



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO**

**INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

---

Del territorio a la territorialidad: reestructuración devocional  
católica, fronteras simbólicas e identidad. Estudio comparado:  
San Felipe Teotitlán y San Martín, Estado de México.

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRA EN CIENCIAS SOCIALES**

**Presenta:**

**Lic. en S. Elizabeth Hernández Blanco**

**Director de Tesis:**

**Dr. Sergio Sánchez Vázquez**

Pachuca de Soto, Hidalgo, junio 2016



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DIRECCIÓN  
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

MTRO. JULIO CÉSAR LEINES MEDÉCIGO  
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR  
PRESENTE.

**Estimado Maestro:**

Sirva este medio para saludarlo, al tiempo que nos permitimos comunicarle que una vez leído y analizado el proyecto de investigación titulado **"Del territorio a la territorialidad: reestructuración devocional católica, fronteras simbólicas e identidad. Estudio comparado: San Felipe Teotitlán y San Martín, Estado de México"**, que para obtener el grado de Maestra en Ciencias Sociales presenta la Lic. **Elizabeth Hernández Blanco**, matriculada en el Programa de **Maestría en Ciencias Sociales (2014-2015)**, con número de cuenta 186488; consideramos que reúne las características e incluye los elementos necesarios de un trabajo de tesis, por lo que, en nuestra calidad de sinodales designados como jurado para el examen de grado, nos permitimos manifestar nuestra aprobación a dicho trabajo.


Por lo anterior, hacemos de su conocimiento que a la alumna mencionada, le otorgamos nuestra autorización para imprimir y empastar el trabajo de Tesis, así como continuar con los trámites correspondientes para sustentar el examen para obtener el grado.


ATENTAMENTE

*"Amor, Orden y Progreso"*

Pachuca de Soto, Hgo., a 20 de mayo de 2016.

  
DR. EN D. EDMUNDO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ  
DIRECTOR

  
DR. SERGIO SÁNCHEZ VÁZQUEZ  
DIRECTOR DE TESIS

  
DR. ENRIQUE JAVIER NIETO ESTRADA  
PROFESOR INVESTIGADOR

  
DRA. ADRIANA GÓMEZ AIZA  
PROFESORA INVESTIGADORA



## **Agradecimientos**

A mi familia, por su apoyo.

A mis lectores y director de tesis, por guiarme.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por el programa de becas con el que fui beneficiada.

## Índice

Introducción-----	8
Categorías de análisis-----	9
El estudio-----	14
Metodología-----	17
Estudios del fenómeno religioso-----	19
Capítulo 1. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec y San Martín, San Martín de las Pirámides	
1.1 San Felipe Teotitlán-----	31
1.1.1 Ubicación geográfica-----	31
1.1.2 Población-----	35
1.1.3 Religión-----	37
1.1.3.1 División territorial, iglesias y sus santos-----	37
1.2 San Martín-----	40
1.2.1 Ubicación geográfica-----	40
1.2.2 Población-----	45
1.2.3 Religión-----	46
1.2.3.1 Territorio, iglesias y sus santos-----	46
Capítulo 2. Santos y santos patrones	
2.1 Religiosidad popular-----	55
2.2 Los santos, bagaje histórico-----	61
2.3 Caracterización de los santos patrones-----	63
2.4 Universos simbólicos: el mito de las figuras religiosas-----	66
2.5 San Felipe Teotitlán y sus santos-----	70
2.5.1 Hagiografía de San Felipe-----	70
2.5.2 Instauración de San Felipe-----	71
2.5.3 El Divino Rostro-----	74
2.5.3.1 Relato de la aparición de El Divino Rostro-----	75
2.5.3.2 Elección de un sitio-----	76
2.5.3.3“La transfiguración”-----	77

2.5.4 Donación de la Virgen de Guadalupe -----	78
2.6 Los santos de San Martín -----	79
2.6.1 Hagiografía de San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours-----	79
2.6.2 San Martín de Porres, venerado por su nombre -----	82
2.6.3 Instauración de San Martín Obispo de Tours -----	82
2.6.4 Señor Ecce-Homo-----	85

### Capítulo 3. Existencia social de las figuras religiosas y su estatus

3.1 Formas que legitiman -----	92
3.1.1 El Divino Rostro -----	92
3.1.1.1 “Es aparecido” -----	93
3.1.1.2 Elección de un sitio,-----	94
3.1.1.3 Cambio de forma, la transfiguración -----	97
3.1.1.4 Perturbación de la transfiguración -----	99
3.1.1.5 Motivo conferido a la llegada de El Divino Rostro -----	100
3.1.1.6 Identidad otorgada-----	102
3.1.1.7 Unicidad de la imagen -----	105
3.1.1.8 Eficacia simbólica -----	106
3.1.1.9 Delegación de capacidades-----	107
3.1.1.10 Sanación-----	111
3.1.1.11 Lluvia -----	117
3.1.1.12 Cosecha-----	118
3.1.1.13 Protección-----	119
3.2 Agradecimiento y petición -----	125
3.3 Señor Ecce-Homo -----	126
3.3.1 Reconocimiento como divino -----	126
3.3.2 La donación -----	132
3.3.3 Construcción de la iglesia-----	133
3.3.4 Motivo conferido a la llegada de El Señor Ecce-Homo -----	135
3.3.5 Identidad otorgada -----	137
3.3.6 Eficacia simbólica, delegación de capacidades -----	138
3.3.6.1 Lluvia -----	139
3.3.6.2 Sanación -----	141

3.3.6.3 Petición y agradecimiento-----	142
--	-----

#### Capítulo 4. El estatus

4.1 San Felipe, El Divino Rostro y la Virgen de Guadalupe-----	148
4.2 San Martín Caballero o San Martín Obispo de Tours y El Señor Ecce-Homo-----	170
4.3 Una forma de habituación de la actividad humana: la Fiesta a los santos-----	172
4.3.1 La fiesta de San Felipe: motivo, inicios y significación ----	174
4.3.2 La fiesta a El Divino Rostro: inicio y significación -----	183
4.3.3 Las fiestas de La Roma-----	190
4.3.3.1 Celebración de la entrada de la Virgen de Guadalupe a la Roma-----	190
4.3.3.2 La fiesta del 12 de diciembre-----	192
4.3.4 La fiesta de San Martín Caballero, San Martín Obispo de Tours y San Martín de Porres-----	196
4.3.5 La fiesta de El Señor Ecce-Homo-----	199

#### Capítulo 5. Del territorio a la territorialidad: reestructuración devocional católica, fronteras simbólicas e identidad

5.1 Territorio y territorialidad-----	205
5.1.1 Espacio y territorio-----	205
5.2 Territorialidad-----	216
5.3 Reestructuración devocional católica-----	219
5.4 Fronteras simbólicas-----	220
5.5 Identidad-----	233
5.5.1 Identidad religiosa-----	247
5.6 Territorialidad, territorio, fronteras simbólicas e identidad-----	249

#### Capítulo 6. Los “santitos” por el sujeto.... y el sujeto por los “santitos”

6.1 Conflicto de identidades, San Felipe Teotitlán-----	251
---	-----

6.1.1 De las religiones predominantes-----	253
6.2 Organización -----	256
6.3 Politización de cargos -----	258
6.4 El conflicto: universos simbólicos diferentes-----	264
6.5 Conflicto de identidades por la realidad en sí misma-----	269
6.6 La identidad imputada -----	275
6.7 Los barrios, los sujetos y sus santos-----	281
6.7.1 El sujeto por El Divino Rostro -----	290
6.8 Territorios geográficos, sociales y simbólicos-----	291
6.9 San Martín y la reestructuración devocional-----	294
6.9.1 Organización religiosa -----	296
6.10 Territorialización de El Señor Ecce-Homo -----	298
6.11 Territorio identitario y construcción de fronteras simbólicas --	300
6.12 Territorialidad e identidad-----	302
6.13 San Felipe Teotitlán y San Martín -----	304
Conclusiones-----	307
Bibliografía -----	313



## Introducción

Una de las características que poseen algunas localidades es su división territorial, entendida como una categoría geográfica que trasciende como aspecto importante del y para el Estado en tanto permite su organización política, de tal manera que “[...] se convierte en una situación social, cultural y territorial [...]”,<sup>1</sup> de ahí que su complejidad tiene origen en los sujetos,<sup>2</sup> es decir, pasa a ser un territorio subjetivado<sup>3</sup> a través de lo que opera como sus límites, pero en el proceso de subjetivación se construye simbólicamente desde la configuración y legitimación social de prácticas culturales que tienen como función principal la definición de los sujetos frente a otros y la demarcación territorial que trasciende a la delimitación simbólica, desde éstas tienen lugar fronteras que permiten reconocer un nosotros y los otros, lo que trasciende como parte importante de la identidad de los sujetos. Nuestro análisis se centra en cómo la reestructuración devocional católica y la construcción de fronteras simbólicas, y físicas, integran el proceso de territorialidad e identidad de dos comunidades del Estado de México: San Felipe Teotitlán, Nopaltepec y San Martín, San Martín de las Pirámides, por lo que enseguida damos cuenta de las categorías por las que constituimos el análisis.

