

Dos celebraciones religiosas en un mundo globalizado

Iracheta, María*
Montes, Olga**

Resumen

Este artículo intenta responder a la pregunta ¿cómo permanecen dos fiestas religiosas mexicanas -la de la Nuestra Señora de Tonatico, en su Santuario, ubicado en el municipio de Tonatico, Estado de México y la de la Virgen del Rosario en su iglesia del Barrio de Xochimilco, -en la ciudad de Oaxaca, capital del Estado de Oaxaca, -en el contexto de la modernización y la globalización? Tres elementos ayudan a explicar esta permanencia: la tradición, que es asumida y reproducida por el “linaje de creyentes” pasados, presentes y futuros; el ritual, que reproduce la memoria histórica y la identidad local; y la apropiación de elementos culturales ajenos a la cultura local para sobrevivir en contextos globales. Estas celebraciones permiten restituir la armonía en los pueblos o barrios, que han cambiado drásticamente por la inserción de los mismos en un mercado mundial. También generan la percepción de tener el control de la comunidad frente a los grandes procesos externos que la amenazan: la mancha urbana, el comercio internacional, los medios masivos de comunicación, la cultura de masas, entre otros.

Palabras clave: Celebraciones religiosas, mundo globalizado, fiestas tradicionales, identidad local.

Two religious celebrations in a globalized world

Abstract

This article tries to answer the question: How do two Mexican religious festivals – that of Our Lady of Tonatico in her Sanctuary, located in the Tonatico municipality, in the State of Mexico and that of the Virgin of the Rosary in her church in the Xochimilco *barrio* – in the city of Oaxaca, capital of the State of Oaxaca, — remain in the context of modernization and globalization? Three elements help to explain this permanence: tradition, which is assumed and reproduced by the “line of believers” – past, present and future; ritual, which repro-

* Dra. en Historia por la Universidad de Zacatecas. Maestra en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Profesora-Investigadora de El Colegio Mexiquense, A. C., Colegio Mexiquense. Ex-hacienda Santa Cruz de los Patos Zinacantepec Estado de México, México. Tel. (722)2180056. E-mail: Pirachet@cmq.edu.mx

** Dra. en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Instituto de Investigaciones Sociológicas Universidad autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Murguía 306, centro. C.P. 68000 Oaxaca, Oaxaca, México Tel. (951) 51-660-19. E-mail. Olgamontes_2000@yahoo.com

Recibido: 07-12-15 • Aceptado: 11-08-06

duces historic memory and local identity; and the appropriation of cultural elements foreign to the local culture in order to survive in global contexts. These celebrations permit restoring harmony in the towns and barrios, which have changed drastically due to their own insertion in a world market. They also generate the perception of having control of the community in the face of the great external processes that threaten it: the urban stain, international commerce, the mass communications media and mass culture, among others.

Key words: Religious celebrations, globalized world, traditional festivals, local identity.

Introducción

En este artículo analizamos dos festividades religiosas de México: la peregrinación y fiesta de un santuario mariano del estado de México y la fiesta patronal de un barrio de la ciudad de Oaxaca. Concebimos a las festividades religiosas como parte del patrimonio cultural. En ambos casos la intención es conocer la forma en que se reproducen las festividades en el contexto de la globalización y modernización, y el papel que juegan en la reproducción de la identidad en los respectivos poblados en que se desarrollan.

Si entendemos por globalización “los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios” (Beck, 2001: 29), lo interesante e importante es conocer cómo este proceso afecta las festividades religiosas y culturales de nuestro país. Los casos que presentamos, no pueden entenderse sin tomar en cuenta las múltiples determinaciones que hay en la realidad. Una de esas determinaciones es, precisamente, la globalización, que ha marcado la forma de celebrar dichas festividades y, también, el papel que dichas celebraciones desempeñan en el imaginario social y en la reproducción de sus respectivas sociedades.

Hoy en día la vida diaria, la profana, pero también la sagrada se organiza en torno al eje local global (Beck, 2001:30) aunque no

seamos concientes de ello. Simplemente, la realización de una mayordomía en cualquier pueblo de Oaxaca, está en función de que los probables mayordomos tengan trabajo en los Estados Unidos de América. La globalización también se hace presente en la circulación de mercancías y de valores culturales que los medios de comunicación masiva difunden. En el ámbito cultural, la globalización es un proceso por demás interesante. Puede pensarse que, dado el poder que este fenómeno tiene, homogeneizaría a la población en términos culturales. Estudiosos del tema, como Robertson, Albrow y otros más contradicen esta idea. Para ellos, la globalización cultural no significa que el mundo sea homogéneo en términos culturales, sino que hay más elementos provenientes de diversas partes del mundo, que permiten que una festividad sea más vistosa, más rica.

La globalización “significa sobre todo glocalización, es decir un proceso lleno de muchas contradicciones, tanto por lo que respecta a sus contenidos como a la multiplicidad de sus consecuencias” (Beck, 2001:56). En otras palabras significa que los fenómenos globales adquieren características particulares dependiendo de lo local. O bien, lo local adquiere otras virtudes en función de la incorporación de elementos que le proporciona la globalidad.

Siguiendo este planteamiento, y observando cómo festividades tradicionales con raíces muy profundas, coexisten hoy en día con elementos de la economía global, hemos

analizado dos festividades religiosas. Nuestras observaciones de campo nos han llevado a considerarlas como expresiones culturales en donde se funden elementos de otras culturas o de otras economías.

Por ello las concebimos como expresiones culturales híbridas. Siguiendo la propuesta teórica de García Canclini (2003) en donde plantea que hibridación no es fusión sin contradicciones, sino una categoría que “ayuda a dar cuenta de formas particulares de conflicto generadas en la interculturalidad reciente” (2003: II), planteamos que en las festividades estudiadas se da dicho proceso. Así junto a una peregrinación, la del santuario de Nuestra Señora de Tonatico, que hunde sus raíces en épocas anteriores, encontramos una feria en donde se venden productos venidos allende nuestras fronteras, o bien que a dicha peregrinación llegan los braceros. También tenemos a una ciudad turística por excelencia, Oaxaca, a donde arriban turistas de todo el mundo y, por lo tanto, en donde se da la interculturalidad, el intercambio entre culturas diversas, y en esta ciudad, cerca de su corazón, se halla un barrio de origen mesoamericano que año tras año celebra su fiesta patronal, en donde se recuerdan sus antiguos límites, hoy transformados por el crecimiento de la ciudad.

Vemos que en esta ciudad, en la que a simple vista el habitante de ella la ve modernizarse, volverse muy semejante a otras ciudades, subsisten identidades muy arraigadas que se recrean por medio de las festividades. Y en dichas festividades lo global adquiere sus particularidades, pues junto a la música tradicional de las mayordomías se encuentra uno con el rock u otros ritmos que vienen del exterior del país.

