pasó de ser una interpretación deformada de la doctrina católica a percibirse como manifestaciones apreciadas y particulares de América Latina y el Caribe por medio de las cuales los pueblos expresan su fe, no obstante aún se considera como algo que debe ser supervisado, autorizado y purificado por la Iglesia.

¹³Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Documento final. Asamblea especial para la región panamazónica. Amazonia: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología integral* [En línea]: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html> [Consulta: 19 de agosto, 2021].

A pesar de ello, es necesario precisar que no existe un entero rechazo por parte de la Iglesia católica hacia las prácticas asociadas con la religiosidad popular debido a que, en múltiples ocasiones, los santuarios e iglesias terminan siendo el cobijo y hogar receptor de aquellos fieles que, sumergidos en sus experiencias individuales y colectivas, expresan su fe con actos que corresponden tanto a la piedad popular como a la religiosidad popular.

Ahora bien, resulta necesario establecer que, para efectos prácticos de la presente investigación, las prácticas religiosas que provengan de la religiosidad popular serán vistas como “la representación dramática de las creencias y [...] por lo tanto, pueden estudiarse como texto”.¹⁴ En ese sentido, desde la ciencia histórica, pueden leerse e interpretarse como documentos, es decir, fuentes.

Nos introducimos en este diálogo interdisciplinar, en torno a la religiosidad popular, con lo propuesto por la Antropología;¹⁵ desde esta ciencia se considera que

¹⁴ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2013, p. 11.

¹⁵ La Antropología incursionó en el estudio del fenómeno religioso prácticamente desde sus inicios; al comienzo el siglo XIX se miró a la religión como una parcela inseparable de la realidad social, no se negaba que ésta tuviera múltiples relaciones, interconexiones y estructuras que resultaban fundamentales para la dinámica social, es por ello que surgió como subdisciplina la *antropología de la religión* a la cual contribuyeron autores –principalmente antropólogos– como: Comte, Clifford Geertz, Durkheim, Weber, Malinowski, Tylor, Frazer, Spencer, L. White, Freedman y Turner, entre otros. Las temáticas comúnmente abordadas desde esta vertiente antropológica fueron el estudio de la función social de la religión, las conexiones entre el hecho religioso con los comportamientos morales y las instituciones reguladoras de estos, los sistemas simbólicos y rituales, la interpretación del mito y la posible condición del hombre como un *homo religious*. Véase: Lluís Duch, “Antropología del hecho religioso”, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (ed. Manuel Fraijó), Trotta, Madrid, 1994, pp. 89-117.

No obstante, ante el avance y sostenimiento de manifestaciones religiosas consideradas como populares (rituales, procesiones, peregrinaciones, fiestas, etc.) la Fundación Machado de Sevilla convocó –en la década de los ochentas– al Primer Encuentro sobre Religiosidad Popular en donde se dieron cita antropólogos, historiadores, sociólogos, filólogos y teólogos españoles y extranjeros para contrastar sus estudios y socializar sus propuestas metodológicas de estudio; Véase: Carlos Álvarez, María Jesús Buxo y Salvador Rodríguez (coords.). *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 7-10 [En línea]: https://books.google.co.cr/books?id=GtvAEIzib38C&printsec=frontcover&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false [Consulta: 16 de septiembre, 2021]. Lo anterior da cuenta de dos cuestiones fundamentales para los estudios posteriores en torno a la religiosidad popular: primero, un par de

este fenómeno religioso sobrepasa –en gran medida– al ámbito piadoso y devocional, pues incluye cuestiones de carácter económico, político, religioso, social e identitario¹⁶ como se sostiene en este estudio.

Desde esta perspectiva se mira a la religiosidad popular como una cuestión práctica que encuentra su sustento en costumbres y rituales, estos se llevan a cabo con el propósito de vincularse con lo sagrado –que, en bastas ocasiones se deposita, complejamente, en imágenes veneradas– para obtener favores como: salud, bienestar y trabajo.¹⁷ Lo anterior es igualmente observable tanto en santuarios e iglesias como en entornos de la cotidianidad.

La práctica religiosa, según Fernández Poncela, juega un papel importante en distintos ámbitos como el personal psicológico, social comunitario e identitario cultural. En sus expresiones destacan cuestiones de índole devocional como peregrinaciones, exvotos, danzas, procesiones, mandas, peticiones, promesas, agradecimientos y los sistemas de cargos;¹⁸ en algunas cuestiones de las anteriores

décadas atrás, los científicos sociales y del ramo de las humanidades ya se encontraban trabajando estas temáticas; segundo, el estudio de la religiosidad popular desde la interdisciplinariedad ya era una realidad.

Posteriormente y como parte de este proceso, desde el campo de la Antropología varios son los estudiosos que han dedicado su tiempo a reflexionar en torno a la religiosidad popular, sin embargo, en este texto no nos es posible abarcar todos los aportes y reflexiones que se han suscitado –porque no confiere a la temática central y ello requeriría, necesariamente, de un estudio específico–, es por ello que únicamente nos enfocaremos a los aportes realizados por: Ramiro Gómez-Arzapalo, María Rodríguez-Shadow, Robert Shadow, Félix Báez, Anna María Fernández, Miguel Bartolomé, Susana Rostas y André Droogers; estos autores convienen a la narrativa presente debido a que sus estudios son contemporáneos, representativos y no dejan de lado el tema de las identidades colectivas dentro de sus análisis, lo cual contribuye a redondear el grueso de la problemática aquí expuesta.

¹⁶ Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México”. *Gazeta de Antropología*, 24 (1), pp. 1-12 [En línea]: https://www.ugr.es/~pwlac/G24_19Ramiro_GomezArzapalo_Dorantes.html [Consulta: 02 de septiembre, 2021].

¹⁷ María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow, “La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro”. *Dimensión Antropológica*, 5, 14 (septiembre / diciembre, 1998), pp. 79-80.

¹⁸ Anna María Fernández, *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*. Fundación Joaquín Díaz. Publicaciones digitales, México. 2017, pp. 11-12.

se puede observar la convivencia entre el clero y el grueso de la población; en esta línea, el antropólogo Félix-Báez menciona que existe una relación dialéctica entre la religión institucional y popular que va desde la represión hasta la tolerancia.¹⁹

A diferencia de lo expresado por la Iglesia católica, cuyo enfoque se concentra en la búsqueda de una religiosidad universal, la ciencia antropológica entiende las expresiones de la religiosidad popular como “manifestaciones culturales valiosas en sí mismas”,²⁰ es decir, no necesitan ser sometidas a ningún tipo de juicios ni aprobadas por alguna institución debido a que su simple existencia las acredita como textos que merecen leerse e interpretarse. Ahora bien, es menester enfatizar que, al tratarse de expresiones culturales, la religiosidad popular y sus manifestaciones serán tan múltiples conforme a la complejidad de la cultura humana.

Donde la Iglesia católica observa prácticas que deben ser corregidas y encaminadas por medio de la evangelización, los antropólogos encuentran aquellos elementos de mayor riqueza, pues son producto de reformulaciones históricas de larga duración, procesos de adaptación, resistencia, consensos, acomodación y, sobre todo, cultura.²¹ En esta línea, la disciplina antropológica ve en las expresiones de la religiosidad popular²² un espacio donde las identidades colectivas diversas tratan de mantener sus distingos frente a grupos hegemónicos con tendencias hacia la homogeneización.²³

¹⁹ Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013, 326 pp.

²⁰ Ramiro Alfonso Gómez, *Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales: compilación de análisis teóricos extra e intra eclesiásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito*. Senda Libre, México, 2018, p. 28

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² Los autores Rodríguez-Shadow y Shadow destacan a las peregrinaciones, ceremonias, altares, relatos míticos y leyendas como las principales y más ricas expresiones de la religiosidad popular. Véase en: Rodríguez-Shadow y Shadow, *op. cit.* 82-84.

²³ Gómez, *Religiosidad popular desde...*, p. 29.

Pese a tratarse de un concepto, la religiosidad popular no tiene una sola cara, sino múltiples aristas, pues presenta variaciones de región en región. En este tenor, la antropóloga Fernández Poncela señala que este concepto, al ser una construcción que refleja complejidad y diversidad, debería enunciarse como plural, es decir, dejar de hablar sobre religiosidad popular para darle avance al término: religiosidades populares.²⁴

Lo anterior nos permite deducir la importancia que la religiosidad popular tiene en la conformación de las identidades colectivas de cada grupo social dado que otorga fundamentos simbólicos,²⁵ estudiados propiamente desde la disciplina antropológica, que funcionan como base para saber y construir quién se es a nivel personal, colectivo y social.

Pero, la mirada antropológica nos permite estudiar la religiosidad popular no solo desde el símbolo, sino también contemplando

Todo aquello que tiene que ver con las percepciones y los sentimientos, así como su utilización práctica en la vida cotidiana de los seres humanos contemporáneos [...], lo humano tiene tanto o más que ver con lo divino. Las imágenes religiosas [por ejemplo] conviven con los humanos, les dan protección y amparan [...] los humanos las visten, piden, rezan y agradecen, las humanizan. La interacción es constante e íntima.²⁶

Hasta este momento de la narración podemos notar que hablar de religiosidad y religiosidades populares desde el campo antropológico nos arroja todo

²⁴Anna María Fernández, “Religiosidad popular: cambios, permanencias y reconversión”, en *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad* (Coords. Ramiro Gómez-Arzapalo y Ricardo Rivas), Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019, p. 53. Pese a que coincidimos con lo propuesto por la autora, en esta investigación se utilizará, principalmente, el término de *Religiosidad popular* debido a que, mayormente, es la manera en cómo se le suele identificar en los textos académicos y de divulgación.

²⁵ Miguel Bartolomé, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, D.F., 1997, pp. 102-103.

²⁶ Fernández, *Imágenes, santuarios, creencias...*, p. 12.

un abanico de posibilidades. Sin embargo, contribuyendo a dosificar estos significados y, en aras de terminar con confusiones conceptuales, Rostas y Droogers sintetizan en cuatro puntos algunos aspectos fundamentales de esta temática:²⁷

1. La religión institucional y la religiosidad popular no están profundamente separadas ni se repelen en la cotidianeidad; es común observar cómo miembros del clero intentan incorporar formas religiosas populares e, inclusive, muchas de las expresiones populares tuvieron como base cuestiones oficiales.
2. Estudiar a la religiosidad popular nos obliga a prestar atención a los procesos de redefinición y reinterpretación que tienen lugar no solo en la religión católica, sino en otras religiones y nuevos movimientos religiosos, pues nadie puede frenar la capacidad humana de buscar y crear sus propios significados. Todo ello incorporando esta mirada de lo cotidiano, las formas de ser, vivir y sentir.
3. El término “popular” es por demás interesante pues no solo se refiere de manera dicotómica a las distinciones entre el clero y los laicos, sino que, además, implica considerar las relaciones de poder que se tejen en torno a las clases sociales; lo anterior da cuenta del porqué, hace algunas décadas, la religiosidad popular era vista como una estrategia de resistencia y la religión institucional como instrumento de dominación.
4. La religiosidad popular está íntimamente relacionada con la búsqueda de soluciones a problemas; es una forma de hacer práctica y funcional la religión.

²⁷ Susana Rostas y André Droogers, “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. *Alteridades*, 5, 9 (1995), pp. 82-84. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74711352008.pdf> [Consulta: 9 de septiembre, 2021].

Es preciso señalar que, en la disciplina antropológica, la religiosidad popular adquiere el rango de categoría para posibilitar la explicación de procesos rituales y sociales –dentro del fenómeno religioso– desde la interconexión de elementos políticos, económicos, culturales e históricos; ello nos dará las pautas para percibirla como parte de las formas de organización y la lógica interna de las comunidades,²⁸ en lugar de reducirla al desprendimiento de la religión institucional en aras de visibilizar a los sujetos históricos como verdaderos agentes sociales que formulan y reformulan significados.

Finalmente, a manera de síntesis, podemos recuperar y agrupar los hallazgos obtenidos a raíz de las reflexiones y propuestas de los autores anteriormente expuestos en cuatro puntos: primero, en la Antropología se concibe a la religiosidad popular como algo que sobrepasa al ámbito piadoso y devocional debido a que contiene elementos de carácter religioso, social, político, económico e identitario, contribuyendo a mantener y consolidar los distinguos y particularidades entre localidades. Segundo, las expresiones de la religiosidad popular son manifestaciones culturales y sociales en sí mismas, además están acreditadas como textos que pueden leerse.

En tercer lugar, el término de religiosidad popular no enuncia la complejidad y diversidad que verdaderamente ha adquirido con el paso de los años, inclusive pareciera que se trata de un concepto que reduce las expresiones y vivencias en torno al hecho religioso a una sola forma de vivirlo; por ello es menester comenzar a hablar sobre religiosidades populares. Cuarto, en las religiosidades populares, así como en la conformación de las identidades colectivas, existen relaciones de poder que apremia tener presentes, dado que de ellas dependerán, en gran medida, las dinámicas sociales.

²⁸ Gómez-Arzapalo, *Religiosidad popular desde...*, p. 46.

Ahora bien, respecto a lo propuesto por la Sociología,²⁹ es preciso señalar que existen dos posturas vigentes en lo tocante al hecho religioso: la primera señala que el estudio de la religión debe concentrarse de manera exclusiva en las religiones desde lo expresado por las instituciones que las regulan; la segunda establece que se debe poner un énfasis en los procesos de desinstitucionalización e individualización de las creencias.³⁰ Ambas propuestas han abonado a la construcción de las bases teóricas para el estudio de religiosidad popular³¹ desde

²⁹Para comprender el estudio de la religiosidad popular desde la Sociología –el cual no es tan fructífero si se le compara con lo propuesto desde el campo antropológico– apremia repasar, brevemente, cómo se consolidó la sociología de la religión. Los sociólogos –a diferencia de los teólogos o filósofos– no estudian la esencia del hecho religioso, sino que se concentran en las manifestaciones externas de este, es decir, ven a la religión como un hecho social, se entiende que la religión está configurada por la sociedad, pero, a su vez, la sociedad también se ve condicionada por la religión. Véase en: Renée de la Torre, “La Religiosidad Popular, encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)”. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 12, (2013), pp. 1-3 [En línea]: <http://journals.openedition.org/pontourbe/581> [Consulta: 10 de septiembre, 2021] y José María Mardones, “Sociología del hecho religioso”, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (ed. Manuel Fraijó), Trotta, Madrid, 1994, pp. 133-155.

Entre los autores más influyentes dentro del campo de la sociología de la religión destacan los siguientes: Augusto Comte, quien consideraba al estadio religioso como un lugar de búsqueda de explicaciones para entender los hechos, las respuestas obtenidas, desde luego, estaban vinculadas con lo sagrado; Emile Durkheim trabajó sobre la división entre cuestiones sagradas y profanas, las cuales no se diferencian precisamente por su esencia, sino por las actitudes humanas hacia ellas, las cuestiones sagradas destacan por su gran influjo en la sociedad; destaca lo propuesto por Max Weber quien estableció que de la religión los seres humanos adquirirían el estímulo necesario para redefinir el sentido de su vida, en este sentido, él veía en la religiosidad un gran potencial para transformar las sociedades, inclusive –de forma muy arriesgada– postula que en diversos momentos de la historia, la religión ha hecho que los seres humanos se liberen de su alienación y transformen sus vidas; finalmente, en los estudios recientes las perspectivas en torno a lo religioso se han transformado, autores como Berger, Tenbruck y Luckmann se han concentrado en estudiar las implicaciones del proceso secularizador que han vivido diversas sociedades, el impacto de la posmodernidad en la esfera sagrada, la desacralización del mundo, la movilización del fenómeno religioso a la esfera privada, entre otras cuestiones. Véase en: Prisciliano Cordero, “La religión y su lugar en la sociología”. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 4 (2001), pp. 239-257.

³⁰ De la Torre, R., *op. cit.*, pp. 1-3.

³¹ La mayoría de los sociólogos han estudiado el hecho religioso desde la generalidad, el estudio de las religiosidades populares es reciente, por ello únicamente se considerará lo propuesto por Gilberto Giménez, Ribeiro de Oliveira, F.C. Rolin y Hervieu- Leger, mismos que se han enfocado al caso mexicano y a la reivindicación de estas temáticas pese a lo propuesto por los estudiosos de la posmodernidad y sus ecos en las sociedades.

distintas vertientes, pero siempre considerando a la religión-sociedad como un binomio interrelacionado e interdependiente.

Gilberto Giménez³² señala que la Religiosidad popular es una forma de expresión religiosa desviada de lo establecido desde la Iglesia católica, surgió como producto del contacto entre el catolicismo popular español y las cosmovisiones precolombinas; lo anterior es mayormente observable en las clases bajas y marginales.³³

Ribeiro de Oliveira señala que, desde el ámbito sociológico, existen tres clasificaciones para estudiar a profundidad las relaciones que los seres humanos establecen con lo sagrado, estas son: primera, la constelación sacramental; segunda, la constelación devocional, que se centra en entender las relaciones personales que se establecen con lo sagrado; tercera, la constelación protectora, engloba aquellas relaciones establecidas con los seres sagrados cuya finalidad sea obtener su actitud favorable en medio de las dificultades de este mundo;³⁴ en este sentido, la religiosidad popular está caracterizada por las esferas segunda y tercera.

Giménez coincide con lo propuesto por Oliveira e identifica cinco características principales de la religiosidad popular:³⁵

1. Está sustentada en la búsqueda de protección
2. Está conformada por vastas actitudes devocionales
3. Al igual que lo propuesto por los antropólogos, señala que, al tratarse de prácticas religiosas –representación dramática de las creencias– éstas pueden estudiarse como texto.

³² Sociólogo considerado pionero en el estudio de la religiosidad popular vista desde las Ciencias Sociales, pero principalmente desde la Sociología; véase Gómez, *Religiosidad popular desde...*, p. 34. Su texto *Cultura popular y religión en el Anáhuac* será clave para la presente investigación.

³³ Giménez, *Cultura popular y...*, pp. 26-28.

³⁴ Véase en: Ribeiro de Oliveira en *Ibid.*, p. 28. Y Rostas, S. y Droogers, A., *op. cit.*, p. 81.

³⁵ Giménez, *Cultura popular y...*, p. 11.

4. Su contenido es poco contenido litúrgico y sacramental, en comparación por las medidas oficiales.
5. Va de la mano con varias prácticas propiciatorias como: mandas, procesiones o peregrinaciones para obtener algún beneficio.

Asimismo, precisa que los santuarios son los principales aglutinantes de las formas de expresión de la religiosidad popular;³⁶ no obstante, para el apartado siguiente –en el cual nos enfocamos en la religiosidad popular que emana de los entornos clasificados como rurales– consideramos que, si bien es cierto que los santuarios logran conglomerar gran parte de las formas de vivir el hecho religioso, no son el principal condensador de estas. En los espacios rurales, como se verá más adelante, destacan las capillas, los altares domésticos, las procesiones y convivencias realizadas por mayordomos –por mencionar algunos elementos– que refuerzan y dan sentido a lo propuesto en el título de este apartado: la religiosidad popular se condensa y se vive, principalmente, en espacios cotidianos.

Para Hervieu-Leger el estudio de este concepto como un hecho social es sumamente complejo debido a que no se encuentra totalmente inserto en el espacio institucional ni en el individual, sino que en realidad se le ubica fácilmente en el social comunitario, ello requiere que los sociólogos se vuelvan expertos en identificar agentes, símbolos, valores y espacios sagrados y religiosos,³⁷ pese a lo compleja y convulsa que sea la sociedad; ello implica poner especial atención en coyunturas, fenómenos, migraciones o cambios de paradigmas sociales, por ejemplo.

Rolim, por su parte, menciona que hay tres cuestiones que no se deben dejar de lado al estudiar la religiosidad popular, estas son: la creencia en el protector (puede tratarse de algún santo, penitente e incluso difunto), los medios concretos y

³⁶ *Ibid.*, p. 28.

³⁷ Hervieu-Leger en de la Torre, R., *op. cit.*, p. 5.

sensibles como promesas, novenas, cirios o rosarios y la emoción con la que los devotos impregnan sus prácticas y manifestaciones religiosas.³⁸

Por último, es preciso considerar que el enfoque sociológico nos permite identificar que la religiosidad popular está inserta en una sociedad determinada, es por ello que las prácticas que la conforman han cambiado y continuarán haciéndolo; en la actualidad ésta se conforma por las cosmovisiones de los pueblos originarios, curanderismo, catolicismo de corte eclesiástico, devoción hacia los santos, santas y vírgenes, el ritualismo y, más recientemente, por la espiritualidad de la Nueva Era y la neoesotería, por mencionar solo algunos elementos.³⁹

A manera de resumen, destacamos los siguientes aportes que la sociología nos brinda para el presente texto:

1. Para analizar el fenómeno de la religiosidad popular es menester considerar a la religión-sociedad como un binomio interrelacionado e interdependiente.
2. Se trata de un concepto que, lejos de identificarse en las cuestiones institucionales o individuales, se encuentra inserto en la realidad social y comunitaria.
3. Los elementos clave que conforman a la religiosidad popular son tres: la creencia en el protector, los medios concretos y sensibles (que van desde una oración a la construcción de capillas, por ejemplo) y la emoción que las personas le impregnan a sus prácticas devocionales.

Si bien es cierto que la contribución por parte de la Antropología y Sociología ha sido vasta, es preciso remarcar los aportes que se han realizado desde la ciencia histórica dado que un fenómeno tan enriquecedor –como lo es la religiosidad

³⁸ F. C. Rolim en Giménez, *Cultura popular y...*, p. 28

³⁹ De la Torre, R., *op. cit.*, pp. 6-9.

popular y la conformación del identitario colectivo— merece la pena ser analizado a la luz de continuidades, transformaciones y movibilidades en el tiempo.

A diferencia de lo propuesto por parte de antropólogos y sociólogos, la producción historiográfica centra el análisis de las religiosidades populares en torno al estudio de casos particulares, es decir, en lugar de abordar esta problemática desde el ámbito teórico, se elaboran investigaciones de carácter monográfico enfocándose, en la mayoría de los casos, en una sola devoción.

Como ejemplo de lo anterior se encuentra el estudio de “La Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec y su santuario. Siglo XVIII”, donde García Torres da cuenta de lo profusa que fue —y continúa siendo— la devoción a esta virgen; lo anterior, menciona, fue posible gracias al impulso que la Iglesia Católica le dio a esta imagen, a la reelaboración simbólica de las creencias ancestrales en el actual Zinacantepec y a la complicada situación sanitaria a causa de varias epidemias en la región.⁴⁰

En esta misma línea podemos identificar a lo propuesto por Enríquez en su texto “Cuando San José encontró a Huehuetéotl. La indianización de un santo entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca durante el siglo XVI”, donde hace un análisis de la recepción y resignificación que tuvo la figura de san José y su devoción para los mazahuas, habitantes del actual Ixtlahuaca, poniendo especial atención en la esfera agrícola y doméstica.⁴¹

Como ya vamos advirtiendo, los historiadores abordaron este problema, en un primer momento, remitiéndose al contacto indohispano y sus efectos en la

⁴⁰ Marco García, “La Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec y su santuario. Siglo XVIII”, en María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.). *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2021, pp. 141-154.

⁴¹ Antonio de Jesús Enríquez, “Cuando san José encontró a Huehuetéotl. La indianización de un santo entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca durante el siglo XVI”, en María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.). *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, pp. 21-62.

conformación de la sociedad novohispana.⁴² En esta línea destacan los trabajos de Antonio Rubial,⁴³ quien explica que en la sociedad novohispana existía gran pluralidad de imágenes visuales y textuales, sin embargo, solo aquellas que se remitían a las necesidades de una conciencia grupal se convirtieron en símbolos estructurantes⁴⁴ que, inclusive, continúan vigentes; señala que, para comprender y desmenuzar esta red de significados y significantes, es preciso analizar pinturas de temas religiosos, retablos, grabados, ex votos, crónicas de la época, sermones, tratados hagiográficos y aparicionistas y descripciones festivas, por mencionar algunas.⁴⁵

Otras contribuciones a esta temática se encuentran en la serie, dirigida por Pilar Gonzalbo,⁴⁶ de *Historia de la vida cotidiana en México*, donde se reúnen textos de Elsa Cecilia Frost, Dolores Bravo, Nuria Salazar y Elías Trabulse. También

⁴² Gerardo González y Magdalena Pacheco (coords.), *La religiosidad popular en México: una visión desde la Historia*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019. p. 15. [En línea: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-3-Religiosidad_Popular_en_Mexico_Una_vision_desde_la_historia.pdf] [Consulta en: 22 de septiembre, 2021].

⁴³ Algunos de sus trabajos son: *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (2010); *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (1999); *La Iglesia en el México colonial* (2013); *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de sor Juana* (2005); *La evangelización mesoamericana* (2002); *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (2020); entre otros.

⁴⁴ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2010, p. 13.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁶ Destacamos la serie titulada *Historia de la vida cotidiana en México; Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal* (2013); *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana* (2009); entre otros.

destacan los textos escritos por Alicia Bazarte,⁴⁷ el trabajo de Solange Alberro,⁴⁸ Serge Gruzinsky, entre muchos otros.

Posteriormente, los estudiosos de la Historia se adentraron al análisis del fenómeno religioso desde otras temporalidades como el periodo decimonónico, el siglo XX y la contemporaneidad. Como ejemplo destacamos las contribuciones realizadas por parte de Jarquín y González⁴⁹ quienes mencionan que la capacidad de adaptación de la religión católica en diferentes circunstancias históricas ha sido posible gracias a su diversidad; la cohesión del catolicismo se encuentra en la pluralidad de sus expresiones insertas en la larga duración, pues –afirman– se trata de una característica “inherente a su naturaleza misma”.⁵⁰

El fenómeno religioso y su lenta transformación ha permanecido vigente durante ya varios siglos, lo anterior es ampliamente observable en la devoción a los santos quienes han tenido una importante función en la construcción de las

⁴⁷ Algunos de sus textos son: *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)* (1989); *Los costos de la salvación: las cofradías y la Ciudad de México, siglos XVI al XIX* (2001); *Las limosnas de las cofradías: su administración y su destino* (1998) y otros más.

⁴⁸ Algunos de sus libros son: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (1988); *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (1992); *La venida del reino religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX* (1994); *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII* (1999); *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades* (2013), etcétera.

⁴⁹ María Teresa Jarquín ha contribuido al estudio de las religiosidades populares con gran cantidad de textos, destacamos los siguientes: *Voces indígenas en cuatro archivos parroquiales de la orden franciscana. Calimaya, Metepec, Toluca y Zinacantepec* (2015); *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano* (1990); *Congregaciones de pueblos en el Estado de México* (1994) y *San Juan Bautista de Metepec. Vástago de dos culturas* (2010). Por su parte, Gerardo González ha abonado a esta temática con los textos compilados titulados: *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional* (2020) y *Santos, devociones e identidades en el Centro de México, siglos XVI-XX* (2018) en colaboración con Jarquín y *La religiosidad popular en México: una visión desde la Historia* (2019), en colaboración con Pacheco Régules.

⁵⁰ María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.), *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2020, pp. 9-11.

identidades desde el siglo XVI hasta la época actual;⁵¹ las expresiones devocionales continúan teniendo lugar en los ámbitos rurales, campesinos, periféricos y urbanos.

Una vez analizado el problema de la religiosidad popular y los postulados teóricos en torno a esta, es preciso detenernos para establecer las diferencias entre las religiosidades populares vividas en el ámbito rural y urbano. Para este capítulo nuestro universo de observación está inserto en el entorno rural.⁵²

La religiosidad popular que se vive en los contextos rurales se caracteriza por la particularidad de sus manifestaciones en torno a lo sagrado, los actos de devoción y fe son abundantes, éstos van cargados de exigencia y reciprocidad hacia santos y divinidades;⁵³ este tipo de religiosidad se conforma de reelaboraciones simbólicas producto del devenir histórico y las relaciones de poder entretnejidas a lo largo del mismo. Elementos como las ofrendas, rituales, altares domésticos, rezos, peregrinaciones o procesiones van a depender de las particularidades de cada localidad y de sus lógicas internas de organización.

En las localidades de tipo rural es común que la vida ritual tenga un carácter comunitario y que las expresiones devocionales sean un elemento clave para comprender las dinámicas sociales; en ese sentido, será habitual observar que en su organización social y económica estén implícitas algunas dinámicas referentes a la religiosidad popular debido a que contribuyen a producir cierta cohesión social, asimismo les permite generar dinámicas de interrelación con pueblos vecinos.⁵⁴ Lo

⁵¹ María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.), *Santos, devociones e identidades en el Centro de México, siglos XVI-XX*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2018, p. 9-12.

⁵² Nos referimos a las localidades de Molino Arriba, Magdalena Tenexpan, Jiquipilco el Viejo y San José Pathé y sus respectivas devociones a Santiago Apóstol, santa María de Magdalena y san José.

⁵³ Alicia Juárez (coord.), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, Universidad intercontinental, Ciudad de México, 2019, p. 16. [En línea]: <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie> [Consulta: 22 de septiembre, 2021].

⁵⁴ Gómez, “*Consideraciones antropológicas frente...*”, pp. 8-12.

anterior va a contribuir para establecer o fortalecer lazos familiares, de amistad y compadrazgo.

En estos contextos es usual que las relaciones establecidas entre las personas y lo divino estén insertas en dinámicas de reciprocidad; como ejemplo de ello está la bendición realizada a las semillas antes de sembrar y la ofrenda posterior extraída de lo que se cosechó en señal de agradecimiento. En algunas localidades de Temoaya el 2 de febrero se llevan a bendecir “el frijol, el haba, la semilla de chayote, el trigo, el romero, el clavo, la sal y 12 veladoras”⁵⁵ para, posteriormente, proceder a sembrar, actividad que siempre es motivo de unión familiar; con la llegada del fin del ciclo agrícola se hace la señal de la cruz en las milpas y se comienza la cosecha, esta actividad culmina con la ida a misa acompañados de una sencilla ofrenda.

De lo anteriormente expuesto podemos afirmar que la religiosidad popular de los entornos rurales es una expresión cultural original producto de la respuesta a las necesidades específicas que cada localidad tiene, por tanto, su formulación estará en constante construcción conforme transcurre el tiempo. A diferencia de los entornos urbanos, el ritmo de vida desacelerado, apegado a las tradiciones y a la lógica interna de las comunidades permite identificar de manera más clara a la religiosidad popular como un instrumento que dota de historicidad a la comunidad.

La religiosidad popular en los contextos rurales pervive gracias a que esta contribuye a la conformación del identitario colectivo, se fortalece por medio del apego al territorio, acrecienta los lazos de unión y, a la par, los distingue entre individuos y colectividades, esto último da cuenta del porqué al estudiar este fenómeno es común identificar variantes locales o regionales y similitudes entre las

⁵⁵ Margarita de la Vega y Lourdes de la Cruz, *Crónica Otomí del Estado de México*, Biblioteca de los Pueblos Indígenas / Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, Toluca, Estado de México, 1998, pp. 19-24.

formas de expresar la religiosidad. Es preciso señalar que “el fenómeno religioso debe ser entendido como un sistema de acción social”⁵⁶ por medio del cual las personas se asumen como actores sociales capaces de orientar su existencia.

Comprender la complejidad de las religiosidades populares rurales implica considerar que, pese a los procesos de reformulación y reelaboración simbólica en los cuales se producen rituales, creencias, tradiciones y formas de vida correspondientes a una determinada cultura y a un contexto histórico específico, estos no pueden dissociarse de la institución oficial, es decir, la Iglesia.⁵⁷

En consecuencia, en los contextos rurales varios de los símbolos, enmarcados dentro del espectro de la religiosidad popular, se van a compartir, pero los significados no; un ejemplo concreto de esta situación son los santos y la gran diferenciación que existe en lo que estos significan para la Iglesia católica y lo que significan para los pueblos de México.

Ante esta situación es menester preguntarnos ¿cómo entender esta variedad de interpretaciones? ¿de qué depende la elaboración de interpretaciones? ¿qué motiva a construir distintas interpretaciones? Frente a esto proponemos las siguientes posibles respuestas: es probable que la elaboración de interpretaciones tan variadas corresponda a que cada comunidad, barrio, localidad o municipio –según se trate– presenta diversas necesidades y la resignificación de la doctrina católica se da en función de estas; aunado a lo anterior las relaciones de poder que se tensan a lo largo del devenir, probablemente condicionan la construcción de

⁵⁶ Juárez, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁷ Ramiro Alfonso Gómez, “El intrincado itinerario intercultural implícito en la vivencia religiosa popular de un cristianismo agrícola en contextos indígenas mexicanos”, en Alicia Juárez (coord.), *Religiosidad popular, en contextos campesinos de origen indígena*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019, pp. 34-36. [En línea]: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-2-Religiosidad_Popular_en_contextos_campesinos_de_Origen_indigena_UIC.pdf [Consulta: 29 de septiembre, 2021].

significados entre distintos grupos sociales, entonces estos significados estarán en función de fortalecer el ejercicio del poder; finalmente es posible que el entendimiento de los símbolos sea un proceso particular, pero, principalmente, colectivo, por ello los significantes estarán en función de la construcción de los identitarios colectivos.

2.1.1 Manifestaciones vigentes de la religiosidad popular rural en Temoaya

Temoaya es un municipio en donde confluye lo rural y urbano, lo anterior resulta enriquecedor para el estudio de las religiosidades populares debido a que nos permite identificar las similitudes y diferencias en ambos contextos y las interrelaciones que se tejen entre las localidades. Asimismo, es un escenario en el cual se pueden observar los efectos de la contemporaneidad y la pervivencia de la tradición frente a la conformación de las identidades.

En las localidades de Molino Arriba, Magdalena Tenexpan, Jiquipilco el Viejo y San José Pathé observamos varios de los elementos mencionados con anterioridad respecto al fenómeno religioso en contextos rurales; los actos de fe y devoción son abundantes; las relaciones de poder son observables respecto de otras localidades como Temoaya centro, la diferenciación social es evidente; la vida ritual posee un carácter comunitario y vecinal; existe interrelación entre localidades o, en palabras de los habitantes, entre barrios; existen dinámicas de reciprocidad en las relaciones establecidas con lo sagrado, principalmente en el ámbito de los negocios o las cosechas y se comparten símbolos, pero no significados, por ejemplo, el apóstol Santiago y la devoción a éste dista mucho entre los habitantes de Molino Arriba y de Magdalena Tenexpan.

De acuerdo con los resultados obtenidos gracias al trabajo de campo, en la presente investigación nos enfocaremos en las siguientes expresiones de la religiosidad popular: el ciclo agrícola, el sistema de cargos, las procesiones y los altares domésticos.

2.1.2 La mística de la tierra: ciclo agrícola

En Temoaya, el ciclo agrícola guarda directa relación con el calendario de fiestas católicas, bajo esta premisa podemos advertir que las religiosidades populares presentes en este municipio han sido producto de tradiciones heredadas tanto del mundo mesoamericano como el católico y su constante movilidad en el tiempo. Las localidades antes mencionadas destacan por sus celebraciones y ritualidades de corte agrícola como: el festejo a la Virgen de la Candelaria el 2 de febrero (festividad común a la mayoría de las localidades), que es cuando se realiza la bendición de las semillas; el 19 de marzo a san José, fecha que marca el inicio de las siembras y el 25 de julio a Santiago apóstol, santo relacionado con la época de lluvias.

Comprender la magnitud e importancia de estas festividades y devociones hunde sus raíces en los contratos de reciprocidad que se establecen en las relaciones con lo divino⁵⁸ y, a su vez, en “la dimensión económica, sustentada en la labor agrícola, aunque está ya no constituya la principal actividad económica”⁵⁹ en este territorio.

El ciclo agrícola tiene directa relación con la naturaleza, la siembra que se practica mayormente en Temoaya es “la temporal [...] es la de lluvias en la que Dios y el señor Santiago mandan la lluvia y el buen tiempo”⁶⁰; el proceso de éste es el siguiente

El día de la Candelaria se llevan las canastitas con sus semillitas de lo que se va a sembrar, ya sea maíz, ya sea frijol o alguna cosa que queramos sembrar para recibir buenas cosechas. Las milpas las bendicen el 15 de agosto, ese día, bueno, nuestros

⁵⁸ Juárez, A., *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹ María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez (coords.), *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, 2020, pp. 11-15.

⁶⁰ Entrevista a Carmen Ortiz, MCOH.2021.03.

abuelos me platicaban que le ponían en las esquinas de las milpas unas flores y ya bendecían el maicito.⁶¹

Aquellos que continúan trabajando en sus milpas y que la siembra forma parte de su vida familiar, económica y religiosa aún conservan estas tradiciones, como lo señala Carmen Ortiz en el siguiente testimonio

Yo tengo una comadre de San Juan –de San Juan Jiquipilco– que si bendice su milpa el 15 de agosto y ella nos platica que ella tiene sus terrenos [...] y luego ya proceden a cosechar y comerse los elotes. Es importante, sí, porque es agradecer más que nada a Dios y al señor Santiago que ya está la cosecha, que ya nos dio para el alimento de todos, porque no nada más es a los que tienen su milpa, sino para que luego lo venda y tengamos todos para poder subsistir el alimento.⁶²

Para la temporada de cosechas, en septiembre y octubre, la población realiza ciertas prácticas pidiendo que lo cosechado sea fructífero y, además, dando gracias por los favores recibidos; como ejemplo de ello destaca la danza de *Las pastoras*, la cual

Era muy tradicional en Temoaya [...] era un grupillo de niñas y a veces había algunos niños que bailaban y andaban por todo el pueblo, por las milpas y las calles dándose vueltas, echando cuetes para pedir y agradecer las buenas cosechas, se vestían de vestidos blancos y eran tantas que, al llegar a la Iglesia, esta se llenaba de las pastoras y sus familiares.⁶³

Ahora bien, Santiago apóstol está directamente relacionado con la temporada de lluvias, su figura cobra relevancia en las poblaciones agrícolas, las cuales recurren a él para pedir el crecimiento de los sembradíos, auxilio durante las

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.01.

sequías⁶⁴ y, desde luego, buenas cosechas; lo anterior se observa no solo en los testimonios mencionados, sino de igual manera en la tradición popular.

El *Romance*⁶⁵ *al Señor Santiago*, de autor anónimo, ampliamente difundido por varias familias de Temoaya y declamado en reuniones vecinales por el señor Ángel Rubio, contiene dos estrofas en las cuales identificamos la relación entre el apóstol Santiago y el mundo agrícola del municipio:

Romance del Señor Santiago (Anónimo)⁶⁶

Pueblo de indios labradores... siervos de la sementera: grises

⁶⁴ Jarquín y Enríquez (coords.), *La virgen, los santos y el orbe agrícola...*, p. 129.

⁶⁵ Los romances son poemas épico-líricos cuya tradición data de la Edad Media, es probable que los primeros ejemplares se hayan compuesto en el siglo XIII, no obstante, las documentaciones primarias sobre estos tuvieron lugar al inicio del siglo XV, estos solían ser recitados o cantados y tenían un carácter, en gran parte, informativo; su difusión estuvo a cargo de “gente de baja y servil condición”, ampliamente alejados del ambiente cortesano, empero esto no les impedía representar entornos caballerescos y cultos. Años más tarde, se empezó a encargar la composición de estos a hombres de letras. En general, podemos clasificar a los romances de la siguiente forma: romances históricos –algunos títulos son: *Romance del incendio de Roma*, *Romances del Rey Rodrigo*, *Romance del Mío Cid* y *Romance del Rey don Pedro*–, romances fronterizos –algunos títulos son: *El rey don Juan ante Granada* y *Pérdida de Antequera*–, romances moriscos –como *Romance de Zaida* y *El español de Orán*, romances carolingios y novelescos –destacan: *Romance de Montesinos*, *Romance de doña Alda*, *El infante vengador* y *Conde Alarcos*–, romances líricos viejos –algunos títulos son: *La constancia*, *El prisionero*, *La lavandera* y *El palmero*– y romances de la tradición actual –como: *Conde niño*, *Misa de amor*, *tres damas van a misa*, *La infantina*, *Romance del Conde Sol* y *Romance de Navidad*–. Véase en: Gonzalo Menéndez (comp.), *Romancero*. Biblioteca Literaria del Estudiante, Madrid, 1936, pp. 9-243. [En línea]: http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizacion_tnt/pdfs/387190.pdf [Consulta: 07 de septiembre, 2021] y Gloria Chicote, “El romancero en la Edad Media: discurso tradicional y literatura culta”. *Medievalia*, 20 (agosto, 1995), pp. 7-9.

⁶⁶ Jesús Arzate, *Temoaya. Historia y tiempo presente*, Edición de Christian Bueno, 2018, pp. 134-135.

Se desconoce al autor de este romance; sin embargo, la tradición cuenta que fue un sacerdote quien comenzó a declamarlo en el municipio y, posteriormente, los habitantes del mismo se encargaron de entonarlo y darle difusión; destaca la participación de Ángel Rubio García (1908-1984) quien era reconocido por su gran habilidad como orador, él solía declamar el romance en actos oficiales, religiosos, familiares o entre amigos y vecinos, véase: *Idem*. De lo anterior podemos deducir que, seguramente, este romance no es originario de Temoaya, sin embargo, la gente se identificó a tal grado con este que lo aceptó e incorporó a su acervo cultural como propio.

cabañas de adobe escondidas en la quieta penumbra verde,
bucólicos rumores de las acequias; campo moreno y fecundo
cuadrulado en parcelas: tablero donde, sin prisas, la lluvia y
el sol se juegan, en silenciosa partida, la gloria de las
cosechas.

De esta estrofa nos interesa resaltar cómo es que se describe a Temoaya como un campo moreno y fecundo donde los indios son labradores; nos muestra que, hace varios años, una de las características principales de este territorio era su relación con lo agrícola. Cuando nos enuncia que los indios labradores son ciervos de la sementera da cuenta de que la siembra era algo común a la mayoría de las personas; aunado a ello, al resaltar a “la gloria de las cosechas” se infiere que el cosechar lo sembrado –y los alimentos obtenidos de ello– eran parte trascendental en este pueblo.

Los indios ven al Apóstol como algo suyo,
veneran su mandoble toledano, su moruna barba
negra, el airón de su celada, su montura y sus
espuelas, porque el santo es campesino: va en
procesión a las siembras... jinete en corcel de luna al
viento la capichuela; a bendecir los plantíos con su
gallarda presencia.

De esta estrofa varias cosas capturan nuestra atención; primero, pese a que el santo tiene elementos toledanos y morunos, los indios lo ven como propio, es decir, este *romance* nos enuncia que Santiago apóstol ya había sido resignificado y, de ser algo ajeno, se convirtió en algo perteneciente; segundo, al tratarse de un santo visto como propio, este va a adquirir y practicar tradiciones afines con el pueblo, es por ello que, aunque tiene celada, montura y espuelas, afirman que se trata de un santo campesino; y tercero, la creencia de que Santiago apóstol, como un jinete, recorre y bendice los plantíos ya se encuentra arraigada.