---

<sup>1</sup> Isabel Avendaño Flores, “Un recorrido teórico a la territorialidad desde uno de sus ejes: el sentimiento de pertenencia y las identificaciones territoriales,” *Intercambio* (7, no. 8, 2010), 18.

<sup>2</sup> Tratamos de sujetos sociales, en tanto “La categoría de *sujeto social* abarca los aspectos más variados de la vida social (materiales, simbólicos, individuales, familiares o colectivos, etc.). Esta diversidad obedece a factores de distinta naturaleza que van desde las diferencias geográficas hasta las situaciones económicas y niveles educativos, pasando por condiciones como la edad, el sexo, la ocupación, etc. En conjunto estos factores dispensan la formación y reproducción de redes de relaciones sociales más o menos delimitadas, que desarrollan elementos culturales distintivos a partir de los cuales los sujetos refuerzan sus vínculos sociales internos y construyen una identidad colectiva que les es propia y que tiende a ser contrastante y excluyente respecto a otras identidades. M. Carrillo y A. Favela, “Los nuevos sujetos sociales. Una aproximación epistemológica”, México, 1995. Citado en: Miriam Calvillo y Alejandro Favela, *Hacia la categoría de sujeto social en la teoría sociológica*. Documento electrónico disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/19962/pr/pr3.pdf> (Consulta: 9 de enero de 2015).

<sup>3</sup> Subjetividad es una categoría importante en este trabajo, aunque no es una categoría de análisis como otras, por lo que en este espacio exponemos qué entendemos por la misma. La subjetividad es aquello que se internaliza por el sujeto como una realidad real, de ahí que sea a la vez conocimiento que se concreta en acciones, siendo pues realidad significada y vivida. Implica la adopción de un mundo social en constante construcción, dinámico, se contiene en la subjetividad la explicación de éste y su fundamento, constituyéndose como “lo que la gente conoce como realidad”. La objetividad está estrechamente relacionada con la subjetividad, siendo la última el establecimiento de la realidad como real, es decir, la realidad por excelencia, la realidad asumida e internalizada, la realidad vivida.

## Categorías de análisis

La comprensión del estudio inicia por asumir el territorio como una categoría geográfica que remite a “[...] un espacio geográfico calificado por una pertenencia jurídica, es decir, es un espacio político donde se ejerce la autoridad de un Estado [...] o de una entidad administrativa en menor escala [...]”;<sup>4</sup> sin embargo inevitablemente el mero espacio físico trasciende subjetivamente estableciéndose como una apropiación de este carácter, en consecuencia resulta una expresión de la naturalidad del mundo de la vida cotidiana de los sujetos, a la vez que la constituye; de tal manera que no es posible disociar el territorio de la territorialidad, que implica el conocimiento y reconocimiento de esta relación de correspondencia en los límites que definen un espacio físico y objetivaciones subjetivas que refuerzan dichos límites. La territorialidad por tanto la entendemos como un proceso de apropiación subjetiva:

significar un territorio mediante hábitos, prácticas y usos por un sujeto individual o colectivo [...] tres ejes articulan la noción de territorialidad (los vínculos de dominio y de poder, las pertenencias y las identificaciones y la apropiación vistas como forma (s) de vivir y habitar un territorio) [...] los territorios surgen de las relaciones de poder; las que establecen normas; y las últimas, definen límites sociales como territoriales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido [...].<sup>5</sup>

[...] La territorialidad, la cualidad subjetiva del grupo social o del individuo [...].<sup>6</sup>

Se trata del uso del territorio en función de la construcción social de la realidad, por tanto de los sujetos:

---

<sup>4</sup> Danilo Rodríguez Valbuena, “Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la geografía”. En: *Uni-pluri/versidad* (no. 3,2010), 5.

<sup>5</sup> Avendaño, *op. cit.*, 31.

<sup>6</sup> Roberto Bustos Cara, *Territorialidad e identidad regional en el sur de la provincia de Buenos Aires-República Argentina*. Documento electrónico disponible en:

<http://observatoriageograficoamericalatina.org.mx/egal4/Geografiasocioeconomica/Geografiaregional/07.pdf> (Consulta: 2 de enero de 2016).

“El territorio se ha convertido en los últimos años en asunto casi obligatorio de las Ciencias Sociales. Es evidente que cuando pensamos en el territorio estamos pensando en la sociedad y viceversa. No podemos entender la sociedad sin territorio”.<sup>7</sup>

“[...] ‘espacio apropiado’, con una conciencia implícita de apropiación. De allí la territorialidad corresponde al modo de apropiación [...]”.<sup>8</sup>

Dicha subjetivación del territorio implica la demarcación física del mismo, es decir, el establecimiento de límites que señalen justamente su consistencia y complejidad, por lo que su origen en lo subjetivo trasciende a la conformación de esta subjetividad en relación al otro, de ahí que el límite por lo físico opere como una frontera simbólica que da cuenta de la diferencia, formas institucionalizadas o legitimizadas que expresen la naturalidad del espacio físico y social, resultando tipificaciones necesarias en la construcción social de la realidad, esto es, conocimientos interiorizados que permiten la adscripción de sujetos a una demarcación territorial, en consecuencia no sólo se traducen en la definición del territorio, sino en la definición propia del sujeto cuando se ha apropiado de éste, y en relación a los otros. Una de las evidencias de la apropiación o subjetivación del territorio, finalmente de la territorialidad, es la reestructuración devocional católica, entendida como un proceso histórico por el cual se establecen distintas figuras religiosas que convergen en una estructura territorial y social: la comunidad, insertadas en fragmento de éstas: los barrios; ocasionando subjetivamente la objetivación de posiciones sociales de las figuras religiosas como universos simbólicos en tanto constituyen:

(la integración de) zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica [...] matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales [...] se construye mediante objetivaciones sociales. [...] deja ver la realidad de la vida cotidiana como única, en tanto retiene su calidad prominente, definitiva.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Danilo Rodríguez Valbuena, *op. cit.*, 2.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>9</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 123 y 127.

Por lo que representa una memoria compartida por sujetos socializados, convirtiéndose en referencia común de la acción; sin embargo su transmisión generacional no es aproblemática, por el contrario puede refutarse y cuestionarse.<sup>10</sup> Su mantenimiento como tal se asegura por las rutinas del sujeto y conocimientos acerca de, que son finalmente la evidencia y reafirmación de la institucionalización,<sup>11</sup> que fungen precisamente como una reafirmación de la significación de dicha realidad como universo simbólico, y es al mismo tiempo la habituación de una actividad humana que evidencia precisamente aquel universo simbólico, o realidad objetivada; tratamos de las figuras religiosas a las que se les confiere un espacio físico y edificio, que a la vez requieren como postergación de su existencia conocimientos y acciones que las objetiven, principalmente el mito y la fiesta popular.

El mito lo consideraremos como una estructura posible de transmitir, en la que se articula y posibilita cualquier relación;<sup>12</sup> su lógica obedece, sin embargo, a patrones institucionalizados, es decir existen elementos significados compartidos, sea en un mismo espacio socio temporal o no. Refiere a sucesos pasados, pero su condición permite al sujeto interpretar un pasado, presente y futuro.<sup>13</sup> “Es una institución cultural y, como tal, posee funciones y significados psicológicos, sociales y religiosos”.<sup>14</sup>

[...] la expresión directa de un tema; [...] satisfacción de profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, convenciones sociales y reivindicaciones; [...] expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre [...]. El mito entra en función cuando el rito, el ceremonial o una regla moral o social exigen justificación, esto es, cuando reclama la confirmación de su antigüedad, veracidad y santidad.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 131-134.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 34-161.

<sup>12</sup> Lévi-Strauss C., *Antropología estructural* (España: Paidós básica, 1987), 231.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> De Waal; 1975: 209-210. Citado en Manuel Marzal, *Tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina* (Madrid: Trotta, 2002), 125.

<sup>15</sup> Malinowski; 1963: 32-33, 40. Citado en *Ibid.*, 128.

Es decir, consideramos que el mito funge como la justificación de las figuras religiosas como realidad objetivada, por tanto institucionalizada, en consecuencia legítima.