En síntesis lo que nos ha interesado es analizar ambas festividades como procesos en

donde coexisten lo tradicional con lo moderno, lo local con lo global y tratar de observar las similitudes que ambos casos presentan.

1. El santuario mariano de Tonatico

En esta parte, tratamos de analizar los elementos que pueden ayudar a explicar en el significado y la permanencia de un culto antiguo: el de Nuestra Señora de Tonatico, en su Santuario, ubicado en la cabecera del municipio del mismo nombre, en el Estado de México, en la zona centro de la República Mexicana. Este santuario, es un centro numinoso que cubre una amplia zona de influencia, que se extiende a todo el sur y parte del centro del Estado de México y rebasa fronteras para captar fieles oriundos de los Estados de Morelos, Guerrero y, en menor medida, del Distrito Federal y otras entidades federativas. La devoción se extiende también a los Estados Unidos, donde existen comunidades tonatiquenses de devotos en California, Milwaukee, Chicago, la capital del Estado de Illinois y Waukegan, población ubicada en dicho estado de la Unión Americana. La pregunta realizada y que pretendemos responder en este artículo es: ¿Cómo subsiste este culto en el contexto de la sociedad moderna mexicana, atravesada por los procesos de modernización y globalización?

Para contestar a la pregunta, se parte de la noción de que esta manifestación religiosa es un elemento constitutivo del patrimonio cultural intangible del pueblo de Tonatico. Ahora bien, se asume la definición del patrimonio cultural como: “una operación dinámica, enraizada en el presente, a partir del cual se reconstruye, selecciona e interpreta el pasado.

No un pasado inmóvil, sino de la invención *a posteriori* de la continuidad social, en la cual la tradición juega un papel central” (1) (Rosas Mantecón, 2005:65).

También se recurre a los conceptos sobre religión de Danièle Hervieu Léger, que tienen vínculos con la definición de patrimonio cultural que he asumido. En efecto, Léger postula que la religión hace referencia a la continuidad necesaria de un “linaje creyente”, que pueda constituir el eje organizador de una creencia. Esta continuidad se asienta sobre la base de una autoridad legitimadora de una *tradición*, a la cual se afilia expresamente el creyente (individual o colectivo). Por tradición entendemos: “los signos, símbolos, marcas y formas que se entretajan y se van organizando siguiendo el hilo del tiempo” (Hervieu, 1996: 38). La tradición “viene del pasado y se sincroniza con el presente, dando sentido y seguridad de ser al individuo, al grupo, a la comunidad, de la misma forma que prepara su ruta hacia el futuro” (Nájera, 2003:95).

La afiliación hace al creyente miembro de una comunidad que forma un “linaje de creyentes”, al reunir a los creyentes pasados, presentes y futuros. El acento en la construcción simbólica y práctica de un “linaje creyente” asigna una importancia particular a la relación que hay entre religión y memoria (Hervieu, 1996:38-39). Ahora bien, el eje articulador entre religión y memoria viene a ser la *tradición*.

De este modo, el culto mariano en Tonicato se asentó sobre la base de una autoridad legitimadora original de la tradición, en este caso la orden franciscana (2). En el siglo XX el culto fue legitimado por el Obispo de la Diócesis de Toluca. En 1968, la iglesia de Nuestra Señora fue declarada Santuario Diocesano.

Ahora bien, el culto a Nuestra Señora de Tonicato, apeló, en un inicio, a un mito fun-

dador que dio inicio a una tradición religiosa. Según nuestra hipótesis, bajo los auspicios de los franciscanos, el relato contenido en lo que denominamos el “mito historizado” -construido con elementos históricos y reales-, fue legitimado e interiorizado por el “linaje de creyentes”, a través de los siglos.

Como podrá observarse más adelante, la versión del *mito historizado* incorpora elementos históricos ligados al abandono del pueblo prehispánico llamado “Tonatico el Viejo” y el establecimiento del pueblo de Tonicato “El Nuevo”, lugar donde finalmente se desplegó el culto a Nuestra Señora. En este sentido, Mircea Eliade observa que: La mayoría de los mitos, por el solo hecho de que enuncian *lo que sucedió ‘in illo tempore’*, constituyen a su vez una *historia ejemplar* del grupo humano que la ha conservado y del cosmos de ese grupo humano. Hasta el propio mito cosmogónico es también una *historia* [no en el sentido moderno, sino *ejemplar*], puesto que relata todo lo que sucedió *ab origine*. [Esta historia ejemplar] puede repetirse (periódicamente o no) y [...] encuentra su sentido y su valor en la repetición misma (Eliade, 1972: 385)].

Como una historia, si bien de un carácter peculiar (*historia ejemplar*) el mito, tal como lo señala Claude Lévi Strauss, tiene una estructura que es constante, Pero los elementos de dicha estructura pueden contener variantes, cuya función en el relato es definida según la posición que tales variantes ocupan en dicho relato (Levi Strauss, 1986: 116). De este modo, Levi Strauss afirma que: “las variantes de un mito corresponden a posibles y diferentes organizaciones de los restos de sucesos históricos”(Levi Strauss, 1972: 42).

En nuestro caso de estudio el *mito historizado* aparece cuando la historia relata que, con júbilo, el pueblo se dispuso a regresar a la Virgen a su templo en Tonicato “El Viejo”,

después de que se había “perdido”. Los hombres intentaron llevarla en andas. Pero el peso de la imagen se los impidió. Después de varios intentos, se comprendió que era voluntad de la Virgen permanecer en ese lugar, donde se decidió erigir el templo. De este modo, Nuestra Señora confirmó el pacto con los hombres, al permanecer con ellos en el nuevo paraje elegido por ella y realizar milagros a favor de la población. Vino entonces la continuidad en la devoción a Nuestra Señora en el nuevo pueblo Tonicaco “El Nuevo”. En este sentido, queremos poner en evidencia la relación que se hace de algunos elementos históricos residuales, relatados en el *mito historizado*, mezclados con sucesos en los que interviene la acción divina. La relación que nos interesa resaltar es la de la emigración del primitivo asentamiento prehispánico llamado “Tonicaco El Viejo” y la refundación del sitio sagrado en el pueblo español de Tonicaco “El Nuevo”, proceso paralelo a la congregación, en el nuevo lugar, de las estancias indígenas periféricas, entre 1593 y 1594 (3).