Como podemos corroborar, el ciclo agrícola está estrechamente relacionado con la religiosidad popular; no obstante, huelga mencionar que la vida en comunidad y familiar está presente en todo momento, la bendición de las semillas, de la milpa o la danza de las Pastoras son eventos en los cuales confluyen varias personas que comparten tradiciones, creencias y cosmovisiones, aquí precisamente es donde podemos identificar cómo se van construyendo lazos que abonan y fortalecen a la conformación de las identidades colectivas.

2.1.3 Formas de organización conjunta: sistema de cargos

El sistema de cargos, históricamente, permitió y favoreció el desarrollo de cientos de pueblos a partir del siglo XVI. Este estaba conformado por varios cargos, organizados jerárquicamente, que en conjunto servían para dirigir y dar dirección pública, civil y religiosa; los habitantes de los pueblos podían aspirar a formar parte de este sistema alternando entre cargos religiosos (cofradías y mayordomías) y civiles (cabildo) a lo largo de su vida;⁶⁷ ambas esferas lucían estrechamente relacionadas para este momento histórico.

⁶⁷ John Chance y William Taylor, "Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy". *American ethnologist*, 12 (1, 1985), p. 1. [En línea]: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/ae.1985.12.1.02a00010> [Consulta: 10 de noviembre, 2021].

En primera instancia se establecieron las cofradías, estas ofrecían seguridad espiritual y contribuyeron a consolidar un sentimiento de identidad colectiva principalmente en los años posteriores al 1600; como institución, las cofradías sobrevivían a sus miembros, ello contribuyó a generar una sensación de estabilidad, también resaltaba su carácter comunal; aunado a ello, representaban un beneficio material para la Iglesia. Su tamaño y grado de complejidad dependían de los lugares en las que estas se formaban.⁶⁸

Posteriormente se integraron las mayordomías donde el mayordomo tendría funciones fundamentales como “vigilar que los cófrades cumplieran con los estatutos [...] ayudaban en las labores de recoger limosnas para las ceremonias de los festejos religiosos, recolectar las mensualidades de los cófrades o auxiliarlos en el control administrativo”;⁶⁹ estos no eran funcionarios asalariados, sino que, probablemente, su recompensa fuera la de pertenecer y dedicarse a una tarea tan honorable.⁷⁰ Con el paso del tiempo, y cómo podemos advertir, este sistema fue volviéndose más complejo.

Con el arribo del siglo XIX el sistema de cargos sufrió modificaciones. A consecuencia de diversas situaciones, como las nuevas leyes implantadas, se suprimieron las tierras de los santos y las cofradías y mayordomías comenzaron a ir en declive. Los cambios demográficos, económicos y políticos que se dieron durante este momento histórico incentivaron transformaciones estructurales principalmente en el área religiosa, dando lugar a la conformación de nuevas devociones y, a su vez, nuevas formas de organización que tuvieran un corte de carácter más civil.⁷¹

⁶⁸ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1967, pp. 130-134.

⁶⁹ Héctor Martínez, “Las cofradías en la Nueva España”. *Primer Anuario*, (1977), pp. 51-52. [En línea]: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/7975> [Consulta: 10 de noviembre, 2021].

⁷⁰ Gibson, *op. cit.*, p. 133.

⁷¹ Chance y Taylor, *op. cit.*, pp. 17-22.

Este sistema continúa presente en Temoaya y sus respectivas localidades; no obstante, luce un poco desdibujado por el paso de los años y, sumado a ello, la incorporación de nuevas tradiciones, formas de vida y estilos de organización.

Actualmente, las localidades, barrios y secciones se organizan de manera particular según sus necesidades; la conformación de mesas directivas constituye la principal forma de estructuración común para otorgar cargos a los miembros de las diferentes comunidades y, de esa manera, salir abantes en los festejos en torno los santos venerados y, desde luego, al santo patrono del municipio. Estas mesas directivas, generalmente, están conformadas de la siguiente manera: cuentan con un presidente, un secretario, un subsecretario, tesorero y vocales⁷² –no existe un número específico de estos últimos, sino que depende de cada sitio, la participación de la población y sus necesidades–.

La duración de estas mesas depende de los acuerdos comunes de cada lugar. Para el caso de Molino Arriba la duración era de un año, sin embargo, se analizó que no era el tiempo suficiente para que las personas pudieran trabajar, así que se acordó aumentar el tiempo a tres años, empero, a causa de la pandemia, se ha extendido a cuatro años.⁷³ En Jiquipilco el Viejo la duración de las mesas directivas llegó a ser hasta de siete años, según lo comenta el señor David Pineda, pero al ver que era demasiado tiempo, se redujo a cuatro años.⁷⁴

Llama nuestra atención que, pese a tratarse de mesas directivas, la gente continúa relacionándolas con el sistema de mayordomos y fiscales y es común que se refieran a estas de esa manera como lo demuestran los datos recogidos por medio de las entrevistas realizadas a Guadalupe Ortiz, las señoras Carmen Hidalgo, Lidia Rubio y Maribel Olguín y los señores David Pineda, Efraín Amado, Silvio

⁷² Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Entrevista a David Pineda, MCOH.2021.10.

Amado y Javier Ortiz quienes, en todo momento, se refirieron al director de la mesa directiva como el mayordomo en turno. Al parecer se observa un proceso de síncretismo y reelaboración del tradicional sistema de cargos, frente a una forma contemporánea de organización. Pero, respetando *los usos y costumbres* de cada localidad, barrio o sección, vale la pena tomar en cuenta el nombre que los miembros de la comunidad les otorgan a sus formas de organización; entonces, por tradición, el presidente de la mesa directiva se convierte en mayordomo.

Las funciones que desempeñan actualmente son varias, pero, principalmente se encargan de organizar las fiestas en torno a las devociones que se profesan en cada comunidad y recolectan el dinero necesario para éstas, organizan las procesiones y convocan a asambleas comunitarias. El señor David nos comenta que en su localidad –Jiquipilco el Viejo– la organización de las festividades se va rotando, señala que

Aquí se maneja así, por ejemplo, somos cuatro porque a cada uno nos toca un año organizar y para el siguiente año le toca a otro y así sucesivamente [...] los cuatro años nos apoyamos los cuatro, pero se supone que el que organiza es un mayordomo por año, es diferente.⁷⁵

Aunado a ello, también se encargan de dirigir las procesiones y buscar a los danzantes o la banda que amenizará el recorrido. En el caso de Jiquipilco, es muy común contratar a *la Danza Mayahuel*, además se encargan de “chechar el tráfico, de lanzar los cuetes, de ver que la gente vaya bien y si, por ejemplo, son distancias largas llevar agua y darles [...] a las personas”.⁷⁶

Una labor que tienen en común los mayordomos y las mesas directivas de las comunidades es la de brindarse apoyo en cada una de las festividades que se realizan en todo el municipio, es decir, su interacción no se limita a la fiesta patronal,

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

sino que también continúan respaldándose en las celebraciones a otros santos apoyando con la recolección de ofrendas y donativos económicos, pero, principalmente, llevando a las imágenes de los santos a las Iglesias o capillas correspondientes; al parecer, únicamente la mesa directiva del centro de Temoaya no participa de esta tradición.

El hecho de que la localidad de Temoaya centro no participe de estas tradiciones hace que la mesa directiva de Molino Arriba sea vista como la principal organizadora, por ejemplo, de la fiesta patronal debido a que ésta si tiene directa relación con el resto de las comunidades. El señor Silvio menciona que es muy común que les pregunten

¿Ahora qué se hace? ¿cómo nos vamos a coordinar? nosotros los contactamos con el sacerdote y él nos da sus puntos de vista e inquietudes y ya nos organizamos para concentrarnos en los recibimientos [...] es que nos toman como encabezados a los de Molino Arriba [...], pero si quiero decir que con el padre tenemos contacto, pero tenemos más contacto con las comunidades, definitivamente.⁷⁷

En este sentido, el testimonio del señor Silvio nos sirve para identificar que, hasta cierto punto, este sistema de organización les permite tener cierto grado de autonomía frente a la Iglesia del municipio y, aunado a ello, es un fuerte distintivo de la cabecera municipal.

Las personas que forman parte de estas mesas directivas y que son identificadas como los mayordomos de sus localidades, barrios o secciones deciden participar por muchos motivos destacando la fe; también se participa como parte de una herencia familiar, como lo menciona el presidente de la mesa directiva de Molino Arriba, quien señala que el participar se le inculcó

⁷⁷ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

Porque mucho antes, hace como unos 48 años que yo estaba chico, desde ahí me platicaba mi abuelo que él había formado parte de lo que se conocía como mayordomía, ellos fueron los que iniciaron con traer la organización al barrio junto con un señor que se llama Armando Medina [...]. Hace unos 28 años estuve ahí apoyando a mis hermanos que quedaron al frente, también a mi hermana y ya hace 20 años me tocó servir como tesorero y de ahí nuevamente, hasta hoy, después de 18 años, me volvieron a buscar para ver si podía seguir ahí apoyando a la comunidad.⁷⁸

Lo anterior repercute en el prestigio que estas personas adquieren en sus respectivos lugares donde viven; formar parte de esta ardua labor los posiciona como referentes a la hora de tomar decisiones, aunado a ello los convierte en figuras públicas pues la gente los conoce debido a que constantemente los invitan a participar de las distintas festividades que tienen lugar en Temoaya, además recorren casa por casa para recoger cooperaciones y ofrendas.⁷⁹

Este sistema actualmente funciona como un condensador de la memoria histórica y de las tradiciones que se tejen en torno a las devociones hacia los santos y el santo patrono de Temoaya; posibilita que las comunidades tengan sus propias formas de organización, les permite generar esta noción de apoyo entre comunidades, pero, principalmente, es un fuerte distintivo entre lo que hace unas décadas se denominaba como gente de razón –aquellos pertenecientes al centro de Temoaya– y la gente de costumbre –el resto de las comunidades–.

2.1.4 Devociones en movimiento: procesiones

Las procesiones son, de acuerdo con Cobos y Fernández, una acción que se realiza en hileras, de forma ordenada, por un conjunto de personas que parten de

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.

un lugar específico y se dirigen a un espacio solemne; éstas pueden ser de carácter político, social y, principalmente, religioso.⁸⁰

Si bien es cierto que desde la tradición mesoamericana ya se llevaban a cabo procesiones, es durante el periodo novohispano cuando se revisten de la doctrina católica y se diversifican; elementos como las danzas –como la de moros y cristianos–, los santos a los que se venera y el orden jerárquico que se tiene en el acto procesional derivan de lo acaecido en la Nueva España.

Como lo señala Rubial, en las fiestas celebradas en torno a los santos patronos y, por ende, en las procesiones que se realizaban, no era poco el despliegue ritual, había música, coros, danzas, flores y cirios,⁸¹ ya que había un objetivo didáctico detrás de la realización de esto. Empero, sale a relucir que cada elemento empleado dentro de la ritualidad correspondía a lo que se hallaba en el contexto del indio, nos da cuenta sobre sus creencias, la forma en la que expresaba su devoción y vivía su espiritualidad, la música con la que se identificaba, las formas de bailar, las flores que sembraba, entre otros elementos.

Actualmente, dentro del ciclo litúrgico contemporáneo, las procesiones continúan teniendo un lugar privilegiado; en México éstas se realizan en fiestas dedicadas a los santos patronos de cada pueblo o en solemnidades como Corpus Christi, Semana Santa, Domingo de Ramos, Domingo de Resurrección, 12 de diciembre o, incluso, son organizadas con cierta regularidad de tiempo –y sin que exista, aparentemente, una fecha solemne que las justifique– por un grupo específico de personas cuyos objetivos son de orden múltiple debido a que se trata

⁸⁰ Rafael Cobos y Lilia Fernández, “Procesiones en Chichén Itzá”. *Procesiones en Mesoamérica. Arqueología mexicana*, XXII, 131 (enero-febrero, 2015), pp. 66-71.

Para las citas tomadas de la revista *Arqueología Mexicana* no se incluye un paginado preciso debido a que el ejemplar del que fue extraída la información fue adquirido en versión digital y éste carece de numeración por página.

⁸¹ Rubial, *op. cit.*, p. 112.

de un elemento característico no solo del culto católico actual, sino de la cultura y tradiciones populares.

En la época presente –como a lo largo del tiempo– estas han servido para expresar la devoción por medio de cuestiones relacionadas a lo festivo, la angustia colectiva y las peticiones a los santos o vírgenes. La disposición de la gente para adornar las calles y disponerse a realizar los trayectos a pie dan cuenta de su fe, esperanza y expectativas, la señora Carmen Hidalgo explica lo anterior pues menciona que “al momento que acompañas a la imagen [haciendo referencia al apóstol Santiago] sientes esa necesidad de decirle tus problemas y agradecerle, es por esa fe que tú lo acompañas en todo el recorrido por el pueblo hasta llegar a misa”; además hace hincapié a que estos sentires y devociones también son producto de lo acaecido al tener contacto con otros, pues menciona que a su mamá “no le importaba que la gente la viera o la oyera, ella le pedía como si estuviera hablando con una persona y siempre fue tan fuerte su fe hacia él [...] que sin querer queriendo se adopta esa fe”.⁸²

Otro factor importante a considerar es que por medio de los recorridos procesionales no solo se sacralizaban los espacios geográficos sino, también, las personas se resacralizan a sí mismas.⁸³ El testimonio de don Silvio, mayordomo de Molino Arriba, fortalece esta premisa, pues menciona que, frente a la pandemia de Covid-19, se decidió “recorrer con la imagen [de Santiago apóstol] toda la comunidad somereando, acompañados de un cirio y alabanzas para que se protegiera a la comunidad frente a todo mal de salud”.⁸⁴

⁸² Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

⁸³ Luisa Alcalá, Patricia Díaz, y Gabriela Sánchez, “Solemne procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto: la epidemia de sarampión en 1727”. *Encrucijada. Revista Digital del Seminario de Escultura*, II, 1 (agosto, 2009), pp. 31-32. [En línea]: <https://www.um.es/documents/378246/2964900/Normas+APA+Sexta+Edici%C3%B3n.pdf/27f8511d-95b6-4096-8d3e-f8492f61c6dc> [Consulta: 06 de septiembre, 2021].

⁸⁴ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

En Temoaya tienen lugar varias procesiones al año; no obstante, conforme a los datos brindados por varios informantes, existe una que destaca por su carácter solemne, esta se realiza el 24 de julio de cada año, es encabezada por el barrio de Molino Arriba y tiene como principal finalidad dar inicio a la fiesta patronal en honor a Santiago Apóstol. Por medio de esta se reciben a las comunidades y sus santos venerados para darles la bienvenida y caminar con ellos en peregrinaje hacia el santuario.

Esta tiene inicio a las 8 de la mañana porque, como lo mencionan Javier Ortiz y Silvio Amado, actualmente el número de ofrendas ha incrementado⁸⁵ y la imagen de Santiago apóstol debe iniciar su recorrido desde ese momento para culminar a las 7:00 de la noche, hora en la que se celebra la misa.

La gente suele participar de diversas maneras, algunos donan ofrendas – destacando vino para consagrar, ostias y gruesas de cuetes–, otros participan cargando a las imágenes de los santos porque, como lo menciona Ortiz, ésta es una manera de expresar su fe a Santiago apóstol, es otra forma de rezar o entonar alabanzas;⁸⁶ para otros tantos participar es un acto de penitencia –como si se tratara de un ayuno–, debido a que los recorridos suelen ser muy cansados;⁸⁷ pero, principalmente, se trata de un asunto de devoción y agradecimiento.⁸⁸

No obstante, es importante traer a colación una situación particular en aras de la vivencia desde la religiosidad popular. Por la tarde del 24 de julio –señala Guadalupe Ortiz– la procesión se extiende bastante durando prácticamente todo el día dado que se recogen ofrendas, bailan toritos y se come en comunidad en repetidas ocasiones; lo anterior decanta en que no se llegue a tiempo a misa, nuestra joven informante señala que en todas las ocasiones que ella ha asistido a

⁸⁵ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05. y Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

⁸⁶ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.

⁸⁷ Entrevista a David Pineda, MCOH.2021.10.

⁸⁸ Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06.

este peregrinar nunca han llegado puntuales a la celebración eucarística despertando la molestia del padre,⁸⁹ quien no les espera y celebra sin ellos. Coincide con este testimonio Hidalgo quien enuncia que “la mayoría de la gente que va a la procesión se desaparece cuando se va llegando a la Iglesia”.⁹⁰

Las procesiones continúan siendo parte importante de la religiosidad popular en Temoaya. Para el grueso de las localidades son un punto de encuentro, unión, goce, convivencia y fe; como se pudo leer, es probable que estas prácticas sean tan representativas para las personas debido a que les permite expresar su fe por medio de actos concretos como ofrendar algo, bailar, cargar una imagen, entonar una alabanza o simplemente acompañar, a tal grado que prioricen asistir a éstas que a la celebración eucarística.

Las procesiones se han configurado, a lo largo de los años, como espacios alternos donde el pueblo es quien domina la ritualidad y el acontecer. Con base en esta premisa, resulta pertinente proponer que la devoción hacia algún santo es utilizada como pretexto por parte de las localidades en función de sus intereses no solo identitarios, sino de poder; es decir, estas devociones representan la oportunidad perfecta para actuar, configurar sus identitarios colectivos y establecer sus normas sin estar al margen ni sujetos a lo que establece el sacerdote o a las autoridades municipales.

2.1.5 Sacralizando la vida cotidiana: altares domésticos

Dentro de las Iglesias católicas, el altar goza de un lugar y significado privilegiado, en él se encuentra el “punto de tensión de todo el espacio simbólico, pues allí se realiza el sacrificio divino”,⁹¹ gran parte del acto litúrgico gira en torno a

⁸⁹ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

⁹⁰ Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

⁹¹ María del Pilar López, “Altares, retablos, púlpitos y coros: elementos del mobiliario religioso colonial”. *Revista Credencial*, (15 de octubre, 2021) [En línea]:

este, por lo cual se encuentra elevado, primero, por su importancia y, segundo, para que los fieles puedan ver lo que allí acontece.

Sin embargo, las personas dentro de la esfera privada y cotidiana también revisten de sacralidad sus vidas por medio de elementos como los altares domésticos, estos se encuentran en el común de los hogares sin importar clase social o motivaciones; el tener imágenes en un lugar *ex profeso* forma parte de la vida cotidiana de aquellos que practican y viven la religiosidad católica. Estos altares nos recuerdan un poco al altar mayor en las Iglesias debido a que se ubican en un lugar de vital trascendencia dentro de los hogares, son ornamentados y en torno a ellos confluye la fe de las familias.

Los altares domésticos constituyen una expresión de las religiosidades populares por excelencia debido a que estos difícilmente pueden regularse; las personas pueden darse libertades sobre los santos u objetos que colocan en éste, a quién realizar sus plegarias y de qué forma hacerlo; no obstante, también funcionan como reforzadores del compromiso de quienes profesan la religión católica⁹² con su fe.

Contraria a la sobriedad que presenta el altar en la iglesia, en los hogares estos suelen estar sumamente ornamentados. En las localidades de Molino Arriba, Magdalena, Jiquipilco el Viejo y San José Pathé nunca falta la imagen de Santiago apóstol y de la Virgen de Guadalupe –según lo enuncian los testimonios de los informantes–.

<https://www.revistacredencial.com/historia/temas/altares-retablos-pulpitos-y-coros-elementos-del-mobiliario-religioso-colonial> [Consulta en: 15 de octubre, 2021].

⁹² Liliana Gutiérrez, *Estudio antropológico de los altares populares: el caso de la fiesta de Cuasimodo* (dir. Daniel Quiroz). Universidad de Chile, Chile, 2010, pp. 60-65. [Tesis de Licenciatura] [En línea]: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2010/cs-gutierrez_/pdfAmont/cs-gutierrez_.pdf [Consulta: 10 de octubre, 2021].

La imagen de Santiago apóstol suele encontrarse en dos representaciones iconográficas en los altares domésticos de las localidades antes mencionadas. La primera de ellas es un cuadro de Santiago peregrino, Efraín Amado nos indica que él tiene esta imagen porque es igual a la que está en el altar mayor de la Iglesia y sirve para recordarle que “en todo momento hay que ser evangelizadores de la fe, por eso el santito aparece con su bastón y su biblia”.⁹³ La segunda corresponde a una representación de bulto de Santiago Matamoros, en la cual se observa a Santiago apóstol montando a caballo; es común que la gente adorne esta imagen y la saque a procesión.

Carmen Hidalgo da cuenta de la importancia que tiene esta representación del apóstol Santiago en su altar pues ella se encarga de decorarlo, nos menciona “yo le hacía sus arcos, yo le cambiaba sus flores, yo le mandaba hacer su capa, le ponía terciopelo a su base para que combinara con su capita y así se viera bonito en su altar”;⁹⁴ este testimonio es bastante propositivo porque da cuenta de que, en casa de esta persona, durante determinados momentos el altar es montado exclusivamente en torno a Santiago apóstol, pues el altar se convierte en *su altar*. En otro testimonio, la señora Lidia Rubio nos cuenta que ella también tiene una imagen de Santiago Matamoros de bulto “en su nicho, que siempre se adorna y que sale a procesión cada año junto con la imagen del barrio”.⁹⁵ Las representaciones del hijo del trueno cobran protagonismo durante la fiesta patronal,⁹⁶ pues todo el altar se decora en función de éstas y, como ya se mencionó, muchos acostumbran sacarlas en procesión el 24 de julio, principalmente los vecinos de Molino Arriba.

Respecto a las imágenes de la Virgen de Guadalupe, todas las personas entrevistadas confesaron tener al menos una en sus altares domésticos e inclusive

⁹³ Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.

⁹⁴ Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

⁹⁵ Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06.

⁹⁶ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

los cuadros de esta advocación mariana no faltan en el resto del hogar, como lo menciona Guadalupe Ortiz, quien nos dice “en la sala no hay altares como tal, pero hay muchas imágenes de la Virgen de Guadalupe, creo que mi casa es muy guadalupana porque tenemos muchas imágenes de la Virgen, no son altares, pero son igual de importantes”.⁹⁷

Otras imágenes religiosas que la gente confirmó tener en sus altares domésticos son las siguientes: varios Cristos crucificados, cuadros del Padre Jesús, Jesucristo resucitado, el niño Dios, El señor de la Misericordia, la Virgen de la Paz, la Virgen del Carmen, santa María de Magdalena, san José y san Judas Tadeo.⁹⁸

La instalación de los altares domésticos sirve para sacralizar el hogar y las experiencias cotidianas pues las personas suelen persignarse cuando pasan frente a éste, evitan malos comportamientos y adoptan actitudes de respeto, aunque sea solo de manera momentánea;⁹⁹ aunado a ello fungen como elementos votivos, es decir, sirven para hacer peticiones cotidianas relacionadas con el diario vivir. Estos espacios son sumamente respetados pues se trata de algo estático, que nadie puede mover, a menos que toda la familia así lo decida;¹⁰⁰ también se trata de un espacio que refleja amor pues, como señala Javier Ortiz,

Yo amo mucho a Santiago apóstol, por eso compré mi imagen y la bendije y la puse en mi casa, yo quiero mucho a Jesucristo, por eso aquí tengo a mi Cristo grandote, igual yo le tengo mucha fe a la Virgen de Guadalupe, entonces por eso tengo mi Virgen.¹⁰¹

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Véase en: Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.01.; Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.; Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.; Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.; Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.; Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06. y Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

⁹⁹ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁰ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

¹⁰¹ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.

También se trata de espacios de júbilo, pues para muchos significa la oportunidad perfecta para celebrar la llegada de fechas importantes,¹⁰² dialogar con Dios por medio de la oración¹⁰³ y pedir protección al hogar.¹⁰⁴ Como podemos percatarnos, cuando la gente coloca una imagen en su altar y se dirige a esta, el diálogo y relación con la misma –y, por tanto, con lo sagrado– se vuelve más accesible¹⁰⁵ que en otros espacios, como la Iglesia.

Empero, la gente no solo se acerca a estos espacios en la formalidad de la oración, sino que también los integra dentro de su cotidianidad, es común que la gente hable con las imágenes que tiene en su altar, la señora Lidia nos dice “yo le hablo a mis santitos, cuando hago el quehacer, cuando preparo la comida o luego hasta cuando ando lavando; siempre que paso por mi altar les pido que me ayuden a terminar y a que me quede rica mi comida para mi negocio”;¹⁰⁶ la confianza que se llega a sentir es tanta que, inclusive, las personas mismas suelen regañar a sus santos cuando alguna petición no se les es concedida.¹⁰⁷

Aunado a lo anterior, muchos de los testimonios analizados nos refieren a que los altares y, en específico, las imágenes que se colocan en estos, tienen la función de recordarles –a quienes los instalan– su fe y la historia de la misma; es decir, las representaciones de los santos sirven para recordar que “nuestro señor Jesucristo eligió a humanos que son sus apóstoles, el altar nos permite recordar allí o ver a una persona que da la vida, tan valiente, como el señor Santiago [...] es así, es un recordar, no es una adoración, es una veneración, es un recordatorio de nuestra fe”.¹⁰⁸

¹⁰² Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

¹⁰³ Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.

¹⁰⁴ Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06.

¹⁰⁵ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁶ Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06.

¹⁰⁷ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁸ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

También resulta destacable que, al parecer, otra función que tienen los altares domésticos es la de recordar y tener presente a la familia y los seres queridos que no se encuentran por diversos motivos. Es común escuchar que las personas se refieren a las imágenes que tienen como un regalo o herencia, nos menciona Guadalupe Ortiz

No pues es que esta Virgen me la regaló tal persona o esta imagen me la dio tal familiar, entonces es importante porque la persona que te da la imagen es como si ella se quedara en el altar, o sea tiene ese significado.¹⁰⁹

Huelga mencionar que de esta idea deriva la clave para entender los mecanismos por medio de los cuales los rasgos culturales e identitarios se transmiten de una generación a otra. Cuando los santos se convierten en un objeto hereditario (de manera material y espiritual) adoptan la forma de una cadena por medio de la cual se vincula al presente con el pasado, pero a su vez, aseguran su permanencia en el futuro, justo como señala Carmen Hidalgo, quien nos dice

Son creencias, son cosas que tenemos desde niños y ojalá el día de mañana mis hijas lo sigan haciendo ya sea aquí o en sus respectivas casas [...] mis imágenes que tengo ojalá el día de mañana mis hijas las sepan cuidar porque van a ser para ellas dos y ojalá sigan con esa tradición bonita.¹¹⁰

Finalmente, como se señaló en el capítulo primero de esta investigación, las devociones hacia los santos fungen como elemento diferenciador de la otredad, es por ello que contribuyen a la construcción de los identitarios colectivos; lo anterior lo podemos corroborar en la experiencia de vida que nos comparte Javier Ortiz, quien menciona que los altares domésticos le permiten identificar si las personas son católicas o no, nos dice

¹⁰⁹ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

¹¹⁰ Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

Si tú llegas a una casa y ves que tienen muchos santos lo primero que dices es: aquí son bien católicos y si tú llegas a un hogar y no ves ni una imagen luego luego te percatas de que no son católicos.¹¹¹

En esta línea podemos identificar aquello que Giménez señala cuando menciona que las identidades colectivas se conforman a partir de la capacidad –de la misma colectividad– para diferenciarse de su entorno, en este caso entre católicos y no católicos; definir sus propios límites; compartir un sistema de representaciones y símbolos –como lo es el altar mismo– y la pervivencia en el tiempo,¹¹² este último punto lo observamos en dos vertientes: la durabilidad y existencia que se le confiere a la religión católica en el tiempo y la tradición familiar de adscribirse a esta desde varias generaciones atrás.

Los altares domésticos, como se pudo leer, constituyen no solo una forma de relacionarse de manera cercana con lo divino, sino que también contribuyen a la formación del identitario colectivo, asimismo en estos se observa el paso del tiempo, pues algunas imágenes llegan, mientras otras son retiradas del mismo; también son contenedores de la memoria colectiva –en lo referente a la historia que se comparte desde el catolicismo– y, desde luego, de la memoria familiar.

2.2 Un acercamiento a las devociones y a la tradición rural

La religiosidad popular y sus expresiones devocionales en el ámbito rural están revestidas por un cúmulo de significados que, en diversas ocasiones, hayan su materialidad en la ritualidad y las celebraciones festivas, específicamente las fiestas patronales; es por medio de la realización de estas prácticas simbólicas que se logra, como lo enuncia Giménez, “actualizar un texto cultural objetivamente fijado

¹¹¹ Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.

¹¹² Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Universidad Iberoamericana / ITESO / Universidad Veracruzana / Secretaría de Cultura / Universidad de Guadalajara, México, 2016, pp. 53-92.

en el tiempo y en el espacio de la comunidad local”;¹¹³ otros autores como Rostas y Droogers coinciden en que no se trata de prácticas que puedan ser entendidas como elementos estables, pues están en constante reformulación y reinterpretación;¹¹⁴ no obstante, estas perspectivas nos permiten identificar que, por medio de la realización constante, la ritualidad se enlaza con el pasado, el presente e, inclusive, garantiza su permanencia en el futuro, independientemente de que se trate de una actualización, reformulación o reinterpretación.

La religiosidad popular, en la ruralidad, constituye una red de significantes que contribuyen a la organización de la vida en comunidad; aunado a ello, esta otorga consistencia y solidez a la vida de las personas;¹¹⁵ la práctica religiosa viene a nutrir e influir ámbitos como el social, comunitario y colectivo, económico, político, personal, psicológico e identitario.¹¹⁶

Un ejemplo de ello lo encontramos en el Santuario, las Iglesias, capillas y altares domésticos registrados en Temoaya pues, en distintos niveles, fungen como espacios donde se conglomeran símbolos religiosos significativos para las familias, localidades y, desde luego, el municipio entero; lo que en estos espacios se coloca son tesoros que, de maneras peculiares, condensan la fe, la historia y las formas de organización conjunta.

Siguiendo en esta misma línea, a la organización de la vida en comunidad también contribuye la institución de las mayordomías –por medio de las cuales se aboga por la continuidad de las devociones hacia los santos representativos de cada localidad y su vida ritual– y el calendario festivo-religioso; respecto a este último punto y, conforme a lo narrado con anterioridad, el tiempo y ritmo del devenir en los entornos rurales adquiere una dimensión distinta que conjunta elementos como el

¹¹³ Giménez, *Cultura popular...*, p. 256-258.

¹¹⁴ Rostas y Droogers, *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁵ Giménez, *Cultura popular...*, p. 256-258.

¹¹⁶ Fernández, *Imágenes, santuarios, creencias...*, pp. 11-12.

ciclo agrícola, las diversas festividades religiosas¹¹⁷ –como las fiestas patronales y las celebraciones marcadas por el calendario litúrgico– y la aceptación e incorporación –posiblemente reciente– del calendario cívico.

A continuación, nos concentraremos en analizar una de las expresiones de la religiosidad popular que en los entornos rurales –y también los urbanos– continúa vigente y goza de gran auge: las devociones en torno a los santos y los santos patronos.

2.2.1 Los santos patronos: símbolos de la historia presente

A inicios del siglo XVI muchas ciudades de Europa ya se encontraban bajo el patronato de uno o varios santos y, aunado a ello, las parroquias tenían a sus santos titulares responsables, según los contratos espirituales establecidos con éstos, de la defensa colectiva y particular de cada uno de los devotos.¹¹⁸ Posteriormente, con el contacto indohispano y la irrupción del cristianismo en la tradición mesoamericana se gestaron procesos de reelaboración simbólica en torno a ambas tradiciones religiosas.

En este tenor ubicamos la introducción de los santos “en la vida religiosa, ritual y cotidiana de los naturales”.¹¹⁹ La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo y hasta proactividad por parte de los indios, las imágenes de los santos se convirtieron en “una encarnación del sentido interior del pueblo”;¹²⁰ lo anterior permitió que los naturales elaboraran expresiones religiosas fuera de los marcos de la ortodoxia devocional.

¹¹⁷ Giménez, *Cultura popular...*, p. 256-258.

¹¹⁸ Pierre Ragon, “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia Mexicana*, 52, 2 (octubre-diciembre 2002), p. 361. [En línea]: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1383> [Consulta: 20 de octubre, 2021].

¹¹⁹ Enríquez, *Cuando San José encontró a...*, p. 23.

¹²⁰ Gibson, *op. cit.*, p. 136.

En la sociedad novohispana, los franciscanos, principalmente, pugnaban por dejar que los indios se apropiaran del culto católico por medio de su cotidianidad, razón por la cual fueron promotores de la puesta en marcha de grandes fiestas en torno a los santos patronos; éstas tuvieron gran despliegue ritual,

Procesiones decoradas con arcos y tapetes de flores, estandartes de plumas, copal, luminarias, disfraces y papeles de colores, amenizadas con cantos, representaciones teatrales y comidas comunitarias, que a veces terminaban, a pesar de los frailes, en verdaderas borracheras rituales. Cantores, cabildo y frailes trabajaban en las fiestas de los santos patronos y sus fondos provenían de las cajas de comunidad.¹²¹

Estas festividades combinaban elementos de tradición cristiana –por ejemplo, las fiestas específicas a los santos– con la ritualidad prehispánica –trajes, danzas, comida, despliegue simbólico y participación colectiva–. Cabe destacar que estas fiestas, dirigidas tanto a santos tutelares como al resto de santos del calendario católico, eran financiadas por las comunidades y sus respectivas cofradías, en caso de que existiesen.¹²²

La devoción hacia los santos se instaló de manera tan tajante que, inclusive, muchos indios los tomaban por parientes de Dios o por Dioses en sí mismos, como señala Gibson al mencionar que los santos, en primera instancia, no fueron vistos como intermediarios entre Dios y los seres humanos, sino más bien, formaban parte de un panteón de deidades antropomórficas.¹²³

Los santos patronos permitieron que los pueblos recién congregados –de caracteres, con frecuencia, heterogéneos– reconstruyeran su mundo espiritual a la

¹²¹ Rubial, *op. cit.*, p. 114.

¹²² Gibson, *op. cit.*, p. 134.

¹²³ *Ibid.*, 103. Coincide en este punto Rubial, quien señala que los santos patronos fueron concebidos como algo divino que podía estar a la altura de Dios, o bien, compartir lazos de *parentesco* con este. Véase en: Rubial, *op. cit.*, p. 114.

par que construyeron lazos de convivencia e integración. Los santos se convirtieron en elementos de resistencia pues, en torno a ellos, se ocultaron y resignificaron muchas concepciones de la tradición mesoamericana; pero, además, también figuraron como posibilitadores de los procesos de adaptación del mundo occidental.¹²⁴

Conforme pasaron los años, las devociones hacia los santos patronos –y santos, en general– continuaron constituyéndose como las principales celebraciones de los pueblos de tal forma que se convirtieron en signos de identidad¹²⁵ cuyo legado aún es observable, según lo advierte la etnografía contemporánea.

El estudio de las devociones hacia los santos patronos, como parte de la historia presente de lugares específicos, debe realizarse tomando en cuenta que éstas son producto de procesos de corta, mediana y larga duración que, luego de confluir y retroalimentarse, decantaron en diversas expresiones contemporáneas.¹²⁶ Es preciso tener en cuenta a los distintos momentos en el devenir considerados pieza clave para la formación, preservación y continuidad de las devociones hacia los santos patronos pues ello nos permitirá construir modelos explicativos con mayor claridad e interconexión.

Comprender estos procesos como producto de la historia nos permite identificar de mejor manera las motivaciones que las personas tienen no solo para realizar determinados rituales, sino para incorporar los distintos elementos que los distinguen.¹²⁷ Observar la movilidad de las devociones en el tiempo resulta fructífero

¹²⁴ Rubial, *op. cit.*, p. 118.

¹²⁵ Rubial, *op. cit.*, p. 457.

¹²⁶ María Jarquín, “San Isidro Labrador, pon agua y quita el sol’. El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México”, en Jarquín, T. y González, G. (coords.). *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2021, pp. 269-270.

¹²⁷ *Idem.*

debido a que de ello depende que se identifique la lógica y función de las mismas en la vida de las personas y, desde luego, en los identitarios colectivos.

En este tenor, retomamos lo propuesto por Jarquín¹²⁸ quien menciona que para el estudio de las devociones presentes resulta conveniente hablar, en primera instancia, sobre las generalidades en torno a la llegada y construcción de estas, es decir, retomar los antecedentes históricos; posteriormente, apremia concentrarse en ofrecer un acercamiento a las expresiones devocionales contemporáneas para, finalmente, ofrecer algunas conjeturas que al lector le permitan clarificar no solo la función de estas expresiones, sino el sentido y función de las mismas en el tiempo.

En las páginas siguientes, el lector encontrará las particularidades en lo referente a las devociones contemporáneas a Santiago apóstol, santa María de Magdalena y san José en algunas localidades de Temoaya, aunado a ello se reflexionará sobre la historia de éstas y las reinterpretaciones que, de cierta manera, abonan a su continuidad en el tiempo.

2.2.2 El Anfitrión del 24 de julio

En este apartado se abordan cuestiones referentes en torno a la devoción a Santiago apóstol por parte del barrio de Molino Arriba, Temoaya. No obstante, es menester considerar, de manera general, la historia de este santo, su trascendencia en la doctrina católica y la apropiación y reinterpretación devocional del culto jacobeo que tuvo lugar a raíz del contacto indohispano, considerando que todo lo mencionado ha hecho posible que, hasta el día de hoy, existan diversas manifestaciones religiosas y culturales que dan cuenta de ello.

Santiago –originalmente llamado Jacobo, posteriormente nombrado como: Iacob, Saint Iacob, Sant Yago y, finalmente, Santiago–¹²⁹ fue uno de los doce

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 129-130.

discípulos de Jesucristo, el episodio de su llamado se encuentra en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas¹³⁰

Más adelante vio a otros dos hermanos: Santiago, hijo de Zebedeo, con su hermano Juan; estaban con su padre en la barca arreglando las redes. Jesús los llamó, y en seguida ellos dejaron la barca y a su padre y lo siguieron.¹³¹

En general, sabemos que Santiago fue hijo de Zebedeo y Salomé, fue hermano de Juan y habitó cerca del mar de Galilea; Jesús le apodó –al igual que a su hermano– *Hijo del trueno*, presuntamente por su ímpetu y carácter.¹³² La figura de Santiago destaca de manera frecuente en los evangelios debido a que estuvo presente en momentos relevantes como la resurrección de la hija de Jairo¹³³ o la Transfiguración de Jesús;¹³⁴ inclusive se le considera como uno de sus discípulos más cercanos por episodios como el de la oración en el huerto de Getsemaní, donde únicamente acompañaron a Jesús tres de sus apóstoles, entre ellos Santiago

Llegó Jesús con ellos a un lugar llamado Getsemaní, y dijo a sus discípulos: “siéntense aquí, mientras yo voy más allá a orar.” Tomó consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo y comenzó a sentir tristeza y angustia. Y les dijo: “Siento una tristeza de muerte. Quédense aquí conmigo y permanezcan despiertos.” (sic).¹³⁵

Tras la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, la tradición señala que los apóstoles fueron a predicar y llevar su fe a distintas regiones del mundo conocido, Santiago fue el encargado de evangelizar Hispania; años más tarde,

¹³⁰ Véase en: La Biblia Latinoamericana, edición revisada 2005, Editorial Verbo Divino, Mt, 4, 21-22; Mc, 1, 19-20 y Lc, 5, 8-11.

¹³¹ Mt, 4, 21-22.

¹³² Francisco Escribano, *Los orígenes del culto a Santiago en España* (Dir. José Luis Corral). Universidad de Zaragoza, España, 1995, p. 4. [Trabajo realizado para la asignatura de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza] [En línea]: https://www.academia.edu/42788057/Los_or%C3%ADgenes_del_culto_a_Santiago_en_Espa%C3%B1a [Consulta: 27 de octubre, 2021].

¹³³ Mc, 5, 35-43.

¹³⁴ Lc, 9, 28-36.

¹³⁵ Mt, 26, 36-38.

después de lograr su cometido, volvió a Jerusalén y fue decapitado por Herodes. Posteriormente, se cree que sus restos fueron trasladados a España y, después de varios años de extravío, fueron hallados en Compostela en el año 813.¹³⁶

Para ese momento el culto jacobeo ya contaba con varios adscritos a sus filas, sin embargo, a raíz de la presencia árabe en la península Ibérica éste se popularizó debido a que Santiago, en el imaginario hispano, se convirtió en intercesor de la llamada Reconquista. En el año 844, se cree, el Rey Ramiro I de Asturias derrotó a las tropas musulmanas gracias a la ayuda de este santo,¹³⁷ lo mismo ocurrió en las batallas de Coimbra y Tolosa;¹³⁸ de estos episodios procede la iconografía de *Santiago Matamoros*. En consecuencia, Compostela se convirtió en un centro a donde cristianos pobres y notables realizaban distintas peregrinaciones; durante los siglos XIII y XIV estas tuvieron gran apogeo.

Posteriormente, a raíz de la llegada al Nuevo Mundo, el culto jacobeo adquirió nuevas dimensiones debido a que fue resignificado y sufrió procesos de apropiación cuyos efectos observamos actualmente, según los datos arrojados por la etnografía contemporánea.

La figura de Santiago apóstol, en épocas de conquista y formación de Nueva España, tuvo un papel de suma importancia tanto para españoles como indios. El santo¹³⁹, hijo del trueno, fue resignificado: pasó de ser *Santiago matamoros* – símbolo del destino manifiesto de los españoles frente al dominio de otros pueblos–

¹³⁶ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 131-133.

¹³⁷ Se cree que esta batalla tuvo lugar el 23 de mayo del 844, quedando instaurada en el calendario católico como una de las tres fechas de mayor importancia en lo tocante a este santo: el 25 de julio, día de su martirio; su traslación, el 30 de diciembre y el 23 de mayo, el día de la batalla de Clavijo. Véase en: Escribano, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ Rubial García señala que los santos “eran modelos de virtudes que los fieles debían imitar [...] para los individuos se convirtieron en seres que otorgaban bienes, salud e hijos”, además las ciudades los llegaban a considerar sus héroes en las batallas y servían para fortalecer las identidades colectivas. Véase: Rubial, *op. cit.*, pp. 25-38.

a *Santiago mataindios*; para los españoles era él quien les daba la victoria a sus huestes frente a los infieles y, posteriormente, frente a los indios.

Rubial propone que la figura del santo fue de gran impacto para los naturales de cada región no solo por la fuerza viril que representaba, sino por el caballo que montaba¹⁴⁰ ya que, al ser un animal desconocido, se asoció con antiguas divinidades que montaban otro tipo de animales; incluso, como lo menciona Caballero,¹⁴¹ con el paso del tiempo se comenzó a dotar al caballo de propiedades místicas pues a él se le pedían favores diferentes que al santo.¹⁴²

Un elemento que, sin duda, incentivó a la aceptación y apropiación de la devoción a Santiago entre los novohispanos fueron las danzas de moros y cristianos¹⁴³ donde los indios recreaban escenas de la Reconquista española, empero, no hay que olvidar las resignificaciones que se le dieron debido a su aparente parecido con la no muy distante conquista española en América. Aunado a ello, la apariencia guerrera del santo fue sumamente atractiva para los naturales quienes en un inicio le temieron, pero posteriormente, desearon tenerlo como aliado.¹⁴⁴

Otro elemento fundamental que permitió la resignificación y asimilación del santo fue su relación con el agua y, por ende, el ciclo agrícola; se le llamaba *Hijo de Trueno*, fue pescador y su fecha de celebración tenía lugar el 25 de julio, tiempo en

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 108-118.