De lo anterior se desprende entonces la construcción de fronteras simbólicas que aquí trataremos desde el aspecto religioso, y que hemos referido impactan la construcción de identidad de un colectivo y sujeto a la vez que se configuran y expresan; así podemos entender la frontera simbólica como un proceso que hace evidente la diferencia desde la territorialidad, esto es, la subjetivación del territorio, paradójicamente tal diferencia constituye la subjetividad y la define frente y para los otros. Encierra un cúmulo de significados y conocimientos (origen de prácticas) que se asumen e interiorizan como constituyentes de un colectivo, entonces actúa la frontera simbólica como un espacio en el que se confrontan y cuestionan realidades:

se entienden como un espacio en donde converge y se cruza lo religiosamente diferente [...] las prácticas religiosas construyen límites, fronteras [...] es comunicante, convoca a sujetos interactuando [...] no es una interacción predeterminada ni previamente estructurada [...] es una interacción entre actores o grupos recreada y generada cada vez que se actualiza y se realiza la relación interactiva.<sup>16</sup>

Y el territorio a la territorialidad, la reestructuración devocional y la construcción de fronteras simbólicas implica: la adopción del mundo social que le es presentado al sujeto predispuesto a éste, como evidente, como su mundo de la vida, como realidad objetivada; en ella halla el sujeto lo que conforma sus esquemas cognitivos, por ejemplo los roles y actitudes, que según la realidad objetiva que le es presentada, le corresponden, puede entonces ya significarse a él mismo en función de los otros, y a los demás; lo que nos traslada a una dialéctica que consiste en definirse subjetivamente en base a lo que objetivamente significamos para los demás, es decir, existe una identidad objetivamente atribuida y una subjetivamente asumida, por la cual se

---

<sup>16</sup> Daniel Solís Domínguez y Consuelo Patricia Martínez Lozano, *Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas* (2012). Documento electrónico, disponible en: [www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187...](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187...) (Consulta: 10 de marzo de 2014).

es. Lo que implica que se acepte (pero no sólo) subjetivamente el mundo definido por y para los otros, incluyendo lo que se es para los demás<sup>17</sup>:

[...] la cultura conforma la identidad de los grupos sociales al funcionar interiorizada en los sujetos como una lógica de las representaciones socialmente compartidas; dicha identidad se forma por referencia al universo simbólico.<sup>18</sup>

[...] al establecer los límites de una identidad estamos marcando los límites de una identidad espacial. La posibilidad de diferenciarla de otras, los barrios como mínima expresión de las identidades [...] serán producto de la construcción de dichas identidades y de sus diferencias, del autoreconocimiento y, de igual manera, de la configuración de otros espacios de identidad.<sup>19</sup>

Para Giménez (1997) resulta ser la identidad “el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva”,<sup>20</sup> advirtiéndonos que funge como diferenciadora o elemento complejo de distinción entre los sujetos. Por este último carácter debemos asumir entonces que el otro internaliza precisamente aquello que nos hace diferentes, de tal manera que resultamos *ser* para los demás en el proceso de interacción y comunicación,<sup>21</sup> donde no sólo emerge la idea de uno mismo por el otro o los otros y a partir de la cual finalmente podemos o no asumirnos individualmente, sino que también se reafirma o refuta y ese complejo de diferenciación trasciende como una “identidad cualitativa”.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, y Charles H Cooley, “El yo espejo”. En: *Revista Cuadernos de Información y Comunicación* (10, 2005), 13-26.

<sup>18</sup> J. A. González, “Sociología de las culturas subalternas”, En: *Cuadernos del Ticom*, (no. 11, 1981), 20.

<sup>19</sup> José Luis Lee N., *El barrio, espacio como identidad*. Documento electrónico, disponible en: [148.206.107.15/biblioteca\\_digital/articulos/15-434-6376nfn.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/15-434-6376nfn.pdf) (Consulta 5 de enero de 2014), 2.

<sup>20</sup> Gilberto Giménez, *Materiales para una teoría de las identidades sociales* (1997). Documento electrónico disponible en: [www.colef.mx/.../1-f18\\_Materiales\\_para\\_una\\_teoría\\_de\\_las\\_identidades...](http://www.colef.mx/.../1-f18_Materiales_para_una_teoría_de_las_identidades...) (Consulta: 8 de enero de 2014), 1.

<sup>21</sup> Habermas; 1987, II, 144. Citado en: *Ibid.*

<sup>22</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1997).

## **El estudio**

La edificación de iglesias que implica la reestructuración devocional católica adquiere su relevancia por lo que sustenta dicho fenómeno, la trascendencia de lo físico a lo simbólico que impacta la subjetividad implícita en la construcción de la identidad y en consecuencia la interacción y relaciones sociales de los sujetos ubicados en un fragmento de una comunidad. No es posible disociar ni restarle importancia al aspecto religioso y su incidencia en la constitución de la vida cotidiana en las comunidades mexiquenses que abordaremos, cuando debemos entender lo anterior como un proceso persistente expresado en la edificación de iglesias, la adopción y significación compleja de una figura religiosa y los conocimientos y prácticas que sustentan y postergan la existencia de ésta, entendida como universo simbólico que inevitablemente es un elemento constitutivo en la construcción de identidad y la relación con el otro que resulta diferente por asumir una frontera territorial que se vuelve simbólica, por tanto subjetiva y a la vez modifica la estructura y organización social en relación a la comunidad y el fragmento de ésta, por lo que la frontera territorial se complejiza en su contenido y significación social.

El campo de lo religioso en las comunidades mencionadas, específicamente el catolicismo en los términos de reorganización o estructuración devocional que hemos planteado constituye hasta ahora un proceso, algo no acabado que impacta y se impacta desde la territorialidad, produciendo efectos en la dinámica social que implica la interacción, por tanto las relaciones sociales y organización comunitaria, donde se antepone justamente un universo simbólico (las figuras religiosas) que implica prácticas para su adopción, postergación y legitimación en el contexto de demarcación territorial (apenas un indicio de la diferencia entre unos y otros sujetos en un marco identitario), esto último entendido como una necesidad, que si bien tiene origen fuera de aquellos que se insertan en el espacio físico, atiende a una necesidad a partir de su conocimiento como diferente territorialmente del otro más complejamente, esto es subjetivamente, donde la reestructuración devocional es sólo una parte.

Asumimos que la investigación remite a lo que es una realidad real para un colectivo, y ésta no puede más que evidenciarse de dicha manera a través de la sociología del conocimiento, es decir, se antepone su carácter de constructo social, que sin embargo actúa sobre los sujetos en su proceso continuo de construcción, aprehensión y objetivación.

la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad (...) debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente 'conoce' como 'realidad' en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. (...) el 'conocimiento' del sentido común más que las 'ideas' debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. (...) este 'conocimiento' constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir.<sup>23</sup>

Entonces partimos de ¿Cómo se relaciona la reestructuración devocional, territorialidad e identidad en San Felipe Teotitlán y San Martín, Estado de México? nuestra percepción antes del trabajo de campo permitió construir la siguiente hipótesis: La territorialidad es un elemento que incide en la reestructuración devocional, desde ambas, se originan fronteras simbólicas que sirven como base para la construcción de la identidad de los sujetos. Es decir, como parte de la apropiación del territorio existe la presencia de varias figuras religiosas dentro del catolicismo, las que se identifican con un territorio específico: los barrios o las manzanas, donde además se contienen; este proceso junto con el de territorialidad originan límites desde lo simbólico que permiten reconocer un nosotros y un los otros, contundente en la definición de los propios sujetos.

El estudio pretende dar cuenta de la constitución territorial de cada comunidad, la consistencia de la reestructuración devocional católica al interior de éstas y cómo se relacionan ambas; la reestructuración devocional católica implica una gran parte de este trabajo, porque no era posible hablar de lo simbólico en tanto no se conociera precisamente aquello en lo que versa: la definición social de las figuras religiosas del catolicismo, los santos patronos, por lo que tratamos de exponer su complejidad como biografía social.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 13 y 29.



La relación entre el territorio físico y la reestructuración devocional católica trasciende a lo simbólico, como territorialidad que permite identificar y definir un territorio físico que erige fronteras simbólicas y físicas en la construcción de identidad de sus habitantes. Tratándose de dos comunidades el objetivo principal es analizar la construcción de identidad en torno a las fronteras simbólicas originadas por la territorialidad y reestructuración devocional; el trabajo da cuenta de que el mismo proceso de reestructuración devocional católica presente en ambas comunidades, desencadena dinámicas distintas en la relación compleja de identidad, fronteras simbólicas, territorio y territorialidad, lo que hace pensar en la necesidad de abordar cada caso desde su especificidad para no caer en generalizaciones reduccionistas; por ello creemos que el estudio comparado permite acercarnos a la realidad vivida de las comunidades, lo que es mucho si sabemos apreciar que es esta realidad vivida, la realidad por excelencia, el mundo de la vida cotidiana, del que abordamos sólo una parte y entendemos como:

[...] lo que la gente ‘conoce’ como ‘realidad’ en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. [...] el ‘conocimiento del sentido común más que de las ‘ideas’ [...] la construcción social de la realidad [...] La realidad que parece evidente para los hombres que permanecen en la actividad natural. Esta realidad es el mundo de la vida cotidiana. [...] en el cual el hombre participa continuamente, en formas que son al mismo tiempo inevitables y pautadas. [...] es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado [...] las objetividades y sucesos que se encuentran ya en este ámbito limitan su libertad de acción. [...] Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad en que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común.<sup>24</sup>

En el primer capítulo abordamos algunas generalidades de las comunidades; en el segundo capítulo exponemos categorías importantes como religiosidad popular y santo patrón; así como damos cuenta de los santos de cada comunidad; en capítulo 3 y 4 remitimos a la existencia social de las figuras religiosas, es decir, la construcción de su biografía social; finalmente los dos

---

<sup>24</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 29.