Como lo explica Mircea Eliade, el lugar sagrado “nunca es ‘escogido’ por el hombre, es simplemente ‘descubierto’ por él. El lugar es indicado regularmente por alguna cosa diferente, ya sea una hierofanía fulgurante [...]; por un signo cargado de una hierofanía [que asume diferentes formas]” (Eliade, 1992: 330). Fue Tonicaco “El Nuevo” el suelo sagrado, fijado por la voluntad de la Virgen y conformado bajo su protección divina. Ahí quedaron delimitados el espacio comunitario y el del Santuario. El determinante geográfico-espacial concreto aparece como un elemento esencial de la identidad comunitaria. Ésta, al revestirse con el carácter religioso-sagrado, -contenido en el mito historizado- se convirtió en una ideología comunitaria muy poderosa para el despegue y difusión del culto a Nuestra Señora.

La razón del éxito inicial y posterior del mito historizado tiene una razón poderosa: el mito devino una entidad real, constituyente, esto es, estructurante de la identidad del linaje creyente tonatiquense (Lisón, 1997:12-15), como integrante de una comunidad fundada por voluntad divina.

Ahora bien, el culto inicial a una virgen “ranchera” -propia de un contexto rural-indígena- devino un centro articulador regional y de diversidad de localidades, que, en sí mismas, son ámbitos política, social, económica y culturalmente diferenciados. Hoy el santuario, es un centro numinoso que cubre una amplia zona de influencia -una “región devocional” (4)- que se extiende a todo el sur y parte del centro del Estado de México. El culto rebasa las fronteras del Estado de México para captar fieles oriundos de los Estados de Guerrero y Morelos, contiguos al Estado de México, que habitan espacios rurales, semirurales y urbanos.

En menor medida la devoción se extiende a lugares, que han sido integrados a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), altamente urbanizada, como la delegación de Cuajimalpa y los municipios de Nezahualcóyotl, Huixquilucan y Tlalnepantla, San Juan Ixhuatepec (Iracheta, 2000:94). Estos tres municipios pertenecen al territorio del Estado de México. La devoción llega también a los Estados Unidos: California, Milwaukee, Chicago, la capital del Estado de Illinois y Waukegan, población ubicada en dicho estado de la Unión Americana.

Vistos los elementos que conformaron la tradición del culto que analizamos, aludimos a nuestra pregunta inicial ¿Cómo subsiste dicho culto en el contexto de la sociedad moderna mexicana, atravesada por los procesos de modernización y globalización?

Creemos que el ritual es uno de los elementos poderosos para la subsistencia de esta festividad, puesto que es el pivote de la construcción social continuada del patrimonio cultural intangible de los tonatiquenses. La que se finca, como dijimos, en la tradición que articula a la religión con la memoria. En efecto, el ritual acumula [y] transmite significado [...] cristaliza sentimientos tradicionales, acumula experiencia, creencia y memoria y exhibe la riqueza [...] creadora de un grupo” (Lisón, 1997: 25), transmitida en prácticas y esquemas de percepción por el “linaje de creyentes” tonatiquenses. El ritual funcionó (y funciona) como legitimador de la creencia. Pero, el “linaje de creyentes” también ha funcionado como principio de identificación social (al interior de la comunidad creyente) y por fuera, al crear identidades individuales, de grupo y colectivas, diferentes, por su origen y creencia, a las de otras comunidades.

La ritualización del culto, sobre todo el peregrinaje individual y colectivo, se realiza todo el año, con actos que tienden a reafirmar la fe y la identidad del “linaje de creyentes” tonatiquenses y creyentes de fuera. Pero el ciclo ritual de la festividad, su forma y desarrollo -realizada año con año- está bajo la responsabilidad del pueblo entero de Tonatico. Participan los barrios de la cabecera y los ranchos y parajes del municipio, en el contexto de la tradición y las creencias específicas de los pobladores.

El primer acto es la Festividad de la Santísima Virgen María, que va del 11 de enero al 2 de febrero, cuando se celebra “el día” de Nuestra Señora de Tonatico. Las celebraciones son: un novenario solemne, con misas, salvas y mañanitas a la Virgen y la llegada de peregrinaciones de las diferentes “regiones devocionales”. También las danzas y la tradicional procesión de los faroles, (que antes se

hacía con antorchas) alrededor de la plaza principal. Se realiza todos los días del novenario. El segundo acto es la feria comercial, celebrada desde siglos atrás, cuyo día principal es el 25 de enero, donde a la par de los actos religiosos se llevan a cabo espectáculos culturales y diversiones públicas. Culmina la feria con misas y la quema de castillos sufragados por los migrantes.

Sin duda, los rituales del culto a Nuestra Señora se han visto afectados por la inserción de Tonatico en el mercado capitalista y en la globalización. En este sentido, dichos rituales contienen las formas tradicionales mezcladas con las modernas. Somos testigos de la “hibridación” de la fiesta (5). Por razones de espacio, tomamos solamente dos casos: el de la feria y la participación de los migrantes en esta festividad religiosa. Hacemos notar que en Tonatico el comercio y enseguida el turismo son las actividades económicas más importantes (6). Las dos han contribuido a que la festividad dependa, cada vez más de elementos y recursos foráneos. El comercio con nuevas mercancías y mercaderes del exterior y el turismo, como un público añadido al de los creyentes locales, y consumidor de los productos híbridos ofrecidos en los puestos de la feria. Por último, las actividades económicas del municipio guardan un vínculo estrecho con los aportes monetarios de los migrantes, lo que ha determinado una estructura socio-económica desigual en el municipio.

El otro caso se refiere a la participación de los migrantes en los rituales de esta festividad. En 2004 la peregrinación de tonatiquenses radicados en Waukegan, Milwaukee y Chicago fueron recibidos con una misa en el Templo de la Virgen. Los peregrinos sufragaron los gastos del castillo que se quemó en la noche del sábado 31 de enero. Por su parte, el 1 de febrero los tonatiquenses de California,

también celebraron la misa y quemaron un castillo. Estas peregrinaciones se están haciendo tradicionales en Tonatico, permitiendo afirmar los múltiples lazos de los migrantes (de parentesco, compadrazgo, de etnicidad, económicos, etcétera) con su comunidad de origen.

Todos estos elementos han cambiado el carácter de la festividad, como en el caso de la gran feria en honor a la Virgen. En los días de la celebración de la feria podían verse, todavía a mediados del siglo XX, la llegada de peregrinos oriundos de lugares cercanos a la zona, andando en burro o caballo. Eran alojados gratuitamente en Tonatico hasta por ocho días. El intercambio con productos regionales, respondía al contexto vital y a necesidades de la región. De fuera llegaba leña, zacate, pulque, ollas de barro, cinturones y huaraches, botas de cuero. Tonatico vendía comida de todo tipo. Hoy, merced a la inserción de agentes “modernos”, la feria ofrece puestos de mercancía, mucha de la cual es extranjera, china sobre todo. A las diversiones tradicionales, como los jaripeos, se han unido los juegos mecánicos. Los grupos musicales son, tanto de música folclórica como bandas de música del norte del país o de rock and roll. Asimismo, la quema de castillos, a cargo de los migrantes, manifiesta un aspecto de las diferencias sociales y culturales surgidas en el pueblo.