¹⁴¹ María del Socorro Caballero, *Temoaya y su folklore*. Edición de la autora, México, 1985.

¹⁴² Coinciden con ello los relatos mencionados en las entrevistas hechas a Carmen Hidalgo y Javier Ortiz. La señora Carmen mencionó que durante la fiesta patronal las personas suelen besar a la imagen del caballo y, posteriormente a la del santo patrón, dando a entender que a los dos se les tiene consideración desde la individualidad; por su parte, el señor Javier afirma que las personas suelen dirigirse al caballo del hijo del trueno para que los ayude cuando tienen prisa y desean ir más rápido.

¹⁴³ William Taylor, *Ministros de lo sagrado*. El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación / El Colegio de México, México, D.F., 1999. pp. 402-408.

¹⁴⁴ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 136.

el que las lluvias llegaban, principalmente, al Altiplano Central.¹⁴⁵ Por lo anterior se le comenzó a concebir como el protector de la siembra de maíz, el crecimiento de los sembradíos y la abundancia de las cosechas.

A mediados del periodo novohispano, Santiago ya no era un símbolo de la conquista gracias a acontecimientos de corte similar como las danzas y otros elementos rituales pues, afirma Taylor, estos eventos eran “abrumadoramente indígenas”. El *Hijo del Trueno* pasó a ser patrono local y símbolo de la autonomía que las comunidades indígenas intentaban crear sobre y a pesar del régimen español. Santiago se convirtió en un punto central de la expresión local indígena.

La aceptación e incorporación de *Santiago Mataindios* daba cuenta de que, para finales del siglo XVI, la evangelización era una empresa ya consolidada que había logrado incursionar en casi todos los aspectos –sino es que en todos– de las comunidades autóctonas, este santo en específico se constituyó como parte importante de las identidades de los lugares en donde se le veneraba.¹⁴⁶

Para ser miembro de una sociedad es necesario conocer y manejar los símbolos culturales de ésta, no solo para ser reconocido por quienes la integran sino para crear una cosmovisión como producto de la apropiación simbólica de lo social y natural. Los símbolos ayudan a pensar y crear la realidad, entre ellos destacan los sagrados que “configuran la ontología trascendental de una cultura”.¹⁴⁷ De lo anterior se deduce que lo sagrado no sólo genera cosmovisiones o religiones, sino que, además regula la vida colectiva y en sociedad.

Trasladando este contexto a las sociedades novohispanas, los espacios vistos desde la creación humana y la creación divina sirvieron para que tanto los naturales como el resto de habitantes en la Nueva España construyeran sus

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ Rubial, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴⁷ Bartolomé, *op. cit.*, pp. 99-111.

identidades.¹⁴⁸ Lo anterior ocurrió gracias a los elementos culturales, insertos dentro de la tradición oral principalmente, compartidos por una comunidad y que, como resultado, creaban sentimientos de pertenencia.

No obstante, es menester aclarar que este proceso no se dio de manera sencilla. Para Bartolomé, la evangelización de los naturales “no significó la construcción de un nuevo nosotros que incluyera a los indios [...] estos continuaron siendo un ellos diferentes e irreductibles a la identidad hispanocristiana”¹⁴⁹ y esto se observó claramente en la perduración de las prácticas mesoamericanas como, incluso, componentes estructurales de la vida del indio cuya relación con los sistemas católicos impuestos trajo consigo procesos de sincretismo, resimbolización y apropiación que redefinió y confrontó ambas creencias y rituales.¹⁵⁰

A grandes rasgos, se trató de hacer compatibles unos símbolos con otros por medio de peculiares configuraciones que desempeñaron un importante papel identitario en la medida que cumplían con sus funciones individuales y sociales. La figura de Santiago apóstol contribuyó a ello en lugares como Temoaya, cuya fundación se asocia de manera directa con la intervención milagrosa de este santo quien, tras un incendio en la Iglesia de Xiquipilco y conforme se reafirma por medio de la tradición oral, fue trasladado a Temoaya, convirtiéndose en santo patrono del lugar.

En este municipio, la devoción al apóstol Santiago ha continuado vigente por, aproximadamente, dos siglos y medio; sin embargo, en las líneas siguientes nos

¹⁴⁸ Rubial, *op. cit.*, pp. 39-45.

¹⁴⁹ Bartolomé, *op. cit.*, pp. 99-111.

¹⁵⁰ En las entrevistas realizadas a Carmen Hidalgo, Guadalupe Ortiz, Efraín Amado y Silvio Amado algunos elementos fueron coincidentes como lo es la presencia del copal y del maíz en cada una de las procesiones religiosas del santo patrón de Temoaya, lo cual da cuenta de la presencia de elementos mesoamericanos insertos dentro de una dinámica occidental.

concentraremos únicamente en el barrio de Molino Arriba y la devoción contemporánea que profesan los habitantes de este hacia *el Hijo del Trueno*.

Molino Arriba es un barrio –aún no adquiere el rango de localidad– que se caracteriza por estar ubicado a un costado del centro de Temoaya; en él se encuentran las principales bases de taxis del municipio con destino a lugares como: San Lorenzo Oyamel, Jiquipilco el Viejo, San Diego, Enthavi, San Pedro Arriba, San Pedro Abajo, la Magdalena, Pathé, Tlaltenanguito, Oztolotepec y Toluca; también se encuentra la terminal de autobuses con destino a la Ciudad de México; el comercio y la siembra confluyen entre los terrenos de la zona; se encuentra el Lienzo Charro, el Mercado Otomí, un Centro de Atención Múltiple (CAM), la Procuraduría Municipal, la Glorieta y un Centro Deportivo que cuenta con cancha de fútbol soccer y frontón. Aunado a lo anterior, otro elemento distintivo de este lugar es la capilla en honor a Santiago apóstol y la devoción local que se le tiene a éste.

La capilla en honor al apóstol Santiago está ubicada en la Glorieta de Temoaya entre las calles Reforma Agraria y Avenida Reforma, en ella se encuentra una representación en bulto de Santiago Matamoros, ésta mide aproximadamente 1 metro con 80 centímetros,¹⁵¹ también podemos encontrar algunos arreglos florales ofrendados a esta imagen y un par de estandartes propios del barrio.

Es complicado fechar el inicio de esta particular devoción debido a que, eclesiásticamente, se ve eclipsada, pues en el centro de Temoaya también se venera al mismo santo. Sin embargo, es probable que esta tenga sus inicios varios años antes de la decisión que tomó el Padre José Campuzano de dejar de sacar en procesión a la imagen principal de Santiago apóstol –que se encuentra en el Santuario– a causa del deterioro que comenzaba a presentar.¹⁵² Ante tal situación

¹⁵¹ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

¹⁵² Nuestros informantes señalan que una pata del caballo comenzaba a quebrarse y el Padre José Campuzano tomó la decisión de restaurar la imagen, no obstante, ello le trajo muchos problemas con *la gente de costumbre* que, desde luego, no querían que el santo fuese tocado por

se mandó hacer una imagen, también de bulto, pero más pequeña, para que pudiera salir en procesión durante la fiesta patronal, ésta sería únicamente de Temoaya centro.

Ante tal situación, la Delegación Santa Cruz Atzacapotzaltongo, según lo narra el actual mayordomo de Molino Arriba, prestaba una imagen de Santiago Matamoros de manera anual con la finalidad de que se llevara en procesión durante la fiesta patronal; empero, hubo una ocasión en la que la gente no llegaba con la imagen, ello provocó desesperación entre los organizadores quienes empezaron a discutir, el señor Silvio menciona que

Ahí tuvimos un mensaje del señor de que no deberíamos estar peleados como mayordomos [...]. De momento el castillo no llegaba [los fuegos pirotécnicos], la imagen de Santa Cruz no llegaba y mejor lo que optamos fue recibir a las imágenes con un cuadro que nos prestó un vecino de San Pedro Abajo [...]. En esa ocasión había mucha discusión y de momento vimos que se formó una nube pero blanca, blanca; en ese momento optamos por avanzar en procesión [...], pero comenzó a caer una granizada sin agua, era una granizada seca y colapsó la lona. En eso tuvimos una llamadita de atención por parte del Señor Santiago, la gente ya hasta quería lincharnos a los de la mesa directiva porque pensaron que nos habíamos quedado con el dinero porque ni la banda llegaba.¹⁵³

A raíz de lo acontecido y terminadas las fiestas, el barrio de Molino Arriba organizó una reunión en donde se tomó la decisión conjunta de cooperar para –con la autorización del sacerdote– mandar hacer una imagen de Santiago Matamoros,¹⁵⁴ que es la que actualmente reposa en la capilla de este lugar. Ello les brindó autonomía como comunidad pues de esa manera pudieron organizar la

nadie. Más adelante ahondaremos en este acontecimiento. Véase *en*: Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.

¹⁵³ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

¹⁵⁴ *Idem*.

víspera de la fiesta patronal conforme a sus horarios, sin depender de la buena voluntad de otras localidades.

Hoy por hoy, esta imagen del apóstol Santiago junto con los habitantes de Molino Arriba fungen como anfitriones del resto de localidades que se dan cita, de manera anual, en la fiesta patronal de Temoaya. Huelga mencionar que, pese a que esta celebración se encuentra inserta dentro del marco de la fiesta patronal municipal, para el barrio en cuestión se trata de una festividad aparte que les representa, les dota de autonomía y distingue, principalmente, de la cabecera municipal; la mayoría de actividades que se realizan en torno a la figura del santo Santiago tienen sitio en la capilla del lugar y no en el Santuario.

La celebración principal de este barrio tiene lugar el 24 de julio; esta inicia a las 6:00 a. m. cuando los vecinos del lugar se reúnen en torno a la capilla para cantarle las mañanitas al apóstol acompañados por una banda de viento; algunas personas –principalmente quienes se dedican a vender alimentos como la familia Amado o la familia de la Vega– llevan café, atole de masa, teleras, pastel y en ocasiones tamales, éstos son compartidos con el resto de los presentes,¹⁵⁵ cabe destacar que el rechazar los alimentos es visto como un acto descortés.

Posteriormente, se lleva al santo en andas hasta el Santuario, donde se le coloca frente a la capilla de la imagen grande de Santiago apóstol y, nuevamente, se entonan las mañanitas. Una vez concluido esto se reanuda la procesión y comienza la recolección de ofrendas en las casas de algunas familias que, como lo menciona Guadalupe Ortiz, no pertenecen al barrio de Molino Arriba, pero son fieles devotas de la imagen.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

¹⁵⁶ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

Más tarde, a las 8:30 de la mañana, aproximadamente, la procesión retorna a Molino Arriba y se dirige a la casa de la familia Espinoza Fabela que año con año –a consecuencia de una promesa hecha desde hace tiempo– donan la capa y plumas del apóstol Santiago; mientras se hace el cambio de capa del santo, se le brinda a la gente que va en procesión tamales, pan de dulce y te o café, cuando se termina de desayunar, se hace una breve oración. El siguiente destino es la casa de la familia Esquila –quienes se dedican al trabajo de los metales–, ellos se encargan de donar los arcos del apóstol y los soldan a su base ahí mismo; como este proceso es tardado, la banda continúa tocando para amenizar el momento, mientras el resto de las personas degustan las tradicionales tostadas de tinga que da la familia.¹⁵⁷

Una vez que la imagen ya tiene su capa y sus arcos, prosigue el recorrido recolectando otras ofrendas como: arreglos florales, ostias, cuetes y servilletas bordadas con motivos religiosos. De ahí se dirigen, nuevamente, a la capilla en donde la imagen de Santiago apóstol es colocada sobre un templete para que, como buen anfitrión, de la bienvenida a cada una de las localidades que acuden a esta celebración junto con sus imágenes veneradas.

Aproximadamente de las 10:00 a. m. a las 12:00 p. m. tiene lugar la recepción de las localidades; en el imaginario colectivo, las personas asocian este evento con la llegada a una fiesta en la que el

Organizador es Santiago apóstol porque él deja pasar a todos sus invitados y él se queda hasta atrás. Entonces él en su caballo es como el dueño de la casa que va dejando pasar a todos sus invitados –a todas las imágenes–.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Véase: Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.; Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04. y Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

¹⁵⁸ Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

Y, una vez que han llegado todas las localidades invitadas, se destina un aproximado de una hora para llevar a cabo una convivencia; cada localidad se organizó, previamente, para poder llevar algún guisado,¹⁵⁹ las carnitas, frijoles, arroz, nopales, acociles y tortillas nunca faltan.

Posteriormente hacen arribo al lugar el Párroco, junto con varios ayudantes y, desde luego, el Presidente municipal; después de un breve discurso de ambas figuras de autoridad, da comienzo la procesión con todas las localidades y sus respectivas imágenes rumbo al Santuario de Santiago apóstol donde se lleva a cabo la misa que da comienzo, de manera oficial, a las celebraciones en torno al santo patrono del municipio.

Por la tarde, cerca de las 3:00 p. m., el mayordomo y la mesa directiva de Molino Arriba se organizan para realizar, de nuevo, otra procesión únicamente con el santo del barrio; en ella se recorre todo el territorio correspondiente al sitio en cuestión y se recogen las ofrendas que las familias tienen a bien donar, destacan las gruesas de cuetes, el vino para consagrar, ostias y cirios. Durante este andar, las familias suelen compartir alimentos; la gente sabe que en la Clínica del Doctor Ricardo siempre dan mucha comida al igual que en el Hotel Paraíso;¹⁶⁰ la gente va cantando y orando, algunos bailan con los toritos, otros bailan solos al ritmo de la banda de viento, otros más van cargando sus donaciones, se vive un ambiente de alegría, como lo comenta el señor Efraín Amado.¹⁶¹

La asistencia a las procesiones –donde la comida, dulces y un poco de bebida abundan– es sumamente cuestionada; algunas personas opinan lo siguiente

¹⁵⁹ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.

la gente ya no va por el gusto y la fe, sino por lo que les den; eso es más triste porque cuando ya llegas a la Iglesia ya va muy poquita gente, ya toda la gente se fue perdiendo en el camino.¹⁶²

Sin embargo, personas de este barrio argumentan que su asistencia a estos eventos poco tiene que ver con las degustaciones y el despliegue ritual, Guadalupe argumenta

Me gusta mucho ir a las procesiones [...] no es como un interés de que me van a dar pan, me van a dar comida, me van a dar esto, no, de verdad lo disfruto, si no dieran pan yo seguiría yendo porque no es ese el interés; porque muchos si dicen: no pues es que la gente nada más va porque dan un buen de pan, dan tamales, dan tostadas, luego en unos lugares si te dan de comer mucho [...] pero no es por eso, yo no voy por eso, aunque no dieran comida yo seguiría yendo.¹⁶³

Como se puede leer, las motivaciones que las personas suelen tener para acudir a estas procesiones están condicionadas por muchos factores, la fe tiene un papel fundamental, sin embargo, la comida, el ambiente y el formar parte de una comunidad con relativa autonomía también influyen en demasía.

Esta procesión finaliza con la llegada al Santuario entre las 7:30 y 8:00 p. m. y, como ya se mencionó con anterioridad,¹⁶⁴ debería culminar con la celebración eucarística, no obstante, difícilmente se llega a tiempo a esta debido a que el recorrido para recoger las ofrendas es extenso. Finalmente, en la noche tienen lugar la quema de fuegos pirotécnicos y el baile público, ambos financiados por parte del barrio de Molino Arriba.

Otro festejo que distingue al barrio de Molino Arriba es el realizado el 23 de mayo con motivo de la aparición de Santiago apóstol a las tropas del Rey Ramiro

¹⁶² Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

¹⁶³ Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.

¹⁶⁴ Véase: pp. 25-29, apartado: *devociones en movimiento: procesiones*.

en una de las batallas de la Reconquista española. A diferencia de lo acontecido el 24 de julio, esta celebración no es ostentosa; consiste en realizar una misa en la capilla del barrio y, posteriormente, compartir los alimentos que cada familia decide donar; aquí únicamente se dan cita los habitantes de este lugar.¹⁶⁵

Recapitulando, la devoción a Santiago apóstol por parte del barrio de Molino Arriba no solo ha dotado de fe a los habitantes del lugar, sino que, además, ha fungido como elemento diferenciador de Temoaya centro; ha contribuido a generar sentimientos de pertenencia y, por consiguiente, de identidad; ha servido para dotar de relativa autonomía al barrio; es motivo de unión y, finalmente, forma parte de la historia de este lugar. Posiblemente es que, por lo anteriormente mencionado, ésta continúa vigente y, contrario a lo que pudiera pensarse, cada año va en aumento.

2.2.3 La santa que hicieron virgen

En este apartado hablaremos sobre la devoción a santa María Magdalena, también conocida como María de Magdala. Resulta complicado identificar su presencia en los textos bíblicos debido a que son varias las mujeres que llevan por nombre *María*; no obstante, nos ceñiremos a lo abordado por parte de quienes estudian esta temática.

La existencia de María data del siglo I, fue originaria de la ciudad de Magdala, siendo precisamente esta de donde adquiere su nombre;¹⁶⁶ lo anterior nos hace pensar que no se trataba de una mujer casada o que viviera con sus familiares debido a que, para ese momento histórico, era habitual que, en el nombre, se le relacionara a las mujeres con algún pariente masculino, ello también da cuenta

¹⁶⁵ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.

¹⁶⁶ Julio Rolando Martínez, *Santa María Magdalena en la devoción y el arte guatemalteco, en las ciudades de Santiago de Guatemala, Nueva Guatemala de la Asunción y otras regiones, durante los siglos XVI al XX* (Dir. Dr. Luis Fernando Urquizú), Universidad de San Carlos de Guatemala Escuela de Historia, Guatemala, 2009, p. 13, [Tesis de Licenciatura]. [En línea]: http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/14/14_0429.pdf [Consulta: 17 de noviembre, 2021].

sobre el carácter de la ahora santa que, de cierta manera, dejó todo por seguir a Jesús.¹⁶⁷

Dentro del grupo de mujeres seguidoras de Jesús destacaba María Magdalena pues los evangelistas la mencionan, con regularidad, en primera instancia; su nombre aparece desde la llegada de Jesús a Galilea hasta su muerte y resurrección, siendo ella la primera testigo de este acontecimiento.¹⁶⁸ Es en el evangelio de San Lucas donde se le nombra testigo de la vida pública de Cristo y no solo como acompañante de sus últimas horas

Jesús iba recorriendo ciudades y aldeas predicando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios. Lo acompañaban los Doce y también algunas mujeres a las que había curado de espíritus malos o de enfermedades: María, por sobrenombre Magdalena de la que habían salido siete demonios; Juana, mujer de un administrador de Herodes, llamado Cuza; Susana, y varias otras que los atendían con sus propios recursos.¹⁶⁹

De este fragmento destacamos que se menciona a María Magdalena, junto con otras mujeres, como acompañantes de Jesús; es decir, de cierta forma estaba involucrada en la labor de prédica y, desde luego, transgredía las costumbres de la época, pues, pese a que a las mujeres si se les era permitido escuchar la palabra de Dios en las sinagogas, no estaba permitido que fueran discípulas de un hombre, a menos que se tratase de su marido.¹⁷⁰

Finalmente, los cuatro evangelistas la mencionan en pasajes referidos a la pasión, muerte y resurrección de Jesús. María de Magdala estuvo presente –junto con María, madre de Santiago y de José; la madre de los hijos de Zebedeo;¹⁷¹ María,

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 15-17.

¹⁶⁹ Lc 8, 1-3.

¹⁷⁰ Martínez, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷¹ Mt 27, 55-56.

la madre de Jesús y María, la esposa de Cleofás—¹⁷² en la crucifixión; asimismo permaneció mientras se le colocó a Jesús en el sepulcro.¹⁷³

Aunado a lo anterior, María de Magdala es identificada, por los cuatro evangelistas, como la primera testigo de la resurrección de Jesús;¹⁷⁴ en el texto de Juan se menciona que

[María] se dio la vuelta y vio a Jesús allí, de pie, pero no sabía que era Jesús. Jesús le dijo: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?” Ella creyó que era el cuidador del huerto y le contestó: “Señor, si tú lo has llevado, dime donde lo has puesto, y yo me lo llevaré”. Jesús le dijo: “María”. Ella se dio la vuelta y le dijo: “Rabboni” [...]. Jesús le dijo: “Suéltame, pues aún no he subido al Padre [...]”.¹⁷⁵

Pese a que María de Magdala no es una de las figuras principales –ni de las más mencionadas– dentro de los evangelios, si es necesario precisar que se trata de una de las mujeres que mayor relevancia tiene y, al ser la primera testigo de la resurrección de Jesús, adquiere protagonismo incluso frente a los discípulos varones. Por ello no causa asombro que, con el paso del tiempo, llegara a convertirse en una santa sumamente querida y solicitada.

Sin embargo, fue durante la Edad Media que se comenzó a construir la imagen de María Magdalena como una mujer pecadora y convertida. Se le relacionó con dos mujeres en específico: la mujer adúltera que iba a ser lapidada y con María de Betania –hermana de Lázaro– quien, durante una cena que tuvo lugar seis días previos a la Pascua, le ungió los pies a Jesús

Estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. Allí lo invitaron a una cena, Marta servía y Lázaro estaba entre los invitados. María, pues, tomó una

¹⁷² Jn 19, 25.

¹⁷³ Mt 27, 57-61.

¹⁷⁴ Véase: Mt 28, 1; Lc 24, 10; Jn 20, 1.

¹⁷⁵ Jn 20, 1.

libra de un perfume muy caro hecho de nardo puro, le ungió los pies a Jesús y luego se los secó con sus cabellos mientras la casa se llenaba del olor del perfume.¹⁷⁶

Fue el Papa Gregorio Magno quien, a finales del siglo VI, declaró que María de Magdala, María de Betania y la mujer adúltera eran la misma persona; en contraparte, la Iglesia oriental apuntó que se trataba de tres mujeres diferentes. La figura de María Magdalena fue relacionada con el pecado, principalmente de tipo sexual, pero también con la salvación y el arrepentimiento; aunado a ello, servía para recordar la naturaleza humana de Jesús –que coexistía con su naturaleza divina– y, de cierta manera, se configuró como la antítesis de la Virgen María.¹⁷⁷

La devoción a esta santa se fue consolidando con el paso de los años; Martínez menciona que María Magdalena fue una de las figuras sagradas más populares durante la Edad Media; de su vida eran retomados cuatro aspectos como ejemplo cristiano: su pasado pecador, su conversión, la devoción que le tuvo a Jesús y la labor evangelizadora que desarrolló, principalmente, en Francia.¹⁷⁸ María Magdalena contribuyó a fortalecer, en el imaginario colectivo de la época y durante los primeros años del cristianismo, la idea de que la penitencia era un medio de redención.

La devoción a esta santa llegó al Nuevo Mundo en el siglo XVI y, como parte de la Contrarreforma, contribuyó a enseñar qué era el pecado, la penitencia, el libre albedrío, la responsabilidad y la lucha por la salvación; para este momento histórico, en el imaginario colectivo Magdalena representaba a una mujer que había dejado atrás las vanidades a cambio de conseguir la vida eterna,¹⁷⁹ esta santa se convirtió

¹⁷⁶ Jn 12, 1-3.

¹⁷⁷ Yolanda Cerra, “La Magdalena, devoción y bando”, en *Fiestas de la Magdalena*, Fiestas de la Magdalena, Llanes, 2007, p. 20-22 [En línea]: <https://docplayer.es/63936754-La-magdalena-devocion-y-bando.html> [Consulta. 17 de noviembre, 2021].

¹⁷⁸ Martínez, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁹ Estela Roselló, “El cuerpo de María Magdalena en un devocionario novohispano: la corporalidad femenina en la Historia de Salvación del siglo XVIII”. *Instituto de Investigaciones Históricas*, 42 (2010), p. 58. [En línea]:

en un modelo a seguir tanto por justos como por pecadores. Así como muchas doncellas vieron en la Virgen María un modelo de castidad y ternura, las mujeres novohispanas que vivieron su realidad corporal desde condiciones diferentes a las socialmente permitidas se identificaron con María Magdalena.¹⁸⁰

La devoción hacia esta santa fue ampliamente difundida en la Nueva España; Roselló destaca el uso del devocionario *La devoción de la discípula amada de Cristo Santa María de Magdalena* con el cual, por medio de la narración de la vida y obra de María Magdalena y la práctica de los ejercicios de oración, se pretendía acercar “a los fieles a los sentimientos de amor y arrepentimiento”. Aunado a ello, su figura sirvió como estandarte de los proyectos de apoyo al Recogimiento de las mujeres públicas.¹⁸¹

Esta devoción sobrevivió al paso del tiempo. Recientemente, el 3 de junio de 2016, el Papa Francisco decretó que la memoria obligatoria en torno a santa María Magdalena –que tiene lugar cada 22 de julio– se elevara al rango de Fiesta Litúrgica;¹⁸² lo anterior llama nuestra atención debido a que en diversas partes del mundo que profesan la religión católica –como en la localidad de Magdalena Tenexpan, perteneciente a Temoaya– ya se realizaba una gran celebración en honor a esta santa, desde hace muchos años atrás, incluso siglos.

Para el año de 1702 se tienen registros que indican que Temoaya ya contaba con su propio cabildo y con cuatro pueblos sujetos, entre ellos el de la Magdalena Tenexpan,¹⁸³ cuyo nombre adjudicado a este territorio nos indica, posiblemente, que

<https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/18439/17515> [Consulta: 18 de noviembre, 2021].

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 58-61.

¹⁸² María Cecilia Mutual, Vatican News [En línea]: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2018-07/papa-francisco-iglesia-devocion.html> [Consulta: 17 de noviembre, 2021].

¹⁸³ Los pueblos sujetos, en ese momento histórico, eran: Magdalena Tenexpan, San Pedro Arriba, San Diego Alcalá y San Lorenzo Oyamel. Véase en: Arzate, *op. cit.*, pp. 52-53.

la devoción a santa María Magdalena, en este territorio, data de varios años y, al igual que con Santiago apóstol, ha servido para forjar identidades.

Actualmente la devoción a santa María de Magdalena tiene lugar en la localidad de Magdalena Tenexpan, la cual destaca por encontrarse en un terreno elevado –con respecto a localidades aledañas como Molino Arriba– distinguiéndose en el paisaje por su altitud; la construcción más representativa del lugar es su Iglesia; las fuentes de empleo son pocas, por ello las personas tienen que *bajar* a Temoaya centro para comerciar con la cosecha de sus cultivos o trabajar en algún comercio; entre sus calles es común encontrar terrenos baldíos, milpas y canchas improvisadas de fútbol.

La fiesta en honor a santa María Magdalena tiene lugar cada 22 de julio; no obstante, ésta da inicio un día antes con la llamada víspera, la cual inicia con el encuentro de las imágenes de los santos justo entre los límites de Molino Arriba y Magdalena Tenexpan donde santa María de Magdalena recibe, como anfitriona, al resto de localidades –que oscilan entre 20 y 25– con sus respectivos santos, estandartes y mayordomos.¹⁸⁴ Posteriormente se inicia una procesión que tiene como destino la Iglesia de la Magdalena Tenexpan, donde dan inicio las festividades en torno a la santa una vez terminada la celebración eucarística.

Posteriormente se da el recibimiento de la banda de viento y del mariachi San Agustín –que es el que más se suele contratar–. También se recibe a los danzantes –destacando los arrieros–, cabe mencionar que estos grupos, pese a ser contratados por los mayordomos de la localidad, no cobran por presentarse, ellos asisten por voluntad propia puesto que suelen tener mandas o promesas hacia la Virgen de Magdalena,¹⁸⁵ como es nombrada por la gente de la comunidad. La

¹⁸⁴ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

¹⁸⁵ Entrevista a Aurelia Bonifacio, MCOH.2021.12.

tradición de los arrieros es propia de este territorio, pues no se les observa danzando en ninguna otra festividad de Temoaya.

Ese mismo día, ya pasadas las 3:00 p. m., comienza la procesión por toda la localidad con la finalidad de sacralizar las casas de los fieles devotos y, a la par, recoger las ofrendas que las personas tienen a bien donar. En este recorrido es común observar que se compartan algunos guisados, tamales o vasos de refresco durante el trayecto;¹⁸⁶ a lo largo de ese día el acto de comer adquiere un sentido comunitario, pues entre familiares, amigos y vecinos se comparten los alimentos.

Para concluir las vísperas, entre las 10:00 y 11:00 p. m. se da la quema de fuegos pirotécnicos, es decir, los tradicionales castillos y toritos. Además, hay baile público, juegos mecánicos y puestos de comida.

El día siguiente, 22 de julio, se le cantan las mañanitas a santa María de Magdalena, en su Iglesia, a las 5:00 a. m., la banda se queda tocando un par de horas y, posteriormente, se le reza un rosario pausado y con calma, como lo indica el señor Silvio, quien asegura que es la única ocasión del año en la que la rezandera no reza corriendo.¹⁸⁷ Más tarde, a las 10:00 de la mañana, se celebra la misa ya con todas las localidades invitadas; al término de esta los danzantes bailan frente a la Iglesia y, como ya se mencionó, al tratarse de una zona que se encuentra en lo alto, es común que los tambores y caracoles se escuchen hasta las localidades de Molino Arriba y Temoaya centro. Por la noche, nuevamente, hay baile público y quema de fuegos pirotécnicos.

El 23 de julio termina la fiesta en honor a santa María de Magdalena. Al medio día se dan cita, en el atrio de la Iglesia, los vecinos de la comunidad y los mayordomos de las localidades invitadas con cazuelas, ollas y trastes repletos de

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

comida; es un momento en donde no solo se comparten los alimentos con quienes viven en la Magdalena Tenexpan, sino también con las imágenes de los santos y santas –pues se les pone un plato bien lleno de comida, sus tortillas y bebida–. Una vez que se terminan de comer se realiza una misa de acción de gracias, sin embargo “la gente entra ya muy distraída, unos se quedan terminando de comer afuera, ahí andan echando taco y platicando”.¹⁸⁸

Al término de la misa, como a las 3:00 de la tarde, se despide a los danzantes, a los músicos y a las imágenes y mayordomos de las distintas localidades que se dieron cita en la celebración. Es muy común que de ahí partan a alguna capilla cercana debido a que, al siguiente día, deben darse cita en Molino Arriba para iniciar los festejos en torno a Santiago apóstol.

La santa es muy querida en su localidad, los mayordomos y los devotos, en general, se organizan para comprarle ropa que la distinga, sin embargo, la gente afirma que “la Virgen es bien especial para su vestimenta; si hay vestimenta que a ella no le agrada le hace cosas que no a la ropa, hasta que se la quitan”.¹⁸⁹ La señora Aurelia comenta que

El otro día ella [santa María de Magdalena] quería un rebozo y un chincuete [...] pero ya había una persona que ofreció una vestimenta de un vestidito y se lo pusieron [...] le dijeron: si, pues pónsela, si es tu gusto pues pónsela y se la pusieron. Pero mucho antes los de la fiscalía ya le habían ofrecido su chincuete y su rebozo, entonces si se lo pusieron y al otro día vieron como que estaba rasgado el vestidito. Entonces de una vez los de la fiscalía tuvieron que ponerle su chincuete, porque de hecho ya lo tenían y dijeron: no, no le gustó el vestido, hay que ponerle lo que ella quiere.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Entrevista a Aurelia Bonifacio, MCOH.2021.12.

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Idem.*

Una vez que la comunidad se dio cuenta que no le había gustado la ropa que le pusieron procedieron a vestirla con “el traje y su chincuete, su rebozo y su saco; le pusieron hasta aretes, pero de esos de colorcitos, de piedritas verdes y rosas, de esos largos”.¹⁹¹ Llama nuestra atención que la ropa que la santa quería, según el relato anteriormente presentado, corresponde con la vestimenta tradicional del pueblo otomí, cuyos habitantes viven en varias localidades de Temoaya.

Según los testimonios de la señora Aurelia y don Silvio, santa María de Magdalena les comunica cómo quiere vestirse a los mayordomos por medio de sueños “como ellos están más entrados en la Iglesia, ellos conviven más con la Virgen y ella les da como sueños donde les dice qué es lo que quiere vestir”.¹⁹² Entonces ellos únicamente pasan el mensaje a los vecinos del pueblo quienes, inmediatamente, se organizan para cooperar y comprarle a la santa lo que ella pide.

Para este momento de la narrativa ya se pudo advertir que –en los testimonios aquí citados– para referirse a esta santa la gente le llama virgen, lo cual resulta bastante revelador. En el imaginario colectivo de la población de este lugar santa María de Magdalena es elevada al rango de Virgen –como María, la madre de Jesús–, ello da cuenta de cómo, por medio de la reelaboración simbólica, la religiosidad popular les brinda a las personas la posibilidad de tener a una virgen, en la figura de una santa, pues posiblemente sea lo que ellos, como localidad, requieren.

En suma, santa María Magdalena es una santa que, por medio de la tradición, ha ido adquiriendo características que la diferencian del resto de santos venerados en Temoaya; estas mismas particularidades sirven para reforzar las identidades colectivas de quienes habitan en este lugar. Aunado a ello, la devoción en torno a

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

Magdalena ha dotado a la comunidad de tradiciones, fiestas y relatos propios que los identifican como parte de una comunidad específica.

2.2.4 El origen de una tradición

En este apartado hablaremos sobre las expresiones devocionales en Xiquipilco el Viejo donde, al igual que en Molino Arriba y en el centro de Temoaya, se venera al apóstol Santiago. Este se titula: *El origen de una tradición* debido a que, según lo establece la oralidad, fue en este lugar que surgió la devoción al santo Santiago y, posteriormente, se extendió a Temoaya.

Arzate postula que no existen fuentes documentales que señalen la existencia de Temoaya en el periodo prehispánico, su aparición en textos se encuentra a mediados del siglo XVI; por lo anterior, resulta prudente pensar que Temoaya surgió a partir de una división del territorio de Xiquipilco, actualmente llamado Xiquipilco el Viejo.¹⁹³

Recién comenzado el periodo novohispano, Xiquipilco conservó su categoría de cabecera; Gerhard señala que para el año de 1548 este pueblo tenía 23 estancias y la cabecera estaba en un lugar llamado Ahuazhuatpeque, en 1594 esta se trasladó a Matlaguacala donde debían congregarse las estancias más alejadas; a raíz de ello se formó un grupo disidente que fundó una cabecera rival llamada, en un inicio, Santiago del nuevo Xiquipilco, posteriormente adquiriría el nombre de Santiago Temoaya.¹⁹⁴

¹⁹³ Arzate, *op. cit.*, pp. 29-35.

¹⁹⁴ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821* (trad. Stella Mastrangelo). Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Geografía / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, pp. 181-182. Sin embargo, es necesario precisar que Arzate cuestiona esta versión debido que, menciona, los documentos empleados por Gerhard también hablan de Xonacatlán, véase: Arzate, *op. cit.*, p. 50 (revisar nota a pie de página). Este vacío historiográfico, sin duda, debe resolverse; pero esa es una temática que debe abordarse en otra investigación futura.

En 1702 se tramitó la separación de este pueblo, desprendiéndose San Juan Jiquipilco, Xiquipilco y Temoaya, ello implicaba que contarían con su propio cabildo el cual estaría integrado por “gobernador, alcalde, regidor mayor, alguacil y escribano de república”.¹⁹⁵ En 1792, Xiquipilco tenía cinco pueblos sujetos y Temoaya cuatro: San Pedro Arriba, San Diego Alcalá, la Magdalena Tenexpan y San Lorenzo Oyamel.¹⁹⁶

La tradición oral también relaciona de manera directa la fundación de Temoaya con Xiquipilco, la diferencia es que en ella el énfasis y producto de la separación fue la devoción hacia una imagen de Santiago apóstol de la cual se tiene registro desde 1576 cuando el arzobispo Pedro Moya de Contreras visitó Xiquipilco. En esta inspección se registró que la iglesia del lugar contaba con ornamentos, órgano, una capilla, varios altares, retablos y libros religiosos; destacaba una estatua del santo patrono del lugar

Eran unas andas de Señor Santiago de bulto dorado a caballo, y en las andas un águila dorada de bulto y un león coronado de bulto, y el bulto de Santiago con una espada en la mano y con una capa cubierto y una cruz con su bandera en la otra mano, y estas andas son desta iglesia ques la cabeçera.¹⁹⁷ (sic)

El santo patrón es de dos Varas de estatura, la espada de Asero cantonera Plateada, el Caballo de siete cuartas descansa sobre una echura de monte que está pintados tres moros de las mismas tablas de que es el monte, y se nota que estos son de bulto.¹⁹⁸ (sic)

Esta imagen es la que actualmente se venera en el Santuario de Temoaya, pero ¿por qué motivos se trasladó de Xiquipilco a Temoaya? los pobladores del

¹⁹⁵ Arzate, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁹⁶ *Idem.*; Gerhard, *op. cit.*, p. 182.

¹⁹⁷ APJ, Visitas [1], fs. 1v-5, 7 en Arzate, *op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁸ APT, Defunciones (1721-1804), c. 30a (1732-1838), 5 de julio de 1775, fs. 1-3 en Arzate, *op. cit.*, p. 68.

lugar narran historias semejantes que sirven para explicar este acontecimiento. La mayoría coinciden en mencionar que un incendio acabó con gran parte del territorio de Xiquipilco, incluida la Iglesia, únicamente se salvó la imagen del apóstol Santiago; ante tal suceso las autoridades y los frailes¹⁹⁹

Para rescatar la imagen, se lo quisieron llevar a la Catedral de la Ciudad de México; se lo llevaron cargando entre varias personas y según se dice que la trayectoria que siguió fue por aquí por las veredas, recorriendo todo por acá por Magdalena, Villa Cuauhtémoc y Xonacatlán. Según se dice que llegaron hasta el punto de la Marquesa y de la Marquesa se les hizo muy pesadísima [...] cuando ya no la pudieron mover mejor lo que hicieron fue retroceder y entre más retrocedían menos pesada se hacía la imagen [...] hasta] llegar a Temoaya donde, a unos metros del santuario, se volvió a hacer pesada la imagen y ya no lo pudieron mover [...]. Definitivamente se quedó en la Iglesia y así fue como se formó el centro de Temoaya.²⁰⁰

En otras versiones el bulto del apóstol Santiago no se trasladó hasta la Marquesa, se llegó únicamente al Río Lerma donde quienes cargaban al santo se detuvieron para descansar y, cuando decidieron reanudar su recorrido, ya no pudieron levantar a la imagen ni con ayuda de las juntas.²⁰¹

Los pobladores de Temoaya cuentan que a raíz de este acontecimiento muchos de los pobladores de Xiquipilco decidieron abandonar ese territorio, *bajar* y establecerse en Temoaya, pues su devoción era tan grande que debían seguir a su santo patrono; otros tantos, más devotos de la Virgen de Guadalupe, decidieron

¹⁹⁹ La suma de mitos creada en torno al santo Santiago y las peripecias de este reúnen elementos de corte histórico, pero también cuestiones imaginarias que se van desarrollando y arraigando a partir de la tradición oral; esta leyenda que se presenta y su respectivo análisis, desde luego, dan pie para otro tipo de investigación; sin embargo, dejamos algunos informes recabados por medio de entrevistas.

²⁰⁰ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

²⁰¹ Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06.

trasladarse a San Juan Jiquipilco.²⁰² No obstante, algunos habitantes de Xiquipilco difieren de esta versión y señalan que, después de que la imagen se hizo sumamente pesada, se tomó la decisión de trasladarla nuevamente a donde pertenecía, pero la gente se negó a hacerlo y, contrario a lo pactado, la dejaron en Temoaya.²⁰³

Este relato sirve para diferenciar y explicar la conformación de tres lugares: San Juan Jiquipilco, Xiquipilco el Viejo y Temoaya. Aunado a ello, este proporciona la base para identificarse entre unos y diferenciarse de otros, es un ejemplo concreto que nos permite identificar cómo, en función de una devoción, se reconstruye y resguarda el pasado.

Actualmente la devoción a Santiago apóstol, en esta localidad, sigue vigente; no obstante, a diferencia de Molino Arriba y Temoaya centro cuyos festejos hacia este santo tienen lugar cada 25 de julio, en Jiquipilco se le celebra el martes de la segunda semana de agosto, esto con la finalidad de respetar la fiesta patronal y, además, tener la posibilidad de festejar por su cuenta sin que ambas celebraciones se crucen.²⁰⁴

La Iglesia de Jiquipilco es llamada *Landongu* que en Otomí quiere decir *La casa grande*. Este nombre se le fue otorgado debido a que, como la leyenda anteriormente expuesta lo expresa, inicialmente la imagen del apóstol Santiago se encontraba en Jiquipilco, por eso a este lugar se le llama *La Casa Grande*, haciendo referencia a que es la casa principal del santo. En función de lo anterior, un señor comerciante, que prefirió mantenerse en el anonimato, comenta que “la fiesta

²⁰² Arzate, *op. cit.*, p. 138-139.

²⁰³ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

²⁰⁴ Anteriormente, hace ya varios años, el festejo a Santiago apóstol se realizaba cada 23 de mayo y esa era la fiesta principal en Jiquipilco; sin embargo, se cambió la fecha para darle continuidad con la celebración principal del municipio.

patronal, la que se celebra allá en Temoaya se debería celebrar acá [en Jiquipilco], porque aquí es donde anteriormente se encontraba el apóstol Santiago”.²⁰⁵

Esta fiesta en honor a Santiago apóstol tiene inicio el martes, justo un día después del término de la fiesta patronal que da inicio el 25 de julio y no existe una fecha exacta, pues esta varía, sin embargo, siempre se realiza el martes de la segunda semana de agosto y la gente se refiere a ella como la fiesta del *martes’ dongu*, que quiere decir *el martes de la Casa Grande*.²⁰⁶

Esta celebración –que únicamente dura tres días– da inicio en el Santuario de Temoaya, donde las localidades invitadas se concentran con sus respectivas imágenes veneradas; a las 9:00 de la mañana, después de recibir la bendición del sacerdote, parten en procesión rumbo a Jiquipilco el Viejo, la caminata es ardua y el recorrido largo, pues este tiene una duración de tres horas, para amenizar el camino la gente canta y realiza alabanzas. A las 12:00 p. m. se llega a la Iglesia para participar de la celebración eucarística.²⁰⁷

Avanzada la tarde comienza la procesión por las calles del lugar en la cual no solo participa el santo Santiago, sino que, además, este va acompañado por el resto de las imágenes que llegaron a la localidad junto con sus mayordomos. Durante el recorrido se van recolectando algunas ofrendas que las personas ofrecen al santo como gruesas de cuetes, flores, cirios o dinero, principalmente.²⁰⁸

La organización de toda esta festividad corre a cargo del sistema de mayordomos, pero también es menester señalar que su participación en las procesiones es fundamental pues únicamente ellos son los comisionados para tocar a la imagen de Santiago apóstol; como lo refieren los testimonios, si una persona

²⁰⁵ Entrevista a Señor Comerciante, MCOH.2021.14.

²⁰⁶ *Idem*.