últimos capítulos están dedicados a la exposición de las categorías de análisis y el análisis en las dos comunidades a partir de dichas categorías.

## **Metodología**

La subjetivación del territorio implica la demarcación física del mismo, es decir, el establecimiento de límites que señalen justamente su consistencia y complejidad, por lo que su origen en lo subjetivo trasciende a la conformación de esta subjetividad en relación al otro, de ahí que el límite por lo físico opere como una frontera simbólica que da cuenta de la diferencia, formas institucionalizadas o legitimizadas que expresen la naturalidad del espacio físico y social, resultando tipificaciones necesarias en la construcción social de la realidad, esto es, conocimientos interiorizados que permiten la adscripción de sujetos a una demarcación territorial, en consecuencia no sólo se traducen en la definición del territorio, sino en la definición propia del sujeto cuando se ha apropiado de éste, y en relación a los otros.

De tal manera que estamos frente a la acción del sujeto, es decir, partimos desde el paradigma de la acción:

cómo se orientan y actúan las personas en sus relaciones con otras personas, y sobre la base de significados o entendimientos acerca del mundo, que van creándose, transformándose, cristalizándose o desapareciendo continuamente. Esto implica una orientación micro, esto es, el nivel de análisis del que se parte no son las grandes estructuras sociales, sino las interacciones entre las personas en distintos contextos sociales. (...) cómo se dota de significado al mundo.<sup>25</sup>

La construcción social de la realidad, es por tanto un proceso continuo en el que el sujeto opera configurándola y reconfigurándola, inevitablemente por la que tiene lugar su subjetividad objetivada, esto es el espacio micro que se entiende desde el interaccionismo simbólico, en tanto se subjetiva por el sentido y significado dicha realidad

---

<sup>25</sup> John J. Macionis y Ken Plummer, *Sociología* (Madrid: PRENTICE HALL, 1999), 23.

El estudio lo hicimos a través de metodología cualitativa en tanto se pretende acceder a la subjetividad del sujeto, atendiendo por supuesto que la investigación remite a la sociología del conocimiento en su tratamiento, en consecuencia su definición. Lo anterior queda asentado cuando se antepone el objeto de la sociología del conocimiento: la construcción social de la realidad.

Aplicamos entrevistas semiestructuradas, atendiendo la apertura de esta herramienta en el manejo de la información proporcionada por el entrevistado, de tal manera que el cúmulo de conocimientos que posee y la forma en que los expresa se complejiza en lo individual pues no es más que la expresión de su subjetividad:

(...) el entrevistador dispone de un guion, que recoge los temas que debe tratar a lo largo de la entrevista. Sin embargo, el orden en el que se abordan los diversos temas y el modo de formular las preguntas se dejan a la libre decisión y valoración del entrevistador. En el ámbito de un determinado tema, éste puede plantear la conversación como desee, efectuar las preguntas que crea oportunas y hacerlo en los términos que estime convenientes, explicar su significado, pedir al entrevistado aclaraciones cuando no entienda algún punto y que profundice en algún extremo cuando le parezca necesario, establecer un estilo propio y personal de conversación.<sup>26</sup>

Las mismas fueron dirigidas a informantes clave de cada demarcación territorial dentro de las dos comunidades; el carácter de informantes clave lo traducimos en la posesión de conocimiento histórico que remita a la comunidad y la mencionada reestructuración devocional como proceso histórico expresado en la construcción de iglesias dedicadas a figuras religiosas distintas y de éstas su objetivación a través de prácticas y conocimientos aprehendidos, nos referimos pues a los adultos y personas de la tercera edad; además de aquellos que conforman algún sistema de cargos.

---

<sup>26</sup> Documento electrónico disponible en: [pochicasta.files.wordpress.com/2008/11/entrevista.pdf](http://pochicasta.files.wordpress.com/2008/11/entrevista.pdf) (Consultado el 19 de mayo de 2014).

El análisis de las entrevistas dio cuenta de la subjetivación del territorio, la función social de la reestructuración devocional y la forma en que se expresa la construcción de fronteras simbólicas que implican cambios en la estructura y organización social, por supuesto en la construcción de su identidad.

A través de la observación fue posible interpretar la construcción e internalización de fronteras simbólicas que, ya dijimos, trastocan la construcción de identidad en cada barrio.

Gran parte de la información refiere a consulta bibliográfica y material electrónico.

### **Estudios del fenómeno religioso**

Enseguida damos cuenta de los estudios religiosos realizados en México, lo que podemos identificar como un proceso en el que influye de manera importante la condición hegemónica del catolicismo y su transformación; lo que presentamos es un resumen del aporte de García Chiang<sup>27</sup> en este aspecto, quien sostiene que en la década de 1970 comienzan a figurar dichos estudios. Roberto Blancarte señala que los estudios religiosos se han caracterizado por su escasez, lo que obedece principalmente a: la postura anticlerical del estado mexicano durante casi todo el siglo XX, que imposibilitó el apoyo a centros de investigación dedicados al estudio de estos temas. La aprehensión de la tesis por los científicos sociales que consiste en explicar como producto del proceso de urbanización y modernización el desarrollo de la secularización, dejando ver el campo religioso en vías de pérdida. Y por último, la negación de la jerarquía de la Iglesia católica a propiciar o fomentar la investigación en tanto se traducía por ésta en el cuestionamiento hacia su forma de existencia.<sup>28</sup>

Una de las principales características de este proceso fue su enfoque antropológico, con lo que se dejaron de lado cuestiones teóricas y metodológicas; el estado mexicano dota de gran importancia a los estudios religiosos porque son para éste fuente de información que remiten a

---

<sup>27</sup> Armando García Chiang, “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”. En: *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y ciencias sociales* (VII, no. 3, 2004).

<sup>28</sup> Blancarte; 2002. Citado en: *Ibid.*, 2.

diversos elementos que permiten la búsqueda y definición de una identidad nacional. Considerando la presencia de pueblos indígenas particulares en sus prácticas religiosas, los estudios de este carácter, así como los etnográficos, tienen por objeto su descripción densa.

La Revista Mexicana de Sociología fue el medio por el cual se inició la publicación de artículos que trataban sobre lo religioso. El primero de ellos es “Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber”, de René Barragán, publicado en 1939; en 1959 se publicó “Religión e ideal en el pensamiento de Durkheim”, escrito por Alain Birou; en 1996 el texto “La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades” de François Houtart, es publicado en el mismo medio.

Sucedan dos acontecimientos importantes que marcan la investigación mexicana en el aspecto religioso: primeramente en Cuernavaca se funda el Centro Intercultural de Documentación (que después será denominado Centro de Investigación y Documentación Cristiana (CIDOC), mismo que encabeza el sacerdote Ivan Illich durante 1960. Uno de los objetivos considerados fue el estudio de las ideologías en los procesos sociales de Latinoamérica y recopilaron sistemáticamente documentos acerca de religión. El centro permanece desde 1957 a 1971, su labor consistió en la publicación de catálogos de adquisiciones centrados en la renovación de la Iglesia católica; además del boletín quincenal; un repertorio bibliográfico para el estudio de las iglesias en la sociedad de América Latina; documentos de alternativas educativas y finalmente The formation of the missionary as technical assistant.

En segundo lugar, se llevó a cabo la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, donde entre otros asuntos, se valieron de estudios sociopolíticos para el análisis de la realidad de la Iglesia católica. Con ello en México tiene lugar el nacimiento de una sociología religiosa o pastoral, pues los pioneros de estos trabajos estaban identificados con la ideología de la Iglesia católica.

La Revista mexicana de Sociología aborda la “Iglesia y el cambio social en América Latina”, de Luis Olivos y Oscar Delgado, así como “La Iglesia católica en México, del Vaticano II a la CELAM III”, por Martín de la Rosa.

En 1972 se publicó de Manuel González Ramírez “Aportes a la sociología de la religión”, por la Universidad Iberoamericana; fue a partir de 1976 que emergieron textos escritos por sacerdotes o religiosos en su mayoría, quienes abordaron qué es la teología de la liberación; ejemplo de ello: “Aportaciones para la historia de la Iglesia en México a partir de 1956”, de Jesús García; “Cruz y Resurrección: presencia y comunicación de una iglesia nueva”, de Miguel Concha; y “De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza”, cuyo autor es Enrique Dussell.

En 1980 se publicó una traducción de “Sociology of Religion”, constituida por artículos de Berger, Durkheim, Geertz, Marx, Luckman, Troeltsch, Worsley, Weber y Wilson; donde se exponían estudiosos religiosos destinados a su difusión fuera de la academia.

A fines de 1983, se realizó el “Simposio Religión y política en México y Estados Unidos”, organizado por el Centro México-Estados Unidos de la Universidad de California en San Diego, la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad Nacional Autónoma de México. Dicho evento resultó importante en el desarrollo de los estudios referidos, pues uno de sus objetivos era la presentación de un panorama de la problemática religiosa en México. Charles A. Relly y Martín de la Rosa compilaron las ponencias en “Religión y política en México”.