Es importante dar a conocer algunas manifestaciones devocionales de los peregrinos que van al Santuario, pues expresan el tipo de religiosidad y las relaciones que se establecen. Estas manifestaciones revisten tonos locales, sin embargo se enmarcan en la circunscripción de la religiosidad popular adscrita a la religión católica. De las múltiples manifestaciones devocionales de los peregrinos que acuden al Santuario de Nuestra Señora de Tonatico, hemos considerado, por ahora, dos:

1) la manifestación corporal; 2) la manifestación signica-simbólica (7).

1) La manifestación corporal. La corporalidad de los peregrinos se manifiesta en gestos, posturas y movimientos, así como en la comunicación verbal. Según sea la intención de los devotos los gestos van desde la fe a la devoción, la alegría por el favor recibido y el arrepentimiento por un mal comportamiento. Otro gesto es el de ruego para pedir un favor o milagro. El máximo gesto es el de recogimiento al recibir la comunión en la misa.

Dentro de la manifestación corporal está la del movimiento, en especial las danzas dedicadas a Nuestra Señora de Tonatico, tradición sincrética de raíz indígena e hispana. Lo importante de la danza es que es un lenguaje -del cuerpo-, una manera de comunicación con la divinidad y una forma de pasar de una realidad material a una divina, sacra (Velasco, 1997:110-111). De este modo, por medio del baile ceremonial manifestado en danzas como “Las Pastoras” de Zumpahuacan y Coatepec de los Costales; la de los “Apaches” “Moros y Cristianos” de Coatepec Harinas, todas ellas del Estado de México. La de “Las Tres Potencias” de Ichcateopan, Estado de Guerrero; la de los “Chinelos” de Cuernavaca, Morelos, la de los “Voladores de Papantla”, Veracruz, el peregrino establece una comunicación corporal con Nuestra Señora.

2) La manifestación signica-simbólica. Como lo explica José Velasco Toro (1997), la comunicación se establece con la imagen sagrada, en este caso la de la virgen, y con ella se da un intercambio simbólico.

En el Santuario de Tonatico el intercambio simbólico se expresa en dos órdenes: en el ritual religioso: misa, cantos, ruego y alabanzas, llanto, el sacrificio corporal, la danza por varios días consecutivos. Un elemento del ritual, que el devoto considera con gran poder

persuasivo para la recepción de la gracia o el milagro, es el rezo de la novena a la virgen, en el día y en la tarde o en periodos de tres, ocho o quince días. El segundo orden, el del ritual material, se expresa en toda la gama de ofrendas ofrecidas a la virgen: veladoras o velas (8), limosnas, aceite, cera, objetos de oro (rosarios, medallas, monedas), arreglos florales “milagritos” (corazones, piernas, brazos), cabelleras, fotografías y otros objetos que el devoto ofrece para pedir, hacer una manda o una promesa o para agradecer a Nuestra Señora.

Estamos, entonces, ante un fenómeno religioso que conjuga la tradición de antaño con las nuevas formas de vida. Junto a las ya tradicionales danzas de moros y cristianos se tiene el castillo financiado con recursos venidos del exterior del país. La religiosidad reúne y une a poblaciones diversas y originarias de diferentes pueblos y regiones.

En este sentido, Néstor García Canclini explica que, a pesar de los esfuerzos de homogeneización del capitalismo, “la expansión capitalista supraburbana y su necesidad de estandarizar la producción y el consumo, encuentran límites en la configuración específica de cada cultura y en el interés del propio sistema de mantener formas antiguas de organización social y representación” (1989:210).

Nos parece que, ante la modernización y globalización, en la configuración cultural específica de Tonatico tienen lugar algunos “procesos de reagregación”. Es decir, de: “reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos” (Giménez, 1994:157). Uno de ellos es, sin duda, el culto a Nuestra Señora de Tonatico. Subrayamos que este culto no se despliega sin conflicto al interior de la comunidad y sin la presencia de relaciones de hegemonía y sumisión. Aquí vale preguntarse por el papel que desarrolla el ritual del culto a Nuestra Señora

-aun con la “hibridación” que sufre- como uno de los elementos de estabilidad social en Tonatico. Estabilidad que subsiste en un contexto de desigualdad social y de apertura del municipio a fuerzas externas hegemónicas.

Vemos que en la fiesta se observan elementos que tratan de restituir la armonía y otorgar una percepción de control de la comunidad frente a los grandes procesos externos hegemónicos que la amenazan. Así, la fiesta se realiza con colaboración de los barrios y la periferia. Existen esfuerzos de los mayores por atraer y reintroducir a los jóvenes en la fiesta y hacerlos receptáculo de la tradición, para sacarlos de un medio hostil (droga, violencia) y la falta de fuentes de empleo. Además, el culto a la Virgen ha permitido afirmar los múltiples lazos de los migrantes (de parentesco, compadrazgo, de etnicidad, económicos, etcétera) con su comunidad de origen.

Al parecer los tonatiquenses conservan aun una aguda conciencia de la continuidad transgeneracional de su identidad, fundados quizá en la percepción de un núcleo o matriz cultural (9), de apariencia muy estable, que constituye su patrimonio cultural construido y acumulado, uno de cuyos elementos principales es la religión. Terminamos esta parte con una pregunta: ¿Cabría la posibilidad de que los tonatiquenses absorbieran selectivamente la modernidad y la globalización desde la lógica de su propia identidad y, por lo tanto desde el núcleo o matriz que define las zonas de persistencia de su cultura, una de ellas la tradición del culto a Nuestra Señora?

2. La fiesta patronal del barrio de Xochimilco

La ciudad de Oaxaca es capital del estado del mismo nombre. Se ubica en el sureste de la república mexicana y en la parte central

del estado, en la región conocida como los valles centrales, rodeada de cadenas montañosas. Los orígenes de la ciudad se remontan a la época prehispánica, cuando un rey azteca, mandó un destacamento militar a esta zona para controlar a habitantes del lugar, destacamento que se ubicó al pie del cerro del Fortín. Al conquistar esta región, los españoles fundaron la ciudad de Antequera, que obtuvo su cédula real el 25 de abril de 1532. Alrededor de Antequera se asentó la población de origen nahuatl que había llegado con el conquistador. Esto dio origen a los pueblos de San Martín Mexicampan, San Matías Jalatlaco, Trinidad de las Huertas. El pueblo de Xochimilco ya existía pues fue el asiento del destacamento militar que envió Ahuizotl.