²⁰⁷ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

²⁰⁸ Entrevista a Señor Comerciante, MCOH.2021.14.

ajena a este grupo quiere tocar al santo no puede hacerlo hasta que alguno de los mayordomos lo autorice, de lo contrario las personas tienen el derecho de defender a su santo patrono, se menciona que “ha habido ocasiones en las que se van a los golpes las personas con tal de que no toquen a Santiaguito personas que no deben hacerlo”.²⁰⁹

Al término de la procesión se realiza la celebración eucarística. Posteriormente la gente sale de la Iglesia y se dirige a observar los bailables típicos regionales, las artesanías que se venden, se dirigen a la zona de juegos mecánicos o al lugar donde se queman los fuegos pirotécnicos. Años atrás, cuando era permitido, también se realizaban peleas de gallos y, según los testimonios recabados, era ésta la principal atracción de la fiesta.

Si bien es cierto que esta fiesta únicamente dura tres días, recientemente se ha optado por alargarla a una semana, aunque aún no es bien recibida esta acción por la mayoría de las personas; no obstante, el hecho de que se considere incrementar la cantidad de días que dura este festejo nos da cuenta de que la devoción hacia este santo, en esta localidad, continúa vigente y, probablemente, en aumento.

2.2.5 El protector del campo y la Hacienda

Esta sección está destinada para hablar, de manera somera, sobre la devoción existente a san José dentro de la localidad de Pathé, también llamada San José Pathé.

En primera instancia, nos remitiremos a identificar el nombre de José en los textos bíblicos; pese a tratarse del padre putativo de Jesús, este no figura en demasía y únicamente se le nombra en tres de los cuatro evangelios. El primer capítulo del evangelio según San Mateo es destinado a explicitar la genealogía de

²⁰⁹ *Idem.*

Jesús, en ella se puede observar la relación patrilineal existente entre Jesucristo, David y Abraham, entre otros varones ilustres; se hace énfasis a que José forma parte de este linaje al ser hijo de Jacob.²¹⁰

Posteriormente, se dejan en claro algunas de las características que José tenía y por las cuales se hizo acreedor de la misión de criar a Jesús y cuidar de la castidad de María

María [...] estaba comprometida con José; pero antes de que vivieran juntos, quedó embarazada por obra del Espíritu Santo. Su esposo, José, pensó despedirla, pero como era un hombre bueno, quiso actuar discretamente para no difamarla. Mientras lo estaba pensando, el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: 'José, descendiente de David, no tengas miedo de llevarte a María, tu esposa, a tu casa...'.²¹¹

De este relato extraemos que José era un hombre bueno, discreto y valiente, aunado a ello, se preocupó por la integridad de María. A estas virtudes se le sumaran otras cuando emprende la huida a Egipto, donde se le ve como un hombre obediente de los mandatos de Dios y como un padre de familia protector.

En el evangelio de Lucas, y avanzando un poco en la vida y obra de Jesús, se menciona que cuando éste cumplió 12 años se separó de sus padres y permaneció en el Templo de Jerusalén escuchando y hablando con los maestros de la Ley. Se narra que José acompañó a María, angustiado, en la búsqueda de su hijo putativo; posteriormente se menciona que ambos se emocionaron al encontrar a Jesús.²¹² Como se puede leer, se le representa como un varón comprometido con la crianza de su hijo.

²¹⁰ Mt, 1, 1-17.

²¹¹ Mt, 1, 18-21.

²¹² Lc, 2, 41-52.

Posiblemente el hecho de su poca injerencia y mención en los textos evangélicos repercutió de manera directa en el bajo alcance que tuvo su devoción décadas más tarde. Conforme se fue construyendo la tradición cristiana se le reconoció a José como el esposo de María, padre putativo de Jesús, practicante de la carpintería, cuya misión principal consistió en ser el encargado de proteger la castidad de María y ayudarla en todos sus menesteres como Madre del Hijo de Dios.²¹³

Durante la Edad Media no hubo gran despunte en torno a la devoción hacia este santo.²¹⁴ Fueron, principalmente, los carmelitas quienes comenzaron a hacer circular esta devoción durante el siglo XII; no obstante, hasta los siglos XV y XVI, la figura de José adquirió relevancia dentro de la Iglesia occidental, en gran parte, gracias a la labor de evangelización que realizaron los franciscanos, a quienes se les debe la institución de la fecha para celebrar a este santo el 19 de marzo, desde 1399.²¹⁵

Con el contacto indohispano, los franciscanos fueron quienes comenzaron a difundir la devoción a san José en el Nuevo Mundo; mientras “el señor Santiago se convirtió en el patrón de la conquista militar de lo que hoy se denomina Mesoamérica, san José lo fue de la evangelización de la Nueva España”.²¹⁶ La figura de este santo sirvió para difundir un modelo de justicia, virtud, hombre santo y trabajador, protector de su familia.

²¹³ Antonio de Jesús Enríquez y María Teresa Jarquín, *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el Valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec, México, 2020, p. 38.

²¹⁴ Algunos autores proponen como hipótesis que la figura de san José –y, por consiguiente, la devoción hacia este– no tuvo gran auge debido a que visual y discursivamente se le presentó con apariencia senil; si bien es cierto que lo anterior tenía como cometido el proteger la pureza de la Virgen María, terminó por decantar, en el imaginario colectivo de la época, a generar una imagen de un hombre poco astuto que se hizo cargo de un hijo ajeno. Varias décadas más tarde, la figura del santo fue rejuvenecida. Véase en: *Ibid.*, p. 39.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 38-39.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

No solo el clero regular se encargaría de difundir este culto, años más tarde el clero secular haría lo propio. En 1555, en el marco del Primer Concilio Provincial Mexicano, se ordenó a la población novohispana guardar la fiesta de san José y, a raíz de la propuesta realizada por el arzobispo Montúfar se le proclamó abogado y patrón de la Nueva España²¹⁷ –a partir de ese momento las capillas dedicadas hacia ese santo comenzaron a proliferar en distintas urbes– y se le concibió como intercesor ante las tempestades meteorológicas,²¹⁸ específicamente fungiría como “patrono contra las tormentas antes de 1580”²¹⁹ aquí, probablemente, se encuentre una de las principales razones por las cuales se le relacionó de manera estrecha con el ciclo agrícola.²²⁰

Para el Valle de Toluca, el proceso evangelizador se efectuó, principalmente, por la orden franciscana. En estos sitios –al igual que en el resto de la Nueva España– los indios comenzaron a reconocer, reinterpretar y adjudicar a san José algunas potestades, referentes al orbe agrícola, que distaban mucho de lo estipulado desde el catolicismo de la época. Lo anterior ocurrió por múltiples motivos, Jarquín y Enríquez destacan los siguientes: primero, la fecha de celebración dedicada a este santo coincide con la temporada de siembra; segundo, la vara florida que posee san José sirvió para que los indios le relacionaran con la vegetación y el renacer de la tierra; tercero, algunos pueblos como los otomíes, matlatzincas y mazahuas comenzaron a relacionar a este santo con deidades como Huehuetéotl, haciendo referencia a su apariencia senil.²²¹

²¹⁷ Rubial, *op. cit.*, p. 193.

²¹⁸ Enríquez y Jarquín, *op. cit.*, pp. 40-41.

²¹⁹ Rubial, *op. cit.*, p. 196.

²²⁰ Aunado a ello, san José también se fue configurando como tutelar de los dominios españoles, como modelo de patriarca sabio y, desde luego, se le relacionó con su oficio de carpintero, por medio del cual se volvió accesible a la identificación mestiza. Para el siglo XVIII, la sociedad novohispana lo concebía como símbolo del virreinato mismo, solían representarlo coronado y bajo su manto eran colocadas jerarquías civiles y eclesiásticas. Véase en: *Ibid.*, pp. 247-248.

²²¹ *Ibid.*, pp. 44-45.

Aunado a lo anterior, en esta reelaboración en torno a san José los pueblos otomíes, matlatzincas y mazahuas también lo asociaron con el fuego, por el Dios Otontecuhtli. De esta manera logró incorporarse la devoción dentro de la cosmovisión de estos grupos; inclusive algunos le denominan al fogón “san José” y lo adornan el 18 y 19 de marzo.²²² Como se puede advertir, la figura de san José pasó, durante este periodo, por varios procesos que repercutieron en la conformación de sus significados, ello impactó de manera directa en las razones por las cuales las personas comenzaron o no a adscribirse y considerarse devotos de este santo. Pese a que lo anterior ocurrió en el Valle de Toluca, no nos causa extrañeza pensar que, por medio de las labores del clero secular, todo ello impactó en Temoaya, zona que también se encontraba poblada por otomíes.

El inicio de esta devoción, en Temoaya, está íntimamente relacionado con la tierra y las haciendas pues en el siglo XVII ya existían tres de éstas, con jurisdicción específica de Temoaya, cuyo nombre contenía a este santo, estas son: la Hacienda de San José Buenavista el Grande, Hacienda de San José Colmalco y Hacienda de San José Pathé. Estas haciendas no sobrevivieron al reparto agrario y dieron lugar a las localidades de Buenavista, Colmalco y Pathé –distinguiéndose esta última por la preservación de la capilla hacendaria erigida para san José hasta el año de 1990, cuando fue imposible impedir su colapso–,²²³ actualmente en ellas se festeja a san José cada 19 de marzo.

Las expresiones devocionales en la localidad de San José Pathé, actualmente, se han visto mermadas –o, por lo menos, se han confinado al espacio privado– debido a que son varios los lugares en donde se le profesa devoción a este santo (Buenavista, Comalco, Las Lomas y Pathé). Lo anterior ha generado que, a la hora de invitar a las localidades vecinas a asistir a la fiesta anual, estas tengan

²²² *Idem.*

²²³ Arzate, *op. cit.*, pp. 74-83.

que elegir entre un lugar y otro; por tanto, la celebración adquiere un carácter menor si se le compara con el resto de las localidades que se analizaron con anterioridad.

La celebración a san José, en la comunidad de Pathé, dura tres días: 18, 19 y 20 de marzo, en los cuales se lleva a cabo la respectiva víspera, fiesta grande y clausura. El día de la víspera se da la recepción de las localidades con sus respectivas imágenes invitadas para, posteriormente, caminar rumbo a la Iglesia; es costumbre de los mayordomos adornar las imágenes, mayoritariamente, con flores, cañas de maíz y collares de maíz palomero, esto con la finalidad de que san José bendiga los frutos de los diversos campos de cada comunidad.²²⁴

Anteriormente, según cuenta el señor Amado, su abuela solía tener la costumbre de adornar su casa, cada 18 de marzo, con diversas flores; aunado a ello también

Regaban agua bendita en la milpa; me decía ella que era porque se juntaba la siembra con el santo de san José. Ella me contaba que ese día era como el año nuevo porque la milpa debía renacer y nosotros vivíamos de la milpa; por eso nunca voy a olvidar la importancia que ese día tuvo en mi niñez.²²⁵

Este relato parece complementarse con lo propuesto por de la Vega y de la Cruz, quienes mencionan que, años atrás, el 18 de marzo se debía adornar el fogón con flores debido a que, además de tratarse de la celebración en torno a san José y del inicio del ciclo agrícola, también se consideraba a ese día como “año nuevo y tiempo de que el sol caliente nuevamente [...] es el día de la lumbre”.²²⁶

Hace un par de años, las localidades de Buenavista, Comalco, las Lomas y Pathé, comenzaron a platicar con la finalidad de modificar la fecha de festejo a san José para que, de esa manera, el resto de las localidades puedan asistir a su

²²⁴ Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ De la Vega y de la Cruz, *op. cit.*, pp. 27-28.

celebración sin necesidad de elegir entre una y otra. No obstante, esto aún no se concreta de manera correcta, ya que a consecuencia de tener identidades forjadas, ninguna localidad quiere modificar la fecha en la que festejan a su santo.

En suma, en este segundo capítulo se abordaron dos cuestiones fundamentales: las características distintivas de la religiosidad popular en los entornos cotidianos rurales y cuatro casos concretos en los cuales se lograron identificar la conexión existente entre las devociones a Santiago apóstol, santa María de Magdalena y san José y la tradición rural. Aunado a ello, nos enfocamos en mostrar cómo la cotidianidad, contrario a lo que pudiera pensarse, esta revestida de sacralidad.

Hasta este momento de nuestra investigación, sumamos seis hallazgos. Primero; el estudio de la religiosidad popular y de las expresiones devocionales debe hacerse, necesariamente, desde la interdisciplinariedad. Ello nos dará las herramientas necesarias para comprender los símbolos y signos implicados, su uso en sociedad y su movilidad a través del tiempo; aunado a lo anterior, este enfoque (Antropología, Sociología e Historia) nos permitirá identificar a las expresiones de la religiosidad popular como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas que, por ende, pueden ser leídas y analizadas como textos.

Segundo; si bien es cierto que desde la academia se teoriza sobre la religiosidad popular, los hallazgos recientes arrojan que es tanta la diversidad en torno a esta temática que resulta prudente transitar de este término al de religiosidades populares; lo anterior porque, como se pudo leer a lo largo del capítulo, dentro de las identidades colectivas que se tejen en torno a un municipio, están las colectividades pertenecientes a las localidades, barrios y secciones; es decir, los seres humanos –como parte de nuestra compleja naturaleza– estamos adscritos a una diversidad de grupos, es por ello que no podemos hablar de una sola religiosidad popular.

Tercero; existe una diversidad de interpretaciones en torno a cuestiones referentes a la religiosidad popular, por ejemplo, los santos patronos, los cuales no significan lo mismo para la Iglesia que para sus fieles devotos. En función de lo anterior, proponemos que esta variedad de interpretaciones es producto, principalmente, de los siguientes tres aspectos: a) cada comunidad, barrio, localidad o municipio presenta diversas necesidades y la resignificación de la doctrina católica se da en función de estas; b) las relaciones de poder que se tensan a lo largo del devenir, probablemente condicionan la construcción de significados entre distintos grupos sociales, estos significados estarán en función de fortalecer el ejercicio del poder; c) el entendimiento de los símbolos es un proceso colectivo, por ello los significantes estarán en función de la construcción de los identitarios.

Cuarto; algunas expresiones de la religiosidad popular como las fiestas a los santos patronos o las procesiones tienen tanto alcance y son tan apreciadas por la gente debido a que, por medio de estas, las localidades logran posicionarse y adquirir cierta autonomía frente a instituciones como el cabildo o la Iglesia. Es por ello, en parte, que las personas prefieren acudir a las procesiones que a la liturgia, porque en las primeras forman parte activa, son protagonistas, tienen autonomía y ejercen poder de lo que acontece, mientras que en la liturgia se convierten en sujetos pasivos que carecen de autonomía, pues están supeditados a una institución.

Quinto; por medio de la tradición y costumbre de regalar y heredar santos para que sean colocados en los altares domésticos es como se comienza a tejer una cadena en la cual los santos se convierten en los principales elementos que vinculan al presente con el pasado y, aunado a ello, se proyectan hacia el futuro, garantizando su pervivencia para la posteridad.

Sexto; a lo largo de la narrativa se presentaron cuatro casos concretos –las devociones de las localidades de Molino Arriba, Magdalena Tenexpan, Jiquipilco el

Viejo y San José Pathé– en los cuales se logra identificar, de manera tangible, como las devociones particulares de estos lugares han servido para brindarle autonomía a estas localidades y, además, se constituyen como uno de los principales elementos sobre los cuales construyen y reposan las identidades colectivas.

Para complementar este mapeo en torno a las devociones que se interrelacionan en Temoaya, en el siguiente apartado se abordarán las expresiones devocionales en cuatro lugares que, a diferencia de los presentados en este capítulo, pertenecen a entornos urbanos (Molino Abajo, San Lorenzo Oyamel, San Pedro Arriba y Temoaya centro). Ello nos permitirá identificar las diferencias, pero, principalmente las conexiones establecidas entre estos dos tipos de espacios y la función que desempeñan las religiosidades populares para que esto sea posible.

Capítulo 3: Las devociones. Enlaces entre el ayer y el mañana en contextos urbanos

El tercer capítulo de la presente investigación titulado *Las devociones: enlaces entre el ayer y el mañana en contextos urbanos* tiene como finalidad recolectar, exponer y contrastar propuestas teóricas contemporáneas que, junto con los resultados obtenidos en la investigación de campo, den cuenta sobre los objetivos particulares II y III planteados al inicio de esta investigación, es decir: Analizar las expresiones devocionales que fungen como elemento cohesionador de Temoaya en espacios rurales y urbanos y ratificar la estrecha relación existente entre la conformación de identidades colectivas y la religiosidad popular.

En este marco, se presenta un análisis minucioso sobre algunos elementos característicos de la religiosidad popular que han influido en dos aspectos fundamentales: su presencia en la esfera social, pese a fenómenos como la secularización y laicidad y la conformación de los identitarios colectivos. Lo anterior se aterrizará en cuatro localidades pertenecientes al municipio de Temoaya que son consideradas como entornos urbanos debido al número de pobladores con el que cuentan y a las actividades económicas a las que se dedican actualmente.

Este capítulo está compuesto por dos apartados. La primera parte lleva por título *La religiosidad popular y otros círculos de adscripción para construir identidades en entornos urbanos* y se conforma por los siguientes cuatro subapartados: Lo simbólico y lo ritual: elementos presentes en la conformación del *habitus*; Construyendo identidades pasando el pueblo, llegando a la ciudad; Religiosidad: entre laicidad y secularización y Algunos círculos de adscripción para construir identidades (este último apartado está conformado por las siguientes dos secciones: ¿Identidades nacionales o municipales? y Montando a caballo se construyen los recuerdos).

La segunda parte se titula *Un acercamiento a las devociones vigilantes de los entornos cercanos a la urbanización*, ésta se constituye de los siguientes cuatro subapartados: La apropiación de una historia conjunta, El santo de la yunta y el altar, Devociones que traen la lluvia y ¿El primo del santo patrono?

Además, a lo largo de la narrativa se enfatizará en las dinámicas contemporáneas que posibilitan la existencia de las identidades colectivas pese a los cambios sociales, económicos y políticos por los cuales ha atravesado la población de Temoaya en la contemporaneidad. Esperamos que, al concluir este apartado, el lector logre identificar la relación existente entre historia e identidades colectivas en contextos que están próximos a abandonar la ruralidad.

3.1 La religiosidad popular y otros círculos de adscripción para construir identidades en entornos urbanos

Para este momento de la narración, el lector habrá identificado que una de las principales problemáticas que esta investigación pretende atender versa sobre el papel que desempeña la religiosidad popular en la conformación de los identitarios colectivos contemporáneos; empero, al analizar el territorio en el cual se delimita geográficamente este texto de investigación, resultó evidente que no se trataba de un entorno homogéneo debido a que existen localidades consideradas como rurales, en transición y urbanas.

Lo anterior nos permite destinar este último capítulo para explicar cómo se comportan los identitarios colectivos frente a la llegada de nuevas dinámicas sociales y, aunado a ello, nos permite dilucidar, de manera clara, si la religiosidad popular y sus correspondientes prácticas han sido continuas o no.

Partiendo de la premisa de que toda persona corresponde a su tiempo, es menester preguntarnos ¿qué ocurre con los herederos de la tradición moderna que han transitado a lo posmoderno? ¿estas construcciones teóricas –modernidad y

posmodernidad– han logrado hacer eco a nivel micro, es decir, han impactado de manera tangible las vidas de las personas radicadas en municipios como Temoaya? Para resolver estos planteamientos, apremia ubicarnos en tiempo, espacio y contexto.

A grandes rasgos y generalizando, para la cultura occidental, la Modernidad se caracterizó por la búsqueda de lo considerado científico, racional, lógico, verificable¹ y carente del componente sentimental y sagrado. No obstante, esta forma de entender el mundo trajo consigo consecuencias tangibles que dieron paso “a otro tipo de racionalidad, preñada de sentimiento y simbolismo [;] en este sentido, hay una mayor apertura a [...] lo sagrado”.²

El occidente moderno y sus profundas contradicciones dieron lugar al resurgimiento de actitudes y formas de concebir la vida que, años atrás, se habían considerado como incompatibles con la ciencia y tecnología.³ Lo anterior fue visto como un resurgimiento de la esfera religiosa no solo a nivel institucional, sino también de forma ecléctica, es decir, se comenzaron a validar prácticas esotéricas,

¹ Ramiro Alfonso Gómez, “Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea”, en Ramiro Alfonso Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, p. 68.

² *Idem.* Gómez Arzapalo señala las siguientes cuestiones como características de la modernidad: la búsqueda de una razón soberana y universal; la ciencia y la tecnología son vistas como el culmen del conocimiento humano; el positivismo, pragmatismo y utilitarismo se coronan como principales herramientas conceptuales para entender la realidad; se habla de secularismo; las personas ateas emergen; las instituciones, como la Iglesia, son percibidas como un gran aporte a la humanidad y se desarrolla la noción de progreso. Como características de la posmodernidad enuncia las siguientes: la credibilidad de la razón se debilita y comienzan a verse con buenos ojos la intuición, pasión y sensibilidad; se huye de cualquier discurso universalista; las instituciones pierden credibilidad; posicionamiento individualista por encima de la noción de comunidad; la comunicación se vuelve mediatizada generando fricción con la otredad y las relaciones se vuelven descomprometidas y dependientes de un clic. Véase en: Gómez, *op. cit.*, pp. 67-71.

³ Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, (trad. Juan Oliver Sánchez), Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2012, pp. 259-253.

uso de remedios, astrología, egiptología numerología, misticismo oriental⁴ y, desde luego, se reavivó la religiosidad popular.

En esta línea, la autora Fernández Poncela menciona que, contrario a lo propuesto durante la modernidad respecto a la extinción de la esfera religiosa y religiosidad popular, éstas no solo no se extinguen, sino que continúan creciendo. Como prueba de lo anterior, recupera datos de encuestas en las que se especifica que el 79.8% de los mexicanos creen en la Emperatriz de América; aunado a ello, señala que en el año 2018 acudieron 10,603,000 fieles devotos a la Basílica de Guadalupe el día 12 de diciembre,⁵ mientras que, en 2016 y 2017, se registraron 7,196,000 y 7,280,000 peregrinos,⁶ respectivamente.

Siguiéndole la pista a la obra de Fernández Poncela, la autora enuncia otros casos que corroboran lo anterior, por ejemplo: la devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de Zapopan, el Niño pan y la Virgen de Xaltocán.⁷ Pretendemos que las devociones presentadas a lo largo de este capítulo se sumen a este listado.

Gran parte de este tercer capítulo está destinado al análisis de la religiosidad popular en las localidades siguientes: Temoaya centro, Molino Abajo, San Pedro Arriba y San Lorenzo Oyamel. Éstas, a diferencia de los lugares mencionados en el capítulo anterior, se distinguen por considerarse urbanas; desde luego, esta condición repercute en la conformación de sus identidades colectivas debido a que

⁴ Gómez, *op. cit.*, p. 68.

⁵ Anna María Fernández, “Religiosidad popular: cambios permanencias y reversión”, en Ramiro Alfonso Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, p. 52.

⁶ National Geographic, Rompen récord de peregrinos a la Basílica de Guadalupe [En línea]: <https://www.ngenespanol.com/traveler/rompen-record-de-peregrinos-a-la-basilica-de-guadalupe/#:~:text=En%20este%202017%20asistieron%20a,en%20el%20cerro%20del%20Tepeyac>. [Consulta: 03 de mayo, 2022].

⁷ Fernández, *op. cit.*, p. 51.

los círculos de adscripción son diferentes a los existentes en los entornos rurales; al análisis de ello se dedicarán las cuartillas subsecuentes.

3.1.1 Lo simbólico y lo ritual: elementos presentes en la conformación del *habitus*

Existen categorías que nos permiten identificar, comprender y explicar de mejor manera ciertos fenómenos de la realidad empírica; en este caso, para entender a las sociedades y los identitarios colectivos que se conforman en éstas podemos recurrir al *ethos* y *habitus*.

Las definiciones del *ethos* son varias. Montero precisa que se trata de aquellas “creencias, ideas y motivaciones generadoras de prácticas, acciones y conductas”;⁸ el *ethos* nos remite, primeramente, al sentido moral o ético que guía nuestras posturas, costumbres y disposiciones, tanto de manera individual como colectiva. En esta línea, el *ethos* de una sociedad se proyecta en el conjunto de reglas que han construido y socializado a lo largo del devenir⁹ para orientar sus conductas y proyectar acciones.

Geertz señala que el *ethos* de un pueblo se refleja en su estilo moral y estético, carácter, ánimo y calidad de vida, además indica que éste se encuentra relacionado con la actitud que el poblado tiene ante sí mismo y frente a la otredad,¹⁰ dicho en otras palabras, el *ethos* contribuye a conformar aquello que, anteriormente, definimos como identidades colectivas; por esta razón, podemos afirmar que el

⁸ Ana Soledad Montero, “Los ‘usos’ del *ethos*: acepciones lingüístico-discursivas y sociológicas”. *VI Jornadas de jóvenes investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011 [En línea]: <https://www.aacademica.org/000-093/170.pdf> [Consulta: 03 de mayo, 2022].

⁹ *Idem*.

¹⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto L. Bixio). Gedisa S.A., Barcelona, España, 2003, p. 118.

ethos es sintetizado en un conjunto de símbolos bien establecidos –y socializados– cuya función empírica es coercitiva.

El concepto de *ethos* fue un punto de partida para que, posteriormente, se formulara la categoría de *habitus*. Para Bourdieu, el *habitus* es un “mecanismo estructurante [...] producto de la interiorización de una multiplicidad de estructuras externas [...] históricamente construida[s] con arraigo institucional y [...] socialmente diferenciada[s]”,¹¹ el *habitus* es propio de un sistema histórico en el cual se forjan relaciones sociales y, por ello, supera al individuo. Hablar de *habitus* en esta investigación resulta conveniente debido a que en este se perfilan pasado, presente y futuro y, como ya se explicó con anterioridad, con las devociones hacia los santos ocurre algo similar pues, por medio de estas, se conectan pasado con presente y se elaboran proyecciones¹² para garantizar su pervivencia en el futuro.

El *habitus* está conformado por actitudes y maneras de ser estructurantes que terminan organizando la praxis social, reúne nuestros esquemas cognitivos, morales, posturas y disposiciones.¹³ Para Gilberto Giménez, el *habitus* está íntimamente relacionado con la cultura y, por medio de este, podemos observar la lógica objetiva en la cual se inscriben las prácticas sociales; Giménez señala que esta categoría nos permite identificar “la persistencia de formas y prácticas culturales aún después del deterioro o de la desaparición de las bases materiales”.¹⁴

El *habitus* comprende las prácticas económicas, políticas y culturales que caracterizan a una sociedad en específico; en ese sentido, termina contribuyendo a

¹¹ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas. Por una Antropología reflexiva* (trad. Héléne Levesque). Grijalbo, S.A. de C.V., México D.F., 1995, p. 25.

¹² Como ejemplo de ello se mencionó la relevancia que llegaban a tener las imágenes de bulto de algunos santos que se heredaban de generación en generación, cuya finalidad consistía no solo en transmitir la devoción, sino en generar enlaces entre el pasado y el presente y garantizar su pervivencia de ésta en el futuro.

¹³ Montero, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2013, pp. 265-267.

la construcción de la identidad social y colectiva. Aunado a lo anterior, en el *habitus* podemos identificar las creencias y actividades rituales¹⁵ que, con sus correspondientes transformaciones, continúan vigentes en la historia reciente de comunidades; lo anterior da cuenta del porqué la tradición y la innovación pueden coexistir sin invalidarse, respectivamente.

Los símbolos y lo ritual desempeñan un papel fundamental en el *habitus*, Como ejemplo de lo anterior, a continuación, retomamos algunos de los argumentos propuestos por Johan Huizinga, quien dedicó gran parte de su obra al estudio de la Edad Media, poniendo énfasis en el desarrollo de la cultura de la época que, por medio de la religiosidad popular, ha permeado en la esfera de lo contemporáneo.

Este historiador nos menciona que la fe de la época necesariamente se traducían en imágenes sensibles; el espíritu comprendía los misterios de la religión cuando los podían ver por medio de sus ojos,¹⁶ por lo anterior, se recurrió a la formulación de cientos de símbolos, como la cruz, el cordero o las representaciones iconográficas de los santos. A consecuencia de lo anterior, el pensamiento simbólico se desarrolló autónomo al pensamiento genético, pues

Tan pronto Dios tomó forma sensible, había de cristalizar también en ideas sensibles cuanto procedía de Él y en Él encontraba su sentido. Y así es como nace aquella noble y sublime representación del mundo, como un gran todo simbólico, como una catedral de ideas, como la más rica expresión rítmica y polifónica de todo lo que cabe pensar.¹⁷

Huizinga propone que el simbolismo no debe entenderse como la unión de dos cuestiones con conexión causal, pues se trata de una unión de sentido y finalidad. Para entenderlo, es preciso comprender que cada símbolo elaborado por

¹⁵ *Ibid.*, pp. 265-268.

¹⁶ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*. Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 267.

¹⁷ *Ibid.*, p. 269.

las distintas sociedades está íntimamente relacionado con la concepción que se tiene del mundo;¹⁸ entonces la esfera de lo simbólico, aunque no lo pareciera, tiene un nexo incuestionable con la realidad.

Por medio del simbolismo es que se logra convertir un fenómeno en idea para, posteriormente, plasmar la idea en imagen; en este sentido, la idea permanece en la imagen. Para Geertz, una de las finalidades de la religión y la religiosidad es la de conservar este simbolismo –con todas las ideas que contiene– que los individuos interpretan desde su experiencia personal e histórica¹⁹ y les permite regular y dirigir su conducta en el día a día.

Los símbolos religiosos fueron y continúan siendo “una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse”, éstos nos refieren a una ontología, cosmología, estética y moral.²⁰ Por medio de los símbolos se dignificó el mundo y se ennoblecó la actividad terrenal, aunado a ello, éstos se convirtieron en

¹⁸ Huizinga retoma como ejemplo que las rosas blancas y rojas florecen entre las espinas, al igual que vírgenes y mártires irradian su gloria entre sus perseguidores, es decir, la belleza, pureza y delicadeza de las rosas representan a los mártires y vírgenes y las espinas a su largo y complicado caminar en el mundo. Véase en: *Ibid.*, p. 270.

¹⁹ Geertz, *op. cit.*, pp. 118-119.

²⁰ Proponemos los siguientes ejemplos, aterrizados en las localidades de estudio, para esclarecer lo referente a los símbolos religiosos:

- Ontología: el maíz, siendo un ente, adquiere simbolismo religioso al relacionarse con la vida, los santos y el orbe agrícola velado por Dios.
- Cosmología: el explicar la lluvia, conforme al estado de ánimo de algunos santos como san Pedro y san Pablo, da cuenta de cómo la constitución y funcionamiento del universo adquiere un simbolismo religioso.
- Estética: las flores y granos con los que se decora la imagen de san Isidro Labrador, además de ser bellas, adquieren simbolismo religioso pues se espera que en estas se condensen los favores del santo patrón.
- Moral: algunos símbolos religiosos como la cruz, las llaves de san Pedro o el manto de la Virgen adquieren cualidades morales, además de sagradas.

contenedores que poseen parte de la cosmovisión propia del momento histórico²¹ en el que fueron forjados.

La efectividad de los símbolos reposa, entre otras cosas, en la viveza de su valor afectivo. Ahora bien, según Huizinga, esto lo podemos observar en los santos pues tenían –hasta cierto nivel– aprobación de la Iglesia, contaban con una historia que les respaldaba y, además, sus representaciones iconográficas;²² estos elementos, en conjunto, propiciaban que las personas desarrollaran afectos que le otorgaban a la representación en madera o piedra del santo.

De manera general, somos herederos de aquella tradición en la cual el simbolismo se convirtió en un órgano del pensamiento social y ver las cosas con su respectiva conexión afectiva y su relación con lo sagrado era un hábito.²³ El sistema religioso que continúa permeando, con sus respectivas transformaciones, fue una forma de procurar genuino conocimiento sobre la vida y en los símbolos se almacenan estos saberes y creencias.²⁴

Ahora bien, ubicándonos en tiempo y espacio, cada una de las sociedades construye sus respectivos complejos de símbolos y delibera cuales forman parte de la esfera sagrada. Lo anterior se proyecta en la ritualidad que caracteriza y, por tanto, forma parte de las identidades colectivas de lugares específicos.

²¹ En la Edad Media (principalmente en el actual Francia y Países Bajos) el número siete adquirió gran relevancia, pues remitía a las siete virtudes capitales, las siete peticiones del padre nuestro, las siete bienaventuranzas, los siete dones del Espíritu Santo, los siete salmos penitenciales y los siete pecados capitales. Véase *en*: Huizinga, *op. cit.*, p. 274. En este ejemplo podemos identificar que en un número se condensaron gran cantidad de elementos que dan cuenta de la visión que se tenía del mundo. Otro caso similar es la representación de la piedra y su significado al relacionarla con Pedro, el primer vicario de la Iglesia. Véase *en*: *Ibid.*, p. 281.

²² *Ibid.*, p. 280.

²³ *Ibid.*, p. 284.

²⁴ Es fundamental concebir que, en los símbolos, específicamente los sagrados, no solo se almacena información sobre el bien o valores positivos, también se condensa información sobre el mal y valoraciones negativas, además de los conflictos existentes entre el bien y el mal. Véase *en*: Geertz, *op. cit.*, pp. 120-121.

Lardellier menciona que los ritos son formas sociales garantes de la tradición y que, pese a cambiar de forma y contexto, continúan vigentes pues posibilitan funciones fundamentales para quienes los practican. Lo ritual permite, afirma y legitima la construcción de identidades y, en sentido estricto, identidad y rito mantienen una relación dialéctica;²⁵ además, contribuye a la construcción de prácticas normativas donde el cuerpo tiene un rol esencial.

Entender los ritos y su efecto en las sociedades es complicado, por ello se les ha clasificado en dos categorías:²⁶

1. Micro-ritos: aquellos que se integran social y culturalmente por los individuos.
2. Grandes ritos: son de carácter comunitario y se encuentran asociados con instituciones, como la Iglesia o la Política.

Por medio de los ritos y su puesta en escena es que los miembros de las comunidades transmiten una serie de saberes incorporados culturalmente con la intención de comunicar las enseñanzas de quienes les precedieron.²⁷ En función de lo anterior, entendemos que los ritos se convierten en garantes de la memoria comunitaria y transmisores de la herencia simbólica, asimismo establecen una diferencia entre un “nosotros” frente a la otredad.

Como se mencionó en los capítulos precedentes, la contemporaneidad se ha catalogado como fluctuante, de cambios rápidos, donde las relaciones sociales adquieren un carácter líquido. No obstante, los ritos –como construcción social– han demostrado tener la capacidad para adaptarse y responder a las necesidades

²⁵ Pascal Lardellier, “¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización”. *Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, 33 (2015), pp. 18-20. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/3112/311241654003.pdf> [Consulta: 11 de mayo, 2022].

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

simbólicas que demanda la sociedad actual y, además, se han consolidado como formas sociales resistentes y/o adaptadoras frente a los procesos de cambio.

El estudio de los ritos es fundamental, por medio de estos podemos identificar los ideales, obsesiones, cosmovisión, jerarquías y representaciones de sociedades específicas; los ritos no solo contribuyen a la conformación de las identidades colectivas, también regulan el modo de vida y la manera en la que las personas se desenvuelven en sociedad, es decir, constituyen parte importante del *habitus*, en especial los grandes ritos que, como se mencionó con anterioridad, forman parte de lo que se considera sagrado. Siguiendo esta línea, coincidimos con lo propuesto por Lardellier, quien asegura que “la sociedad no existe, como tal, sino en cuanto es simbolizada”²⁸ y, agregamos, ritualizada.

Lo simbólico y lo ritual forman parte del *habitus* de las localidades que conforman Temoaya. Lo anterior es observable en las procesiones que tienen lugar cada que se festeja a algún santo, no obstante, nos concentraremos en dos ejemplos que se abordarán a detalle en los apartados siguientes: la vestimenta de san Pedro y la decoración de san Isidro.

Año con año, llegada la fiesta de san Pedro y san Pablo, es común observar que a la imagen del vicario de la Iglesia se le viste con un gabán de lana decorado con bordados que hacen alusión a la tradición Otomí. El acto de vestirlo constituye un ritual del que forman parte algunos miembros de la localidad por medio del cual cobijan al santo con indumentaria que contiene parte de su cultura, cosmovisión, economía e identidad, el gabán está lleno de simbolismo; por medio de este acto no solo se reafirma el contacto con el santo, sino que, además, lo revisten con su respectiva cultura.

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

Los adornos que le colocan a san Isidro Labrador cada año son otro referente que da cuenta sobre lo simbólico y lo ritual como parte fundamental de las vivencias en la localidad de Molino Abajo, Temoaya. Cada 15 de mayo, la imagen del santo es decorada con distintos elementos como: palomitas de maíz, frutas y flores diversas, además le colocan cerca un cesto con semillas. El revestir a san Isidro con todos estos elementos es una actividad ritual, pues no solo consiste en decorar a la imagen, sino que implica la búsqueda de las flores, semillas y frutos; este acto es, por demás simbólico, debido a que rodean a san Isidro de semillas y frutos, es decir, de la tierra misma de la localidad y, además, le están encomendando las siembras y cosechas del lugar.

En ambos casos observamos cómo lo simbólico y lo ritual están indiscutiblemente relacionados entre sí y forman parte importante del *habitus* de las localidades, pues sus actividades económicas, su forma de comer y hasta las semillas que cosechan se conglomeran alrededor de las imágenes de sus respectivos santos.

Más adelante, se mencionarán algunas de las características principales del *habitus* de aquellas localidades temoayenses que obedecen al entorno urbano pues, según la investigación y el trabajo etnográfico realizado, estos contextos propician la conformación de sus identidades con base a distintos círculos de adscripción.

3.1.2 Religiosidad: entre laicidad y secularización

Para comprender la religiosidad popular en contextos urbanos y cómo esta ha sido abordada desde las Ciencias Sociales y Humanidades, es preciso remontarnos a revisar los paradigmas propuestos sobre este objeto de estudio hace varios años porque, pese al avance científico, estas propuestas se siguen empleando como si aún se encontraran vigentes. Como ejemplo de lo anterior se encuentra la teoría de la secularización y la laicidad.

La teoría de la secularización consiste en proponer que la religión –y expresiones de la religiosidad– eran legitimadoras del orden social anterior a la modernidad y, por ello, se debía de propiciar una nueva manera de comprender el mundo con base en la ciencia y la razón.²⁹ Desde este postulado teórico se proponía que las necesidades espirituales de la población, con el paso del tiempo, se reducirían al ámbito privado.

Los seguidores de este paradigma afirmaban que las instituciones religiosas ya no lograban regir ni influenciar a la sociedad. Aunado a ello, proponían que el proceso de secularización era irreversible y su acentuación continuaría conforme avanzaba la sociedad moderna capitalista.³⁰

La teoría –o paradigma– de la secularización está fundamentado en la siguiente ecuación lineal

$$M= (S); \text{ y } S=(X-Y)$$

Donde M=modernización, S=secularización, X=racionalidad y Y=religión y religiosidad.³¹

Los estudiosos del fenómeno religioso, específicamente aquellos concentrados en entender y explicar la modernidad, establecieron una progresiva desaparición de la religión o, en su defecto, el confinamiento de la misma al ámbito privado; lo anterior, señalaban, era producto de la racionalidad imperante que, en

²⁹ Liz Hamui, “Los desafíos a la teoría de la secularización”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, El Colegio Mexiquense A.C., Zinacantepec, México, 2010, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, pp. 78-79.

³¹ Ricardo Marcelino Rivas, “Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular”, en Ramiro A. Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*. Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, 34 p. [En línea]: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-1_Postsecularismo-y-posmodernidad.pdf [Consulta: 03 de junio, 2022].

cierta medida, hacía creer a la humanidad que no necesitaba la regulación de ningún tipo de dioses.

Entonces, durante más de la mitad del siglo XX, la mayoría de los trabajos enfocados al estudio de las religiones y religiosidades versaban sobre la decreciente influencia de lo sagrado en la sociedad, el confinamiento de la esfera religiosa al ámbito privado y la desinstitucionalización de las creencias.³²

En los años sesenta y setenta, científicos sociales dieron por hecho que, a medida que la modernidad avanzaba, la religión se minimizaba, se planteó que la esfera religiosa se volvía invisible, individual y privada. Todo parecía apuntar a que, en breve, las religiones históricas no solo perderían influencia en la sociedad,³³ sino que llegarían a desaparecer debido al descrédito que sufrían frente a la razón científica.

Aunado a lo anterior, los modelos interpretativos de la secularización se veían sesgados por el eurocentrismo y occidentalocentrismo. Estas ideas ocasionaron el olvido de otras realidades³⁴ o, inclusive, la explicación de la secularización como parte de un proceso evolutivo.

En consecuencia, algunas devociones de renombre eran vistas como escapes del mundo fluido o prácticas de resistencia cultural frente a la individualización y fragmentación. Las tradiciones religiosas eran catalogadas como aspectos no modernos de la sociedad y, por ende, no contemporáneos;³⁵ no

³² Felipe Gaytán, “La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2010, pp. 97-99.

³³ Hamui, *op. cit.*, p. 78.

³⁴ Roberto Blancarte, “Laicidad y secularización en México”. *Estudios sociológicos*, XIX, 3 (2001), p. 853. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805712.pdf> [Consulta: 01 de junio, 2022].

³⁵ Gaytán, *op. cit.*, p. 99.

obstante, sostenemos que estas representan una forma moderna o contemporánea de la religión dependiendo la sociedad en la que se encuentren insertas.

El error radicó, principalmente, en que la secularización fue entendida como una situación coyuntural, cuando no lo es; la secularización, más bien, obedece a una situación estructural.³⁶

Hasta inicios de la década de los setenta la teoría de la secularización³⁷ fungió como paradigma que sirvió de hilo conductor para el estudio y análisis del fenómeno religioso. Empero, a finales de esta década, sociólogos, antropólogos e historiadores comenzaron a contrastar la teoría con la evidencia empírica de una religiosidad popular vigente.³⁸

La religión,³⁹ según lo ha demostrado a lo largo del devenir, no parece tener un fin cercano y, por el contrario, continúa reafirmandose como un elemento importante que estructura tanto la esfera privada como la pública.⁴⁰ Como prueba de lo anterior se encuentran los noticieros que, día con día, dan cuenta de alguna peregrinación, un milagro, una fiesta patronal, celebración litúrgica, entre otros ejemplos.

Para comprender que la religión persiste pese a ciertas transformaciones sociales nos conviene compararla con otros sistemas como la economía, política o

³⁶ Rivas, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ Contrario a lo propuesto por este paradigma, la religión –ni en la modernidad ni durante la contemporaneidad– no dejó de tener fuerza pública ni se encasilló en la esfera de lo privado. Los retos implícitos de la época moderna trajeron consigo reconfiguraciones religiosas, pero estas no implicaban el socavamiento de la religión y religiosidad. Véase: Hamui, *op. cit.*, p. 82.

³⁸ *Ibid.*, p. 79.