En ese mismo año, se publicó por la Comisión de Estudios de la Iglesia en Latinoamérica, “Hacia una Historia Mínima de la Iglesia en México”, coordinado por Alicia Puente Luterroth. Si bien constituyó un trabajo pastoral, contó con la participación de Rodolfo Casillas, Luis Guzmán y Martha Elena Negrete, proporcionándole un giro académico.

En 1986, la colección Biblioteca México: Actualidad y perspectivas” contiene los trabajos “La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México”, coordinado por Miguel Concha Malo, Oscar González Gari, Lino Salas y Jean Pierre Bastian. Se trata de un estudio sociopolítico y teológico de las iglesias cristianas, específicamente de la Iglesia católica, dentro del estudio científico de los movimientos sociales en México. Al siguiente año el estado mexicano, con la intención de obtener información y elementos sobre las actividades socioreligiosas de cristianos no católicos, apoyó los estudios empíricos. A cargo de

instituciones como el Consejo Nacional de Población (CONAPO), el Colegio de la Frontera Norte y el Centro de Investigación y Estudios en Ciencias Sociales (CIESAS). Por su parte, el CONAFE realizó la “Encuesta sobre penetración de grupos religiosos en comunidades con cursos comunitarios”, la cual se aplicó en 20 estados de la República Mexicana. Se aludía a católicos, protestantes históricos, protestantes sabáticos, otras religiones y sin religión. Se expuso de igual manera la difusión de asociaciones pentecostales y paracristianas, las cuales, en la muestra realizada en los 20 estados relegaron a las Iglesias protestantes históricas.

En 1987, el Colegio de la Frontera Norte realizó estudios sociográficos en cinco ciudades al norte del país. Los objetivos eran contabilizar y clasificar las asociaciones religiosas; registrar las actividades que realizaban los sectores sociales en los que se asentaban o tomaban acción, la nacionalidad de sus ministros, el origen de sus recursos y posesiones, su antigüedad y divisiones.

Dos años después, se publicó “Religión y sociedad en el sureste de México”, bajo la coordinación de Gilberto Giménez en el que se expuso el ascenso del panorama de la pluralidad religiosa, con la influencia extranjera, en términos cuantitativos, poco importante; presentándose en las comunidades procesos sociales como el conflicto.

Según Rodolfo Casillas, el uso de categorías de autores como Gramsci, Weber, Durkheim, Troeltsch Marx, y Bourdieu, Peter Berger, Clifford Geertz, Christian Lalive Epinay, Thomas Luckmann, H. Portelli, Talcott Parsons, Peter Worsley y Bryan Wilson proporcionó la posibilidad de clasificar, ordenar y ubicar a las asociaciones religiosas; evaluar su efecto cultural; establecer su función social o ideológica y, especificando un entorno de crisis, aducir situaciones de anomia que favorecen la conversión religiosa.

En 1990, tuvo lugar la primera Conferencia Regional para América Latina convocada por la Sociedad Internacional de la Sociología de las Religiones, titulada “Religión y desarrollo en la América Latina”, hecho de gran importancia en el contexto de la emergencia y evolución de los estudios sobre lo religioso, en tanto se compilaban artículos en torno a la problemática religiosa, algunos autores incluidos fueron Otto Maduro, Rubén Dri, Roberto Blancarte, Manuel Ceballos Ramírez, y Enrique Marroquín, destacados en México por sus aportaciones en este ámbito.

En 1993 se realizó otro evento relevante en los estudios sobre lo religioso: el Coloquio “Cambios de identidad religiosa y social en México”, organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, con el que tuvo lugar la publicación de “Identidades religiosas y sociales en México”, coordinado por Gilberto Giménez, en donde:

[...] se abordaron, en términos teóricos y a la vez empíricos, el fenómeno de expansión de nuevos movimientos religiosos de ‘tipo secta’, el cual se contrastó con los procesos de modernización y de secularización que existen en las grandes aglomeraciones urbanas y en las zonas de mayor desarrollo tecnológico e industrial.<sup>29</sup>

Ahora exponemos algunos trabajos que por lo que abordan resultan de interés para el nuestro, de tal manera que versan principalmente en torno a lo religioso, identidad, territorio y fronteras simbólicas como un todo complejo correlacionado en México. “Religiones e identidades: oportunidades para una sociedad tolerante y democrática”, de José Luis González (1998) aborda la identidad cultural e identidades culturales como aquello que debe ser reconocido en el territorio mexicano ligado a los cambios en la composición religiosa, por ser un proceso que enfrenta la identidad nacional mexicana. Apunta que la identidad colectiva remite epistemológicamente a una abstracción de un nosotros de carácter social y/o cultural; la aprehensión del concepto de identidad está permitida en tanto se significa el complejo o dimensiones que implica el mismo, esto es su conformación a partir de los siguientes elementos:

1. Cambio y persistencia: transformación y cambio por la condición histórica del sujeto.
2. Es sujeto y objeto: las otras identidades diferentes de nosotros son observadas por nosotros como objeto. Esa identidad es subjetiva en sí misma transmitida en realidades objetivas.
3. Activa: es modificable.
4. Totalidad: global y globalizante, sometida a un juego interminable de análisis y diferenciaciones.

---

<sup>29</sup> Giménez, 1996. Citado en: *Ibid.*, 9.



5. Intercambiable: El territorio es la base de la identidad, pues resulta una relación entre naturaleza y cultura, lo que permite significar el propio territorio y lo que en éste acontece.

El autor reconoce que en México la multiplicación de las sectas (iglesias, confesiones y grupos religiosos) trae consigo una dialéctica de transformación en aumento por encontrarse la identidad en el marco de una lógica de la evolución y cambio en la cultura.<sup>30</sup>

María Ana Portal Ariosa (2004), en “Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D. F.” expone que la religiosidad popular se comprende desde la perspectiva regional, lo mismo que su importancia en la construcción de la identidad social. Por ejemplo en Tlalpan existen pueblos y barrios en los que existe un sistema de cargos y Mayordomías, dicha forma de organización está vinculada al santo patrón que representa uno de los elementos más importantes en la organización social de la región.

La autora reconoce que la religiosidad popular juega un papel trascendental en la relación entre lo urbano y rural, y que es a través de rituales concretos que la memoria colectiva del grupo se recrea, lo mismo que la organización social, de tal manera que la vida social halla su organización y dimensión en relación con lo sagrado, pues la realidad es ordenada y conocida a partir del santo patrón. Aborda la correspondencia entre los distintos santos patronos de la zona, el sistema festivo en el que encuentran cabida cada uno de los santos de la zona (figurando como la fiesta más importante la del santo patrón), los sistemas de cargos y la legitimación de la pertenencia comunitaria traducida en la participación de los sujetos en el sistema festivo.<sup>31</sup>

María Elena Camarena Adame y Gerardo Tunal Santiago (2009), en “La religión como una dimensión de la cultura”, hacen una distinción entre lo sagrado y profano, describiendo que lo

---

<sup>30</sup> José Luis González, *Religiones e identidades: oportunidades para una sociedad tolerante democrática* (1998). Disponible en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/4759/54/JoseLuisGonzalezReligioneseiden.pdf>. Consulta: 7 de agosto de 2014.

<sup>31</sup> María Ana Portal Ariosa, “Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D. F.”. En: *Alteridades* (4, núm. 7, 2004), 37-44.

primero es lo cotidiano, donde el hombre vive; lo profano es el contacto que el ser humano hace con lo sagrado por medio de un proceso ritual.

Sostienen que en los estudios religiosos se reconoce: que la religión tiene como fin el fortalecimiento de la cohesión social; y determina la interacción social. ¿De qué manera el comportamiento religioso influye en la identidad social? Plantean los autores, a lo que responden: que la religión adquiere importancia como fenómeno cultural porque ayuda a construir la personalidad en la infancia y asegura la cohesión social en tanto promueve un ethos colectivo.<sup>32</sup>

Perciben la religión como una expresión cultural que determina el accionar social, cómo esta expresión cultural incide en la identidad colectiva e individual y cómo la religión puede exacerbar las creencias con base en la negación de otros credos.

Exponen que es posible distinguir tres tiempos en la forma de abordar el fenómeno religioso:

1. Evolucionismo de Darwin y representantes como Tylor<sup>33</sup> y Spencer.<sup>34</sup>
2. Últimos años del siglo XIX y a la década de los cincuenta del siglo XX los estudios buscan encontrar las funciones sociales y psicosociales de la religión, su análisis remite a un elemento de la mente, cultura y sociedad.
3. De la segunda posguerra hasta finales del siglo pasado el fenómeno religioso se asume como parte de la expresión cultural que debe aceptarse y comprenderse.<sup>35</sup>

En “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, de Asael Mercado Maldonado y Alejandrina V. Hernández Oliva se deja ver la identidad colectiva como una construcción subjetiva, consecuencia de las interacciones cotidianas y por las que los sujetos delimitan lo

---

<sup>32</sup> María Elena Camarena Adame y Gerardo Tunal Santiago, *La religión como una dimensión de la cultura* (2009). Documento electrónico disponible en: [http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/22/tunal\\_camarena.pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/22/tunal_camarena.pdf) (Consulta: 8 de noviembre de 2014).