En la época colonial, cada uno de estos pueblos se especializó en una actividad artesanal y agrícola con el fin de proveer a la ciudad española de Antequera de los bienes que necesitaba. Xochimilco producía artículos de hoja de lata y textiles, como rebozos y telas. Estos últimos se elaboraban con los telares que los españoles llevaron. Cada pueblo tenía su iglesia y su organización religiosa para llevar a cabo los festejos del santo patrón. En la actualidad, las comunidades habitadas por la población de origen mesoamericano continúan con esta organización, aunque con cambios, que se conoce como el Sistema de Cargos.

Durante un periodo largo, Xochimilco mantuvo su autonomía en relación a la ciudad de Oaxaca pues tenía la categoría de municipio. Como municipio y comunidad autónoma se regía por una organización cívico religiosa que ha sido denominada, dentro de la literatura antropológica, como sistema de cargos y que consiste en la participación en el gobierno civil y religioso de todos los habitantes varones de una comunidad. En este sistema se asemeja a una escalera, pues se inicia el servicio a

temprana edad y en el escalón más bajo. Dependiendo del cumplimiento del puesto, se puede aspirar a otro de mayor rango. Las personas que han cumplido con todos los cargos y cuentan con recursos económicos dirigen a la comunidad y son mayordomos de la fiesta patronal. Los cargos son otorgados por la asamblea del pueblo.

Este sistema ha sido el eje de la reproducción de las identidades étnicas y culturales, ha permitido la reproducción económica, social, cultural y política de las comunidades indígenas en México. Gracias a él se organiza el ciclo ceremonial anual y, repetimos, se genera la identidad comunitaria.

Xochimilco dejó de ser municipio en 1926. Mediante un decreto pasó, junto con los barrios de Trinidad de las Huertas y Jalatlaco, a ser parte de la municipalidad de Oaxaca de Juárez, por lo tanto, dejó de tener un gobierno municipal. Sin embargo, el cambio de categoría política no implicó la desaparición del sistema de cargos. Éste se volvió religioso, únicamente, pero detrás de él se halla toda una organización política-territorial.

Como municipio abarcaba una extensión grande, llegando a calles que hoy forman parte del centro de la ciudad de Oaxaca hacia el sur. Hacia el norte sus límites llegaban a zonas boscosas y hacia el oriente, su límite era el río de Jalatlaco. Hoy en día los límites del barrio abarcan lo que fue el corazón de la municipalidad.

Por esta municipalidad pasa un acueducto construido en la época colonial que llevaba agua a la ciudad de Antequera. En 1944–45 se derribó parte de él para dar paso a la carretera panamericana, con lo cual el barrio se dividió. Actualmente pareciera que el corazón del barrio poco tiene que ver con la parte que quedó al otro lado. Sin embargo, si se pone más atención a lo que sucede, se percibe que

los habitantes de ambas partes se consideran originarios de Xochimilco. Y la persistencia de la identidad como xochimilcas se da, precisamente, a partir del sistema de cargos, en donde la mayordomía juega un papel muy importante.

En la literatura antropológica se ha considerado que el sistema de cargos permitió la reproducción de la comunidad india en condiciones de aislamiento (Wolf, 1996). O bien que éste se ha desarrollado en los pueblos indios. Sin embargo, los últimos estudios etnográficos de los pueblos de la cuenca de México, permiten observar que el sistema de cargos ha sido, también, una respuesta ante el avance de la mancha urbana. Se ha convertido en una estrategia para mantener la identidad de los pobladores de un antiguo pueblo convertido en barrio, ante la amenaza de la homogeneización que representa el avance urbano y la globalización. Es una forma de defender el territorio. En este caso, Xochimilco ha visto surgir, en su antiguo territorio, colonias o unidades habitacionales y al corazón de él han llegado nuevos habitantes que no tienen vínculos con el barrio.

Además de la absorción del barrio por parte de la ciudad de Oaxaca, está el proceso de globalización. Una lectura superficial supondría que en las ciudades del tercer mundo, las culturas y las identidades regionales tienden a desaparecer ante la avalancha de información y de bienes de consumo que llegan de los países desarrollados. En este caso se supondría que en Xochimilco las tradiciones de antaño quedarían atrás. No es así. Sus tradiciones, vinculadas con el ciclo festivo y con el sistema de cargo, permanecen.

La hipótesis que manejamos en este momento es, precisamente, que este sistema de cargos ha permitido mantener la unidad de los llamados habitantes originales del barrio,

ante la amenaza que representa ser parte ya de la ciudad de Oaxaca y que, para poder reproducir su cultura, expresada en las fiestas patronales, ante fenómenos como la globalización, han tenido que modernizar sus formas de celebrar los rituales, es decir, se lleva a cabo lo que García Canclini denomina hibridación (2003). Sin embargo esta modernización se da en un contexto histórico, por lo tanto la fiesta que presenciamos en Oaxaca es diferente a la de otros contextos, porque cada sociedad moldea sus festividades, “adaptados de acuerdo a los intereses sociales en los cuales se inserta” (Lizama, 2007:325), situación que Robertson (1995) ha denominado procesos glocales.

Por cuestiones de tiempo, no describiremos la fiesta patronal, pero sí recuperaremos algunos elementos de ella que sirvan para sostener nuestra hipótesis.

El barrio de Santo Tomás Xochimilco venera a la virgen del Rosario. Existen tres imágenes de esta virgen: la imagen grande, cuya mayordomía es de la mujeres; la chica, de los hombres y la del relicario. Anteriormente el mayordomo se elegía por el Cabildo municipal e implicaba haber servido en todos los puestos. Hoy en día el acceso a este cargo es voluntario, se necesita ser originario del lugar, solicitar ante el sacerdote la participación como mayordomo y acompañarse de un grupo de personas importantes en el barrio, como aval de que el candidato es una persona digna de desempeñarlo. Estos datos confirman que la mayordomía es la forma en que se transformó el sistema de cargos ante la desaparición de Xochimilco como municipio. Es decir, estamos ante una de las varias transformaciones que ha experimentado este sistema: el de los pueblos absorbidos por la ciudad.

La memoria histórica, y con ello la idea de pertenencia a un territorio específico, se halla presente en los diferentes momentos del

ciclo ritual. Uno de ellos es cuando el mayordomo, toma posesión del cargo y pide, a algunos ex mayordomos, que vayan por los demás ex mayordomos a sus casas (10). Esto implica salir del actual espacio geográfico del barrio y remite a sus antiguos límites. Integra geográficamente a un espacio grande de la mancha urbana que comprende al barrio mismo, a colonias y fraccionamientos relativamente nuevos, algunos de ellos poseen una parroquia. No obstante, las familias antiguas que se identifican como originarias de este barrio, celebran a la virgen del Rosario y, en ocasiones, se ofrecen para ser mayordomos aunque vivan fuera de los límites actuales.