³⁹ Es menester diferenciar entre la religión y religiosidad. La religión es “el sistema de creencias y símbolos que configuran un orden general de existencia entre los miembros de una sociedad”; la religiosidad hace alusión a “todos aquellos aspectos relacionados con la experiencia religiosa, tanto al modo de vivir la creencia y la espiritualidad como a las actividades y prácticas en las que se manifiesta”. Véase en: Rivas, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁰ Gaytán, *op. cit.*, p. 100.

cultura;⁴¹ es decir, las transformaciones sociales no acaban con éstos, sino que logran reconfigurarse a la par que la misma sociedad.

Pero ¿a qué transformaciones sociales nos referimos? Durante la modernidad tuvieron lugar los siguientes dos procesos: secularización y laicidad. Entendemos por secularización a “la diferenciación de esferas sociales respecto de la religión”.⁴² Se trata de un concepto de carácter multidimensional, algunas de sus aristas son las siguientes:⁴³

- a) Proceso de laicización: mediante el cual las instituciones tienen un funcionamiento propio.
- b) Participación eclesial: existe un debilitamiento de la autoridad eclesial en la vida cotidiana de los creyentes.
- c) Cambio religioso: las transformaciones que sufren las religiones frente a sus épocas. La secularización también es un producto histórico.

El concepto de secularización⁴⁴ hace referencia a distintos significados, destacando, según lo propuesto por Marcelino Rivas, cinco. No obstante, estos no se producen de manera homogénea, uniforme ni obligatoria en cada región del globo. Por ello, en las siguientes líneas se explicará en qué consiste cada uno de

⁴¹ *Idem.*

⁴² Recordemos que, antes del periodo moderno —a grandes rasgos y desde una forzada generalización metodológica— la esfera religiosa habitaba profundamente en la política (los reyes eran coronados por el Papa), la economía (tu nivel económico estaba relacionado con la cercanía que tenías a lo sagrado) y la educación (que era administrada por la esfera religiosa), entre otras dimensiones. Véase en: *Ibid.*, p. 103.

⁴³ Blancarte, *op. cit.*, 851.

⁴⁴ En esta investigación se aborda el tema de la secularización; no obstante, autores como Jürgen Habermas sostienen que actualmente se vive en una era postsecular, cuya fecha de inicio fue el 11 de septiembre de 2001. El término de postsecular hace referencia al *resurgimiento* de la religión en la esfera pública, además nos enuncia que actualmente se goza con la relativa libertad de elegir o no por practicar alguna religión. Véase en: Rivas, *op. cit.*, pp. 33-49.

No obstante, este término es severamente criticado por autores como Felipe Gaytán, quien asegura que no puede existir un *resurgimiento* de la religión dado que, en la modernidad, esta no dejó de existir ni de figurar. Cfr. Gaytán., *op. cit.*, pp. 93-127.

ellos y si aplica, específicamente, para la realidad en la cual se inserta esta investigación.⁴⁵

1. Como privatización de la religión: se refiere a la noción en la que, las creencias religiosas, se delegan a la experiencia íntima y personal; empero, si se sigue lo anterior al pie de la letra, se caería en la incongruencia de considerar ciertas tradiciones religiosas –que priorizan la interiorización– como seculares.
2. Como un proceso que privilegia la racionalización y anula la esfera religiosa: se piensa que, únicamente cuando la sociedad se seculariza, es cuando se logra el conocimiento; no obstante, lo anterior se anula si identificamos que, desde el nacimiento de la Filosofía, se renunció a explicaciones míticas.
3. Como descristianización: este proceso se da, únicamente, en la Europa Occidental; por lo anterior no se puede sugerir que es un significado inherente al hecho secularizador.
4. Como declive de las creencias tradicionales y, en específico, de las religiones históricas: las estadísticas, en diversas ocasiones, arrojan datos que dan cuenta de lo contrario, es decir, las creencias religiosas no van a la baja, sino que se reconfiguran.
5. Como la diferenciación existente entre la esfera religiosa y el resto de los aspectos como economía o política: con la secularización se presenta el ensanchamiento del espacio público, en el cual pueden convivir creyentes y no creyentes. Siendo, esta última concepción, la más adecuada dada la naturaleza de nuestro objeto de estudio.

⁴⁵ Rivas, *op. cit.*, pp. 34-38.

La laicidad,⁴⁶ por su parte, se refiere a “la separación entre las instituciones políticas respecto a las instituciones religiosas”,⁴⁷ con la laicidad las políticas de Estado dejaron de requerir, aparentemente y en primera instancia, de la aprobación eclesiástica. En esta misma línea, existen tres vertientes desde las cuales se puede definir este proceso: primero, como Estado no confesional; segundo, como la exclusión de la religión del ámbito público y, tercero, como régimen social de convivencia, cuyas instituciones ya no están legitimadas por elementos religiosos.⁴⁸

En lo tocante a la laicización, Hamui menciona que no se trata de un proceso mecánico, evolutivo e irreversible, más bien estamos frente a un fenómeno que depende del contexto cultural en el que se desarrolla y de los seres humanos involucrados en él.⁴⁹

No obstante, es preciso señalar que estos dos procesos no fueron producto de la modernidad; si bien es cierto que en ese momento histórico se acentuaron, estos se gestaron con anterioridad. Gaytán propone que el origen de la secularización y laicidad se encuentra en las religiones judía y cristiana, como ejemplo proponemos los siguientes episodios bíblicos

Entonces Jesús preguntó: “¿De quién es esta cara y el nombre que lleva escrito?” Contestaron: “Del César.” Jesús les replicó: “Devuelvan, pues, al César las cosas del César, y a Dios lo que corresponde a Dios.”⁵⁰

⁴⁶ Antes de definir la laicidad, apremia precisar lo que no es: el reconocimiento de la pluralidad religiosa no implica la laicidad y el Estado neutral que reconoce la libertad pública de conciencia y de religión no implica que se trate de laicidad. Véase en: Roberto Blancarte, “Laicidad y secularización en México”. *Estudios sociológicos*, XIX, 3 (2001), pp. 846-847. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805712.pdf> [Consulta: 01 de junio, 2022].

⁴⁷ Gaytán, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁸ Blancarte, *op. cit.*, p. 848.

⁴⁹ Hamui, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰ Mt., 22, 20-22.

Jesús contestó: “Mi realeza no procede de este mundo. Si fuera rey como los de este mundo, mis guardias habrían luchado para que no cayera en manos de los judíos. Pero mi reinado no es de acá”.⁵¹

En ambas citas bíblicas queda implícita una separación, primero, entre los asuntos de Dios y los del César, segundo, entre las formas de gobernar sagradas y terrenales. A consecuencia de lo anterior, señala Gaytán, no nos debe de extrañar que los procesos de secularización y laicidad se hayan desarrollado, con mayor claridad, en el mundo cristiano-occidental.⁵²

En el caso concreto de México, se observan medidas laicizadoras incluso antes de que se formulara el concepto como tal; ejemplo de ello fueron la secularización de los cementerios, la institución del matrimonio civil y la creación del registro civil.⁵³ En la historia de nuestro país, la separación entre Iglesia-Estado nos remite a siglo y medio de regímenes liberales. No obstante, esta está conformada, inclusive, por algunas vivencias que datan del Antiguo Régimen,⁵⁴ como: la imbricación entre Estado e Iglesia desde el siglo XVI.

Actualmente nuestra Constitución no define lo que es laicidad; no obstante, menciona la separación entre Iglesia y Estado, además establece que la educación debe ser laica. Como síntoma de lo anterior, existe una Ley Secundaria en la cual sí se define la laicidad, nos referimos a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.⁵⁵

Sin embargo, pese a lo anterior, autores como Blancarte afirman que actualmente nuestro país atraviesa una crisis de laicidad, pues las instituciones que

⁵¹ Jn., 18, 36.

⁵² Gaytán, *op. cit.*, p. 104.

⁵³ Blancarte, *op. cit.*, p. 846.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 849.

⁵⁵ En ella se define al Estado mexicano laico como: no intervencionista en la vida religiosa de grupos e individuos, de igual manera se menciona que es imparcial en su trato con distintas iglesias. Véase en: *Ibid.*, p. 848.

conforman el Estado aún acuden a la religión y religiosidad como elementos de legitimación e integración social.⁵⁶

Hoy por hoy, la religión sigue figurando en la sociedad mexicana. Esto no es contradictorio al proceso de secularización.⁵⁷ Inclusive tres cuartas partes de la población manifiestan tener mayor confianza en autoridades religiosas que civiles.⁵⁸ Estos elementos que se vislumbran como contradictorios en realidad no lo son; más bien, estamos frente a la complejidad del fenómeno religioso.

Con el paso de los años, y como producto de varias coyunturas en la historia de la relación entre el ser humano y lo sagrado, en la modernidad se acentuó la separación y diferenciación de todas las esferas sociales respecto de la religión.⁵⁹ Por lo anterior, constituye un grave error metodológico pensar que las expresiones religiosas permanecen inamovibles y se convierten en meros efectos de resistencia del pasado frente al presente. Es evidente que la religión y sus respectivas expresiones también son consecuencia del tiempo en el cual se encuentra inserta.

Al acentuarse la diferenciación entre las esferas sociales cada una de estas se posicionó como un posible instrumento para entender la vida, los seres humanos tendrían una pluralidad de opciones para explicarse el mundo y, constantemente, se veían orillados a decantar por alguna.⁶⁰ En esta línea, el proceso culmina automáticamente en la conformación de las identidades⁶¹ pues ahora se tenía claro

⁵⁶ *Ibid.*, p. 844.

⁵⁷ Danièle Hervieu-Léger enuncia que la secularización se mal entendió por mucho tiempo; señala que no implica que la religión desaparezca de la sociedad, sino que se trata de un proceso de recomposición de lo religioso y redistribución de las creencias. Véase en: Hamui., *op. cit.*, p. 91.

⁵⁸ Blancarte, *op. cit.*, pp. 853-856.

⁵⁹ Gaytán, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁰ En los sitios más industrializados y cosmopolita –que no es el caso de los lugares estudiados en este apartado– la secularización si ha propiciado un incremento de la individualización y personalización que no solo se observa en la religión católica, sino que es observable en todo tipo de creencias. Como ejemplo de lo anterior, Rivas menciona a la religión a la carta, el sincretismo politeísta, el “dios propio” o el misticismo democratizado. Véase en: Rivas, *op. cit.*, p. 45.

⁶¹ Gaytán, *op. cit.*, pp. 115-116.

que, además de ser creyente, también se era trabajador, estudiante o ciudadano, por ejemplo.

Constantemente la humanidad se ha enfrentado a procesos de recomposición social donde las fuerzas religiosas han desempeñado un papel relevante “para fundamentar las nuevas identidades personales y colectivas, amplias o restringidas, que catalizan la sensación de anomia que se experimenta en momentos de intensos cambios como el actual”.⁶² Inclusive, algunos teóricos han decantado por recurrir a explicar el orden mundial a partir de fenómenos como el retorno a la religión y tradición, lo anterior forma parte de una respuesta ante la globalización y el descontento frente a las promesas de la modernidad.

Apremia mencionar que, si bien la religión poco a poco ha perdido su centralidad en la sociedad, no implica que esta tenga que desaparecer o confinarse al ámbito privado. Actualmente la religión y religiosidad⁶³ continúan posicionándose como componentes importantes en la conformación de los símbolos sociales;⁶⁴ es decir, su funcionalidad en la sociedad sigue más que vigente.

La posmodernidad, secularidad y laicidad no implican la desaparición de la religión, sino que traen consigo un proceso de reorganización permanente del sistema de creencias.⁶⁵ Además, es preciso mencionar que estos fenómenos también han dado pie al surgimiento de movimientos contraseculares.⁶⁶

Las religiones –y la religiosidad popular– continúan vigentes y en constante reformulación debido a que

⁶² Hamui, *op. cit.*, p. 84.

⁶³ La religiosidad popular “vuelve a recuperarse y a tener múltiples seguidores que expresan su cercanía con la tradición e incluso cierta libertad frente a la religión institucionalizada”. Véase en: *Ibid.*, p. 93.

⁶⁴ Gaytán, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁶⁵ Blancarte, *op. cit.*, p. 852.

⁶⁶ Rivas, *op. cit.*, p. 41-42.

Dan confianza, seguridad y esperanza [...] por medio de la fe, de los símbolos compartidos y de las prácticas rituales [...además] pueden ofrecer respuestas a los misterios humanos [...como] sufrimiento, la injusticia, la culpa y el sinsentido al que se enfrentan los individuos en circunstancias concretas de su vida.⁶⁷

Hoy por hoy, gracias a estudios locales en los cuales se teoriza sobre la religiosidad popular, se sabe que la secularización no es un proceso connatural a la modernidad, tampoco es irreversible ni evolutivo; en esta misma línea, ahora se tiene conocimiento de que la participación religiosa no disminuyó de manera proporcionalmente inversa conforme se vislumbraba el avance de la modernidad.⁶⁸ Las relaciones humanas y las respuestas sociales no se pueden calcular con reglas que predican los comportamientos pues la realidad social es compleja en demasía.

Como se pudo leer, la secularización menguó la centralidad de la religión; no obstante –y de acuerdo con lo narrado en las páginas siguientes– se considera complicado que logre suprimirla, junto con sus formas de expresión, del espíritu humano.

3.1.3 Construyendo identidades pasando el pueblo, llegando a la ciudad

Cada grupo social produce y reproduce sus referentes identitarios de maneras distintas; como se leyó con anterioridad, en los entornos rurales la religiosidad popular y el ciclo agrícola tienen gran impacto a la hora de configurar los identitarios colectivos, pero ¿qué pasa en los contextos urbanos en los cuales el *habitus* se ha transformado por procesos como la secularización y laicidad?

De acuerdo con los consensos establecidos desde el INEGI, se consideran localidades urbanas a aquellas que cuentan con más de 2500 habitantes;⁶⁹ Molino

⁶⁷ Hamui, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁹ INEGI, Cuéntame de México. Población [En línea]: https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/rur_urb.aspx?tema=P#:~:text=El%20n%C3%BAmero%20d

Abajo, San Pedro Arriba, San Lorenzo Oyamel y Temoaya centro entran en esta categoría, distinguiéndose las tres primeras por tener alto rezago social,⁷⁰ lo anterior repercute en el *habitus* de los pobladores y en la configuración de sus identidades.

El crecimiento urbano, generalmente, viene acompañado de transformaciones “muy rápidas e intensas que provocan que la experiencia de cambio se signifique más como una pérdida que como una ganancia de nuevos recursos”.⁷¹ Es así como sus identidades colectivas no solo están fundamentadas en el contrapunto adentro-afuera, sino también en la polaridad antes-ahora. Lo anterior se confirma con el testimonio de don Juan Rivera, poblador de San Pedro Arriba, quien, al cuestionársele sobre las tradiciones de corte religioso en su localidad refería de manera constante a que ya no era lo mismo que hace unas décadas;⁷² la entrevista realizada a Javier Becerril confirmó este hecho pues él mencionó constantemente que “los jóvenes deben acercarse a nosotros para que les expliquemos como son las tradiciones, porque esto ya se está perdiendo”.⁷³

Los habitantes de los entornos urbanos suelen proteger su identidad con gran recelo, es común observar que el pasado se convierte en un elemento básico para saber quiénes son en el presente; no obstante, estos recuerdos están fundamentados en identificaciones positivas que se asumen como algo propio,⁷⁴ dejando de lado aquellos aspectos que, en su momento, se consideraron negativos.

e%20habitantes%20de,viven%20m%C3%A1s%20de%202C500%20personas. [Consulta: 22 de junio, 2022].

⁷⁰ Presidencia Municipal Constitucional de Temoaya, México, Administración 2016-2018, *Plan de Desarrollo Municipal de Temoaya 2016-2018*, Temoaya, Estado de México, 2016, p. 83 [En línea]:

<https://www.temoaya.gob.mx/DOC/SISTEMA%20DE%20EVALUACION/2018/1.%20PLAN%20DES%20MPAL%20TEMOAYA%202016-2018.pdf> [Consulta: 22 de junio, 2022].

⁷¹ María Ana Portal, “La construcción de la identidad urbana: la experiencia de la pérdida como evidencia social”. *Alteridades*, 13, 26 (julio-diciembre, 2003), p. 45. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702605.pdf> [Consulta: 22 de junio, 2022].

⁷² Entrevista a Juan Rivera, MCOH.2022.16.

⁷³ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

⁷⁴ Portal, M., *op. cit.*, pp. 44-46.

En este tenor, la historia personal, familiar y colectiva cobra relevancia y contribuye a la construcción de simbolismos.

Como María Portal señala, en gran parte de los entornos urbanizados es común que el referente identitario sea recordado de manera más sencilla que el objeto del cual emerge la experiencia.⁷⁵ Como ejemplo de lo anterior, proponemos un caso que será abordado a profundidad en apartados siguientes, nos referimos a las procesiones que tenían lugar en la cabecera municipal de Temoaya donde la imagen de Santiago apóstol grande era llevada por aproximadamente 30 devotos recorriendo el primer cuadrante de la localidad; en este ejemplo, el referente del santo en la procesión se significa más allá de la realización de la misma en el presente.⁷⁶

En la urbanidad también podemos identificar que la identidad colectiva es una construcción histórica que parte de la experiencia social, es decir, se trata de un proceso, no de una esencia, en el que la reconstrucción de la historia local es indispensable;⁷⁷ en función de lo anterior, los habitantes de estos entornos reconfiguran su pasado con su presente para responder a la típica pregunta sobre ¿quiénes somos?, en este sentido, la respuesta no es inamovible, sino que está en constante construcción.

En general, se piensa que al hablar de entornos urbanizados hacemos referencia a sociedades altamente industrializadas con un ritmo de vida acelerado; en esos casos la religiosidad popular se caracteriza por un marcado individualismo, hiperdiversificación y poca cohesión cosmovisional, ausencia de una tradición común ominabarcante, poca estructura, excesiva abertura y apatía social por parte

⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁶ Unas cuartillas más adelante, el lector podrá identificar porqué esta procesión dejó de llevarse a cabo; cabe resalta que, pese a que ahora una imagen peregrina es llevada en andas para sacralizar la localidad, los pobladores –principalmente de Temoaya centro– recuerdan las procesiones de antaño, con la imagen grande, como un referente identitario vigente.

⁷⁷ Portal, M., *op. cit.*, p. 48.

de los creyentes.⁷⁸ Sin embargo, como se mencionó previamente, las localidades que confieren a este apartado se caracterizan por tener alto rezago social,⁷⁹ ello impacta en las formas de vida y, desde luego, la forma de vivir la religiosidad popular.

Los datos obtenidos en el trabajo etnográfico realizado dan cuenta de que, para el caso de Temoaya centro, Molino Abajo, San Pedro Arriba y San Lorenzo Oyamel sus respectivos santos patronos continúan posicionados como uno de los referentes de identidad más significativos; las fiestas patronales, por ejemplo, dan vida a la localidad y continúan dotando de estructura al calendario de los habitantes por medio de la ritualidad.

Otros elementos que destacaron fueron las relaciones de parentesco y compadrazgo pues, por medio de estos lazos, la gente no solo sabía de dónde venía, sino también entendía cuál era su papel por desempeñar en la localidad.⁸⁰ Aunado a lo anterior, el festejo de las fiestas patrias y la práctica de la charrería

⁷⁸ Ramiro Alfonso Gómez, “Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones de la realidad social”, *Dimensiones pastorales de la Religiosidad Popular en la Ciudad Latinoamericana Contemporánea*. Universidad Católica Lumen Gentium, Ciudad de México, 2017, p. 30 [Acta de la Sexta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”] [En línea]: Apuntes_teoricos_pertinentes_en_el_analisis_interdisciplinar_de_la_Religiosidad_Popular_en_con_textos_urbanos_Alcances_limites_e_implicaciones_en_la_realidad_social [Consulta: 23 de junio, 2022].

⁷⁹ El Índice de Rezago Social resume cuatro indicadores de carencias sociales: educación, salud, servicios básicos y calidad y espacio en la vivienda. Véase en: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, ¿Qué es el índice de rezago social? [En línea]: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Que-es-el-indice-de-rezago-social.aspx> [Consulta: 23 de junio, 2022].

⁸⁰ Un ejemplo de esto se da en Temoaya centro donde, como Javier Becerril comentó, se tiene la creencia y costumbre de que las mujeres temoayenses son de los temoayenses; esto da cuenta del porque los habitantes de la cabecera municipal de enorgullecen cuando alguien de su familia contrae nupcias con alguien de la misma localidad y con un nivel socioeconómico similar. María Portal explica que, en los entornos urbanos que aún tienen presente su pasado reciente como localidad rural, es común observar que exista “una concepción de tipo endogámica, cuyo eje era la familia”. Véase en: Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09. y Portal, M., *op. cit.*, p. 48.

figuraron como referentes identitarios que continúan vigentes en la conformación de las identidades colectivas.

En estos entornos, el pasado legitima al presente; las identidades colectivas se construyen con un hilo articulador entre el tiempo pretérito y lo contemporáneo.⁸¹

3.1.4 Algunos círculos de adscripción para construir identidades

La investigación de carácter etnográfico e historiográfico deja notar que la construcción de las identidades colectivas no se lleva a cabo de la misma manera en los entornos urbanos ni rurales. En el capítulo anterior, el lector pudo identificar que los identitarios colectivos en la ruralidad están íntimamente ligados con el ciclo agrícola y las expresiones de fe que se realizan en entornos privados –como los altares domésticos–.

Ahora bien, en los contextos urbanos se observan algunas diferencias debido a que el ritmo de vida es distinto, por tanto, es común que las personas construyan sus identidades tomando en cuenta distintos círculos de adscripción. En la urbanidad –pese a que hay cierto grado de rezago social– es común observar que los identitarios colectivos reposen en la vida pública, es decir, se forjan en entornos visibles y por medio de la participación en ciertas actividades, para el caso concreto de algunas localidades de Temoaya nos referimos a la charrería y fiestas patrias.

Temoaya centro, Molino Abajo, San Pedro Arriba y San Lorenzo Oyamel se caracterizan por ser localidades donde la gente se organiza para el festejo de las fiestas patrias y, aunado a ello, varios de sus habitantes practican la charrería; ello hace suponer que, en cierta medida, el pasado criollo de estos lugares se hace presente por medio de este tipo de actividades. Se consideró prudente incluir esta información debido a que estas cuestiones no solo contribuyen a la conformación

⁸¹ *Ibid.*, p. 55.

del identitario colectivo, sino también están íntimamente relacionadas con la esfera religiosa.

¿Identitarios nacionales o municipales?

La celebración de las fiestas patrias ha sido relevante en la historia reciente del municipio. Los registros señalan que a mediados del siglo XX solo se conmemoraban los días 15 y 16, sin embargo, con el paso del tiempo se incluyeron los días 14 y 17 para festejar el día del charro y la coronación de la reina de las fiestas patrias, respectivamente.⁸² En la actualidad, se destina una semana completa para celebrar estas fechas.

Juan José Becerril comenta que “las fiestas patrias son icónicas aquí en el pueblo, en el municipio, porque prácticamente es una semana de festejos y algarabía”.⁸³ Lo anterior es corroborado por Santiago Caballero, que señala que existe un comité organizador que se encarga de pasar a recolectar la cooperación de los habitantes del centro de Temoaya para que los festejos se realicen de manera correcta, “como debe de ser, con su música de banda, mariachi, guisaditos y la bebida, principalmente el tequila, que no debe de faltar”.⁸⁴

Los festejos formales dan inicio el 14 de septiembre –el día del charro–, no obstante, desde unos días antes las calles del centro de Temoaya se revisten con adornos verdes, blancos y rojos, además es común que los varones se paseen a caballo, vestidos con la vestimenta del charro tradicional. Esta celebración es organizada por “El Ayuntamiento, el consejo de participación ciudadana, la asociación de charros y los directores de algunas escuelas”⁸⁵ junto con algunas familias de renombre.

⁸² Jesús Arzate, *Temoaya. Historia y tiempo presente*, Edición de Christian Bueno, 2018, p. 162.

⁸³ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

⁸⁴ Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

⁸⁵ Arzate, *op. cit.*, p. 162.

El 14 de septiembre el Presidente municipal abandera a la escolta charra del municipio frente al Ayuntamiento; posteriormente se lleva a cabo un evento en el Lienzo Charro –ubicado en Molino Arriba–, participan el equipo de charros temoayenses y del Éden.⁸⁶ Después, la gente acude al lienzo de la familia Santos, en el Llano de la Y, para compartir alimentos y bebidas, la convivencia es amenizada por una banda de viento y mariachi. Durante este encuentro, se destinan un par de minutos para rendir homenaje a la bandera y entonar con respeto el himno nacional.⁸⁷

Más tarde, la gente acude a la plaza municipal para seguir conviviendo. Para los pobladores del centro de Temoaya esta reunión tiene gran importancia pues la mayoría suele encontrar a toda su familia, amigos de antaño e inclusive turistas⁸⁸ que acuden a conocer la manera en que se festeja la denominada *independencia de México*.

Santiago Caballero recuerda que, desde pequeño, ha acudido al Llano de la Y. Comenta que hace medio siglo era común que se llevaran a cabo rifas y juegos; también menciona que, como parte de esta tradición, los charros llevaran rifles y pistolas e iban a disparar afuera de la casa de Memo García –en cuya fachada aún se observan los estragos de los disparos–, por ello dicho recinto fue nombrado *la casa del charro*.⁸⁹

El 15 de septiembre, al medio día, se efectúan algunos concursos en el Lienzo Charro, como las carreras de cintas, y la gente presencia números artísticos, como el espectáculo ofrecido por el grupo *los caballos de Pedro Domecq*.⁹⁰ Por la noche se lleva a cabo el tradicional Grito de Independencia en la Plaza Municipal

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

⁸⁹ Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

⁹⁰ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

Miguel Hidalgo; la gente se queda hasta altas horas de la madrugada disfrutando del baile público y los fuegos pirotécnicos.

Al día siguiente, a las 9:00 a. m. tiene lugar un desfile por las calles céntricas de Temoaya en el que participan estudiantes de las escuelas del municipio, la asociación de charros, la policía municipal y numerosos carros alegóricos.⁹¹ Una vez concluido el recorrido, los pobladores acuden a la plaza municipal para presenciar varios números artísticos y la lectura de una reseña histórica a cargo de algún miembro de la familia Arroyo.

Posteriormente se realizan juegos y cucañas. Javier Becerril recuerda con cariño las tardes del 16 de septiembre debido a que era un espacio destinado para que los niños y niñas del municipio se integraran a los festejos; los juegos y cucañas que solían realizarse eran

El comal tizado (donde tenías que sacar unas monedas), el palo encebado, carreras de gatos, encostalados, puerco en manteca, ese era divertido porque quien agarraba el puerco se lo llevaba, también el juego de sacar las monedas de un traste de harina y hasta torneos de box improvisados y carreras de burros [...]. También era costumbre que, mientras los chiquillos se divertían, los padres de familia acudieran al teatro municipal porque se hacían unas representaciones de la Historia de México en el Teatro del Pueblo, se disfrazaban de Miguel Hidalgo, de Josefa Ortiz de Domínguez; recuerdo que Manuel Téllez era el Pipila.⁹²

Hoy en día, estas actividades han dejado de practicarse; únicamente han sobrevivido al paso de los años competencias como los encostalados.

Ya por la noche del 16 de septiembre la gente acude a la plaza cívica a la popular kermes o noche mexicana; los niños de cada familia suelen jugar a perseguirse entre ellos y romperse cascarones huevo con harina.

⁹¹ Arzate, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁹² Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

Una semana más tarde, se lleva a cabo el baile de gala en el cual únicamente participan familias que radican en la cabecera municipal, la finalidad de este es coronar a la reina de las fiestas patrias;⁹³ Javier Becerril, quien fue organizador de este magno evento por varios años, señala que el dinero de las personas se gastaba en dos sucesos al año: la fiesta patronal y el baile de gala.⁹⁴ La gente recuerda con cariño como Cheli Arzate, Martha Téllez o Niní se convirtieron en reinas de las fiestas patrias y ahora, varias décadas después, sus hijas han concursado en este baile para obtener el mismo nombramiento.⁹⁵

Sin embargo, pese a que se trata de una tradición que ha dotado de identidad al municipio, actualmente ha dejado sinsabores a algunos pobladores, Juan José Becerril menciona que

hasta cierto punto se ha desvirtualizado el baile de gala un poco por temas de las candidatas, o sea, a veces más que convivencia ya lo hacen como competencia entre las familias y no debe de ser así porque al final del día las personas que participan ya son ganadoras. Se debe de promover una competencia sana porque eso sirve para darle la publicidad que merece el municipio.⁹⁶

El festejo de las fiestas patrias, como se pudo leer, ha contribuido para que localidades como la cabecera municipal se reconozcan como parte de una colectividad. Lo anterior se comprueba al analizar dos cuestiones:

- a. Únicamente los habitantes del centro de Temoaya se organizan para cooperar con una cuota económica que les permita llevar los festejos patrios a buen puerto. Algunos pobladores de otras localidades suelen quejarse de esta actitud porque, señalan, ese dinero debería donarse a las fiestas del santo patrón.

⁹³ Arzate, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁹⁴ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

- b. Al baile de gala solo tienen acceso aquellas familias reconocidas de Temoaya; los apellidos que resuenan son: Arrollo, Becerril, Arzate, Olmos, Fabela y Quiroz, principalmente. Esto da cuenta de la red, de tipo endogámica, que han construido los habitantes de esta localidad; lo anterior les permite no solo identificarse y reconocerse, sino también posicionarse frente a la otredad.

Montando a caballo se construyen los recuerdos

La charrería es uno de los máximos referentes identitarios para los habitantes de Temoaya; se trata de un deporte que ha dado a conocer al municipio, es algo que caracteriza a la población de este lugar.⁹⁷ Si bien es cierto que no todos pueden practicarla, la mayoría de las personas si asisten a los eventos que la Asociación de Charros de Temoaya organiza debido a que van a apoyar a algún miembro de su familia o simplemente acuden a disfrutar del espectáculo acompañados de amigos y vecinos; en palabras de Juan José Becerril, “la charrería es un deporte muy bonito [...] que no hay que entenderlo para quererlo, con el simple hecho de verlo te atrapa. Mi familia si la práctica, yo no la practico como tal, pero si se montar”.⁹⁸

La gente, principalmente del centro de Temoaya y San Pedro Arriba, siente gran afecto por sus charros; don José Luis Domínguez señala que “el charro nace, no se hace”,⁹⁹ es decir, sin importar a cuantos varones se les pague por aprender la charrería, siempre será mucho más valioso aprenderla desde la infancia porque tus familiares también la practican. El señor Braulio Quiroz, uno de los charros más emblemáticos del municipio en cuestión, menciona “yo desde los 15 años ya

⁹⁷ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Entrevista a José Luis Domínguez, MCOH.2022.10.

charreaba, ya llevo 75 años charreando; yo aprendí aquí mismo, habíamos varios jóvenes que salíamos a practicar con los charros”.¹⁰⁰

Fue en el año de 1920 que los charros de este lugar comenzaron a organizarse y especializarse en este deporte liderados por don Pedro Barraza y sus discípulos Jesús Arzate, Vicente Arzate, Francisco Arzate, Juan Arzate, Horacio Becerril, Jesús Becerril, Luis Quiroz y Trinidad Quiroz.¹⁰¹

Temoaya es uno de los municipios que se suman a la acotada lista de lugares en los cuales aún se practica la charrería a campo traviesa –o campo abierto– y de manera institucionalizada. La charrería a campo traviesa comienza cada miércoles, pasando el 24 de junio –día de san Juan–, debido a que, como se practica en llano, es menester esperar a que dé inicio la temporada de lluvias para que el suelo no se encuentre resbaloso y los caballos tengan como detenerse;¹⁰² esta práctica culmina el 20 de noviembre con la realización de la charreada conocida como *La generala*.¹⁰³ Inicialmente esta tradición se forjó en el Llano de la Y, no obstante, en 1983 a causa del reparto ejidal, tuvo que realizarse en el lienzo charro de las Trojes.¹⁰⁴

Durante este periodo, varios charros se reúnen desde el medio día para realizar manganas y carreras, posteriormente, llegada la tarde se van a casa de don Guadalupe García, a quien se le apoda: *amigo del charro*, para disfrutar de comida y bebida.¹⁰⁵

Ahora bien, la charrería organizada comenzó a practicarse en este municipio aproximadamente a partir de 1940, cuando la Asociación de Charros de Temoaya¹⁰⁶

¹⁰⁰ Entrevista a Braulio Quiroz, MCOH.2022.08.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ Arzate, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ Esta asociación, en sus inicios, llegó a estar conformada por 105 socios. En la actualidad los participantes son menos, pero aún continúan en función. Véase en: Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

comenzó a celebrar el día del charro cada 14 de septiembre.¹⁰⁷ Para este momento histórico, los habitantes del municipio se sentían orgullosos de contar con el talento de Jesús Becerril *El Berraco*, máximo exponente de este deporte, quien destacó como campeón “nacional de manganas a caballo en el congreso del charro celebrado en Guadalajara a principios de la década de 1960”.¹⁰⁸

Además de lo ya mencionado, las mujeres también practican de manera activa este deporte. Lucía Dellissalde Becerril ha organizado, durante la última década, la feria de las escaramusas, en esta se invitan a participar a diferentes equipos de distintas partes del Estado de México y la Ciudad de México.¹⁰⁹

Javier Becerril ha destacado por su participación tanto en la charrería a campo traviesa como organizada; él señala que ahora decanta

más por la charrería a campo libre porque es más divertido y más bonita porque en la charrería organizada ya es muy difícil competir con las organizaciones fuertes porque hay mucho charro pagado y acá en campo libre es por gusto, es por diversión, no hay nada pagado. Yo aprendí desde niño, dicen que la charrería se aprende de babas, no de barbas.¹¹⁰

Según los argumentos de nuestros informantes, la charrería y la religiosidad son esferas independientes, no obstante, existe apoyo de ambas partes. Lo anterior se observa cuando los charros mandan realizar misas exclusivas para sus eventos en casas particulares y el sacerdote no se niega; o también, cuando la Iglesia

¹⁰⁷ En 1932 comenzó a celebrarse el día del charro; los varones practicantes de la charrería se caracterizan por montar a caballo mientras llevan sarape, pistola, reata espuelas, machete, guitarra y su férrea devoción hacia la virgen de Guadalupe. Un año más tarde, en 1933, el presidente Abelardo Rodríguez le otorgó a la charrería el título de único deporte nacional. Véase en: Karina Reyes, “El Día del Charro, toda una tradición en México y Temoaya”. *Temoaya. Revista de información y difusión cultural*, 3, 1 (noviembre 2006), pp. 4-5. No obstante, los charros de Temoaya mencionan sentirse más identificados con la imagen de Santiago apóstol, puesto que el también monta a caballo y se caracteriza por tener una figura gallarda.

¹⁰⁸ Arzate, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁰ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

requiere que se le presten –de manera gratuita– las instalaciones del Lienzo charro para la realización de retiros espirituales.¹¹¹

Aunado a lo anterior, los charros suelen encomendarse a Santiago apóstol debido a que él también monta a caballo y sabe que, si las cosas se complican, se puede sufrir un accidente que deje consecuencias severas.¹¹² Por tanto, durante la fiesta patronal, la Asociación de Charros de Temoaya da un generoso donativo al santo patrono.

3.2 Un acercamiento a las devociones vigilantes de los entornos cercanos a la urbanización

Como se mencionó con anterioridad, durante más de la mitad del siglo XX, la manera de aproximarse al estudio del fenómeno religioso era, en su mayoría, partiendo de la teoría de la secularización. Lo anterior contribuyó a que, desde las Ciencias Sociales y Humanidades, se miraran a las tradiciones religiosas como eventos de resistencia; sin embargo, los estudios de corte local y regional han permitido demostrar que, principalmente, se observa una adaptación e incorporación del sistema religioso frente a los cambios que los tiempos presentes sugieren.

Los entornos urbanos o próximos a la urbanización, al igual que en la ruralidad, cuentan con tradiciones que emanan de la religiosidad popular; un ejemplo de ello es la fiesta patronal que, frente a un contexto de constante cambio, se convierte en una práctica conciliadora e integradora.

La etnografía contemporánea ha demostrado que no se observa un detrimento en los festejos en torno a los santos patronos; por el contrario, en los entornos urbanos suele haber una búsqueda de espectacularidad y para lograrlo se

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

recurre a realizar eventos y promover actividades culturales, artísticas y artesanales, principalmente.¹¹³ Con estas acciones se pretende que los comerciantes migrantes o el sector turístico acudan a la localidad en cuestión.

El festejo anual de la fiesta patronal se convierte en una convocatoria para aquellos que pertenecen y quieren seguir perteneciendo a su localidad de origen, pese a que esta se transforme. En ésta se observan las relaciones y compromisos establecidos entre familias, grupos sociales, amigos y socios; de este modo se recrea y fortalece la pertenencia comunitaria.¹¹⁴

En los contextos urbanos se confirma que las fiestas patronales son un dispositivo flexible, una de sus principales cualidades es que a ésta se le pueden incorporar intereses, sentidos, fines y recursos cambiantes según el tiempo y espacio en el que se encuentren insertas.¹¹⁵ En otros términos, las fiestas patronales han incorporado –y dejado de lado– ciertas expresiones de la religiosidad popular y la cultura local según lo dicten las necesidades de los devotos y de la región misma.

Es menester señalar que las fiestas patronales no solo aportan en materia de religiosidad y cultura, sino que también representan una fuente de ingresos relevante a nivel económico; los festejos a los santos patronos son socorridos en los lugares cercanos a la urbanidad debido a que traen consigo fe, pero principalmente reaniman el comercio y la producción local. A esta circunstancia hay que agregar el fenómeno llamado *mercado de la nostalgia*,¹¹⁶ el cual consiste en la

¹¹³ Patricia Arias, “La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias”. *Migración y desarrollo*, 9, 16 (2011), p. 155 [En línea]: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482006000100011 [Consulta: 27 de junio, 2022].

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 157.

¹¹⁶ El *mercado de la nostalgia* está conformado por un sinfín de suvenires como “golosinas, productos y platillos típicos, chamarras, playeras, cucharas, jarros de café, vasos, botellas, llaveros, calcomanías con imágenes locales fácilmente reconocibles, videos y DVD. Véase en: *Ibid.*, p. 157.

creación de mercancía que se convierte en un recuerdo del lugar en donde se realizó la fiesta patronal para que sea llevado a gente de otros lugares.

Un ejemplo de lo anterior se observa en el municipio de Temoaya donde, cada año, durante la fiesta patronal, los comerciantes que laboran fuera y dentro del lugar tienen que regresar a su terruño para ofrecer alguna donación y festejar a Santiago apóstol el penúltimo día de los festejos dedicados al santo patrono. Lo anterior resulta ilustrativo pues, gracias a la fiesta en honor al Hijo del Trueno, muchos de los comerciantes originarios de Temoaya que tienen que emigrar a Ciudad de México vuelven y se integran a la comunidad, como si el tiempo no hubiera pasado.

En este sentido, observamos que en los entornos urbanos las fiestas patronales –y la devoción a los santos– sirve para dar cohesión a este constructo al que nos hemos dedicado a lo largo de este texto: las identidades colectivas.

A continuación, se presenta información que da cuenta sobre la manera en la que cuatro localidades de carácter urbano –algunas de ellas con rezago social– viven su religiosidad popular y expresan su devoción a su santo tutelar. Los datos obtenidos a raíz del trabajo etnográfico realizado dan cuenta de aquellos eventos particulares que han servido para construir las identidades colectivas de los pobladores de Temoaya centro, Molino Abajo, San Pedro Arriba y San Lorenzo Oyamel.

3.2.1 La apropiación de una historia conjunta

En los apartados anteriores, *El anfitrión del 24 de julio* y *El origen de una tradición*, se abordó la devoción a Santiago apóstol en dos localidades de corte rural. El presente fragmento también está dedicado a este santo y las expresiones devocionales hacia él, pero en un contexto urbano.

El centro de Temoaya, conocido como la cabecera municipal, no es muy extenso; sin embargo, cuenta con gran variedad de servicios. En éste se encuentra un Preescolar y Primaria; la Parroquia de Santiago apóstol; la Presidencia municipal, la Casa de Cultural, el DIF Temoaya y la plaza cívica Miguel Hidalgo; varias tiendas de abarrotes, ropa y calzado; además cuenta con dos pequeñas plazas comerciales, Plaza Reforma y Plaza las fuentes; tiene un par de gimnasios; cuenta con varios lugares para comer y algunas tiendas de renombre como Elektra, Tienda 3B, Neto y Oxxo, las cuales cuentan con una amplia cartera de clientes.

La observación participante nos permitió identificar que, en este lugar, el apellido tiene una importancia fundamental, permite identificar de qué familia se proviene e, inclusive, que grado de parentesco lejano se tiene. La gente es cercana y se conocen entre sí; además, el pasado familiar se atesora en la memoria de las personas debido a que de este obtienen ciertos beneficios como el prestigio y reconocimiento frente a sus vecinos y el resto del municipio.

La devoción a Santiago apóstol es representativa del centro de Temoaya; los habitantes de este territorio aseguran que el santo patrono pertenece únicamente al centro e identifican las festividades del resto de localidades como algo ajeno a ellos. En las entrevistas realizadas, resulta notoria la rivalidad existente entre quienes viven en la cabecera del municipio respecto al resto de las localidades; parece que existe una constante batalla por ver quien merece más los favores del santo entre Jiquipilco el Viejo, Molino Arriba y Temoaya centro.

En la cabecera municipal de Temoaya la organización para la fiesta patronal en honor a Santiago apóstol corre a cargo de una mesa directiva, la cual está compuesta por un Presidente, Secretario, Tesorero y Vocales; actualmente, menciona Javier Becerril, los miembros de esta son

La maestra Lupita como Presidente y la señora Jacinta como Tesorera, tenemos varios Vocales, por ejemplo, la esposa del señor Lucio Martínez, la señora Martita,

la maestra Esperanza, Santiago Caballero, Auxiliadora Quiroz y su servidor que funge como Secretario.¹¹⁷

Formar parte de esta organización resulta muy atractivo para los miembros de la localidad, empero, muchos no pueden hacerlo debido a que tienen que atender los negocios familiares, como lo enuncia don José Luis Domínguez, quien asegura que solo puede contribuir dando su cooperación, pese a que siempre ha querido apoyar de manera activa para la organización de los festejos.¹¹⁸

Los integrantes de la mesa directiva se encargan de recolectar los donativos para comprar cuetes, flores y algunos adornos para decorar las calles; parte de lo recabado se destina para contratar un buen mariachi y banda de viento para las mañanitas del santo patrono.¹¹⁹ Otra parte del dinero se emplea para contratar los servicios de alguien que trabaje la pirotecnia para que se encargue de realizar el castillo –bastante modesto en comparación con el resto de las localidades– que será quemado la noche del lunes.¹²⁰ No obstante, en su mayoría, este dinero es utilizado para darle una buena cooperación al párroco del municipio.