<sup>33</sup> Consideraba que las cosas poseían vida a través de un alma, base de todas las religiones. Morris, 1995; 129. Citado en: *Ibid.*, 2.

<sup>34</sup> Definía las sociedades ágrafas como menores a las sociedades occidentales (pero no irracionales), pues creían en los espíritus, con lo que no podían diferenciar entre lo natural y sobrenatural; este era el eje central del comportamiento religioso que había de superarse con el desarrollo de la ciencia. Morris, 1995; 126. Citado en: *Idem.*

<sup>35</sup> *Idem.*

propio frente a lo ajeno;<sup>36</sup> asimismo la exponen como un binomio que consiste en la pertenencia-comparación:

La pertenencia social consiste en la inclusión de los individuos en un grupo, la cual puede ser mediante la sunción de algún rol dentro de la colectividad o mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión.<sup>37</sup>

Distinguen dos niveles de identidad: la adscripción y la membresía, lo que permite compartir y conocer aquello socialmente aceptado por un grupo y desde lo cual se interpreta la realidad, siendo en consecuencia un marco de referencia para la acción social. Al respecto Henry Tajfel señala tres elementos que constituyen la identidad: cognitivos (conocimientos de los sujetos sobre el grupo); evaluativos (juicios que se hacen del grupo); y afectivos (sentimientos de pertenencia).<sup>38</sup> Los sujetos aprenden un cúmulo cultural necesario para vivir en sociedad, donde está implícita su existencia, es decir, roles, actitudes, etcétera.

La identidad no es más que la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social y de su relación con otros agentes, individuos o grupos que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio.<sup>39</sup>

Los autores adjudican a la identidad la construcción subjetiva de los sujetos, el reconocimiento de estos frente a los otros, los rasgos o elementos culturales y la constitución de su cultura, lo que convierte al proceso de su construcción en un complejo que consiste principalmente en internalizar y asumir como realidad real el universo simbólico que conforma el contexto:

El proceso de construcción de la identidad es más complicado de lo que parece; no basta que los sujetos se adscriban a un grupo para que se identifiquen con él, ni es suficiente que conozcan el complejo simbólico

---

<sup>36</sup> Asael Mercado Maldonado y Alejandrina V. Hernández Oliva, “El proceso de construcción de la identidad colectiva”. En: *Convergencia. Revista de ciencias sociales* (núm. 53, UAEM, 2010), 231.

<sup>37</sup> (Giménez, 2000; 52). Citado en *Ibid.*, 234.

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, 238.

cultural que define al grupo. Es necesario que lo aprehendan, que lo asuman, es decir, que lo internalicen, y esa acción guarda una relación directa con el contexto social que constituye el entorno de la diversidad grupal, pues el sustento de la identidad, en las sociedades modernas, pasa de ser una imposición a convertirse en una opción para los sujetos sociales, y en ese del cual los sujetos asignan un valor a los grupos y los clasifican de acuerdo con los rasgos que consideran relevantes, para justificar su elección por ciertos grupos y, a su vez, para diferenciarse de los demás.<sup>40</sup>

José Luis Molina Hernández (2003) en el texto “Configuración regional del territorio religioso en México 1950-2000” analiza la relación que se gesta entre territorio y religión desde tres enfoques:

1. Teórico y metodológico: donde plantea la forma en que se abordan las regiones y la construcción de los conceptos de territorio religioso y regiones religiosas.
2. Históricamente expone cómo la religión resignifica al territorio.
3. Empíricamente (basado en los censos de 1950 a 2000) reconstruye la configuración regional del territorio religioso mexicano para cada variable por década.

En ese ejercicio de análisis la religión es para el autor el conjunto de prácticas sociales que se fundamentan en creencias de fuerzas supramundanas por las que el sujeto norma su acción; mientras que el territorio es “el espacio físico, geográfico, socioeconómico y cultural, en que tienen lugar las manifestaciones empíricas del fenómeno religioso”.<sup>41</sup> En dicha relación se condicionan las producciones materiales y simbólicas, lo que se integra como una base que se transforma por los sujetos pero también es el marco en el que estos actúan.<sup>42</sup>

Gilberto Giménez (2005) en “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, enfatiza que existe diferencia en la práctica de las ciencias sociales entre antropólogos, geógrafos y sociólogos, desde donde plantea justamente la categoría de territorio o territorialidad e identidad, asumiendo que tales se encuentran en relación por hallarse en un

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 244.

<sup>41</sup> José Luis Molina Hernández, “Configuración regional del territorio religioso en México 1950-2000”. En: *Frontera Norte* (15, núm. 30, 2003), 93.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 91-119.

espacio. De tal manera que el territorio lo describe como “espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas”;<sup>43</sup> el espacio es por tanto donde se contiene el territorio, lo que lo antecede y en el que se construye éste.

La apropiación del espacio, el territorio, no está exento de relaciones de poder por las que lo simbólico-cultural se internaliza como símbolo de identidad socioterritorial, configurando la identidad regional a través del simbolismo subjetivado.<sup>44</sup>

En “La conversión religiosa en la construcción de la identidad del sujeto. Reflexiones a partir del referente empírico. El caso de una familia cristiana-evangélica de Colima: Los Amezcua Torres”, Carla Y. Covarrubias Cuéllar (2012) se plantea conocer cómo grupos culturales dotan de sentido al mundo a partir de la religión y cómo sus dinámicas culturales transforman las subjetividades. Propone que la religión permite comprender los procesos de interiorización y apropiación cultural, lo mismo que los cambios de identidad.<sup>45</sup>

Alejandro Vázquez Estrada (2010) en “Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador” expone la relación entre territorio e identidad, destacando que la unidad de análisis es la peregrinación, pues: “el andar peregrino no sólo dibuja mapas físicos o planos imaginarios, sino también construye espacios por donde se manifiestan elementos simbólicos que forman parte de la estructura identitaria de los grupos que peregrinan”;<sup>46</sup> la peregrinación tiene implícito el cambio de actividades cotidianas, en consecuencia es una ruptura de lo cotidiano que conlleva encuentros, lugares y personas que pertenecen a un grupo y por lo que

---

<sup>43</sup> Gilberto Giménez en “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”. En: *Trayectorias* (VII, núm. 17, enero-abril, 2005), 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 8-24.

<sup>45</sup> Carla Y. Covarrubias Cuéllar, *La conversión religiosa en la construcción de la identidad del sujeto. Reflexiones a partir del referente empírico. El caso de una familia cristiana-evangélica de Colima: Los Amezcua Torres* (2012). Documento electrónico disponible en: <http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/5/5-Covarrubias.PDF> (Consulta: 5 de marzo de 2015).

<sup>46</sup> Alejandro Vázquez Estrada, *Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador* (2010). Documento electrónico, disponible en: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/esthom/esthompdf/esthom25/9terridenti.pdf> (Consulta: 8 de junio de 2014).

se conforma su identidad actualizando la memoria colectiva e individual desde donde se dibujan fronteras de pertenencia intercambiándose símbolos, hay comunicación y se transmite un cúmulo de conocimientos para aprehenderse y ser marcos de la acción social.<sup>47</sup>

“El Aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, de Alicia M. Barabas (2002), trata como un fenómeno de la religiosidad popular la aparición de figuras religiosas que define como pertenecientes a una realidad no ordinaria y que su manifestación obedece a diversos propósitos. Se sirve de distintos ejemplos del fenómeno en América Latina para analizar cómo incide en la construcción colectiva de identidad y territorialidad, así como de fronteras territoriales que legitiman la ocupación cultural de un espacio y dan lugar a lazos de identidad en una demarcación territorial que por su contenido promueven a las personas en torno a un conjunto de símbolos y sentimientos compartidos.<sup>48</sup>

Cristina Teresa Carballo en “Cultura, territorios y prácticas religiosas” describe como su eje de análisis la dimensión geográfica de lo religioso, por lo que percibe una relación entre cultura, religión, comunidad e identidad. Discute sobre la territorialidad de las prácticas religiosas a partir de lo que tienen lugar mapas sociales, anteponiendo que el por ello se organiza y diferencia el espacio.<sup>49</sup>

Carlos Garma Navarro (2004) en “Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México”,<sup>50</sup> analiza el campo religioso en Iztapalapa y la relación de las iglesias abordadas con el Estado mexicano; además de proponer una tipología de religiones en México en la actualidad; centrado en el pentecostalismo da cuenta de la organización interna de sus iglesias, la participación de las mujeres, el liderazgo, y aborda dos de las características principales de la religión: el don de lenguas y sanación espiritual; así como la relación de las iglesias pentecostales con instituciones externas y el Estado mexicano.