Los días de fiesta, en el mes de octubre, esa parte de la ciudad cambia de rostro. La carretera panamericana, que atraviesa a la ciudad y al barrio, se cierra para dar paso a los tabloneros y sillas en donde la población nativa y los que lleguen de visita, consumen sus alimentos. Durante el novenario, el mayordomo recibe en su casa a todas las personas que quieran ir a visitar a la virgen. Esto implica, dependiendo de la hora, ofrecer algo de comer. La fiesta propiamente dicha inicia el sábado anterior al día domingo en que se festeja al santo patrón. A medio día llega la música de viento para acompañar a la virgen en su regreso a la Iglesia. Por la noche una procesión encabezada por los mayordomos, las mujeres con sus canastas llenas de flores y la población que desee hacerlo, recorre los antiguos límites del barrio. Antes de llegar a la iglesia, se hace una escala en la casa de una familia que, por tradición, dona un castillo y ofrece la cena de esa noche. Es importante resaltar que hay actividades asignadas a cada grupo. Las mujeres se encargan de la preparación de los alimentos; los hombres, de ofrecer el mezcal o la bebida que se tenga. Después de esta escala, la procesión continúa rumbo a la Iglesia, a donde

llega en la madrugada y allí concluye. Horas después, la iglesia esta adornada, lista para celebrar a su santo patrón. El mayordomo debe cuidar todos los detalles: que la iglesia esté adornada, que llegue la música, estar presente en la misa de función y que la comida, en su casa, esté lista para ofrecerse. Y para lograr todo esto recurre a su familia extensa. Es decir la fiesta permite, también, el fortalecimiento de las relaciones de parentesco y de las redes sociales, pues las cocineras y los que fungen como meseros son integrantes de la familia que acude a auxiliar al mayordomo, éste, a su vez, sabe que cuando algunos de sus familiares o amigos lo necesiten, tendrá que ir en su auxilio.

La fiesta es la expresión de la comunidad originaria. Allí “opera una cofradía, una hermandad formada por todos los mayordomos, los pasados y los actuales, en donde se determina (...) cómo debemos hacer las fiestas apegándonos a la tradición primera” (11). Es decir, los nuevos vecinos no pueden participar porque no son originarios del pueblo. Esta afirmación también muestra los mecanismos que operan para mantener la identidad de los habitantes originarios. Está presente el nosotros, los originarios, los que hacemos la fiesta, frente a los otros, los avecindados, los que únicamente observan.

Durante la fiesta se instala una feria y puestos que ofrecen diversas mercancías, muchas de ellas vienen de otros países. Es un espectáculo interesante pues, por un lado, los mayordomos quieren que la fiesta se celebre en su “originalidad”, con su sabor netamente local, como claramente lo enunció un mayordomo: “pues nosotros, para no despegarnos de lo que es lo tradicional, quisimos hacerlo con la misa oaxaqueña, con banda” (12). Por otro, en el atrio se exhiben, para su venta, mercancías que llegan gracias al proceso de globali-

zación junto a los textiles que se elaboran, de manera artesanal, en el barrio. Pero tal vez lo más interesante sea que los jóvenes, pese a recibir, por los medios masivos de comunicación, elementos de otras culturas, siguen siendo fieles de sus fiestas. Es más se sienten comprometidos con ella independientemente del nivel de escolaridad que tengan. Ellos asumen que es un compromiso que deben cumplir como originarios del pueblo. Son los depositarios de la tradición y de la cultura. Así lo afirmó un pasante de licenciatura en Ciencia Sociales: “me corresponde seguir con la tradición de mis abuelos y lo voy a cumplir” (13). Para los habitantes de este barrio, la participación en la fiesta les proporciona sentido de identidad frente a los habitantes de otros barrios o colonias que no están dentro del área del antiguo municipio de Xochimilco.

Y aquí la pregunta que surge es ¿por qué existe ese compromiso con la tradición aún en las generaciones jóvenes? Pensamos que esto se debe a que, al celebrar cada año la fiesta patronal, los habitantes se remontan a un pasado y a las imágenes que se transmiten de él, de tal forma que, como dice Conneron (citado por Lizama, 2006) las experiencias del presente dependen en gran medida del conocimiento que se tenga del pasado, saber lo que hemos sido proporciona los elementos para saber que somos” (Lizama, 2006:277). En este caso, significa que, en otros tiempos, fueron los que controlaron un espacio geográfico más amplio que el actual, que en otros tiempos ellos generaron las tradiciones que hoy en día les dan sustento, les dan identidad ante la amenaza que representan, por un lado, el crecimiento desproporcionado de la ciudad y, por otro, los procesos de globalización. De allí la firmeza con que los jóvenes aceptan el compromiso de continuar con la fiesta.

También esta fiesta ilustra, como lo afirma J.J. Brunner, la forma en que se desarrolla la cultura en América Latina. Las clases populares, entre ellas las que fueron absorbidas por la ciudad, viven “la cultura como comunicación oral y local, ligada a los ciclos de la vida cotidiana, a la parroquia y a la transmisión orgánica de los relatos, creencias y valores del grupo comunitario” (Brunner, s/f). Es decir, las antiguas familias de Xochimilco, cuyas actividades económicas eran la artesanía y la agricultura viven su cultura ligada a los ciclos religiosos, su vida cotidiana está vinculada a la iglesia y a la transmisión de las creencias y valores de sus ancestros. En palabras de Andrés Medina (2005), puedo decir que la mayordomía de la virgen del Rosario genera un profundo sentimiento de comunidad. Tal vez esto se refuerza porque al barrio han llegado nuevos habitantes con un poder adquisitivo alto, para quienes vivir en él proporciona status por el incremento en el precio de los inmuebles. Sin embargo estos nuevos habitantes no se vinculan hacia el interior del barrio, sino hacia el exterior, hacia los integrantes de su misma clase, incluso hacia el exterior del estado.

La persistencia de las mayordomías en las condiciones de globalización económica y cultural, expresa, como plantea Andrés Medina (2005), la forma en que los habitantes de antiguos pueblos enfrentan el crecimiento urbano y la absorción de su territorio por la mancha urbana. También, en este mundo globalizado, cada habitante de Oaxaca es uno más en la ciudad; no así las personas que han cumplido su cargo en Xochimilco. Poseen el reconocimiento de la población.