La gente de Temoaya centro sabe que la mesa directiva tiene relación directa con el párroco quien, en múltiples ocasiones, les comunica las necesidades económicas que tiene el Santuario para que esto se considerado al momento de cobrar los respectivos donativos.¹²¹ A diferencia del resto de las localidades –que gastan toda la cooperación en la compra de fuegos pirotécnicos, comida, arreglos florales y pago para el baile público–, la gente del centro de Temoaya otorga la mayor parte del dinero recabado al sacerdote para que disponga de este según las

¹¹⁷ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

¹¹⁸ Entrevista a José Luis Domínguez, MCOH.2022.10.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

¹²¹ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

necesidades del Santuario;¹²² por lo anterior, sus festejos no se distinguen por ser ostentosos ni impresionantes.

Para cerciorarse de que todos los pobladores colaboren, la mesa directiva optó por pegar, en las puertas del Santuario, una lista con los nombres de aquellos que no contribuyeron con su respectiva cooperación. Caballero –como miembro de la mesa directiva– comenta que, en más de una ocasión, hubo gente que se sintió agraviada por esta acción y, acto seguido, arrancaban las listas, para evitar que el resto de la gente se enterara de que no cumplieron con su aportación anual.¹²³

Los miembros de esta localidad se sienten orgullosos de que su participación en la fiesta patronal sea modesta, pues de esta manera consiguen tener un sobrante para entregárselo al sacerdote. Santiago Caballero, miembro de la mesa directiva, comenta que “los barrios decían que si cooperaban con las necesidades de la iglesia, pero nunca nos constaba [...], por eso nosotros realizamos el corte de caja en la misa que nos corresponde”.¹²⁴

El dinero recaudado ha servido para equipar y remodelar el Santuario de Temoaya; Santiago Caballero y Javier Becerril comentan que prácticamente el centro costeó la remodelación de la capilla del santo patrón, cuyo costo osciló entre \$48,000 y \$50,000; además, ellos pagaron el equipo de audio que se compró en el año 2021. Esta situación es motivo de disputa pues, mientras las localidades le reclaman a la cabecera que no festejan en grande, la cabecera le reclama a las localidades que “las mayordomías de los barrios no aportan un quinto a la Iglesia”.¹²⁵

¹²² Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

Javier Becerril, miembro de la actual mesa directiva del centro de Temoaya, señala que existen amplias diferencias entre su manera de festejarle al santo patrón respecto del resto de localidades, para él

Nuestra mesa es independiente de las mayordomías de los barrios. Las mayordomías de los barrios, normalmente, queman todo el dinero en castillos y en el grupo, nosotros no, nosotros nada más llevamos una banda, un castillo módico y ya. Lo único que si tenemos es que, en ese castillo, va pura familia porque, como no tenemos bandas, no tenemos mucho borracho ni drogadicto, entonces la gente va con mucha confianza con los hijos, nietos, familia y están muy a gusto.¹²⁶

Para los pobladores del centro de Temoaya es fundamental que la quema de su castillo se siga realizando de la misma manera; les gusta que la convivencia sea entre vecinos y familiares. En varias ocasiones se les ha sugerido que contraten un grupo con un buen sonido, pero ellos se han negado, insisten en que no quieren que llegue gente a alterar el orden.

A la cabecera municipal le corresponde realizar el cierre de los festejos el primer lunes del mes de agosto. La celebración da inicio a las 05:00 a. m. en el Santuario de Santiago apóstol. Al término de las mañanitas, los vecinos del centro se reúnen fuera del atrio y reparten algunos tamales y atole; sin embargo, a diferencia del resto de localidades, la gente no se queda a degustar fuera del templo, sino que se despide de sus conocidos para ir a desayunar con sus familiares los alimentos compartidos, en sus respectivos hogares.¹²⁷

Posteriormente, a las 11:00 a. m. se reúnen en los arcos con la imagen peregrina de Santiago apóstol, el párroco, el Presidente y parte del cabildo municipal para dar inicio a la procesión, cuyo destino es llegar al Santuario para celebrar misa

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

a las 12:00 p. m.¹²⁸ Esta celebración eucarística tiene la característica de ser concelebrada; en ella participan, aproximadamente, de 10 a 15 sacerdotes que son invitados por parte del Párroco y la mesa directiva.

La misa concelebrada llena de orgullo a la cabecera municipal. No obstante, actualmente se encuentran conmocionados debido a que sacerdotes muy queridos por parte de la localidad ya han fallecido, algunos de ellos –recordados con cariño y nostalgia– son: el padre Silvestre, el padre Campusano, el padre Jorge, el padre Jaime, el padre Cosme y el padre Inocente, ellos han formado parte de la historia de Temoaya.¹²⁹

Al término de la misa se realiza otra procesión, en ella es común observar al Presidente municipal o alguna autoridad civil cargando a la imagen del santo patrono. Posteriormente se realiza una convivencia en la que solo participan miembros de la mesa directiva y los sacerdotes que tuvieron a bien concelebrar, ésta se realiza –de manera anual– en el salón *Los Tres hermanos*.¹³⁰ Cabe destacar que gran parte de la cooperación recaudada es empleada para costear esta convivencia y, además, otorgar cierta cantidad monetaria a cada sacerdote como muestra de gratitud por sus atenciones con el municipio y la fiesta patronal.

En la tarde, la mesa directiva otorga algunos pases gratis para los juegos mecánicos a los habitantes del centro. Finalmente, la gente se reúne a las 08:00 p. m. en la explanada de la Primaria *Melchor Ocampo* para la quema de fuegos pirotécnicos. Caballero menciona

A nosotros nos hacen menos por los castillitos que quemamos, pero nos interesa más aportar a la Iglesia, al templo; porque los otros barrios más gastan en otras

¹²⁸ Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

¹²⁹ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

¹³⁰ Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

cosas, se echan 70,000 en un castillo y todavía mucho más en los grupos, pero nunca se preocupan por las necesidades de la iglesia.¹³¹

La quema de este castillo se caracteriza por realizarse a temprana hora y porque, en lugar de grupos reconocidos, solo toca una banda de viento; aunado a lo anterior, no se permite la venta de bebidas alcohólicas esa noche. Durante la quema del castillo es común ver a la gente bailando con sus amigos y familiares; en este festejo hay pocas personas, pero todos se conocen.

No obstante, pese a que la cabecera municipal queda muy conforme con su manera de festejar, actualmente no han logrado volverse a organizar para continuar con estas tradiciones. A consecuencia de la emergencia sanitaria vivida en el año 2020, el sacerdote no ha convocado a la mesa directiva y ellos no se organizan si el cura no lo indica.¹³² Estas mesas se renuevan cada tres años, sin embargo, el equipo de trabajo actual lleva en función cinco años; Javier Becerril enuncia: “yo nada más lo hago porque soy muy devoto del señor Santiago, mucho muy devoto [...] no es para bien mío, es para bien del pueblo”.¹³³

La gente del centro de Temoaya recuerda con gran emoción las procesiones de antaño, cuando la imagen grande –de la que ya se habló con anterioridad– era cargada por más de 30 personas.¹³⁴ Estos recorridos se efectuaban, hace medio siglo, hasta el segundo cuadrante de la localidad; la imagen del santo patrono salía

¹³¹ *Idem.*

¹³² Aquí observamos una profunda diferencia entre la organización del centro de Temoaya respecto del resto de comunidades, quienes, pese a la contingencia sanitaria, continuaron organizándose para realizar pequeños festejos a sus santos locales.

¹³³ Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

¹³⁴ Los testimonios de José Luis Domínguez, Juan José Becerril y Santiago Caballero coincidieron al señalar que, en estimación, se veían de 30 a 40 personas cargando a la imagen. En sus entrevistas señalaron que, en ocasiones, se veían aproximadamente de 70 a 100 personas, pero la mayoría de ellos no cargaban a Santiago apóstol, solo estaban ahí para hacer multitud, puesto que su altura no era la adecuada para apoyar en la labor. Estos datos se extrajeron de las siguientes entrevistas: Entrevista a José Luis Domínguez, MCOH.2022.10.; Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11. y Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

del Santuario y era llevada por la calle Melchor Ocampo para, posteriormente, volver al templo por la avenida Reforma.¹³⁵

Juan José Becerril menciona que él era un niño cuando estas procesiones tenían lugar, no obstante, señala, “a mi si me impactó muchísimo y todavía lo tengo en la mente [...], estaba pequeño, pero aún conservo la imagen del tumulto de gente cuando se sacaba al santo patrón grande, todo el pueblo estaba en la procesión”.¹³⁶ Javier Becerril, Santiago Caballero y Javier Ortiz señalan que ellos todavía tuvieron la dicha de cargar a su santo patrón, en sus testimonios relatan que, inclusive, llegaron a cargar la imagen los tres juntos.¹³⁷

Los motivos por los cuales se prohibió la salida en peregrinación de la imagen grande del santo patrón están muy claros para el grueso de la población. Los datos obtenidos en las entrevistas realizadas señalan que, en primera instancia, la salida se prohibió porque la imagen ya estaba maltratada, inclusive aún se observa una fisura en la pata delantera derecha del caballo;¹³⁸ en segunda instancia, obedece a un problema entre el párroco José Cardiel y varios pobladores del municipio en 1973.

Se cuenta que, cuando el cura José Cardiel era párroco de Temoaya, tuvo a bien limpiar la imagen de Santiago apóstol, en el año de 1973; para lograr su cometido fue menester que se desmontara al santo. Algunas personas se dieron cuenta de que Santiago había sido bajado de su caballo y comenzaron a tocar las campanas, lo cual ocasionó que, en poco tiempo, se instalara una muchedumbre fuera del Santuario.

¹³⁵ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ Véase en: Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.; Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09. y Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.

¹³⁸ Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

La gente de los barrios llegó con palos y machetes, se menciona que querían lastimar al Sacerdote pues se atrevió a desmontar al santo patrono y eso no estaba permitido, nadie podía tocar a su santo. Ángela Salgado menciona que “los indígenas se enojaron por la remodelación, aseguraban que el santo ya no iba a hacer los milagros que hacía anteriormente. Tuvo que venir otro sacerdote a calmarlos, porque el padre estaba escondido, porque lo querían matar”.¹³⁹

Poco tiempo después llegó el padre Jorge García quien decidió que no era conveniente volver a sacar la imagen grande en procesión.¹⁴⁰ Por lo anterior se le construyó un nicho que, año con año, es limpiado a profundidad y adornado con arreglos florales que donan los devotos del santo.

Llama nuestra atención que, a diferencia de los testimonios recabados en el resto de las localidades, en el centro de Temoaya la gente asegura que cada mayordomía o mesa directiva –según sea el caso– tiene una organización independiente, es decir, que ninguna localidad se interrelaciona con otra para llevar a cabo los festejos. Don José Luis Domínguez menciona que las mayordomías son independientes y que únicamente le rinden cuentas al sacerdote en turno.¹⁴¹

Esta idea es contraria a la información recabada en el resto de los apartados que conforman esta investigación; a diferencia de lo enunciado por los habitantes de Temoaya centro, el resto de las localidades se mantienen en constante comunicación e, inclusive, los mayordomos tienen mucho más contacto entre ellos mismos que con el sacerdote. En ejemplos como éste es donde se ve que, pese a

¹³⁹ Entrevista a Ángela Salgado, MCOH.2021.02. A partir de ese incidente, menciona nuestra informante, la gente del municipio hizo todo lo posible para que cambiaran al sacerdote, inclusive lo llegaron a acusar de haberse robado una imagen muy valiosa de san Miguel Arcángel.

¹⁴⁰ Esta decisión se tomó, de manera definitiva, en 1986, según lo mencionado por miembros de la localidad. Véase en: Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

¹⁴¹ Entrevista a José Luis Domínguez, MCOH.2022.10.

existir una identidad municipal, ésta no se contrapone a la existencia de otros identitarios colectivos dentro del mismo territorio.

En esta misma línea, Caballero menciona que existe competencia entre los barrios por ver quiénes eran capaces de festejar de manera más ostentosa al apóstol Santiago, especialmente esto se observa entre las localidades de Molino Arriba, Pothe y Tlaltenango, quienes se caracterizan por festejar con mayor ostentabilidad los días que les corresponden en la fiesta patronal. Para los habitantes del centro de Temoaya, lo anterior genera que el resto de localidades no los vean con agrado, Caballero menciona

La verdad me da pena decirlo, pero es la verdad, los de los barrios no nos ven bien a nosotros los del centro [...]. Los barrios nos hacen a un lado, nunca ha habido una convivencia, no se ha dado y no se daría bien. Por eso nuestra relación es directa con el Padre, no tenemos por qué darles a conocer nuestro corte de caja a ellos, ni rendirles cuentas.¹⁴²

Como el lector pudo leer, la cabecera municipal ha construido una fuerte identidad colectiva que les distingue frente a la otredad. Los testimonios recabados dan cuenta de la distancia existente entre este lugar y el resto de las localidades, lo anterior se justifica, en gran parte, por las formas de festejarle al santo patrón. En este sentido, vemos como el festejo de la fiesta patronal tiene un papel decisivo en la construcción y conservación del identitario colectivo del centro.

Aunado a lo anterior, leyendo entre líneas, podemos identificar que se desarrolla un sentimiento de superioridad dialéctico entre el centro y el resto de las localidades. Mientras que la cabecera municipal presume que la mayor parte del dinero recabado es donado para cubrir las necesidades del templo, donde se

¹⁴² Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

encuentra el apóstol Santiago; el resto enuncia con orgullo que sus festejos al santo patrón son mucho más grandes, la sobriedad no los caracteriza.

Esta lucha de poderes no solo es importante porque les ayuda –a los devotos– a obtener los favores del hijo del trueno; sino que, aunado a lo anterior, por medio de esta se reafirman a sí mismos como colectivo, distinguiéndose de la otredad.

3.2.2 El santo de la yunta y el altar

San Isidro o san Isidoro de Sevilla,¹⁴³ dentro del esquema devocional católico, es conocido como el santo patrono de los campesinos, a él se acude cuando las lluvias no son suficientes y se le pide que las cosechas sean abundantes. Por lo anterior, este santo es sumamente querido y solicitado en la zona centro de México, actualmente cada 15 de mayo tienen lugar cientos de festejos en su honor.

La hagiografía de este santo nos indica que nació en Madrid y perteneció a una familia humilde, por ello no tuvo oportunidad de asistir a la escuela y, desde pequeño, comenzó a trabajar. Al quedar huérfano consiguió empleo como pocero, destacando por sus habilidades al descubrir aguas que, cuenta la tradición, eran curativas;¹⁴⁴ la tradición narra que una señora de alcurnia –doña Núfla– le encargó que abriera un pozo en su casa y san Isidro se entregó a esta labor, no obstante, se topó con una piedra que le complicó la tarea de cavar, ante esta situación se puso a orar e inmediatamente la piedra se transformó en cera blanda, quedando

¹⁴³ María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez, *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense A. C., Zinacantepec, 2020, p. 56.

¹⁴⁴ María Teresa Jarquín, “San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol”. El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México, en María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.), *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense a.C., Zinacantepec, México, 2021, pp. 270-271.

plasmados los pies del santo, y acto seguido comenzó a brotar gran cantidad de agua curativa.¹⁴⁵

Posteriormente consiguió trabajo como peón y ahí comenzó a dedicarse a la labranza,¹⁴⁶ ocupación que le caracterizó y por la que sus fieles devotos le recuerdan; Juan de Vargas fue su patrón, no obstante, su relación era cercana.¹⁴⁷ San Isidro se desempeñó en esta labor de manera destacable, se cuenta que sabía escoger las semillas buenas para sembrar; aprendió a arar las tierras de manera rápida; entendía los ciclos de la naturaleza y ello le permitía sembrar en el momento adecuado, aprovechar las lluvias y cosechar de manera oportuna; se le recuerda como alguien que “amaba profundamente las plantas que sembraba, la tierra de labranza, las aguas de riego y los animales de trabajo”.¹⁴⁸

Años más tarde se casó con María Toribia o santa María de la Cabeza y, fruto de dicha unión, nació san Illán Labrador.¹⁴⁹ La tradición relata que esta familia era bien vista a los ojos de Dios. Se cuenta que, en una ocasión, los esposos dejaron solo a su hijo y éste, por accidente, cayó dentro de un pozo; Isidro y María Toribia no supieron que hacer, únicamente se arrodillaron y comenzaron a rezar, enseguida las aguas del pozo subieron hasta dejar al niño en la superficie sin ninguna especie de daño.¹⁵⁰

No obstante, el suceso anterior no es el único milagro que se le adjudica. Los devotos aseguran que, cuando san Isidro acudía a la iglesia a orar, los ángeles iban

¹⁴⁵ Orlando Valdemar, *San Isidro labrador. El santo de las buenas cosechas*. Academia Internacional de Hagiografía / Organización Gráficas Capriles, C.A., Caracas, Venezuela, 2022, p. 9 [En línea]: https://kipdf.com/orlando-valdemar-perez-san-isidro-labrador-el-santo-de-la-buenas-cosechas-testig_5ac47b261723ddee8ed82785.html [Consulta: 25 de mayo, 2022].

¹⁴⁶ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 55-57.

¹⁴⁷ Se cuenta que Juan de Vargas le permitía, a Isidro Labrador, llegar más tarde de la hora establecida debido a que este se iba a rezar a la iglesia. Véase en: Jarquín, *op. cit.*, pp. 270-271.

¹⁴⁸ Valdemar, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁴⁹ Jarquín, *op. cit.*, pp. 270-271.

¹⁵⁰ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 56-57.

al campo a labrar en su lugar; también mencionan que en época de sequías hizo salir un chorro de agua que sirvió no solo para regar las tierras de su patrón, sino que ayudó a abastecer a todo Madrid.¹⁵¹

Isidoro de Sevilla murió el 15 de mayo de 1170, teniendo cerca de 50 años. Poco tiempo después se le empezó a venerar por sus constantes milagros; destaca la aparición del santo, en el siglo XIII, para auxiliar a Alfonso VIII en su combate contra los moros, durante el periodo de reconquista. La popularidad de san Isidro fue tanta que tuvo dos canonizaciones: la primera, “por *vox populi*, es decir, por aclamación popular”,¹⁵² la segunda, de manera oficial, el 12 de marzo de 1622 por el papa Gregorio XV.¹⁵³

San Isidro se convirtió en patrón de Madrid, por lo anterior, se le comenzó a festejar de manera desmesurada, convirtiéndose estas celebraciones en referentes para el resto de las fiestas patronales en el imaginario católico. En esta ciudad, los festejos comienzan una semana antes del 15 de mayo, con la bendición del agua de la Fuente de san Isidro, una semana después se realiza una solemne misa pontifical dirigida por el cardenal-arzobispo; posteriormente tienen lugar actuaciones artísticas en la Plaza Mayor para, finalmente, quemar fuegos pirotécnicos por la noche.¹⁵⁴

Años más tarde, después del contacto indohispano y la conquista espiritual, la devoción a san Isidro labrador atravesó el Atlántico y llegó a la Nueva España,

¹⁵¹ *Idem*. La hagiografía de este santo señala que ese chorro de agua fue aprovechado y se construyó una fuente de la cual brotaban aguas milagrosas; se cuenta que la emperatriz, doña Isabel, esposa de Carlos V y su hijo Felipe II bebieron de esta fuente y consiguieron salud, actualmente esta fuente se encuentra en el Paseo 15 de mayo del barrio Carabanchel de Madrid. Véase en: Valdemar, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁵² *Ibid.*, p. 58

¹⁵³ San Isidro fue canonizado junto con las siguientes cuatro figuras fundamentales de la Contrarreforma católica: san Ignacio, santa Teresa, san Francisco Javier y san Felipe Neri. Véase en: Jarquín, *op. cit.*, pp. 271-272.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 272-274.

donde se afianzaría a inicios del siglo XVII. La ruralidad y, específicamente, los labradores, se apropiaron de este santo y lo concibieron como protector de sus siembras, pese a que no se tratara del santo titular del pueblo donde habitaban;¹⁵⁵ la gente lo consideró como uno de los principales intercesores para la regulación del ciclo agrícola. Cada 15 de mayo, tenían lugar numerosos festejos con la finalidad de festejar a san Isidro y, además, pedirle una buena temporada de lluvias.

La imagen iconográfica de san Isidro, caracterizada por su instrumental agrícola, y aquellos milagros que se le adjudicaban fueron dos elementos decisivos en la aceptación que este santo tuvo en los poblados de carácter agrícola de la Nueva España; por lo anterior, se vio en san Isidro a un mediador de las lluvias y, por ende, un intermediario directo en la regulación de su sustento. Aunado a lo anterior, la fecha de su festejo embonaba en la temporada de lluvias marcada por el calendario agrícola de este lugar.¹⁵⁶

Siguiendo esta línea, san Isidro se convirtió en el santo predilecto de los campesinos y en el responsable de proteger los campos, a él se le pedía en las crisis agrícolas.

Actualmente, la devoción a san Isidro continúa vigente y en constante reformulación.¹⁵⁷ Los festejos en torno a este santo se posicionan como la quinta celebración más valorada en el occidente del Estado de México, siendo superada

¹⁵⁵ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵⁶ Jarquín, *op. cit.*, p. 274-275.

¹⁵⁷ Algunos municipios del Valle de Toluca en los cuales se le festeja a este santo son los siguientes: Aculco, Almoloya de Juárez, Amatepec, Capulhuac, Chapa de Mota, Chapultepec, Coatepec Harinas, Huixquilucan, Ixtapan de la Sal, Ixtlahuaca, Jilotepec, Malinalco, Metepec, Mexicaltzingo, Ocuilan, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Santo Tomás, Soyaniquilpan de Juárez, Sultepec, Temascaltepec, Temoaya, Timilpan, Tonatico, Valle de Bravo, Villa de Allende, Villa Victoria, Xalatlaco, Xonacatlán, Zacualpan y Zumpahuacán. Véase en: Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 61-63.

únicamente por los festejos en honor a la Virgen de Guadalupe, san Miguel Arcángel, la Santa Cruz y la virgen de la Candelaria.¹⁵⁸

Por ejemplo, en Oxtotilpan se realiza, cada 15 de mayo, una procesión y un carnaval para solicitar la intervención del santo en el ciclo agrícola; los festejos vienen acompañados de rosarios, quema de cohetes, bandas de viento que amenizan los recorridos y la tradicional bendición de yuntas adornadas.¹⁵⁹

Metepec es otro municipio que destaca por su ferviente devoción a san Isidro, ésta llegó a crecer tanto que terminó por desplazar a san Juan Bautista, quien era el patrono del lugar. Actualmente, para los festejos del 15 de mayo la comunidad se organiza en cuadrillas –organización tripartita conformada por Ayuntamiento, Iglesia y familias del municipio–,¹⁶⁰ éstas se dividen en mayordomos, capitanes y locos, siendo estos últimos los que le dan un toque picaresco a los festejos, pues se disfrazan de animales, tlacualeras (los hombres se visten con atuendos femeninos), políticos o artistas.

En la madrugada del día 15 de mayo los mayordomos y locos salen a cantarle las mañanitas al santo; posteriormente, ya de mañana, da inicio la procesión en cada uno de los barrios, ésta culmina al medio día con la llegada a la parroquia de san Juan Bautista. Los festejos continúan al siguiente día con el tradicional *Paseo de san Isidro*, donde los devotos sacralizan las calles llevando varias imágenes del santo y recogen semillas que son dadas como ofrenda por varias familias durante varias horas;¹⁶¹ el recorrido finaliza con una merienda en comunidad. Finalmente, al

¹⁵⁸ Jarquín, *op. cit.*, p. 269.

¹⁵⁹ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶⁰ Marco Antonio Fernández, *La transformación del ceremonial en un municipio que se urbaniza* (dir. Felipe González). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2018, p. 53. [Tesis de Licenciatura] [En línea]: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/94826/La%20transformaci%C3%B3n%20del%20ceremonial%20en%20un%20municipio%20que%20se%20urbaniza.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Consulta: 25 de mayo, 2022].

¹⁶¹ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 70-71.

siguiente día tiene lugar una celebración eucarística donde las semillas son bendecidas y, posteriormente, esparcidas.

Molino abajo, al igual que los casos anteriores, es una localidad en la que se festeja a san Isidro Labrador. Este lugar cuenta con su propia iglesia; planteles de educación básica –preescolar, primaria y secundaria; tiene un auditorio; abundantes negocios de comida y recreación, así como múltiples tiendas de ropa; además, su carretera principal es considerada como la vía de acceso primaria para llegar al centro de Temoaya, por esta transitan los taxis y autobuses que van a otros lugares como Toluca, Ocotlán y Ciudad de México.

La devoción a san Isidro, en Molino abajo, data del siglo pasado; los pobladores de la región mencionan que se le eligió como tutelar de la localidad debido a que en ella se instaló una bodega de Conasupo.¹⁶² El señor Miguel Fabián González menciona que

Cuando se hicieron las bodegas CONASUPO para guardar los granos de maíz, entonces se pensó que el santo que se dedica a todo esto es san Isidro y a raíz de eso nació la devoción de festejarlo aquí en la comunidad [...] CONASUPO, en su tiempo, era el centro de toda comunidad donde se podía vender y comprar las semillas y el maíz y es por eso que se hizo esa tradición aquí en el pueblo. Todo el municipio aquí venía a vender sus granos de maíz y a rezarle a san Isidro.¹⁶³

¹⁶² Las bodegas rurales Conasupo tenían como finalidad recolectar los granos producidos por los agricultores para, posteriormente, trasladarlos a la periferia de la Ciudad de México o revenderlos en las poblaciones aledañas; lo anterior contribuyó para generar mano de obra pues la intervención de Conasupo en las labores agrícolas dejó sin ocupación a varios campesinos que, motivados por sus necesidades, migraron a sitios en los cuales pudieran desempeñarse como obreros. Véase en: Guadalupe Maximiliano, María Gladys Rivera, Ana Laura Franco *et al.*, “La comercialización del maíz después de Conasupo en dos comunidades del norte del Estado de México”. *Economía, sociedad y territorio*, XI, 35 (enero-abril, 2011), pp. 197-200 [En línea]: <https://est.cmq.edu.mx/index.php/est/article/view/124/128> [Consulta: 25 de mayo, 2022].

¹⁶³ Entrevista a Miguel Fabián González, MCOH.2022.05.

No obstante, se infiere que la geografía y las actividades agrícolas realizadas en el municipio de Temoaya también fueron detonantes para que esta devoción se afianzara.

Como es tradición en el calendario católico, Molino abajo le festeja a san Isidro Labrador cada 15 de mayo; empero, los preparativos formales comienzan una semana antes cuando los mayordomos salen a recolectar, junto con la imagen de san Isidro en procesión, las promesas que hacen las familias. Este recorrido, previo al magno festejo, es simbólico pues, andando con este santo, no solo se recogen las promesas y ofrendas, también se sacraliza el espacio.

El Delegado Morales afirma que los donativos y promesas que más se recogen son las gruesas de cuetes, toritos, cirios y ostias;¹⁶⁴ además, la gente también coopera con alimentos que serán requeridos para el convivio que se lleva a cabo al término de la misa solemne una semana después. El Comité de Agua de la localidad contribuye con la celebración y, durante la recolección de promesas, otorgan sus donativos a los mayordomos; el Delegado Morales afirma que sin la colaboración de este Comité la fiesta no sería posible pues cooperan con un buen porcentaje de los gastos totales,¹⁶⁵ los miembros del Comité tienen a bien participar pues, aseguran, el santo manda el agua, es decir, los provee de trabajo.

La fiesta se realiza en fin de semana, en caso de que los días 14, 15 y 16 de mayo tengan lugar entre semana únicamente se cantan las mañanitas y se oficia misa para que, posteriormente, los días sábado, domingo y lunes acontezca el festejo en grande.¹⁶⁶

El sábado, a las 08:00 a. m., inicia el encuentro de las sagradas imágenes a un costado de la Lechería Liconsa. Los mayordomos son los comisionados para

¹⁶⁴ Entrevista al Delegado Morales, MCOH.2022.01.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ Entrevista a María de los Ángeles Delgado, MCOH.2022.04.

invitar a varias localidades de Temoaya a la fiesta de san Isidro, usualmente los santos que son invitados cada año son los siguientes: Santiago apóstol, de Jiquipilco el Viejo; san Pedro, de San Pedro Arriba; san Lorenzo, de San Lorenzo Oyamel; la virgen de Guadalupe, de La Cañada; el Padre Jesús, de Pathé; santa María de Magdalena, de La Magdalena Tenexpan; Santiago apóstol, de Solalpan; san Diego, de san Diego Alcalá; Santiago apóstol, de Molino Arriba y la virgen de Guadalupe, de la Pía Unión.

A las 10:00 a. m., aproximadamente, da inicio el recorrido con las imágenes rumbo a la Iglesia; los mayordomos de cada localidad dirigen la procesión y, al final de esta, va la imagen peregrina de san Isidro, la cual siempre es decorada con flores varias, pan y semillas. Esta procesión resulta significativa, María de los Ángeles Delgado comenta que ese día se adornan las calles, los portones de las casas y los santos que tiene cada familia; el recorrido tiene como finalidad pedirle a san Isidro que intervenga por la siembra y las cosechas.

Delgado asegura que la gente anciana de su comunidad lleva una canasta, durante la procesión, en la cual depositan las primeras semillas de su cosecha anterior y se las ofrendan al santo¹⁶⁷ para que éste, a cambio, les dé una buena cosecha. El recorrido culmina con la llegada a la Iglesia de la localidad en cuestión, ésta suele estar repleta de arreglos florales donados por familias de la comunidad; año con año destacan las aportaciones hechas por la *Florería y decoraciones “Lupita”* de la familia Gil Marcial.

Al pie del altar se encuentra una imagen de busto de san Isidro; ésta se encarga de recibir a los santos y mayordomos; destaca por tener arcos profusamente decorados con granos de maíz pinto, ramas de trigo, avena, semillas de girasol, de arroz, frijoles, alpiste y lentejas, las cuales están colocadas para

¹⁶⁷ *Idem.*

formar las figuras siguientes: un campo, el sol, dos toros, dos caballos, una hostia y dos palomas; aunado a lo anterior, el santo se encuentra vestido con un gabán y decorado con flores y fruta.

Posteriormente, a las 11:00 a. m., se realiza la celebración eucarística y cuando esta finaliza se lleva a cabo un convivio entre mayordomos y gente de las localidades invitadas. En esta fiesta, lo que prima es la convivencia tanto en el espacio privado como en el público, pues la gente festeja tanto en la iglesia, como en sus hogares donde, reuniéndose con familiares y amigos, se acostumbra preparar mole y acompañarlo con alguna pieza de guajolote que, usualmente, fue criado por los mismos miembros de la familia.¹⁶⁸

Por la noche se queman algunos fuegos pirotécnicos mientras algún grupo local de renombre toca algunas piezas musicales. Aunado a lo anterior, la gente acude al área donde se encuentran los juegos mecánicos para convivir en familia o entre amigos.

Al día siguiente, domingo, los festejos continúan desde las 06:00 a. m. con las tradicionales mañanitas. Dos horas más tarde, a las 08:00 de la mañana, comienza el recorrido con las sagradas imágenes a lo largo y ancho de Molino abajo. La parte final de esta procesión está conformada por varias yuntas y tractores decorados con flores, globos y plásticos metálicos.

El señor Miguel Fabián menciona que quienes vienen con yuntas pertenecen, generalmente, a las siguientes localidades: Jiquipilco el Viejo, Enthavi, San Pedro Arriba, Solalpan, San Pedro Abajo, Laurel, por mejor decir, proceden de la parte norte de Temoaya; mientras que, aquellos que acuden con sus tractores, usualmente, vienen de lugares como: las Lomas, Allende, Taborda, San José Pathe, San Diego, San Lorenzo Oyamel, Buenavista el Grande, Buenavista el Chico,

¹⁶⁸ Entrevista a María de los Ángeles Delgado, MCOH.2022.04.

Dolores y Molino abajo, en otras palabras, proceden de las localidades del sur del municipio en cuestión.¹⁶⁹ Asimismo, también se llegan a invitar a algunos vecinos procedentes de municipios como Oztolotepec y San Juan Jiquipilco.

Para organizar a los dueños de tractores y yuntas se forma un comité, éste se encarga de hacer llegar, de manera personal, las invitaciones a campesinos de todo el municipio. Además, en ellos recae la labor de conseguir apoyo para el campesinado que accede a participar; usualmente se recurre al Ayuntamiento¹⁷⁰ para que donen algunos utensilios de labranza o aceite para los tractores.

Jorge Guerrero nos cuenta, desde su experiencia, que actualmente esta tradición se ve quebrantada por la actitud de los miembros del Ayuntamiento, pues, enuncia

Antes participábamos porque el Presidente municipal nos motivaba [...] ahora creo que ya se olvidaron de esto, ya se olvidaron del campo, los Ayuntamientos ya no les interesa el campo, les interesa la política, les interesa el dinero, el poder, entonces ya no le hacen caso a los campesinos, no le quieren invertir un peso al campo porque se les hace que se les acaba el dinero.¹⁷¹

Sin embargo, pese a la respuesta obtenida por parte de las autoridades municipales, esta tradición continúa vigente gracias a la fe que profesan los campesinos.

Ricardo de Jesús –quien, asegura, lleva más de 20 años participando con sus yuntas y tractores en este recorrido– nos dice “nosotros venimos por convicción y por amor a san Isidro, muchos no venimos por lo que nos den, venimos por convicción, es una costumbre o una tradición, si el Ayuntamiento nos quiere dar, bien, sino, no hay ningún problema”.¹⁷² para él, el motivo de este recorrido radica

¹⁶⁹ Entrevista a Miguel Fabián González, MCOH.2022.05.

¹⁷⁰ Entrevista al Delegado Morales, MCOH.2022.01.

¹⁷¹ Entrevista a Jorge Guerrero Arzate, MCOH.2022.03.

¹⁷² Entrevista a Ricardo de Jesús, MCOH.2022.06.

en agradecer al santo por las lluvias y la cosecha, mismas que le permiten llevar el sustento a casa.

En esta misma línea, resulta evidente que los campesinos, como respuesta al abandono al que se enfrentan por parte de las autoridades municipales, se refugian en la devoción a san Isidro quien, a diferencia del Ayuntamiento, –y desde su percepción particular– si escucha sus ruegos.

El recorrido culmina con la llegada a la Iglesia donde, a la 01:30 p. m., se lleva a cabo la solemne misa en honor a san Isidro Labrador. Al término de la misa, el sacerdote en turno bendice los sagrados alimentos, mientras los mayordomos de cada localidad colocan un plato de comida frente a las imágenes de sus santos; posteriormente se reparten alimentos entre los presentes, generalmente se degustan tacos de carnitas, arroz, refresco y algunas cervezas,¹⁷³ a la par que una banda de viento ameniza la convivencia e, inmediatamente, la gente comienza a bailar.

De manera simultánea a la realización del convivio, en el atrio de la iglesia se reúne un grupo de danza de niños que bailan algunas canciones tradicionales como el *Chimare Cu*, los pequeños danzantes –cuya edad va de los 3 a los 12 años– están vestidos con la vestimenta tradicional del lugar;¹⁷⁴ después de bailar, cantan las mañanitas en otomí.

¹⁷³ Entrevista a Miguel Fabián González, MCOH.2022.05. Como producto de la observación participante, se puede notar que, pese a que se trata de una convivencia general, la gente se divide por comunidades, es decir, los mayordomos de lugares específicos degustan la comida con la gente de sus localidades. Lo anterior nos permite vislumbrar que, inclusive en los convivios, las identidades construidas –en este caso, en torno a algún santo– siguen siendo un distintivo frente a la otredad.

¹⁷⁴ Llama nuestra atención que, además de este grupo conformado por infantes, también los mayordomos tratan de recuperar la vestimenta tradicional otomí, por ejemplo, las mujeres visten con blusa de distintos colores –azul, blanca o rosa– y faja. El recuperar la vestimenta tradicional, y cantarle a san Isidro en otomí, son algunas acciones que sirven para reforzar las identidades colectivas; en esta línea, podemos notar que las acciones emitidas desde la religiosidad popular son mucho más contundentes que las dirigidas por instituciones como el Ayuntamiento.

Los festejos del día domingo culminan en la madrugada, con el baile gratis y la quema de fuegos pirotécnicos.

La fiesta termina al día siguiente, lunes, con una misa en honor a san Isidro Labrador a las 11:00 a. m. y, como ya es costumbre, al término de esta tiene lugar un convivio entre los mayordomos y las personas invitadas al magno festejo. Finalmente, a las 02:00 p. m., se realiza la despedida de las sagradas imágenes.

Felipe Ramón Morales dice que la devoción a san Isidro es fundamental para los habitantes de Molino abajo pues, inclusive, durante la emergencia sanitaria de 2020 y 2021 fue imposible evitar los festejos y, haciendo caso omiso a lo que las autoridades civiles y eclesiásticas dictaron, la localidad se reunió a festejarle a su santo. Menciona que, además, este festejo está íntimamente relacionado con sus actividades agrícolas y su pasado familiar, porque

Según nuestros ancestros, ya no se podía seguir sembrando después del 15 porque no alcanzaba la siembra, no alcanzaba la planta a subir, por eso esta feria es como el final de la siembra, que empieza desde marzo y acaba el 15 de mayo, por eso también la festividad sirve para cerrar la siembra.¹⁷⁵

En función de lo anterior, observamos que el festejo a este santo no solo sirve como un elemento detonante que permite la conformación de un identitario colectivo –como localidad y como parte del campesinado–; también, resulta evidente que festejarle a su santo local trae consigo el pasado impregnado, pues da cuenta de la historia del lugar, las tradiciones agrícolas y las costumbres familiares que continúan vigentes.

3.2.3 Devociones que traen la lluvia

La tradición señala que cada 29 de junio llueve en grandes cantidades, la causa de esta situación es atribuida a que en esa fecha se festeja la Solemnidad de

¹⁷⁵ Entrevista a Felipe Morales, MCOH.2022.02.

los santos apóstoles Pedro y Pablo. Estos santos son considerados, en el imaginario colectivo, como aquellos que pueden o no dotar del vital líquido a los sembradíos, según lo consideren.

San Pedro es recordado por diversas cuestiones, sin embargo, puntualizamos dos de ellas: fue un personaje principal dentro del cristianismo primitivo y fue elegido como vicario o jefe de la Iglesia por Jesucristo, quien se refirió a él como la piedra sobre la cual edificaría su Iglesia.¹⁷⁶ Respecto a este punto, en el evangelio de Juan se narra el primer encuentro entre Pedro y Cristo, quien le dice: “tú eres Simón, hijo de Juan, pero te llamarás Kefas (que quiere decir *Piedra*)” [*sic*]¹⁷⁷, posteriormente, en el evangelio de Mateo se relata cómo es que Pedro se convierte en el vicario de Cristo

Y ahora yo te digo: Tú eres Pedro (o sea *Piedra*), y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; los poderes de la muerte jamás la podrán vencer. Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos: lo que ates en la tierra quedará atado en el Cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el Cielo.¹⁷⁸

Tras la muerte de Jesús, Pedro se convirtió en uno de los principales propagadores del cristianismo en lugares como Asia Menor, Palestina, Grecia y Roma, inclusive se creó que las dos Epístolas escritas por él fueron dirigidas a los convertidos de Asia Menor.¹⁷⁹ Este apóstol pasó sus últimos días de vida en Roma, ciudad donde fue crucificado con la cabeza hacia abajo; su muerte está registrada el 29 de junio del año 64.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 112.

¹⁷⁷ Jn., 1, 42.

¹⁷⁸ Mt., 16, 18-20.

¹⁷⁹ Colegio San Pedro Apóstol, Vida San Pedro Apóstol, p. 1. [En línea]: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1> [Consulta: 28 de abril, 2022].

¹⁸⁰ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 112.

En la actualidad, san Pedro es uno de los santos más queridos entre los practicantes del cristianismo. Tiene varias representaciones iconográficas, en las más comunes se le observa con cabello corto y rizado, barba encrespada y con apariencia dura, usualmente va acompañado de atributos como las llaves del Reino de los Cielos, un pez, una barca o un gallo; se le considera protector de albañiles, porteros, cerrajeros, relojeros, cegadores,¹⁸¹ pescadores y marineros.¹⁸²

Saulo de Tarso o san Pablo¹⁸³ fue un judío que, inicialmente, tenía como encomienda perseguir y arrestar a los cristianos de Damasco; no obstante, la tradición cuenta que Jesús se le apareció, lo cual ocasionó que éste se convirtiera al cristianismo. En los Hechos de los apóstoles se menciona lo siguiente respecto a la conversión de Pablo

Caí al suelo y oí una voz que me decía “Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?” Yo le respondí: “¿Quién eres, Señor?” Y él me dijo: “Yo soy Jesús el Nazareno, a quien tu persigues” [...]. Entonces yo le pregunté: “¿Qué debo hacer Señor? Y el Señor me respondió: “Levántate y vete a Damasco. Allí te hablarán de la misión que te ha sido asignada” [sic].¹⁸⁴

San Pablo fue conocido como *el apóstol de los gentiles* por predicar la doctrina cristiana a pueblos no judíos radicados en Atenas, Éfeso, Corinto y Filipos. Algunos habitantes de estas regiones lo capturaron y trasladaron a Roma donde, luego de martirizarlo, le cortaron la cabeza un 29 de junio.¹⁸⁵

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² José Iborra, “La antigua Cofradía de San Pedro apóstol. Perspectiva histórica-antropológica sobre tradición, religiosidad y sociabilidad en la Semana Santa de Alicante”. *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia* (2017), pp. 815-832. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6193498.pdf> [Consulta: 28 de abril, 2022].

¹⁸³ Su cambio de nombre se adjudica a que el gobernador de Chipre, Sergio Pablo, fue el primer converso a causa de la prédica de este discípulo. Véase en: Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 113.

¹⁸⁴ He, 22, 6-11.

¹⁸⁵ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 112-113.

Actualmente, san Pablo es considerado protector de los teólogos, canasteros, cesteros, cordeleros y de la prensa católica. La representación iconográfica de este santo más común es aquella donde tiene túnica y palio, poco pelo, larga barba y se encuentra sosteniendo una espada y un libro con sus manos.¹⁸⁶

La devoción a estos santos comenzó a relacionarse, probablemente, por las fechas en las que ambos perecieron (29 de junio). Existen testimonios que dan cuenta sobre la rapidez con la que se les empezó a celebrar a ambos, por ejemplo, se han hallado un par de escritos en las catacumbas donde se unen los nombres de san Pedro y san Pablo;¹⁸⁷ todo parece indicar que este vínculo fue un elemento fundamental para los principios del cristianismo primitivo.

Con el paso del tiempo, esta devoción conjunta no hizo más que consolidarse; san Agustín se refería a estos santos, y en específico a la celebración del 29 de junio, de la siguiente manera

El día de hoy es para nosotros sagrado, porque en él celebramos el martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo. No nos referimos a unos mártires desconocidos [...], a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje.¹⁸⁸

La recepción de estos santos y su solemnidad fue bien recibida en la Nueva España. Los nombres de san Pedro y san Pablo se difundieron como parte del esquema de evangelización del siglo XVI y se convirtieron en titulares de pueblos y barrios.¹⁸⁹ Sin embargo, a consecuencia de los procesos de reelaboración

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ Colegio San Pedro Apóstol, p. 1. [En línea]: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1> [Consulta: 28 de abril, 2022].

¹⁸⁸ Fray Frank Dumois, “San Pedro... Apóstol, mártir y primer Papa”, en *Autores católicos. Ordo Fratrum Minorum (Orden de Frailes Menores)* [En línea]: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1> [Consulta: 12 de mayo, 2022].