---

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Alicia M. Barabas, *El Aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad*. Documento electrónico disponible en: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1195/1/1994089P31.pdf> (Consulta: 5 de junio de 2014).

<sup>49</sup> Cristina Teresa Carballo (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009), 19-42.

<sup>50</sup> Carlos Garma Navarro, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (Universidad Metropolitana, Iztapalapa, México, 2004).

La exposición que hace García Chiang no sólo es importante e interesante en tanto posibilita conocer los trabajos realizados en torno a lo religioso en México, sino que permite apreciar cómo estos mismos van cambiando desde el perfil de sus autores y el propósito con que se hacen, de lo que depende por supuesto su tipo, figurando actualmente la producción de estos por la academia.

Por otra parte, los trabajos leídos en función de nuestra investigación resultan importantes porque dejan ver la relación que se mantiene entre algunas categorías analíticas que proponemos; así dejan ver en conjunto que la identidad se crea y recrea, por ser dinámica, en un territorio que es geográfico, político, simbólico, social, en fin, cultural; lo que permite el reconocimiento de un nosotros y los otros, quienes existen socialmente desde una relación dialéctica de definición subjetiva, no sólo por las identificaciones con grupos, como los religiosos, sino por la internalización de los mismos, lo que es ya parte de la subjetividad de los sujetos y que posibilita significar el mundo, en inicio el territorio propio, proceso complejo que identificamos como territorialidad.

Las formas en que existe y se vive lo religioso, según algunos autores ya expuestos, es justamente algo territorial subjetivo, es decir, la religiosidad popular, por ejemplo, es contextual, donde queda expuesta la relación entre el territorio, lo subjetivo y la identidad; siendo pues el territorio una estructura estructurante de carácter social que se recrea en lo simbólico y geográfico por lo subjetivo, elemento que reconocido por los otros y además en continua manifestación, en tanto crea y recrea la realidad, define a los sujetos, siendo así sujetos identitarios en una reciprocidad de autodefinición y definición por los otros.

Los santos patronos figuran como elementos prominentes de un territorio, porque integran la territorialidad en varios sentidos: la subjetivación del territorio (barrio o comunidad, por ejemplo) en torno a una figura religiosa que socialmente se construye, encajando perfectamente en el territorio por lo que se le atribuye; se constituye como una realidad vivida a través de la construcción de su biografía social, dando lugar, por ejemplo, a un tipo de organización comunitaria, como la Mayordomía; y por supuesto el conocimiento e identificación de aquellos que interiorizan esta realidad vivida y quienes no, principalmente por la participación en su

festividad, cohesionando a los sujetos, o determinando incluso la interacción social, en el complejo que implica la clasificación de los sujetos de acuerdo a lo que contextualmente es importante.

La fiesta y los elementos que la integran, como las peregrinaciones, son prácticas sociales que manifiestan precisamente lo que es importante en un territorio y para un grupo social, a la vez que dibujan y limitan el territorio mismo en tanto son prácticas incluyentes y excluyentes.

Nos hemos guiado de otros trabajos que en el capítulo 8 mencionamos como parte del desarrollo de las categorías de análisis.

## **Capítulo 1. San Felipe Teotitlán,<sup>51</sup> Nopaltepec y San Martín, San Martín de las Pirámides**

### **1.1 San Felipe Teotitlán**

#### **1.1.1 Ubicación geográfica**

San Felipe Teotitlán es una de las comunidades que integran el municipio de Nopaltepec<sup>52</sup>, estado de México, se sitúa a 2 kilómetros al norte de la cabecera municipal, Nopaltepec, y colinda con el estado de Hidalgo. Su existencia data del año 1535, misma antigüedad que la comunidad de Nopaltepec<sup>53</sup> (ver mapa 1 y mapa 2).

---

<sup>51</sup> “Su nombre proviene de los vocablos de origen náhuatl *teotil*, dios y *tlan*, entre: Entre los templos de Dios o Junto a los templos”. Juan Pacheco, *Nopaltepec. Monografía municipal* (Asociación de la Cultura Mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto Mexiquense de Cultura. México, 1999).

<sup>52</sup> Las otras comunidades que lo conforman actualmente son Nopaltepec, San Miguel Atepocho. Las haciendas: Venta de Cruz; Santa Inés Amiltepec; las ya desaparecidas: Los Reyes Tepetitlán y Santa Clara Tezcacoac; ranchos, Tepatepec, Tepetzingo, La Puerta, La Reforma; los ya desaparecidos: La Laguna, San Jerónimo y de integración reciente Moratepec. Las rancherías: Tlaxixilco el Grande (desaparecida), Tlaxixilco el Chico y Venta de Cruz. *Ibid.*, 7.

<sup>53</sup> Hacia el año de 1535 el Ayuntamiento de México se dividía en Alcaldías Mayores, el pueblo de Otompan pertenece a una de éstas, y se conforma por 60 más, entre los que figuraban Santa María Nopaltepec, San Felipe Teotitlán, San Miguel Atepocho, Santa Lucía Tecpateque, entre otros; tal información se dio a conocer en 1603. En 1761 continúa Nopaltepec (con las comunidades que posteriormente lo integrarán como municipio) siendo sujeto de Otompan.

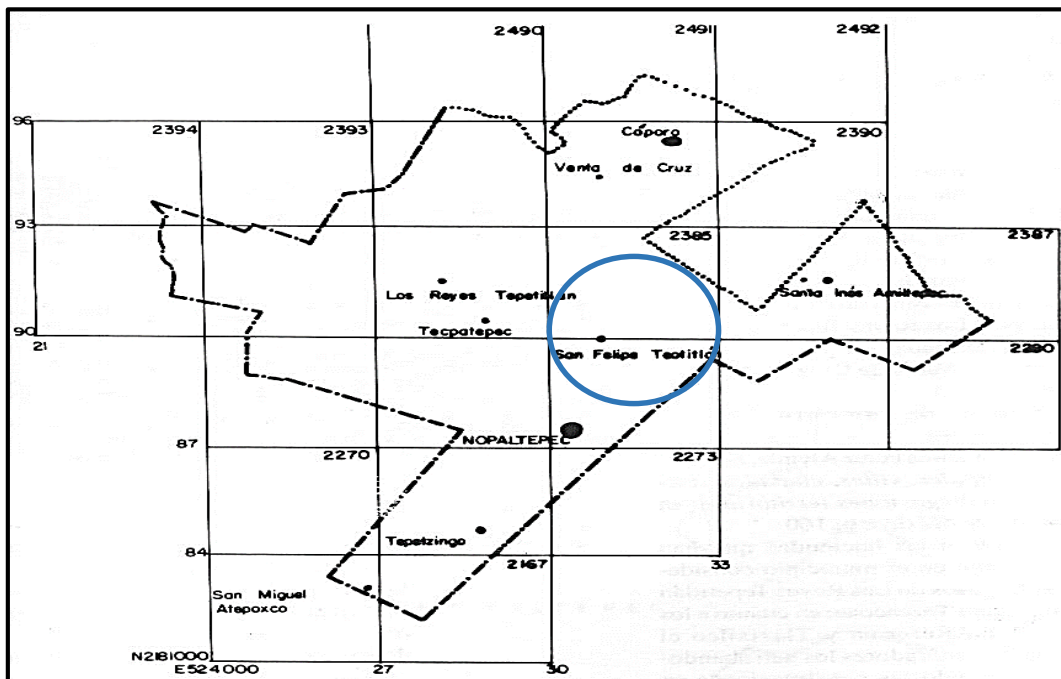


**Mapa 1. Ubicación geográfica del municipio de Nopaltepec**



Fuente y elaboración: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal, 2010.

**Mapa 2. Ubicación geográfica de San Felipe Teotitlán**



Fuente y elaboración: Archivos parroquiales. Párroco: Víctor Manuel Ortega Rivera, 2002.

En 1871 se designa como municipio; la consecuencia es que el 1 de enero del siguiente año entró en función su primer ayuntamiento. Antes de dicho suceso Nopaltepec estaba bajo la jurisdicción del municipio de Otumba<sup>53</sup>. Fue denominado en un principio Santa María de Asunción Nopaltepec, posteriormente se redujo su nombre a Santa María Nopaltepec y actualmente el municipio es llamado Nopaltepec. *Ibid.*, 73.

Resulta interesante e importante señalar que de las comunidades que conforman el municipio San Felipe Teotitlán concentra el mayor porcentaje de población, incluso que la cabecera municipal; en función de lo anterior se perfila la distribución de servicios e infraestructura; las diferencias entre ambas y que impactan la dinámica social remiten al rubro de salud, gobierno, religión, educación, comercio y transporte.

Con el primero nos referimos a la remodelación y equipamiento del anterior centro de salud como Centro de Atención Primaria a la Salud (CEAPS) en la cabecera, mientras que en San Felipe Teotitlán se dispone de un centro de salud con servicios básicos como consulta externa y vacunas, por lo que sus habitantes principalmente se trasladan a la cabecera municipal de Axapusco, Otumba y Nopaltepec para atender sus padecimientos.