Desde la perspectiva de García Canclini, la fiesta de Xochimilco estructura elementos de épocas anteriores: el antiguo sistema de cargos, con elementos actuales, como pueden

ser las innovaciones en la celebración de la misa o la fusión de la celebración religiosa con la feria en donde se venden productos provenientes de economías extranjeras. Y la presencia de estas mercancías “acentúa la interculturalidad moderna” (García Canclini, 2002: XIV). Es necesario apuntar que la fiesta, que antes era de los habitantes del pueblo, hoy se ha convertido, por las acciones de la Secretaría de Turismo, en un atractivo más para los visitantes. Es cierto, sigue expresando la vida del barrio, su organización y sus estructuras culturales, sus relaciones sociales y de parentesco. Es, como dice García Canclini, una forma de imponer “un orden a poderes que se sienten incontrolables, intenta trascender la coerción o frustración de estructuras limitantes a través de su reorganización ceremonial, imagina otras prácticas sociales (1989:105), pero dentro de un contexto más amplio: el de la ciudad de Oaxaca que es una ciudad turística, por lo tanto, esta festividad no puede ya entenderse al margen de lo que sucede en la ciudad. Y la ciudad de Oaxaca depende económicamente del turismo nacional e internacional.

La fiesta de Xochimilco conlleva dos procesos distintos: la percepción que del barrio tiene la ciudad y el sentido de colectividad como reflejo de la vida barrial. A los extraños, los que no son del barrio, la fiesta dice que es un pueblo que conserva sus tradiciones, que está unido en torno a la religión católica. Para ellos es reafirmar su identidad como miembros del barrio frente a los vecindados. Y en la búsqueda y mantenimiento de la Identidad se rescatan las tradiciones de antaño. Así, la fiesta y las demás tradiciones son el sustento de sus identidades sociales (Prats, 1997).

Estamos pues, ante procesos culturales propios que generan un sentimiento de comunalidad, pero atravesados por la globalización que implica, por un lado, la presencia de ele-

mentos culturales de orígenes diversos y, por otro, la dependencia, para la sobrevivencia de estas festividades, de recursos del exterior, no solo de la ciudad de Oaxaca, sino de aquellos provenientes del turismo nacional e internacional que llega a Oaxaca para disfrutar de su riqueza cultural.

3. Conclusiones

Las dos celebraciones religiosas que hemos analizado en este artículo manifiestan su dinamismo, pues si bien las condiciones han cambiado, ellas se reconstruyen a partir de la reinterpretación de su pasado, son expresiones vivas de la cultura local en donde la tradición juega un papel central. Para lograr responder a las exigencias del momento, hacen uso de lo que se denomina “linaje de creyentes”, que pueden ser la cofradía de mayordomos o bien, en el caso de la peregrinación, las personas encargadas del ritual y de la festividad. La función de este linaje es reproducir la creencia mediante la organización de la festividad. Por ello, se convierten en la autoridad que legitima la tradición. Son los que avalan al candidato a mayordomo, los que ordenan cómo debe hacerse la peregrinación.

Junto a las celebraciones tenemos al ritual. Este es fundamental para reproducir la memoria histórica y la identidad local, pues articula a la religión con la memoria, parte del principio de “hacer las cosas como las han hecho siempre”. Es decir ambas fiestas dependen del conocimiento que se tenga del pasado, reproducen así una imagen que les sirve, en un caso para legitimar la pertenencia a un barrio frente a los de fuera, a los vecindados; en el otro caso para que los linajes de creyentes ratifiquen su importancia ante un pueblo que sufre transformaciones sociales y económicas. En ambos casos, la memoria histórica es fun-

damental para continuar con la tradición y con el orden social que lleva.

Ambos fenómenos religiosos son también representaciones del ser social de sus respectivas sociedades. Entendemos en este caso la representación como aquello que está en lugar de algo (Schutz, 1974:266). En el caso de la peregrinación al Santuario de Tonatico, los peregrinos y el pueblo, que organiza la festividad y que toman parte en los actos religiosos y en las danzas, están en lugar de la divinidad, representan, en ese momento, lo sagrado. Para Xochimilco, los nativos del barrio y dentro de ellos los organizadores de la fiesta representan a los antiguos habitantes cuando el barrio era una municipalidad, por ello es que hacen el recorrido al antiguo territorio del municipio de Xochimilco. En ambos casos hay una identificación con el tiempo mítico, con el tiempo sagrado.

Los casos presentados permiten observar la forma en que las fiestas permiten la vinculación con el pasado inmemorial o imaginario, pasado que da sustento a las comunidades y a los organizadores de las festividades. En ellas se establece un continuum que viene desde los tiempos míticos hasta la actualidad. Y ese origen mítico de las celebraciones se convierte en el patrimonio del barrio o del santuario. Esta relación entre el pasado inmemorial y el presente se da por medio de los rituales. Los rituales permiten reafirmar la identidad social, el sentido de pertenencia a la comunidad, se da una relación pasado - actualidad, ancestros-herencia, que motiva a defender y fomentar las celebraciones religiosas porque allí está la esencia del pueblo, lo más profundo de su sociedad.

Estos fenómenos religiosos muestran cómo, pese a que vivimos en un mundo globalizado, la expansión capitalista y con ella la homogeneización de la producción y el con-

sumo, tienen límites. Esto no quiere decir que las festividades religiosas se hallan aisladas de los fenómenos mundiales. Más bien muestran la capacidad de las personas por resistir a los procesos de estandarización mediante los procesos de hibridación. Es decir, se logra la apropiación de elementos culturales ajenos para enriquecer la cultura materna y poder sobrevivir en contextos diferentes a los de antaño. En otras palabras, en lo local lo global se reproduce y logra comprenderse, tan es así que los elementos de la economía global influyen en las fiestas, la moldean, le agregan o suprimen elementos. Y lo local moldea lo global; se dan, entonces, procesos locales.

Se reafirma la importancia de la organización social en la generación de la identidad. Tanto en Tonatico como en el barrio de Xochimilco la población está organizada para llevar a cabo las festividades. Esto involucra a los familiares y a los jóvenes y niños. A través de estas acciones se genera, en los niños, la identidad con el grupo social al que pertenecen. Y como todo grupo social, mantiene sus límites con los otros, con los que no católicos, en el caso de Tonatico, y con los vecindados en Xochimilco. La organización se basa en las redes familiares y de compadrazgo, y así se reafirman los lazos de solidaridad o de comunalidad para el caso de los sistemas de cargo. Esta organización comunitaria permite, entonces, mantener la identidad de los pueblos en un contexto de globalización.

Lo anterior permite observar la forma en que se desarrolla la cultura de los grupos populares en América Latina: a través de la comunicación oral y ligada a los ciclos de la vida cotidiana, dentro de ella, los ciclos religiosos. Para el caso de los sistemas de cargo, podemos afirmar que el desarrollo de ellos tiene múltiples facetas. El mostrado aquí, es uno de ellos.