¹⁸⁹ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 114.

simbólica, estos fueron percibidos como santos ligados a las aguas pluviales¹⁹⁰ debido a diversos motivos; para el caso de san Pedro, autores como Merlo, Jarquín y Enríquez señalan dos causas:¹⁹¹

1. San Pedro recibió de Jesús las llaves del cielo y de la tierra, por tanto, fue sencillo interpretar que él tendría control de las aguas celestes y terrenales; en el imaginario colectivo se menciona que cuando hay demasiados truenos, este santo está enojado.
2. Después del prendimiento de Jesús, Pedro negó conocer a su maestro en tres ocasiones; al recordar que Jesús le advirtió sobre este acontecimiento, el apóstol derramó varias lágrimas; los devotos comenzaron a relacionar el agua de lluvia con las lágrimas de san Pedro.

Aunado a lo anterior, la fecha en la que se festeja a san Pedro y su oficio de pescador fueron aspectos fundamentales para relacionarlo con las aguas pluviales.

A san Pablo se le consideró como un santo lluvioso debido, primeramente, a que se le festejaba el mismo día que a san Pedro y, segundo, porque en algunas de sus representaciones iconográficas éste sostenía un cuchillo de metal, material que se relacionó con la caída de rayos¹⁹² y lluvias torrenciales. Los pueblos novohispanos sabían que, para finales del mes de junio, los sembradíos aún requerían de agua suficiente para que la cosecha llegara a buen puerto, por ello estos santos se convirtieron en los intercesores, por excelencia, cada que se requiriera de lluvias.

¹⁹⁰ A inicios del periodo de evangelización se retomaron un número reducido de santos, entre los que destacan san Pedro, san Pablo, san Lorenzo, santa Ana, san Salvador, san Antonio y san Bartolomé; la mayoría de estos eran festejados entre los meses de junio y septiembre, lo cual permitió que se relacionaran con las aguas pluviales. Véase en: Isai Ivanhoe Argott, "San Bartolomé apóstol, nuestro señor el desollado. La pervivencia de un culto prehispánico en la tradición cristiana", en Noé Héctor Esquivel (comp.), *Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2013, p. 46.

¹⁹¹ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, pp. 114-116.

¹⁹² *Ibid.*, p. 116.

Para el año de 1700 la devoción a estos santos –principalmente hacia san Pedro– comenzó a acrecentarse no solo en el centro de la Nueva España, sino que adquirió gran relevancia en lugares como Pátzcuaro. Inclusive se trató de establecer una analogía donde, así como san Pedro fue la piedra sobre la cual se edificó la Iglesia, también fuera la piedra de donde se sostenía el águila mexicana.¹⁹³

La devoción hacia estos santos floreció, principalmente, en lugares con características como las del Valle de Toluca¹⁹⁴ y sus alrededores, debido a su naturaleza agrícola y a la cantidad de pueblos pescadores que había en esta región. Estos santos, como ya se puede advertir, fueron fácilmente resignificados y, posteriormente, signos de apropiación por parte de los naturales de la Nueva España.

Actualmente, aunque el paisaje ha sufrido transformaciones y las actividades económicas no son las mismas, las devociones a san Pedro y san Pablo siguen vigentes y en constante transformación. Siguiendo la pista de lo planteado por Jarquín y Enríquez, retomamos a los municipios de Calimaya y Ocoyoacac para aproximarnos a esta festividad; posteriormente contrastaremos los datos obtenidos de la historiografía con la labor de campo realizada en la localidad de San Pedro Arriba, Temoaya.

¹⁹³ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de nueva España (1521-1804)*. Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2010, p. 477. Estas comparaciones no solo se realizaron con san Pedro, también el jesuita Mariano Antonio de la Vega relacionó a san Miguel con el águila y la serpiente. Véase en: *Idem*.

¹⁹⁴ Algunos de los municipios pertenecientes al Valle de Toluca y sus alrededores en los cuales se le festeja a san Pedro y san Pablo –además de Temoaya– son los siguientes: Aculco, Almoloya de Alquisiras, Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Calimaya, Capulhuac, Ixtapan de la Sal, Ixtlahuaca, Jilotepec, Joquicingo, Lerma, Malinalco, Morelos, Ocoyoacac, San Felipe del Progreso, Santo Tomás, Temascalcingo, Temascaltepec, Tejupilco, Temoaya, Tenango del Valle, Tianguistenco, Toluca, Villa Victoria, Xonacatlán, Zumpahuacán. Véase en: Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 117.

En Calimaya, cada 29 de junio tiene lugar la fiesta mayor, esta se organiza con la colaboración de tres mayordomos, las familias del poblado y el Ayuntamiento, por ende, la magnitud de ésta es variable y depende de la buena voluntad de los fieles devotos. Durante estos festejos es tradición la quema de castillos y cohetes, las novilladas, peleas de gallos y danzas como la de *Moros y cristianos*, *Los Arrieros* y *Los cañeros*.¹⁹⁵

La celebración a los santos patronos de Calimaya no solo acontece en la Iglesia o las calles principales del lugar, también se replica al interior de los hogares de los habitantes del municipio, quienes decoran sus casas y preparan el tradicional mole y barbacoa para degustarlos con sus familiares y seres queridos, desde luego que las bebidas alcohólicas nunca faltan.¹⁹⁶

Como parte de estos festejos, el día 29 de junio se realiza una procesión en la cual participan los pueblos vecinos con sus santos, esta caminata culmina con la llegada a la Iglesia, donde la gente se dispone a participar en la celebración eucarística; este momento es importante debido a que se trata de la única ocasión al año en la que las localidades participan de manera conjunta con la cabecera municipal. Al término de la misa llegan los mariachis entonando las tradicionales mañanitas, mientras la gente degusta tamales, pan y atole.¹⁹⁷

En Ocoyoacac el festejo ocurre de manera distinta. Un domingo anterior a la fiesta patronal se lleva a cabo un desfile de carros alegóricos, la gente acude vestida de manera poco tradicional y portando máscaras de todo tipo. Este recorrido marca la pauta para que las personas comiencen a limpiar sus calles y decorar la entrada de sus hogares con festones, banderas y papel picado,¹⁹⁸ pues la fiesta de san Pedro y san Pablo está cerca. La festividad del 29 de junio, al igual que en Calimaya,

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 120

también es replicada al interior de los hogares, la gente acostumbra invitar a sus familiares a comer carnitas, tamales de ollita, mole y barbacoa.

En la localidad de Cholula, perteneciente a Ocoyoacac, tienen una imagen de san Pedro muy querida a la cual le adjudican gran cantidad de milagros. A este santo se le atribuye la potestad de otorgar el habla a infantes que, pasados los cuatro años, no logran articular bien las palabras; en esta línea, la gente acude a la iglesia con los niños pequeños para que les introduzcan, en la boca, las llaves de san Pedro y de esta manera se les “abra la boquita”¹⁹⁹ y puedan hablar con claridad en breve tiempo.

A san Pedro también se le relaciona con el mundo agrícola. Los habitantes de Ocoyoacac y, en especial quienes moran en San Pedro Cholula, lo consideran guardián del temporal y las buenas cosechas, aunado a ello aseguran que la lluvia enviada por este santo sirve para librar de cualquier plaga a los plantíos;²⁰⁰ en este sentido, el vicario de Cristo se convierte en un intercesor para el buen sustento de las familias que trabajan y dependen del campo.

Por lo anteriormente mencionado, es comprensible que los fieles devotos de este santo demuestren su agradecimiento con la llegada de la fiesta patronal. El 28 de junio las imágenes de san Pedro y san Pablo son bajadas del altar y se visten con ropas nuevas; al siguiente día los festejos comienzan a las 4:00 a. m. con las mañanitas y durante todo el día los santos reciben limosnas y ofrendas, especialmente durante la celebración eucarística de las 12:00 p. m., más tarde

¹⁹⁹ Rastrear el origen de esta asociación entre el santo y el habla de los infantes es complicado y obedece a otra temática que merece trabajarse en una investigación específica; sin embargo, es probable que se le asocie a san Pedro y sus llaves con el habla debido a la acción de abrir algo (en este caso, las cuerdas vocales), además la tradición narra que Jesús le dio la potestad de atar y desatar en la tierra y en el cielo, asimismo, fue un apóstol que se caracterizó por aprender a hablar en público para poder llevar el evangelio a las masas. Lo anterior se puede constatar en Mt., 16 o Hch 14, 27.

²⁰⁰ Jarquín y Enríquez, *op. cit.*, p. 123.

tienen lugar varias danzas en el atrio, destaca la participación de *Los arrieros*, *Los apaches* y *Las inditas*. Los festejos se extienden hasta el 30 de junio con la quema de fuegos pirotécnicos, baile público y juegos mecánicos.²⁰¹ Los devotos aseguran que, si los festejos son bendecidos con copiosas lluvias, significa que los santos están contentos.

San Pedro y san Pablo son venerados en San Pedro Arriba, localidad más poblada de Temoaya. Este sitio se caracteriza porque la mayoría de sus habitantes tienen varios miembros de su familia que han emigrado a la Ciudad de México, en búsqueda de mejores oportunidades de tipo comercial; aunado a ello, es el único lugar de este municipio que cuenta con líneas de transporte a lugares como Rinconada del Valle o la Fábrica María.

Pese a que, actualmente, se considera una localidad urbana con rezago social; esta tiene sus raíces en la ruralidad y religiosidad. En la historia se registra que el pueblo se fundó por el interés de los pobladores del lugar en preservar sus tierras de la invasión de algunas haciendas, específicamente de la Hacienda de San José Buenavista, en 1720.²⁰² Se comenta que, ante esa situación, la gente se organizó y dijo

No, nos vamos a dejar, no vamos a seguir dejando que crezca la Hacienda, entonces la gente se organizó y empezó a construir la Iglesia, no había albañiles, los albañiles que vinieron a construir la Iglesia fueron de San Mateo Capulhuac y esos venían caminando desde allá atravesando los cerros y montes y ya empezaron a construir la Iglesia.²⁰³

²⁰¹ *Ibid.*, p. 123-124.

²⁰² Nelly Brígida y Esther Calixto, *Así es mi pueblo*, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias / Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca de Lerdo, 1997, p. 2.

²⁰³ La gente recuerda con cariño su pasado, pues entre pláticas, los informantes aseguraron que San Pedro Arriba fue fundado gracias a los campesinos aguerridos y a *san Pedrito*. Véase en: Entrevista a Juan Rivera, MCOH.2022.16.

Cuenta con una pequeña plaza comercial llamada *Maya'kaab*, además se observan algunas tiendas de abarrotes, verdulerías y venta de flores. En el centro se observa la Iglesia y a un costado la Plaza Cívica, un quiosco decorado con motivos florales, una cancha de basquetbol, las instalaciones de Protección Civil y las oficinas del Centro Comunitario de Aprendizaje (CCA) construido recientemente. Detrás del templo se encuentra la Escuela Primaria *Miguel Hidalgo*, algunas tortillerías, papelerías y el Centro de Salud.

La Iglesia está pintada de color blanco con motivos azules; a su costado derecho se observan, primero, tres fogones en los cuales se cocinan algunos alimentos, segundo, alrededor de 10 salones parroquiales amplios, con pupitres y pizarrones; a su costado izquierdo podemos observar las oficinas parroquiales; el atrio cuenta con 18 bancas decoradas con gallos y cruces, además hay varios árboles y una cruz atrial.

En la portada del templo se lee lo siguiente: honor a san Pedro y san Pablo; se observan cuatro columnas sencillas y sobrias; en la parte superior central hay un vitral de san Pedro; en la puerta principal de acceso están los santos san Pedro y san Pablo tallados en madera, con pigmentación bastante colorida. Al lado izquierdo de la entrada principal se encuentra una biblia tallada en la pared en la cual se encuentra la inscripción siguiente: obra de decoración realizada con la cooperación del pueblo y representados por los fiscales de las diferentes secciones. Fiscalía 2006-2009, 2009-2012, 2012-2015. Inició el día 05 de noviembre de 2007 siendo párroco Miguel Ángel Arana.

En esta localidad se realizan dos festejos al año en honor a los santos san Pedro y san Pablo. El primero se lleva a cabo del 28 al 30 de junio; no obstante, los preparativos inician unas semanas antes, cuando los mayordomos y topiles²⁰⁴

²⁰⁴ La organización en San Pedro Arriba es compleja; Javier Sotero nos comenta que existen varios grupos de mayordomías que se encargan de distintas actividades (procesiones, festejos

recorren las casas de los vecinos para recoger la cooperación establecida y elaborar una lista de donativos; es bien sabido que, para lograr una buena organización, se divide el lugar en secciones²⁰⁵ y a cada una de ellas le toca aportar cuetes, alimentos, ostias, cirios y las tres portadas florales que decoran la entrada del templo; cabe destacar que, pese a que las mayordomías se renuevan cada tres años, los integrantes de éstas mantienen una comunicación constante y adquieren el rango de compadres.²⁰⁶

Javier Sotero comenta que la labor de la mayordomía de fiestas patronales es ardua debido a que, aproximadamente, dos o tres meses antes de la celebración deben comenzar a registrar cada una de las casas de sus vecinos para saber con qué van a colaborar;²⁰⁷ aunado a ello, también tienen que elaborar las invitaciones para que el resto de las localidades –no solo de Temoaya– asistan a los festejos en honor a san Pedro y san Pablo.

Los preparativos están a cargo de tres mayordomos principales quienes, a su vez, se apoyan de 12 topiles cada uno.²⁰⁸ Mientras que la mayordomía se encarga de las cuestiones de carácter formal, como la invitación de las localidades y las gestiones a realizar con el sacerdote, a los topiles les corresponde organizarse para la preparación de la comida –que se va a compartir con las personas invitadas–, amenizar las procesiones y contactar a quienes realizarán los fuegos pirotécnicos.

Nueve días antes del 29 de junio comienzan los preparativos del festejo con un novenario que se lleva a cabo en las calles de la localidad a manera de procesión, es decir, la gente sale –cargando a sus santos patronos– y rezan el rosario en

marcados en el calendario eclesiástico, organización social o coros, entre otras); la mayordomía de fiestas patronales es la más amplia. Véase en: Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²⁰⁵ Entrevista a Señora anónima, MCOH.2022.13.

²⁰⁶ Entrevista a Juan Rivera, MCOH.2022.16.

²⁰⁷ Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²⁰⁸ Entrevista a Señora anónima, MCOH.2022.13.

distintos puntos de San Pedro Arriba como: La Raya; San Lorencito; San Pedro Arriba primera, segunda, tercera y cuarta sección; San Pedro Abajo y Kilómetro 48, entre otros.²⁰⁹

El 28 de junio inicia el magno festejo con el recibimiento de las localidades invitadas junto con sus santos patronos en la Clínica del pueblo, parte de la mañana y el medio día se destina a esta actividad mientras la banda de viento ameniza con algunas canciones de su repertorio. Es costumbre que caracteriza a San Pedro Arriba que, al momento de recibir a sus invitados, éstos tengan que darles una pequeña ofrenda a los santos patronos como cuetes, flores, fruta o toritos.²¹⁰ Una vez acabado el recibimiento, se camina en procesión hasta llegar a la iglesia, donde tiene lugar la santa misa de apertura.

El día 29 de junio la agenda comienza a las 8 de la mañana con las mañanitas a san Pedro y san Pablo; posteriormente se lleva a cabo una misa, en donde se da apertura para que inicie la procesión a lo largo y ancho de toda la comunidad, en la cual se recogen todas las ofrendas, mandas y donativos que los pobladores tienen a bien ofrendar a san Pedro y san Pablo.²¹¹

A lo largo del día, en el atrio es común observar a grupos de danzantes; la gente comenta que las danzas que *sus antiguos* les enseñaron a practicar son las siguientes: San José, Moros Caporales Arcos y los Santiagueros.²¹² En el imaginario colectivo se cree que la danza ayuda a que no se enojen los santos patronos, en especial, *san Pedrito*, como lo llaman sus fieles devotos. Posteriormente, en la noche, la gente acude con sus familias a la quema de los fuegos pirotécnicos, el baile público y los juegos mecánicos; sin embargo, nuestros informantes

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²¹¹ *Idem.*

²¹² Brígida y Calixto, *op. cit.*, p. 9.

manifestaron que cada año van prevenidos con ropa y paraguas, pues es seguro que san Pedro mandará la lluvia.

El 30 de julio se lleva a cabo la despedida de las imágenes y localidades invitadas. Cada mayordomía carga a sus santos y los persigna frente a san Pedro y san Pablo y, según lo dicta la costumbre, ahora son los pobladores de San Pedro Arriba quienes dan una ofrenda a manera de agradecimiento, usualmente se dan en canastas un arreglo floral o frutal.²¹³

En diciembre tiene lugar la segunda celebración en honor a los santos patronos, esta se lleva a cabo el primer sábado del último mes del año y tiene duración de una semana. La gente justifica la existencia de este segundo festejo a razón de que, como en junio llueve, no se podía festejar bien a los santos patronos; don Javier menciona “nuestros antiguos nos decían que, para hacer una fiesta bien, tenía que dejar que pasara las lluvias y escogieron diciembre porque según ahí ya no llueve”.²¹⁴

Esta fiesta es reconocida, principalmente, por la popular corrida de toros que se lleva a cabo en miércoles, además hay jaripeos, charreadas y montas; todos los vecinos están invitados a estos eventos ya que son gratuitos.²¹⁵ A diferencia del festejo en junio, en diciembre hay juegos mecánicos más aparatosos, eventos culturales y gran flujo de gente; los vecinos de la localidad suelen referirse a este evento como: *La feria del pueblo y de san Pedro*.

Durante esa semana se realizan varias procesiones; la gente, junto con las imágenes de los santos venerados, recorren todas las secciones que conforman

²¹³ Aunque la festividad es en honor a san Pedro y san Pablo, Javier Sotero nos menciona que la mayoría de las personas se dirigen mucho más a san Pedro; asegura que no sabe por qué ocurre lo anterior, no obstante, especula que el nombre de la localidad hace que las personas se identifiquen mayormente con el Vicario de Cristo. Véase en: Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ Entrevista a Señora anónima, MCOH.2022.13.

San Pedro Arriba a pie, no olvidemos que se trata de la localidad más grande y poblada de Temoaya, por ello se requieren de varios días para que la recolección de ofrendas se dé por concluida.²¹⁶ Varias personas acostumbran a donar algo que se requiera a manera de promesa, Rivera y Calixto recuperan este testimonio que da cuenta de ello

Mi compadre Marcelino desde joven hizo una promesa para toda la vida, de llevarle una portada al Señor san Pedro, para hacer la portada le ayudan sus vecinos y amigos, es de corazón si lo quieren ayudar, él lo hace con flores naturales con garambullo, musgo que junta en el monte, la palma la trae de Atarasquillo y con maíz hace la figura del santito. Esta promesa la puede seguir uno de sus hijos; otra gente se encarga de cambiar la capa del señor y sus llaves. Hay que estar bien con el santito.²¹⁷

Enrique Ramírez asegura que esta fiesta les llena de orgullo a los habitantes de esta localidad debido a que es la única en la que se ofrecen eventos relacionados con la charrería de manera gratuita –a diferencia del centro de Temoaya, donde siempre se cobra y no cualquiera puede asistir–. Inclusive menciona que, pese a vivir en momentos de crisis económica, los devotos de san Pedro y san Pablo siempre han logrado salir abantes y organizar las corridas de toros, charreadas y cabalgatas; Ramírez, durante la entrevista que se le realizó afirmó “nuestra plaza de toros es nuestro orgullo y también del patrón san Pedro”.²¹⁸

Don Juan comenta que este festejo ha alcanzado una magnitud impresionante debido a la cantidad de personas que asisten, nos dice

En el jaripeo se junta muchísima gente, tanto que no se puede ni caminar entre tantas personas; después de las 2 de la tarde ya no se puede ni caminar; eso la verdad es que representa un beneficio para los comerciantes y para el

²¹⁶ Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²¹⁷ Rivera y Calixto, *op. cit.*, p. 10.

²¹⁸ Entrevista a Enrique Ramírez, MCOH.2022.15.

Ayuntamiento, pero principalmente para nuestro santo patrono porque la gente va a la iglesia y deja su limosna y una oración sincera. Los festejos nunca están peleados con nuestra fe, aunque a veces parece que sí.²¹⁹

Las imágenes de san Pedro y san Pablo son muy queridas por sus fieles devotos, quienes les procuran las mejores atenciones. De manera bianual, antes de cada festejo, algunas familias que radican en Ecatepec tienen a bien donar las capas de los santos desde hace ya varias décadas; lo anterior lo hacen en aras de agradecerles a sus santos patronos porque, desde que se fueron de San Pedro Arriba en búsqueda de mejores oportunidades laborales, éstos les han socorrido económicamente.²²⁰

Estos festejos han crecido con el paso del tiempo; don Juan Rivera menciona que él ha presenciado grandes transformaciones en la realización de las fiestas en honor a sus santos patronos gracias a que ha vivido más de 90 años, para él los medios de transporte han influido bastante en que cada año el flujo de fieles devotos sea mayor pues, segura, no solo han transportes del centro de Temoaya a San Pedro Arriba, sino también de otros municipios como Oztolotepec e, inclusive, la Ciudad de México.²²¹

Destacamos tres tradiciones que don Juan Rivera²²² recuerda con cariño, estas, desafortunadamente, han dejado de practicarse:²²³

- a) Los vecinos de San Pedro Abajo acudían a la fiesta patronal montados a caballo, llevando colgado un gallo en sus costados. Estos hombres se reunían fuera de la iglesia, donde clavaban dos morillos en los cuales

²¹⁹ Entrevista a Juan Rivera, MCOH.2022.16.

²²⁰ Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²²¹ Entrevista a Juan Rivera, MCOH.2022.16.

²²² *Idem.*

²²³ Si bien es cierto que algunas tradiciones se han dejado de practicar; también es menester precisar que otras tradiciones nuevas se han ido incorporando con el paso de los años; en este tipo de fenómenos observamos como el símbolo y el ritual están en constante transformación.

colgaban a los gallos, el reto consistía en pasar cabalgando e intentar arrancar un gallo con sus manos; quien ganaba le obsequiaba el ave a alguna dama que le interesara.

- b) La gente de lugares como Oztolotepec, Mimbres, San Lorenzo o La Fábrica María acudían a venerar a san Pedro y san Pablo haciendo un extenso recorrido a pie. Se acostumbraba que estos peregrinos, una vez terminada la misa principal, acudieran a la casa de don Juan Rivera, amarraran a sus caballos en el portal y compartieran los sagrados alimentos con gente de San Pedro Arriba. Esto también ocurría con gente del centro de Temoaya, pero los días lunes, cuando don Manuel Téllez y toda su familia llevaban alimentos para compartir con conocidos y extraños.
- c) La Danza de los Arcos era representativa de los festejos en honor a san Pedro y san Pablo. Los danzantes se vestían con alas y era costumbre que sus madres les decoraran un arco, con el cual danzaban. La gente cuenta que esta tradición llegó a su fin porque era común que, quienes danzaban, se fueran hacia un lugar conocido como *Las tablitas* a festejar; no obstante, esto siempre culminaba en borracheras.

La gente de la localidad es respetuosa de sus santos, en especial de san Pedro; comentan que muchas personas –de diferentes lugares– acuden a la iglesia cuando los bebés, en edad de comenzar a hablar, no logran articular sonidos, o bien, cuando los infantes tartamudean; aseguran que san Pedro intercede por ellos y les otorga el habla

Los niños que tartamudean o no quieren hablar rápido aquí vienen con el sacristán y él es el que se encarga de rezarle una oración al niño y meterle las llaves del santo

en la boquita del niño y si hemos visto y escuchado casos de que si logran hablar los niños.²²⁴

Don Javier comenta que, al formar parte del coro de la iglesia, le ha tocado ver cómo vienen personas de otros Estados de la República para pedir los favores de san Pedro.²²⁵ Menciona que gracias a que san Pedro les otorga el habla a los niños, la iglesia de la localidad recibe a muchos devotos al año.

La imagen de san Pedro es muy valorada en su localidad. Según cuenta la tradición, hace muchos años se realizó la tradicional procesión a Chalma –que actualmente continúa llevándose a cabo– y, de camino, todos los hombres se enfermaron y cayeron rendidos; ante ello, las mujeres tuvieron que cargar la imagen de su santo y, después de un rato, decidieron tomar un descanso en la iglesia de San Pedro Cholula, sin embargo, al querer continuar con la travesía, el santo se hizo sumamente pesado y no lograron continuar.²²⁶

A raíz de lo anterior, se consolidó una amistad sólida con los pobladores de Chalma quienes, desde ese acontecimiento, invitan a la gente de San Pedro Arriba a su fiesta patronal para que, además de festejar a su santo, cosechen en conjunto²²⁷ y compartan los frutos de la tierra.

Lo anteriormente expuesto da cuenta de la influencia que los santos patronos han tenido en la conformación de la identidad colectiva de esta localidad. Desde la construcción de la iglesia para frenar el avance de las haciendas, pasando por el intercambio de imágenes con San Pedro Cholula, los milagros adjudicados a san Pedro y sus llaves hasta el incremento en el número de visitantes que acuden a la

²²⁴ Entrevista a Señora anónima, MCOH.2022.13.

²²⁵ Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

²²⁶ Como el lector seguramente ha advertido; esta es la segunda ocasión –a lo largo de esta investigación– que se repite el fenómeno de *los santos pesados*; como se mencionó con anterioridad, esta situación es merecedora de un estudio aparte, no obstante, invitamos a que se tenga presente que este tipo de relatos funcionan como fuertes referentes identitarios. Véase en: *Idem*.

²²⁷ *Idem*.

fiesta patronal nos dan elementos para identificar cómo es que los habitantes de esta localidad se ven a sí mismos y, a la par, como se presentan ante la otredad.

3.2.4 ¿El primo del santo patrono?

San Lorenzo es recordado por ser uno de los mártires de la Iglesia de Roma, no obstante, los estudios sobre su vida son mínimos debido a que algunos acontecimientos con los que se le relaciona no han podido contrastarse con documentación o tradición oral.

La tradición enuncia que este santo nació en Huesca, bajo el seno de una familia bien acomodada. En su tierra natal destacó por su gusto hacia el estudio de letras humanas;²²⁸ con el paso de los años emigró, con fines académicos, a Zaragoza, lugar en donde se congraciara al estudio del saber divino. Años más tarde residió en Roma, ciudad donde se le nombró archidiacono y arcediano – administrador de los bienes– de la Iglesia.²²⁹

Lorenzo, siendo consciente de la persecución que estaban por sufrir los jerarcas de la Iglesia, decidió regalar varias de las posesiones que se les encomendaron a los pobres. Durante un breve periodo de tiempo se dedicó a buscar dónde se escondían los cristianos para otorgarles algunos bienes, según lo considerarse; fue en ese periodo cuando, cuenta la tradición, san Lorenzo comenzó a obrar milagros en nombre de Jesucristo, por ejemplo, a la viuda Ciriaca la sanó de fuertes dolores de cabeza y a un joven llamado Crescencio le devolvió la vista.²³⁰

²²⁸ Antonio Durán, *Los santos Altoaragoneses*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957, p. 213.

²²⁹ Miguel Vivancos, “San Lorenzo”. *Real Academia de la Historia* [En línea]: <https://dbe.rah.es/biografias/12380/san-lorenzo> [Consulta: 05 de julio, 2022].

²³⁰ *Ibid.*, pp. 216-217.

Por lo anterior, el emperador²³¹ mandó apresarlos pues estaba interesado en obtener las posesiones de la Iglesia; según Durán, san Lorenzo siguió haciendo milagros, bautizando y convirtiendo al resto de cautivos que compartían celda con él hasta que fue llamado a declarar frente a la autoridad. Una vez que el santo estuvo frente a Valeriano, éste le ordenó que le diera los tesoros de la Iglesia, san Lorenzo le pidió cuatro días para recolectar los bienes y entregárselos. Una vez pasado el plazo de tiempo establecido, él volvió

En compañía de una multitud de pobres que previamente había reunido y albergado [...]. Y cuando hubieron entrado en palacio [...] dijo en voz muy fuerte: -¡Éstos son los tesoros de la Iglesia! Tesoros que jamás disminuyen, ni llevan a su propietario a la ruina.²³²

Valeriano mandó azotarlo con látigos de puntas de hierro y le torturaron con varias herramientas; finalmente lo acostaron en una cama de hierro –parecida a una parrilla– y comenzaron a asarlo hasta que san Lorenzo murió.²³³

Tiempo después, durante el contacto indohispano, se llevaron a cabo una serie de procesos de asimilación entre una cultura y otra, lo que permitió que santos, como san Lorenzo, fueran aceptados por parte de los naturales de la región. Rubial nos señala que las representaciones asociadas con los mártires debieron constituir un catálogo de imágenes que los remitían a algunas prácticas anteriores al periodo de conquista; específicamente, la muerte de san Lorenzo “pudo recordarles a las víctimas humanas ofrecidas en honor de la diosa Cihuacóatl”.²³⁴

²³¹ Se menciona que la distribución de bienes, por obra de san Lorenzo, fue el motivo oficial para condenarlo a muerte; no obstante, se dice que en el mes de agosto de 258 el emperador Valeriano elaboró un plan de exterminio dirigido hacia la jerarquía eclesiástica, este consistía en identificar a los jefes de la Iglesia que contaran con un cargo eclesiástico importante para, posteriormente, ejecutarlos. Véase en: Durán, *op. cit.*, pp. 210-212.

²³² *Ibid.*, p. 221.

²³³ Vivancos, *op. cit.*

²³⁴ Rubial, *op. cit.*, p. 117.

La popularidad de san Lorenzo fue creciendo paulatinamente. A finales del siglo XVII se le encomendó el cuidado de las tierras frente a incendios y borrascas, tormentas y tempestades de rayos; Martínez Rosales señala que lo anterior se debía a que “había experiencias de lo mucho que para semejantes conflictos valía su intercesión”.²³⁵

Actualmente, la devoción hacia este santo sigue vigente. Como ejemplo de ello se encuentra la delegación de San Lorenzo Tepaltitlán y la localidad de San Lorenzo Oyamel; ambos lugares son catalogados como entornos urbanos, no obstante, los contextos y formas de venerar a su santo patrón tienen sus distingos.

En San Lorenzo Tepaltitlán inician los festejos el 1º de enero con una misa especial organizada por los miembros de la mayordomía en turno, quienes se caracterizan por llevar una prenda en color rojo, haciendo alusión a la sangre derramada durante el martirio de su santo patrón. Posteriormente se realiza una procesión y, al término de esta, la gente se reúne para compartir los sagrados alimentos.²³⁶ Sin embargo, la festividad principal tiene lugar en el mes de agosto.

El primer día del octavo mes del año comienza el novenario con la intención de que los fieles devotos se preparen en espíritu para festejar a su santo patrono. Llegado el 9 de agosto se festejan las vísperas con la participación de varios grupos de danzantes y la quema de fuegos pirotécnicos.²³⁷

²³⁵ Alfonso Martínez, “Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí”, en Clara García y Manuel Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Universidad Iberoamericana / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, pp. 107-123.

²³⁶ José Enrique Rojas, *Entre la tradición y la modernidad. El ritual, la identidad colectiva y la religiosidad popular en la fiesta patronal de San Lorenzo Tepaltitlán, Estado de México* (dir. Gerardo González). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, 2017, pp. 89-91. [Tesis de Licenciatura] [En línea]: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/67231/1.-TESIS-split-merge.pdf?sequence=3&isAllowed=y> [Consulta: 05 de julio, 2022].

²³⁷ *Ibid.*, p. 180.

Al día siguiente se realiza la magna celebración en honor a san Lorenzo; por la mañana se entonan las tradicionales mañanitas, seguidas por la celebración litúrgica y el desayuno comunitario donde la *Pastelería la Morenita* hace presencia donando rebanadas de pastel para todos los asistentes; por la tarde varios grupos de danza realizan presentaciones en el atrio de la iglesia, mientras que se lleva a cabo una procesión para recoger las ofrendas que cada familia tiene a bien donar; posteriormente, por la noche se queman los tradicionales toritos y fuegos pirotécnicos.²³⁸

La clausura de la fiesta patronal se realiza el 11 de agosto; ésta consiste en la celebración de la santa misa y el agradecimiento a los devotos que acudieron a visitar a san Lorenzo desde distintas delegaciones.

Como ya se mencionó con anterioridad, en San Lorenzo Oyamel también se festeja a este santo. Esta localidad se caracteriza por contar con pocos establecimientos comerciales minoristas; la mayoría de los trabajadores del lugar suele transportarse a sitios como Toluca, Lerma o la Ciudad de México para laborar y, pese a contar con un pasado agrícola, actualmente la mayoría de los habitantes se dedican a actividades económicas terciarias; existen varias rutas de transporte; cuenta con varios inmuebles en venta y, en general, pese a tratarse de un entorno urbano con rezago social, cuenta con un índice de analfabetismo reducido.

En el centro de la localidad se encuentra la iglesia pintada en color blanco con decoración amarilla y roja, esta se caracteriza por sus bellas portadas decoradas con flores y semillas; a un costado se encuentra la plaza central, una cancha de basquetbol, las instalaciones de la delegación, el centro de salud, la emblemática cancha de futbol y escuelas de Educación Básica Preescolar, Primaria y Secundaria) y Media Superior (Colegio de Bachilleres del Estado de México).

²³⁸ *Ibid.*, pp 180-185.

Los devotos de san Lorenzo mártir aseguran que su santo patrón es sumamente milagroso debido a que se trata del primo del santo patrono de Temoaya: Santiago apóstol; esta suposición se haya cimentada en que varios pobladores aseguraban que “Santiaguito cumple años el 25 de julio y san Lorenzo dos semanitas después en agosto, por eso son primos, por sus festejos”.²³⁹ Este tipo de conjetura no es exclusiva de este municipio pues, de manera general, muchos adscritos a la religión católica aseguran que todos los santos son familiares.

La gente de esta localidad siente un gran cariño por la imagen de su santo, pese a que no es originaria de este lugar, sino que pertenece a la delegación de San Lorenzo Tepaltitlán. Cuenta la tradición que un grupo de peregrinos de San Lorenzo Oyamel, con destino al Santuario del señor de Chalma, emprendieron una larga peregrinación cargando a su santo patrono; empero, cuando pasaban por San Lorenzo Tepaltitlán los asaltó una fuerte tormenta, por lo que decidieron guarecerse en el templo de esta delegación; al día siguiente, los devotos no lograron cargar a san Lorenzo mártir debido a que el santo se hizo más pesado de lo normal

Al día siguiente, para cargarlo, la gente de Temoaya llevó pedimentos, hicieron rosarios y alabanzas, lanzaron cuetes por montones y hasta llevaron una yunta de bueyes para transportar al san Lorenzo mártir, pero no lo lograron [...]. La gente tuvo que entender que el santo se quería quedar aquí y a cambio se llevaron el san Lorenzo que estaba en el altar de Tepaltitlán, que hoy se encuentra entronizado aquí en Oyamel.²⁴⁰

²³⁹ Entrevista a Juan Molina, MCOH.2022.19.

²⁴⁰ El mayordomo don Pedro Estrada señala que este acontecimiento tiene más de siglo y medio; recuerda como su abuelo contaba este relato con gran devoción hacia su santo patrón. Véase *en*: Entrevista a Pedro Estrada, MCOH.2022.20. Es importante mencionar que los devotos aceptaron a la nueva imagen como propia y en 1929 le construyeron un nicho para que tuviera protección ante los cambios climáticos.

Empero, algunos pobladores de San Lorenzo Tepaltitlán señalan que la imagen del santo mártir que ahora tienen no procedía de Temoaya, sino de Ixtlahuaca. Lo anterior se trata de una problemática que se aleja del objeto de estudio de la presente investigación; no obstante, se sienta este precedente para que, en futuras ocasiones, se atienda a esta disparidad de datos.

Nuevamente observamos como este fenómeno de *los santos pesados* se hace presente en la historia de las localidades de Temoaya. Para el caso de San Lorenzo Oyamel, este relato da cuenta de varias cuestiones, como: las constantes peregrinaciones hacia el Santuario de Chalma, el intercambio de santos con San Lorenzo Tepaltitlán y la diferenciación de otras localidades –pertenecientes al mismo municipio– que no se bendijeron con un santo patrón que les manifestara abiertamente sus deseos y peticiones.

Los festejos inician el 9 de agosto, fecha en la cual tienen lugar las llamadas vísperas; entre las 6:00 y 8:00 a. m. la gente acude al templo a entonar las mañanitas; posteriormente se celebra la misa y al término de ésta se tiene una breve convivencia en el atrio; es común que la gente se espere un par de minutos a desayunar, o bien, pida su tamal, pastel y atole y se los lleve para degustarlos en casa.²⁴¹ Al medio día algunos grupos de danzantes, como *Los Chineros*, bailan frente a la iglesia y cientos de devotos acuden a observar; a la par, se realiza la recepción de imágenes y localidades invitadas –entre las cuales no pueden faltar San Pedro Arriba, Molino Arriba, La Magdalena Tenexpan, Jiquipilco el Viejo y el Ejido de Dolores–. Finalmente, por la noche se queman fuegos pirotécnicos y se culmina la velada con el tradicional baile público.

Al día siguiente, nuevamente, se cantan las mañanitas. A las tres de la tarde, aproximadamente, da inicio a la procesión a lo largo y ancho de toda la localidad; durante este recorrido se van recogiendo las ofrendas que las familias deciden donar al santo patrón. Este caminar conjunto tiene varias pausas que obedecen a dos cuestiones: primero, en ocasiones algunas personas deciden compartir alimentos con los peregrinos, entonces se hace una pausa breve para que las personas degusten y compartan los alimentos; segundo, para bailar los toritos que se van donando a lo largo de la peregrinación al ritmo de la banda de viento. La

²⁴¹ Entrevista a Juan Molina, MCOH.2022.19.

señora Andrea Rivero menciona que los toritos donados por los miembros de la localidad son un motivo de distinción debido a que

Nuestros toritos, a diferencia de los del resto de Temoaya, son más grandes. El año de 2019, me acuerdo, donaron unos toritos muy grandes, los bailaban entre seis o siete personas, además no son de un color y ya, sino que son de varios colores; en una ocasión nosotros cooperamos para donar un torito y quedó muy bonito, era azul con flores de colores, la gente veía nuestro toro y se quedaba sorprendida.²⁴²

La procesión concluye con la llegada al templo para la santa misa. Rolando Gutiérrez asegura que, desafortunadamente, la mayoría de las personas que asisten a la procesión no llegan a la iglesia y, por ello, año con año el sacerdote regaña a la población diciéndoles que no les interesa quedar bien con Dios; no obstante, a mucha de la gente no le interesa lo que opine el párroco, pues lo verdaderamente trascendental consiste en agradar a san Lorenzo.²⁴³

Por la noche se queman los tradicionales fuegos pirotécnicos y se llevan a cabo varios bailes públicos en distintas partes de la localidad. Jazmín Quiroz menciona que a ella le gusta mucho ir a los *tokines* que se hacen para festejarle a san Lorenzo, nuestra joven informante asegura que esto es un acto de fe debido a que

A mí de chiquita me enseñaron que a san Lorenzo le gusta bailar y le gusta divertirse, por eso luego se realizan los paseos de los locos en los lugares donde se le venera. Mis papás siempre fueron bien gustosos y ellos también iban a los bailes, pero a esos bailes que son para los adultos; yo voy a los sonidos y *tokines* y estoy segura que no hago mal; sé que al santito le gusta que me divierta.²⁴⁴

²⁴² Entrevista a Andrea Rivero, MCOH.2022.17.

²⁴³ Entrevista a Rolando Gutiérrez, MCOH.2022.21.

²⁴⁴ Entrevista a Jazmín Quiroz, MCOH.2022.18.

Por otro lado, el mayordomo don Pedro Estrada difiere de lo anterior; para él la cantidad de bailes públicos ha desvirtuado los festejos en torno al santo patrón.²⁴⁵ Sin embargo, es preciso señalar que la localidad de San Lorenzo Oyamel recientemente ha comenzado a ser identificada porque, llegada la fiesta patronal, promocionan bailes públicos con grupos, bandas y sonidos que cuentan con cierto renombre regional; es decir, estas transformaciones recientes al festejo en honor a san Lorenzo continúan dotando de identidad a la localidad.

En suma, la devoción a san Lorenzo y las expresiones que dan cuenta de ello, se han transformado a la par que la misma localidad lo hace. No obstante, las nuevas formas de venerar al santo patrón continúan posicionándose como un referente identitario por excelencia de San Lorenzo Oyamel. Un ejemplo de ello es la fiesta patronal que, si bien incluye algunos eventos que distan de lo estipulado por la regla católica, continúa reuniendo a las familias en torno a una misma mesa para festejar al santo y, además, se convierte en el pretexto ideal para que los trabajadores vuelvan a su terruño una vez al año.

En este tercer capítulo se abordaron dos ejes temáticos: primero, algunas características distintivas de la religiosidad popular en los entornos urbanos y la manera en cómo se ha abordado esta situación desde las ciencias sociales y humanas; segundo, cuatro casos específicos que dan cuenta sobre la manera en la que la religiosidad popular se encuentra presente en contextos urbanos por medio del análisis de las devociones a Santiago apóstol, san Isidro Labrador, san Pedro y san Pablo y san Lorenzo; además, se mencionaron, de manera somera, algunos referentes identitarios que han contribuido a la conformación de los identitarios colectivos en Temoaya.

Concluimos este apartado resaltando los siguientes seis hallazgos:

²⁴⁵ Entrevista a Pedro Estrada, MCOH.2022.20.

Primero, los símbolos religiosos son una síntesis sobre aquello que se conoce del mundo y la forma en la que lo habitamos; podemos entenderlos como contenedores que poseen parte de la cosmovisión propia del momento histórico en el que surgieron y permanecieron vigentes. La efectividad de estos reposa en su valor afectivo; lo anterior es observable, por ejemplo, en los afectos que la gente ha depositado en las diferentes representaciones iconográficas de los santos. Actualmente somos herederos de sociedades en las que el simbolismo religioso era uno de los órganos principales del pensamiento social.

Segundo, las Ciencias Sociales y Humanidades han abordado al fenómeno religioso, desde la segunda mitad del siglo XX, con base en la teoría de la secularización, la cual establecía que a partir de la llegada de la modernidad la influencia de lo sagrado se confinaría al ámbito de lo privado e iría decreciendo cada vez más. No obstante, los estudios locales –que parten de la interdisciplinariedad– han demostrado que las expresiones de la religiosidad continúan reafirmando como elementos estructurantes de la sociedad y, por ende, influyen en la conformación de las identidades colectivas.

Tercero, la religión y religiosidad popular no son contradictorias con el desarrollo de las urbes ni se contraponen al proceso de secularización. Lo anterior es producto de la complejidad del fenómeno religioso en sí, por ello es preciso no considerar a este tipo de expresiones como algo inamovible. Los cambios presentes no implican la desaparición de la religión, sino que traen consigo un proceso de reorganización de los sistemas de creencias.