Para finalizar, queremos plantear que las fiestas populares y las peregrinaciones deben analizarse a partir de la inserción de ellas en los procesos de urbanización y globalización.

Notas

1. El subrayado es nuestro.
2. Varios hechos (la existencia en “Tonatico el Viejo” de una ermita con el símbolo franciscano de la flor de lis, la tradición oral, el culto a la Inmaculada Concepción, etc.), permiten conjeturar que fueron los franciscanos y no los agustinos fueron los que evangelizaron la región del sur del Estado de México, donde se ubica Tonicato, sin embargo hace falta una investigación más exhaustiva para corroborarlo.
3. A fines del siglo XVI, entre 1593 y 1594, las estancias sujetas a la cabecera de Tonicato, se llevó a cabo en el contexto de un nuevo programa oficial de reubicación física de las localidades subordinadas de los pueblos, bajo normas precisas y detalladas. Es probable que uno de los factores más importantes de la congregación haya sido el control de la producción de la sal, actividad realizada desde la época prehispánica. Durante la colonia el grano sirvió como insumo en el proceso de amalgamación de metales llevado a cabo en las minas, cercanas a Tonicato como las de Zacualpan.
4. Definida por José Velasco Toro como: una región conformada por [un] ámbito[variable] en el que se observa la influencia devocional de un santuario católico[...] [centro de convergencia] de individuos devotos que se desplazan en peregrinación desde sus lugares de origen[que] tienen una memoria histórica familiar y colectiva que reactualiza y reinterpreta el mito de la epifanía, tejiendo un complejo entramado de relaciones pluriculturales, pluriétnicas, sociales y ocupacionales, identificadas por el sentimiento mediador de la fe. Velasco Toro, José “*Vamos a Santuario del Señor de Otatitlán*. Expresión Numínica de un ámbito regional”, en Velasco Toro, José (coord.), *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
5. Término utilizado por Néstor García Canclini para hacer alusión a la “mezcla” o composición de elementos tradicionales y modernos en las festividades. García Canclini, Néstor *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1989.
6. El mercado de Tonicato ha sido punto de confluencia regional de comerciantes y consumidores de muchos pueblos lejanos. Tonicato goza de un clima templado y tiene aguas termales, muy apreciadas por el turismo.
7. Retomamos dos tipos de manifestaciones, que de las varias que Mario Alberto Nájera Espinoza, considera en su análisis sobre la Virgen de Talpa, pues por ser su objeto un santuario mariano, con resonancia local y regional, como es el de nuestro caso, varias de esas manifestaciones son semejantes a las que se llevan a cabo en el Santuario de Nuestra Señora de Tonicato. Mario Alberto Nájera Espinoza, *La Virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara, 2003, pp.105-136.
8. Estos objetos tienen una significación especial dentro de la liturgia católica. Por tanto, el 2 de febrero en las misas del Santuario hay una ceremonia de bendición de las velas y veladoras, porque vela es un homónimo de Candelaria, que remite a la virgen de la Candelaria, cuyo día se celebra precisamente en 2 de febrero. Entrevista con el párroco don José Cardiel y Anguiano, 12 de junio de 2004.
9. Definida por Guillermo Bonfil como la presencia de ciertos elementos más estables dentro de las culturas, a partir de los cuales se da sentido a las prácticas y en los que se fundan las diferencias interculturales.
10. Entrevista realizada al mayordomo del año 2005, Oaxaca, marzo 2006
11. Entrevista realizada al mayordomo 2005. Marzo 2006
12. Entrevista realizada al mayordomo 2005, Marzo 2006
13. Conversación con Alejandro Ortiz Leyva. Pasante de licenciatura en Ciencias Sociales.

Bibliografía citada

- Barth, Fredrik (1976). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Fondo de Cultura Mexicana, México.
- Beck, Ulrich (1998). **¿Qué es la globalización?** Ed. Paidós. Barcelona.
- Brunner, José Joaquín (S/f). **Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana**.
- Eliade, Mircea (1992). **Tratado de historia de las religiones**, México, Era.
- García Canclini, Néstor (1989). **Culturas populares en el capitalismo**. Ed. Nueva Imagen, México.
- García Canclini, Néstor (2003). **Culturas híbridas**. Ed. Grijalbo, México.
- Giménez, Gilberto (1994). Comunidades primordiales y modernización en Jiménez, Gilberto, Pozas, Ricardo (*coords.*) **Modernización e Identidades sociales**. UNAM-IFAL.
- Goffman, Irving (1997). **La presentación de la persona en la vida cotidiana** Buenos Aires, Amorrortu.
- Hervieu Léger, Danièle (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad en Jiménez Gilberto (*coord.*) **Identidades religiosas y sociales en México** IFAL-IISUNAM, México.
- Iracheta Carroll, Ximena del Carmen (2000). **Las grandes ciudades en el contexto de la globalización: el Caso de la Zona Metropolitana del Valle de México**. UAEM, Col. Tesis Universitarias. Toluca.
- Levi Strauss, Claude (1972). **El pensamiento salvaje**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Levi Strauss, Claude (1986). **Antropología estructural**, México, Siglo XXI, 5a. Edición.
- Lisón Tolosana Carmelo (1997). **Las máscaras de la identidad**. Ed. Ariel, Barcelona.
- Lizama Quijano, Jesús (2007). **La guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y Procesos de construcción simbólica en el contexto urbano**. CIESAS, México.
- Medina, Andrés (1995). Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera Aproximación a su trasfondo histórico, en **Alteridades** Año 5 No. 9 UAM-I, pp. 7-23.
- Nájera Espinoza Mario (2003). **La virgen de Talpa: Religiosidad local, identidad y Símbolos**. El Colegio de Michoacán- U de G. Zamora.
- Prats, Llorenc (1997). Antigalles, reliquies i essencies: reflexion sobre el concepte de Patrimoni cultural". En **Revista d'Et-nologia de Catalunya**, No. 3.
- Robertson, Ronald (1995). Glocalization: Time-Space and Homogeneity-heterogeneity" En Mike Featherstone, Scott Lash y Robert Robertson (*eds.*) **Glocal Modernities**. Londres: Sage.
- Rosas Mantecón, Ana (2005). Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México, en García Canclini (*coord.*) **La antropología urbana en México**, FCE., UAM, CNCA. México, pp. 60 – 89.
- Schutz, Alfred (1974). **El problema de la realidad social**. Buenos Aires. Amorrortu.
- Velasco Toro, José (1997). Vamos al santuario del Señor de Otatitlán. Expresión Numínosa de un ámbito regional, en Velasco Toro José (*coord.*) **Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán**. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Wolf, Eric (1995). El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana, en Korsbaek, Leif, **Introducción al sistema de cargos**. UAEM, Toluca.