Cuarto, los referentes identitarios en los contextos urbanos están sustentados en los contrapuntos: adentro-afuera y antes-ahora. Las identidades colectivas parten de la experiencia social y de la reconstrucción de la historia local, por lo anterior, estas están en constante construcción según lo demanden las necesidades colectivas.

Quinto, para el caso concreto de algunas localidades urbanas del municipio de Temoaya, la construcción de las identidades colectivas está sustentada, principalmente, en cuatro círculos de adscripción: la pertenencia a una nación y el festejo de este acontecimiento; la práctica de la charrería; las relaciones familiares, de compadrazgo y amistad y la religiosidad popular.

Sexto, este capítulo estuvo dedicado a cuatro casos concretos –las devociones de las localidades del centro de Temoaya, Molino Abajo, San Pedro Arriba y San Lorenzo Oyamel– en los cuales se logra vislumbrar cómo se vive la religiosidad popular en entornos urbanos con rezago social.

A raíz de los datos obtenidos gracias a la investigación historiográfica y el trabajo de campo realizado, concluimos que la religiosidad popular sigue posicionándose como uno de los referentes identitarios por excelencia, inclusive en los entornos urbanos. Como ya se mencionó, la contemporaneidad menguó la centralidad de la religión; no obstante, es complicado que logre suprimirla, junto con sus formas de expresión, del espíritu humano.

Consideraciones finales

Hasta este momento de la narración, se han abordado reflexiones de carácter interdisciplinario en torno a dos categorías de análisis: religiosidad popular e identidades colectivas; aunado a ello, por medio de la labor etnográfica, se recolectó información para contrastar lo propuesto desde las Ciencias Sociales, principalmente la Historia, con las vivencias particulares de los habitantes de algunas localidades del municipio de Temoaya.

A lo largo de estas páginas el lector logró identificar cómo es que la religiosidad popular continúa fungiendo como referente identitario por excelencia. Además, los casos aquí expuestos permitieron hacer visible que, incluso en el tiempo presente, las expresiones de la religiosidad popular se configuran y reconfiguran de manera constante para garantizar su permanencia en el tiempo.

En función de lo anterior, destacamos algunos de los hallazgos más novedosos que esta investigación propuso: primero, el diálogo interdisciplinar favorece a un conocimiento más completo y consistente sobre la conformación de las identidades. La Historia nos permite ubicarnos en el tiempo y espacio, además nos da la posibilidad de observar la movilidad que presentan las identidades –las cuales deben verse como un constructo y no como una esencia– a lo largo del devenir; la Sociología brinda herramientas para estudiar las relaciones establecidas entre los actores sociales; la Antropología permite leer ciertas expresiones como documentos culturales que pueden ser estudiados, leídos y analizados.

Segundo, los teóricos que estudian la posmodernidad son partidarios de afirmar que, actualmente, las identidades se han fragmentado; no obstante, sus análisis han dejado de lado lugares dentro del globo en los cuales ni siquiera se vislumbran los efectos de la modernidad, secularización y laicidad. La etnografía realizada permitió identificar que, para el caso que nos ocupa, las identidades colectivas se encuentran sólidamente afianzadas en la experiencia social, la memoria colectiva y la conciencia histórica.

Tercero, el estudio de la religiosidad popular y de las expresiones devocionales debe hacerse, necesariamente, desde la interdisciplinariedad. Ello nos dará las herramientas necesarias para comprender los símbolos y signos implicados, su uso en sociedad y su movilidad a través del tiempo; lo anterior contribuye a que identifiquemos las expresiones de la religiosidad popular como

manifestaciones culturales valiosas en sí mismas que, por ende, pueden ser leídas y analizadas como textos o documentos.

Cuarto, los hallazgos recientes arrojan que es tanta la diversidad en torno a la religiosidad popular que resulta prudente transitar de este término al de religiosidades populares; lo anterior porque, dentro de las identidades colectivas que se tejen en torno a un municipio, están las colectividades pertenecientes a las localidades, barrios y secciones; los seres humanos estamos adscritos a una diversidad de grupos, por lo cual no podemos hablar de una sola religiosidad popular.

Quinto, algunas expresiones de la religiosidad popular como las fiestas a los santos patronos o las procesiones tienen gran alcance y son apreciadas por la gente debido a que, por medio de éstas, las localidades logran posicionarse y adquirir cierta autonomía frente a instituciones como el cabildo o la Iglesia. Es decir, la religiosidad popular permite que los devotos sean protagonistas, sacándolos de la esfera pasiva en que las instituciones civiles y religiosas los encasillan.

Sexto, la religión y religiosidad popular no son contradictorias con el desarrollo de las urbes ni se contraponen al proceso de secularización. Lo anterior es producto de la complejidad del fenómeno religioso en sí, por ello es preciso no considerar a este tipo de expresiones como algo inamovible o producto de alguna esencia. Los cambios presentes no implican la desaparición de la religión, sino que traen consigo un proceso de reorganización de los sistemas de creencias.

Séptimo, existe una diversidad de interpretaciones en torno a cuestiones referentes a la religiosidad popular. En función de la investigación realizada, proponemos que esta variedad de significados es producto de los siguientes tres aspectos: a) cada comunidad, barrio, localidad o municipio presenta diversas necesidades y la resignificación de la doctrina católica se da en función de éstas; b) las relaciones de poder que se tensan a lo largo del devenir, probablemente

condicionan la construcción de significados entre distintos grupos sociales, estos significados estarán en función de fortalecer el ejercicio del poder; c) el entendimiento de los símbolos es un proceso colectivo, por ello los significantes estarán en función de la construcción de los identitarios.

Octavo, la configuración de las identidades colectivas se da de manera distinta en entornos rurales y urbanos. En el municipio de Temoaya se observó que en la ruralidad resultan fundamentales el ciclo agrícola, el sistema de cargos y sus recientes adaptaciones, las procesiones y los altares domésticos para cimentar las identidades; mientras que, en el entorno urbano, el identitario colectivo se afianza de algunos círculos de adscripción como la charrería y el festejo de las fiestas patrias. Sin embargo, en ambos casos la religiosidad popular figura como un referente identitario por excelencia.

Además de lo enunciado, consideramos que la temática abordada es, en sí misma, propositiva debido a que se abordaron varios esquemas devocionales que se encuentran delimitados, territorialmente, dentro del mismo municipio. La mayoría de las investigaciones de este corte suelen enfocarse en una sola localidad y devoción; por el contrario, consideramos innovador salir de ese esquema para identificar la interacción que surge, entre lugares que veneran a distintos santos, pero que anualmente confluyen en la misma fiesta patronal; como se pudo leer a lo largo del texto, lo anterior inminentemente decanta en la configuración del *nosotros* y de *la otredad*.

Ahora bien, como el lector podrá recordar, la hipótesis propuesta para esta investigación estaba compuesta de tres variables: primera, las expresiones religiosas populares que se llevan a cabo en municipios, localidades, barrios o colonias continúan siendo un elemento clave para la conformación de las identidades colectivas; segunda, las identidades siguen fuertemente afianzadas en la experiencia social y la pertenencia a distintos grupos; tercera, las identidades

colectivas se reconfiguran, reproducen e intentan preservarse frente a las tendencias culturales actuales provocando que las expresiones de la religiosidad popular también se renueven.

Los datos obtenidos de la minuciosa revisión historiográfica y la etnografía realizada señalan que, en lo tocante a la primera variable, las expresiones religiosas populares de las localidades de Molino Abajo, San Lorenzo Oyamel, San Pedro Arriba, Temoaya centro, Jiquipilco el Viejo, Magdalena Tenexpan, Molino Arriba y San José Pathé continúan contribuyendo de manera esencial para la construcción de los identitarios colectivos.

Como ejemplo de ello retomamos los casos expuestos, páginas atrás, sobre la devoción a Santiago apóstol en Molino Arriba, Jiquipilco el Viejo y Temoaya centro, lugares donde la devoción al mismo santo se ha convertido en uno de los múltiples factores para que continúe existiendo cierta rivalidad o competencia; lo anterior es parte de la configuración del identitario colectivo pues tiene que ver con la manera en la que un grupo se diferencia de la otredad y, a su vez, se reconoce a sí mismo.

Resulta ilustrativa, también, la devoción a san Pedro y san Pablo, en la localidad de San Pedro Arriba; ésta les ayudó a configurarse como localidad e, inclusive, continúa dotándoles de autonomía política respecto al centro de Temoaya. La fiesta en torno a estos santos es un momento clave pues, por medio de ésta, la localidad establece su supremacía con múltiples eventos de corte masivo.

Respecto a la segunda variable, todos los casos presentados dan cuenta de que la pertenencia a un grupo y, principalmente, la experiencia social, contribuyen a la configuración de las identidades colectivas. Por medio de procesiones, misas dirigidas a localidades en específico, la organización particular en torno a la fiesta patronal (por medio del sistema de cargos o la conjunción entre éste y las mesas

directivas) o convivios colectivos es como se logran afianzar las identidades colectivas.

La tercera variable también se confirmó; el proceso de investigación nos permitió corroborar que tanto las identidades colectivas como las expresiones de la religiosidad popular se reconfiguran, reproducen e intentan preservarse frente a las tendencias culturales actuales. Un ejemplo de ello es el sistema de cargos que, si bien, en lugares como San Pedro Arriba o Jiquipilco el Viejo continúa practicándose –con ligeras adaptaciones–, en otros sitios como Molino Arriba y Temoaya centro se ha reconfigurado retomando elementos, como la figura del mayordomo, y anexando otras figuras, como los vocales.

Refuerzan esta idea todas aquellas prácticas que se han dejado atrás para dar cabida a nuevas tradiciones. Por ejemplo, para los festejos en torno a san Isidro Labrador anteriormente se reunían los propietarios de terrenos con sus respectivas yuntas, actualmente se vislumbra una mayor cantidad de tractores e, inminentemente, en un par de décadas las yuntas dejarán de observarse; esto es consecuencia de las transformaciones que se han presentado, con el paso de los años, en el campo, empero, se trate de yuntas o tractores –o lo que demande la época en cuestión–, los fieles devotos continúan asistiendo a venerar a san Isidro.

Finalmente, concluimos este texto recuperando aquellas líneas de investigación, derivadas a raíz de este estudio, que quedaron pendientes por resolver debido, principalmente, a tres razones: primera, se alejaban de los objetivos propuestos al inicio de este trabajo; segunda, el análisis de estas problemáticas requería de un estudio específico, dada su complejidad; tercera, el incluir más variables podía rebasar la labor investigativa tanto en tiempo, como en recursos.

En primera instancia, queda pendiente resolver la relación existente entre lengua e identidad. Actualmente, Temoaya es uno de los municipios del Estado de México en los que aún se habla el idioma otomí, lo anterior repercute en la

consolidación de dos grupos identitarios, principalmente: quienes hablan otomí y quienes hablan español. Sin pretender que “la filiación lingüística supone una adscripción totalizadora y homogeneizante”,²⁴⁶ afirmamos que el idioma constituye un referente para consolidar, a través de la experiencia social, un nosotros.

Es preciso considerar que la lengua está íntimamente relacionada con la memoria histórica, por lo cual resulta fundamental concentrarse en ciertas localidades como San Pedro Arriba, Jiquipilco el Viejo, Solalpan, Comalco, Enthavi, Zanja Vieja y El Laurel, las cuales comparten toda una cultura, modos de vida y formas de organización social que contrastan con sitios como Temoaya centro, San Diego Alcalá o Rinconada del Valle.

Otro aspecto por atender es el siguiente: ¿cómo se vive la religiosidad popular en localidades otomíes? Varias de las personas entrevistadas durante el proceso investigativo de este texto son otomíes, sin embargo, no se tomó su experiencia como tal, sino que se consideraron sus vivencias como católicas, siendo esta una herramienta de clasificación, pero también una imposibilitante de corte metodológico que no nos permitió ver otras realidades.

Desde la ciencia histórica, Antropología y Sociología se han estudiado “las religiones indígenas o el catolicismo popular como dos configuraciones separadas”,²⁴⁷ porque cada grupo social se consolida y reconfigura a sí mismo según sus necesidades específicas. Lo anterior se vislumbra en la anécdota contada por Caballero –retomada en el apartado *La apropiación de una historia conjunta*–, cuando miembros del pueblo originario otomí se enfurecieron porque se quería limpiar y restaurar la imagen de Santiago apóstol, ellos se negaron a que su santo patrón fuese tocado y vigilaron por semanas el santuario; lo anterior solo es

²⁴⁶ Bartolomé, *op. cit.*, p. 81.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 100.

resultado de la visión específica que se tiene acerca de lo sagrado y la relación tan estrecha que los otomíes han desarrollado con el santo Santiago.

La última línea de investigación sugerida es la de los santos pesados; en más de una ocasión hemos escuchado que algún santo debía ser trasladado, pero, de pronto, se hacía pesado impidiendo su movilización, lo cual significaba, según la tradición, que elegía quedarse ahí. A lo largo de estas páginas este fenómeno se repitió en varias ocasiones con la imagen de Santiago apóstol, san Pedro y san Lorenzo.

Queda por investigar cómo se crean esta suma de mitos en torno a los santos de cada localidad para identificar su ubicación precisa en tiempo y espacio, además de identificar los hechos históricos sobre los cuales estas creencias se desarrollaron. Aunado a ello, es menester analizar las cuestiones imaginarias que se van desarrollando y arraigando a partir de la tradición oral, dado que estas tienen funcionalidad no solo para la construcción de las identidades colectivas, sino también para el desarrollo de la historia local y la búsqueda por preservar a futuro las tradiciones que continúan vigentes.

Fuentes

Fuentes bibliográficas

Aguilar, J. *Diferencia entre Templo, Iglesia, Parroquia, Capilla, Santuario, Basílica y Catedral*, 17 de febrero de 2018, 7.43 min. [En línea:] https://www.youtube.com/watch?v=D5oR_PptnAM [Consulta: 20 de mayo, 2021]

Alcalá, L., Díaz, P. y Sánchez, G. "Solemne procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto: la epidemia de sarampión en 1727". *Encrucijada. Revista Digital del Seminario de Escultura*, II, 1 (agosto, 2009), 22-51 pp. [En línea]:

<https://www.um.es/documents/378246/2964900/Normas+APA+Sexta+Edici%C3%B3n.pdf/27f8511d-95b6-4096-8d3e-f8492f61c6dc> [Consulta: 06 de septiembre, 2021].

Álvarez, C., Jesús Buxo, M. y Rodríguez, S. (coords.). *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Anthropos, Barcelona, 1989, 613 pp. [En línea]: https://books.google.co.cr/books?id=GtvAEIzib38C&printsec=frontcover&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false [Consulta: 16 de septiembre, 2021].

Argott, I., “San Bartolomé apóstol, nuestro señor el desollado. La pervivencia de un culto prehispánico en la tradición cristiana”, en Noé Héctor Esquivel (comp.), *Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2013, 39-52 pp.

Arias, P., “La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias”. *Migración y desarrollo*, 9, 16 (2011), 156-183 pp. [En línea]: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482006000100011 [Consulta: 27 de junio, 2022].

Arzate, J. “Temoaya”, en *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. Temoaya, [En línea]: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM15mexico/municipios/15087a.html> [Consulta: 06 de mayo, 2021].

_____. *Temoaya. Historia y tiempo presente*, Christian Bueno, Temoaya, México, 2018, pp. 247.

Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía, SÍNODO PARA A AMAZÖNIA / SYNODUS EPISCOPORUM, Vaticano, 2019. [En línea]: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html>

Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Documento final. Asamblea especial para la región panamazónica. Amazonia: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología integral* [En línea]:

<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html> [Consulta: 19 de agosto, 2021].

Báez-Jorge, F. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013, 326 pp.

Barrientos, J. “La nueva historia cultural”. *ALTERIDADES*, 17, 33 (2007), p. 101. [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v17n33/v17n33a9.pdf> [Consulta: 11 de marzo, 2021].

Bartolomé, M. *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, México, 1997, 214 pp.

Basurto, J. *El Arzobispado de México*, Colección Digital UANL, México, 1901. [En línea:] <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/11953> [Consulta: 20 de mayo, 2021] cfr.: Víctor Torres, *Inventario del Archivo Parroquial de Santiago Apóstol Temoaya, Estado de México*, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C. / Diócesis de Toluca, México, 2018, p. 9-11. [En línea:] <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/371.pdf> [Consulta: 20 de mayo, 2021].

Bauman, Z. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en *Cuestiones de identidad cultural* (comps.: Stuart Hall y Paul du Gay). Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, pp. 40-68.

_____. *Identidad* (trad. Daniel Sarasola). Losada, Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 213.

- _____. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 298.
- Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 189 pp.
- Blancarte, R., "Laicidad y secularización en México". *Estudios sociológicos*, XIX, 3 (2001), 843-855 pp. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805712.pdf> [Consulta: 01 de junio, 2022].
- Bourdieu, P., y Wacquant, L., *Respuestas. Por una Antropología reflexiva* (trad. Héléne Levesque). Grijalbo, S.A. de C.V., México D.F., 1995, 196 pp.
- Bunge, M., *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1995, 144 pp.
- Burke, P. (ed.), *Formas de hacer Historia*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1993, 313 pp.
- Caballero, M. *Temoaya y su folklore*. Estado de México: Cuadernos del Estado de México, 1985, pp. 73-109.
- Campos, A., "Algunas historias que en México se cuentan sobre el apóstol Santiago". *Revista de Literaturas Populares*, 1, VI (enero-junio, 2006), 5-23 pp. [En línea]: https://www.researchgate.net/profile/Araceli_Campos_Moreno/publication/28140327_Algunas_historias_que_en_Mexico_se_cuentan_sobre_el_apostol_Santiago/links/5ed7d5e645851529452b0dd5/Algunas-historias-que-en-Mexico-se-cuentan-sobre-el-apostol-Santiago.pdf [Consulta: 12 de noviembre, 2020].
- Castro, P., et al., "Aproximaciones a la Historia de la Cultura", en *Cuadernos de Historia Cultural*, núm. 2 (2013), 5-12 pp.

CELAM, *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*, Biblioteca Electrónica Cristiana, Puebla, 1979, 180 pp. [En línea]:

https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

[Consulta: 05 de noviembre, 2020].

_____, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4)*, editora@celam.org, Brasil, 2007, 268 pp. [En línea]: https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf [Consulta: 05 de noviembre, 2020].

_____, Prensa CELAM Agencia de Noticias de la Iglesia Latinoamericana [En línea]: <http://www.celam.org/noticelam/detalle.php?id=ODg1> [Consulta: 05 de noviembre, 2020].

Cerra, Y., “La Magdalena, devoción y bando”, en *Fiestas de la Magdalena*, Fiestas de la Magdalena, Llanes, 2007, 20-25 pp. [En línea]: <https://docplayer.es/63936754-La-magdalena-devocion-y-bando.html> [Consulta. 17 de noviembre, 2021].

Chance, J. y Taylor, W. “Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy”. *American ethnologist*, 12 (1, 1985), 1-26 pp. [En línea] <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/ae.1985.12.1.02a00010> [Consulta: 10 de noviembre, 2021].

Chávez, M. “La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34,134, (2013), pp. 131-155. [En línea]:

<http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v34n134/v34n134a5.pdf> [Consulta: 29 de abril, 2021].

Chicote, G. "El romancero en la Edad Media: discurso tradicional y literatura culta". *Medievalia*, 20 (agosto, 1995), 7-13 pp.

Chihu, A. y López, A. "La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci". *Polis*, 3, 1 (2007), pp. 125-159. [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/polis/v3n1/v3n1a6.pdf> [Consulta: 13 de mayo, 2021].

Cobos, R. y Fernández, L. "Procesiones en Chichén Itzá". *Procesiones en Mesoamérica. Arqueología mexicana*, XXII, 131 (enero-febrero, 2015).

Colegio San Pedro Apóstol, Vida San Pedro Apóstol, [En línea]: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1> [Consulta: 28 de abril, 2022].

Consejo Episcopal Latinoamericano [En línea]: https://www.celam.org/quienes_somos.php [Consulta: 19 de agosto, 2021].

Consejo Episcopal Latinoamericano (1968), *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*, 58 pp. [En línea]: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf [Consulta: 19 de agosto, 2021].

Consejo Episcopal Latinoamericano (2007), *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, 316 pp. [En línea]: <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [Consulta: 19 de agosto, 2021].

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, ¿Qué es el índice de rezago social? [En línea]:

<https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Que-es-el-indice-de-rezago-social.aspx> [Consulta: 23 de junio, 2022].

Cordero, P. "La religión y su lugar en la sociología". *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 4 (2001), 239-257 pp.

Darnton, R., *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica, México, 2018, 319 pp.

De la Torre, R. "La Religiosidad Popular, encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)". *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 12, (2013), 1-25 pp. [En línea]: <http://journals.openedition.org/pontourbe/581> [Consulta: 10 de septiembre, 2021].

De la Vega, M. y De la Cruz, L. *Crónica Otomí del Estado de México*, Instituto Mexiquense de Cultura / Biblioteca de los Pueblos Indígenas, Toluca, Estado de México, 1998, pp. 141.

Devés, R. "El concepto de identidad en las ciencias humanas y en la política". *Textos de Historia*, 4, 1, 1996, pp. 181-190. [En línea]: <https://core.ac.uk/download/pdf/328030403.pdf> [Consulta: 18 de marzo, 2021].

Díaz, M. "La afectividad como fundamento fenomenológico de la comunidad y la experiencia del otro". *Pensamiento. Revista de Información e Investigación Filosófica*, 75, 285, (2019), pp. 849-865. [En línea:] <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7909/pdf> [Consulta: 29 de abril, 2021].

Duch, L. "Antropología del hecho religioso", en *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (ed. Manuel Fraijó), Trotta, Madrid, 1994, 89-117 pp.

- Duch, L., Lavaniegos M. *et al.*, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca, Morelos, 2008, 247 pp.
- Dumois, F., “San Pedro... Apóstol, mártir y primer Papa”, en *Autores católicos. Ordo Fratrum Minorum* (Orden de Frailes Menores) [En línea]: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1> [Consulta: 12 de mayo, 2022].
- Durán, A., *Los santos Altoaragoneses*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957, 270 pp.
- Enríquez, A. “Cuando san José encontró a Huehuetéotl. La indianización de un santo entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca durante el siglo XVI”, en Jarquín T. y González, G. (coords.). *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 21-62 pp.
- Enríquez, A. y Jarquín, M., *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el Valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec, México, 2020, 228 pp.
- Escribano, F. *Los orígenes del culto a Santiago en España* (Dir. José Luis Corral). Universidad de Zaragoza, España, 1995, 40 pp. [Trabajo realizado para la asignatura de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza] [En línea]: https://www.academia.edu/42788057/Los_or%C3%ADgenes_del_culto_a_Santiago_en_Espa%C3%B1a [Consulta: 27 de octubre, 2021].
- Fernández, A. *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*. Fundación Joaquín Díaz. Publicaciones digitales, 2017, 135 pp.
- _____, “La religiosidad popular en la globalización”. *Annales de Antropología*, 43 (2009), 91-116 pp. [En línea]:

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/20346>.

[Consulta: 13 de noviembre, 2020].

_____, “Religiosidad popular: cambios, permanencias y reconversión”, en *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad* (Coords. Ramiro Gómez-Arzapalo y Ricardo Rivas), Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019, 51-66 pp.

Fernández, M., *La transformación del ceremonial en un municipio que se urbaniza* (dir. Felipe González). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2018, pp. 144. [Tesis de Licenciatura] [En línea]: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/94826/La%20transformaci%C3%B3n%20del%20ceremonial%20en%20un%20municipio%20que%20se%20urbaniza.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Consulta: 25 de mayo, 2022].

Ferrater, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo II L-Z*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964. [En línea]: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/Ferrater%20Mora%20-%20Dicc%20de%20Filosofia%20A.PDF> [Consulta: 02 de diciembre. 2020].

García, B. *Pensamiento y cultura posmoderna. Un estado de la cuestión* (dir. Fidel Gómez). Universidad de Cantabria, España, 2017, pp. 44. [Trabajo: fin de Grado en Historia] <https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/12203/GarciaPereiraBorja.pdf?sequence=1> [En línea]: [Consulta: 07 de abril, 2021].

García, M. “La Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec y su santuario. Siglo XVIII”, en Jarquín, T. y González, G. (coords.). *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2021, 141-154 pp.

- Gaytán, F., "La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión", en Daniel Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2010, 96-127 pp.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto L. Bixio), Editorial Gedisa S.A., Barcelona, España, 1973, pp. 387.
- Gerhard, P. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821* (trad. Stella Mastrangelo). Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Geografía / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, 485 pp.
- Gibson, C. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1967, 543 pp.
- Giménez, G. "Cultura e identidades". *Revista Mexicana de Sociología*, 66, Número especial (octubre de 2004), pp. 77-99. [En línea]: <https://www.jstor.org/stable/3541444> [Consulta: 11 de febrero, 2020].
- _____. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2013, pp. 304.
- _____. *Estudios sobre la cultura e identidades sociales*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad de Guadalajara / Universidad Iberoamericana / Universidad Veracruzana, 2007, pp. 478.
- _____. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte*, 9, 18 (julio-diciembre, 1997), pp. 9-28.
- Gómez, R., "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones de la realidad social", *Dimensiones pastorales de la Religiosidad Popular en*

la Ciudad Latinoamericana Contemporánea. Universidad Católica Lumen Gentium, Ciudad de México, 2017, p. 30 [Acta de la Sexta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”] [En línea]: Apuntes_teóricos_pertinentes_en_el_análisis_interdisciplinar_de_la_Religi osidad_Popular_en_contextos_urbanos_Alcances_Límites_e_implicaciones_ en_la_realidad_social [Consulta: 23 de junio, 2022].

_____ “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México”. *Gazeta de Antropología*, 24 (1), pp. 1-12 [En línea]: https://www.ugr.es/~pwlac/G24_19Ramiro_GomezArzapalo_Dorantes.html [Consulta: 02 de septiembre, 2021].

_____ “El intrincado itinerario intercultural implícito en la vivencia religiosa popular de un cristianismo agrícola en contextos indígenas mexicanos”, en Juárez, A. (coord.), *Religiosidad popular, en contextos campesinos de origen indígena*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019, 23-38 pp. [En línea]: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-2-Religiosidad_Popular_en_contextos_campesinos_de_Origen_indigena_UIC.pdf [Consulta: 29 de septiembre, 2021].

_____, “Prefacio” en Gerardo González y Magdalena Pacheco (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, Ciudad de México, Universidad Intercontinental, A. C., 2019, 189 pp.

_____, “Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea”, en Ramiro Alfonso Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, 67-89 pp.

- _____. *Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales: compilación de análisis teóricos extra e intra eclesiásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito*. Senda Libre, México, 2018, 553 pp.
- Gómez, R. y Rivas, R. (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, pp. 216.
- González G. y Pacheco, M. (coords.), *La religiosidad popular en México: una visión desde la Historia*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 2019, 191 pp. [En línea: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-3-Religiosidad_Popular_en_Mexico_Una_vision_desde_la_historia.pdf] [Consulta en: 22 de septiembre, 2021].
- Gutiérrez, L., *Estudio antropológico de los altares populares: el caso de la fiesta de Cuasimodo* (Dir. Daniel Quiroz). Universidad de Chile, Chile, 2010, 144 pp. [Tesis de Licenciatura] [En línea]: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2010/cs-gutierrez_l/pdfAmont/cs-gutierrez_l.pdf [Consulta: 10 de octubre, 2021].
- Hall, S. y du Gay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2003, 314 pp.
- Hamui, L., “Los desafíos a la teoría de la secularización”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, El Colegio Mexiquense A.C., Zinacantepec, México, 2010, 71-94 pp.
- Harris, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, (trad. Juan Oliver Sánchez), Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2012, 291 pp.
- Hernández, A., “Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México”, en *Religiosidad popular en*

México: una visión desde la Historia (Coords. Magdalena Pacheco y Gerardo González), Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, 151-170 pp.

Hernández, R. "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas". *Nueva Antropología*, XIII, 45 (abril, 1994), pp. 83-105. [En línea:] <https://www.redalyc.org/pdf/159/15904507.pdf>. [Consulta: 14 de mayo, 2021].

Hobsbawm, E. *Identidad*, Birkbeck College, Londres, 1994, pp. 17. [En línea]: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1994-3-47805E41-BBF2-4D8F-D9B7-7AFE6F430F37/identidad.pdf>. [Consulta: 11 de febrero, 2020].

Huizinga, J., *El concepto de la Historia y otros ensayos*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1946, 453 pp.

_____, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*. Alianza Editorial, Madrid, 1978, 430 pp.

Iborra, J., "La antigua Cofradía de San Pedro apóstol. Perspectiva histórica-antropológica sobre tradición, religiosidad y sociabilidad en la Semana Santa de Alicante". *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia* (2017), 815-832 pp. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6193498.pdf> [Consulta: 28 de abril, 2022].

INEGI, Cuéntame de México. Población [En línea]: https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/rur_urb.aspx?tema=P#:~:text=El%20n%C3%BAmero%20de%20habitantes%20de,viven%20m%C3%A1s%20de%202%2C500%20personas. [Consulta: 22 de junio, 2022].

- Jarquín, M., “La festividad de san Antonio de Padua en los pueblos del occidente del Estado de México”, en *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX* (Coords. María Teresa Jarquín y Gerardo González). El Colegio Mexiquense A.C., Zinacantepec, México, 2018, 189-208 pp.
- _____, “San Isidro labrador, pon agua y quita el sol.’ El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México”, en Jarquín, T. y González, G. (coords.). *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2021, 269-284 pp.
- Jarquín, M. y Enríquez, A., *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense A. C., Zinacantepec, 2020, 228 pp.
- Jarquín, M. y González, G. (coords.), *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2020, 382 pp.
- _____, *Santos, devociones e identidades en el Centro de México, siglos XVI-XX*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2018, 375 pp.
- Juárez, A. (coord.), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, Universidad intercontinental, Ciudad de México, 2019, 230 pp. [En línea]: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-2-Religiosidad_Popular_en_contextos_campesinos_de_Origen_indigena_UIC.pdf [Consulta: 22 de septiembre, 2021].
- Lardellier, P., “¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización”. *Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, 33 (2015), 18-28 pp. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/3112/311241654003.pdf> [Consulta: 11 de mayo, 2022].

- Lastra, Y. *Los otomíes: su lengua y su historia*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2010, 526 pp.
- López, María del Pilar, "Altares, retablos, púlpitos y coros: elementos del mobiliario religioso colonial". *Revista Credencial*, (15 de octubre, 2021) [En línea]: <https://www.revistacredencial.com/historia/temas/altares-retablos-pulpitos-y-coros-elementos-del-mobiliario-religioso-colonial> [Consulta en: 15 de octubre, 2021].
- Maffesoli, M. "Posmodernidad e identidades múltiples". *Sociológica*, 15, 43, (2000), pp. 247-275.
- Marcus, J. "Apuntes sobre el concepto de identidad". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 5, 1, (2011) pp. 110-111. [En línea:] <http://www.intersticios.es/article/view/6330> [Consulta: 29 de abril, 2021].
- Mardones, J. "Sociología del hecho religioso", en *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (ed. Manuel Fraijó), Trotta, Madrid, 1994, 133-155 pp.
- Mariscal, B. "Cultura nacional e identidad cultural en el contexto neoliberal", en *Decadencia y auge de las identidades. Cultural nacional, identidad cultural y modernización* (coord. José Manuel Valenzuela), El Colegio de la Frontera Norte / Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, Baja California, 1992, pp. 73-81.
- Márquez, U. "Vida cotidiana y estructuras de acogida: Vigencia e importancia de la Antropología simbólica de Lluís Duch para los estudios políticos y sociales". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 236 (mayo-agosto de 2019), pp. 267-289. [En línea:] https://www.researchgate.net/publication/332827538_Vida_cotidiana_y_estructuras_de_acogida_vigencia_e_importancia_de_la_Antropologia_simbolic

a_de_Lluis_Duch_para_los_estudios_politicos_y_sociales/link/5ccba090299bf11c2a3d178a/download [Consulta: 14 de julio, 2021].

Martínez, A., “Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí”, en Clara García y Manuel Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Universidad Iberoamericana / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, 107-123 pp.

Martínez, H. “Las cofradías en la Nueva España”. *Primer Anuario*, (1977), 45-71 pp. [En línea]: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/7975> [Consulta: 10 de noviembre, 2021].

Martínez, J. *Santa María Magdalena en la devoción y el arte guatemalteco, en las ciudades de Santiago de Guatemala, Nueva Guatemala de la Asunción y otras regiones, durante los siglos XVI al XX* (Dir.Dr. Luis Fernando Urquizú), Universidad de San Carlos de Guatemala Escuela de Historia, Guatemala, 2009, 261 pp. [Tesis de Licenciatura]. [En línea]: http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/14/14_0429.pdf [Consulta: 17 de noviembre, 2021].

Maximiliano, G., Rivera, M., Franco, A. y Soria, J., “La comercialización del maíz después de Conasupo en dos comunidades del norte del Estado de México”. *Economía, sociedad y territorio*, XI, 35 (enero-abril, 2011), 197-224 pp. [En línea]: <https://est.cmq.edu.mx/index.php/est/article/view/124/128> [Consulta: 25 de mayo, 2022].

Melucci, A., *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1999, 1-77 pp. [En línea]: https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf [Consulta: 02 de diciembre, 2020].

Menéndez, G. (comp.), *Romancero*. Biblioteca Literaria del Estudiante, Madrid, 1936, 243 pp. [En línea]: http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizacion_tnt/pdfs/387190.pdf [Consulta: 07 de septiembre, 2021].

Mercado, A. y Hernández, A. “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, en *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, núm. 53, (2010), pp. 229-251. [En línea]: <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v17n53/v17n53a10.pdf> [Consulta: 11 de febrero, 2021].

Montero, A., “Los ‘usos’ del ethos: acepciones lingüístico-discursivas y sociológicas”. *VI Jornadas de jóvenes investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011 [En línea]: <https://www.aacademica.org/000-093/170.pdf> [Consulta: 03 de mayo, 2022].

Mutual, M., *Vatican News* [En línea]: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2018-07/papa-francisco-iglesia-devocion.html> [Consulta: 17 de noviembre, 2021].

Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Provincia América Latina y el Caribe, *Trayecto de las conferencias generales del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM* [En línea]: <https://ordenhospitalaria.org/trayecto-de-las-conferencias-generales-del-consejo-episcopal-latinoamericano-celam/> [Consulta: 19 de agosto, 2021].

Pablo VI, *Exhortación apostólica de su santidad Pablo VI “Evangelii Nuntiandi” Al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1975 [En línea]: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html [Consulta: 01 de septiembre, 2021].

Paris, M. *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, pp. 180.

Peralta C., “Etnografía y métodos etnográficos”. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 74 (2009), pp. 33-52 [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/5155/515551760003.pdf> [Consulta: 15 de junio, 2022].

Pérez-Ágote, A., “La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad”, en *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, núm. 2 (2016), 1-29 pp. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/765/76547309002.pdf> [Consulta: 25 de septiembre. 2020].

Portal, M. “La identidad como objeto de estudio de la antropología”. *ALTERIDADES*, 1, 2 (1991), p. 3-5. [En línea]: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/issue/view/49> [Consulta: 18 de marzo, 2021].

_____ “La construcción de la identidad urbana: la experiencia de la pérdida como evidencia social”. *Alteridades*, 13, 26 (julio-diciembre, 2003), p. 45. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702605.pdf> [Consulta: 22 de junio, 2022].

Presidencia Municipal Constitucional de Temoaya, México, Administración 2016-2018, *Plan de Desarrollo Municipal de Temoaya 2016-2018*, Temoaya, Estado de México, 2016, 341 pp. [En línea]: <https://www.temoaya.gob.mx/DOC/SISTEMA%20DE%20EVALUACION/2018/1.%20PLAN%20DES%20MPAL%20TEMOAYA%202016-2018.pdf> [Consulta: 22 de junio, 2022].

Ragon, P. “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia Mexicana*, 52, 2 (octubre-diciembre 2002), 361-389 pp. [En

[línea]: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1383>
[Consulta: 20 de octubre, 2021].

Ramírez, C., "Identidad como parte de la religiosidad popular y del sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec, Huixquilucan, Estado de México", en *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad* (coord. María Elena Padrón), Universidad Intercontinental A.C., Ciudad de México. 2019, 47-62 pp.

Reyes, K., "El Día del Charro, toda una tradición en México y Temoaya". *Temoaya. Revista de información y difusión cultural*, 3, 1 (noviembre 2006), 4-5 pp.

Rivas, R., "Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular", en Ramiro A. Gómez y Ricardo Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*. Universidad Intercontinental, A.C., Ciudad de México, 2019, pp. 33-49. [En línea]: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-1_Postsecularismo-y-posmodernidad.pdf
[Consulta: 03 de junio, 2022].

Rivera, L., "Las nuevas funciones de los santos: Santiago Apóstol tutela el ciclo fértil del maíz". *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 39-40 (enero-diciembre, 2009), 37-56 pp. [En línea]: http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/54/2/02%20ligia_rivera.pdf [Consulta: 12 de noviembre: 2020].

Rivera, N. y Calixto, E., *Así es mi pueblo*, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias / Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca de Lerdo, 1997, 26 pp.

Rodríguez-Shadow, M. y Shadow, R. "La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro". *Dimensión Antropológica*, 5, 14 (septiembre / diciembre, 1998), 79-108 pp.

- Rojas, J., *Entre la tradición y la modernidad. El ritual, la identidad colectiva y la religiosidad popular en la fiesta patronal de San Lorenzo Tepaltitlán, Estado de México* (dir. Gerardo González). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, 2017, 273 pp. [Tesis de Licenciatura] [En línea]: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/67231/1.-TESIS-split-merge.pdf?sequence=3&isAllowed=y> [Consulta: 05 de julio, 2022].
- Roselló, E., “El cuerpo de María Magdalena en un devocionario novohispano: la corporalidad femenina en la Historia de Salvación del siglo XVIII”. *Instituto de Investigaciones Históricas*, 42 (2010), 57-79 pp. [En línea]: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/18439/17515> [Consulta: 18 de noviembre, 2021].
- Rostas, R. y Droogers, A. “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. *Alteridades*, 5, 9 (1995), 81-91 pp. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74711352008.pdf> [Consulta: 9 de septiembre, 2021].
- Rubial, A. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 513.
- Sánchez, M., “La metodología en la investigación cualitativa”. *Mundo siglo XXI*, 1 (junio, 2005), 115-118 pp. [En línea]: <https://biblat.unam.mx/hevila/MundosigloXXI/2005/no1/8.pdf> [Consulta: 02 de diciembre, 2020].
- San Juan, L., *Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl)* (Dir. Ángel Espina). Universidad de Salamanca, España, 2010, 380 pp. [Tesis de Doctorado].

- SEDESOL, 2013, *Catálogo de localidades*, Dirección General Adjunta de Planeación Micro regional, México, [En línea]: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=15&mun=087> [Consulta: 15 de abril, 2021].
- Suárez, M. “Interrelación entre la identidad de barrio y la identidad personal, Un estudio a través de la memoria”. *Zainak*, 24 (2003), pp. 787-802. [En línea]: <https://core.ac.uk/download/pdf/11498071.pdf> [Consulta: 20 de mayo, 2021].
- Taylor, W. *Ministros de lo sagrado*. El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación / El Colegio de México, México, D.F., 1999. 858 pp.
- Valdemar, O., *San Isidro Labrador. El santo de las buenas cosechas*. Academia Internacional de Hagiografía / Organización Gráficas Capriles, C.A., Caracas, Venezuela, 2022, 48 pp. [En línea]: https://kipdf.com/orlando-valdemar-perez-san-isidro-labrador-el-santo-de-la-buenas-cosechas-testig_5ac47b261723ddee8ed82785.html [Consulta: 25 de mayo, 2022].
- Velasco, J. “Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena” en el *II Simposium Internacional de la Universidad de Varsovia sobre América Latina: Local y Regional y VI Reunión del Grupo de Trabajo de Estudios Regionales*. Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina, Universidad de Aarhus, Sandbjerg, Dinamarca, 1993, pp. 39-54. [En línea]: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1371/199387P39.pdf?sequence=2&isAllowed=y> [Consulta: 30 de abril, 2021].
- Vera, J. y Valenzuela, J. “El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones”. *Psicología y sociedades*, 24, 2 (2012), pp. 272-282. [En línea]: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v24n2/03.pdf> [Consulta: 18 de marzo, 2021].

Villoro, L. 1998, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM / Paidós, México, pp. 63-78.

Viqueira, P., "Todo es microhistoria", en *Letras libres*, núm. 113 (2008), 48-57 pp.
[En línea]: <http://184.72.35.63:8080/revista/convivio/todo-es-microhistoria>
[Consulta: 02 de diciembre, 2020]

Vivancos, M., "San Lorenzo". *Real Academia de la Historia* [En línea]:
<https://dbe.rah.es/biografias/12380/san-lorenzo> [Consulta: 05 de julio, 2022].

Zaragoza, L. "Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos". *Cuicuilco*, 17, 48 (enero-junio, 2010), p. 149-164. [En línea]:
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100009 [Consulta: 25 de febrero, 2021].

Fuentes orales

- Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.01.
- Entrevista a Ángela Salgado, MCOH.2021.02.
- Entrevista a Carmen Ortiz, MCOH.2021.03.
- Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.04.
- Entrevista a Javier Ortiz, MCOH.2021.05.
- Entrevista a Lidia Rubio, MCOH.2021.06.
- Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.
- Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.08.
- Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.09.
- Entrevista a David Pineda, MCOH.2021.10.
- Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.
- Entrevista a Aurelia Bonifacio, MCOH.2021.12.
- Entrevista a Silvio Amado, MCOH.2021.13.
- Entrevista a Señor Comerciante, MCOH.2021.14.
- Entrevista al Delegado Morales, MCOH.2022.01.
- Entrevista a Felipe Morales, MCOH.2022.02.
- Entrevista a Jorge Guerrero Arzate, MCOH.2022.03.
- Entrevista a María de los Ángeles Delgado, MCOH.2022.04.
- Entrevista a Miguel Fabián González, MCOH.2022.05.
- Entrevista a Ricardo de Jesús, MCOH.2022.06.

Entrevista a Ángela Salgado Mejía, MCOH.2022.07.

Entrevista a Braulio Quiroz, MCOH.2022.08.

Entrevista a Javier Becerril, MCOH.2022.09.

Entrevista a José Luis Domínguez, MCOH.2022.10.

Entrevista a Juan José Becerril, MCOH.2022.11.

Entrevista a Santiago Caballero, MCOH.2022.12.

Entrevista a Señora anónima, MCOH.2022.13.

Entrevista a Javier Sotero, MCOH.2022.14.

Entrevista a Enrique Ramírez, MCOH.2022.15.

Entrevista a Juan Rivera, MCOH.2022.16.

Entrevista a Andrea Rivero, MCOH.2022.17.

Entrevista a Jazmín Quiroz, MCOH.2022.18.

Entrevista a Juan Molina, MCOH.2022.19.

Entrevista a Pedro Estrada, MCOH.2022.20.

Entrevista a Rolando Gutiérrez, MCOH.2022.21.