La administración del municipio se centra en la cabecera municipal donde se ubica el palacio municipal; una característica que conviene apuntar es que la mayoría de los funcionarios públicos tiene como origen la comunidad de la que el Presidente Municipal es electo, pues se sabe el compromiso político que asume el postulado a dicho cargo con sus vecinos a cambio de su voto, aunque el H. Ayuntamiento se distingue por integrarse mayormente por gente de San Felipe Teotitlán, estratégicamente se ha definido a lo largo de los años la elección de una persona que represente a cada uno de los barrios que tiene la comunidad con el fin de atraer más votantes, en tanto casi la mitad de población del municipio pertenece a este territorio.

En el aspecto religioso, como se verá detenidamente adelante, sobresale que en ambas comunidades se encuentran edificios dedicados al culto y que pertenecen a distintas religiones, por ahora basta señalar que la Parroquia se encuentra en Nopaltepec y a ésta pertenecen el resto de comunidades del municipio (San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, San Miguel Atepoxtco y Venta de Cruz principalmente); en la cabecera existen tres templos: la iglesia católica y dos salones del reino de los testigos de Jehová; mientras que en San Felipe Teotitlán hay dos iglesias católicas y un templo evangélico.

Los niveles educativos que se encuentran en San Felipe Teotitlán y Nopaltepec son los mismos, se trata de educación inicial, básica y media superior; en la primera comunidad hay dos jardines

de niños, una escuela primaria, una secundaria y un Centro de Bachillerato Tecnológico (CBT); por su parte, la cabecera municipal cuenta con dos jardines de niños, dos escuelas primarias, una secundaria y una preparatoria de reciente creación (la misma que se asume por la población como del Partido Revolucionario Institucional, por ser compromiso político del partido).

El mercado o comercio ambulante se lleva a cabo los días domingo tanto en la cabecera como en San Felipe Teotitlán, este último es más extenso y variado, aunque únicamente consumen sus habitantes. Los insumos básicos se encuentran con facilidad en los comercios que existen en ambas comunidades, pero es frecuente que la gente se desplace a la comunidad de Otumba, Otumba donde los productos son más baratos y hay mayor variedad.

El transporte se concentra en San Felipe Teotitlán por ser el último destino o bien el inicio del recorrido que va de ésta comunidad a la de Otumba, Otumba; además de la ruta de autobuses que tiene como último punto la Central del Norte en el Distrito Federal.

A lo anterior se suma, según la CONAPO, que el municipio de Nopaltepec registró un grado de marginación bajo<sup>54</sup> en el año 2010, lo que refiere a “[...] una medida que da cuenta de las carencias que padece la población. Se construyen indicadores de déficit capaces de describir la situación en que se encuentran las personas que residen en las entidades y municipios que componen el territorio nacional”,<sup>55</sup> dichos indicadores son: educación, vivienda, distribución de la población e ingresos por trabajo.<sup>56</sup> En el mismo año, la localidad de San Felipe Teotitlán, a diferencia de la cabecera municipal que se ubica con un grado de marginación bajo, alcanzó un grado de marginación medio, la desigualdad más notoria se encuentra en el ámbito de analfabetismo, primaria incompleta, porcentaje de población que habita viviendas sin excusado, sin agua entubada, con piso de tierra y sin refrigerador. Es perceptible que existe desigualdad en el proceso de desarrollo y que remite a implementación de servicios, infraestructura, posesión de enseres y educación primordialmente, y de una localidad a otra del municipio de Nopaltepec;

---

<sup>54</sup> CONAPO clasifica la marginación en: muy alto, alto, medio, bajo y muy bajo. Consultar: [http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices\\_margina/mf2010/CapitulosPDF/1\\_4.pdf](http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/1_4.pdf) Consultado el 25 de enero de 2015.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Para ampliar la información revisar Esquema conceptual de la marginación, en: *Ibid.*

cabe mencionar que de las seis localidades que registra la CONAPO pertenecientes a este municipio tres alcanzan un grado de marginación bajo, una medio y dos alto.<sup>57</sup>

### 1.1.2 Población

En 2010 la población total del municipio se estimó en 8,911 habitantes. San Felipe Teotitlán es la comunidad con más habitantes, 3,974 lo que representa el 44.60% de la población total; mientras que la cabecera municipal está ocupada por el 38.91% de la población, equivalente a 3,467 personas (ver tabla 1).

**Tabla 1. Población por localidad del municipio de Nopaltepec<sup>58</sup>**

Localidad	Población total	Hombres	Mujeres	Porcentaje de población total por localidad	IM
San Felipe Teotitlán	3,974	1,953	2,021	44.60	96.64
Nopaltepec	3,467	1,766	1,701	38.91	103.82
San Miguel Atepocho	1,231	595	636	13.81	93.55
Colonia Venta de Cruz	153	80	73	1.72	109.59
Ex Hacienda de Tepatepec	45	19	26	0.50	73.08
Localidades con menos de 10 habitantes	41	*	*	0.46	*
Total	8,911	4,413	4,457	100.00	

Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 2010.

En tres localidades: Nopaltepec, San Felipe Teotitlán y Nopaltepec se concentra el 97.32% de la población total, mientras que aproximadamente el 2.68% se encuentra dispersa en el resto de las localidades. Al analizar algunos grupos de edad entre la comunidad de San Felipe Teotitlán y Nopaltepec atendiendo la diferencia que mantiene la primera respecto de la segunda en cantidad de población es posible apreciar que el grupo con mayor población corresponde al de 0 a 2 años, 6 a 11 años, de 8 a 14 años y de 18 a 24 años; en el primer grupo la diferencia es de

<sup>57</sup> En: *Ibid.*

<sup>58</sup> \* Corresponde a la ausencia de datos en los tabulados del INEGI.

106 habitantes; en el segundo es de 87 habitantes; en el tercero es de 67; y en el último es de 105. Lo anterior, explican por ejemplo algunos de los profesores del CBT Emiliano Zapata, Nopaltepec, se debe a que existe una alta cantidad de embarazos en la comunidad en el transcurso de este nivel escolar, mismo al que acuden de distintas comunidades externas al municipio, se sabe entonces que suelen unirse las parejas en la comunidad con el fin de culminar el bachillerato, la causa principal el embarazo adolescente:

Lo que nos hemos dado cuenta ¡en serio eh! Es que en esta comunidad los muchachos se casan más jóvenes, aquí en el bachillerato nos damos cuenta porque son nuestros alumnos, son muchos casos los que se han visto de embarazos de los chavos que se casan y viven aquí cuando uno de los dos es de acá, se les hace fácil venirse porque está la escuela y viven en la casa de alguno de los padres de los chavos.<sup>59</sup>

Yo soy de Nopaltepec y lo que he observado es que aquí se casan más jóvenes los chavos, muchos de nuestros alumnos ya son papás y siguen estudiando o dejan la escuela pero casi siempre resulta que si uno es de acá de este pueblo se vienen a vivir acá, ya sea para seguir estudiando o para trabajar en la tuna.<sup>60</sup>

Lo que sucede aquí en San Felipe es que hay más embarazos en jóvenes y como resultado más parejas que se juntan y se vienen a vivir aquí porque van, en este caso al bachillerato o se ponen a trabajar en la tuna que es lo que se cosecha en mayor cantidad, por eso viven en el pueblo porque se traen a la muchacha o al chavo a la casa de uno o de otro. Tan sólo tú ve ahorita cuántas chavas están embarazadas y pregunta cuántas ya tuvieron a su hijo o hija, son bastantes, nosotros conocemos la situación porque son nuestros alumnos que son originarios mayormente de aquí de San Fe.<sup>61</sup>

Por la cercanía que mantiene San Felipe Teotitlán con la cabecera municipal existe estrecha relación en el intercambio de información, a lo que se suma que muchos matrimonios se

---

<sup>59</sup> Profesor Pedro Hernández Pérez. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>60</sup> Profesor Pedro Sergio Rea Millán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>61</sup> Profesor Gabriel Morales Ramos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

componen por miembros de ambas comunidades, por lo que el contacto con una u otra no se pierde por los lazos familiares; de hecho podemos asegurar que la interacción más intensa en el municipio corresponde a San Felipe Teotitlán y Nopaltepec.

Otro aspecto que conviene apuntar es el Índice de Masculinidad (IM) que indica la cantidad de hombres en cada 100 mujeres, así, en San Felipe Teotitlán con un IM de 96.64 puede inferirse que existe más población femenina que masculina; sin embargo predomina la actividad agrícola en la comunidad con la cosecha de tuna, de ahí que lo anterior pueda explicarse por el fenómeno migratorio principalmente masculino que tiene como destino Estados Unidos de Norteamérica. A diferencia de la cabecera municipal en la que por cada 100 mujeres hay aproximadamente 103 hombres, y en la que la actividad agrícola continúa siendo la principal.

### **1.1.3 Religión**

La religión católica es la principal en San Felipe Teotitlán, según el Censo de Población y Vivienda 2010, existen 3,633 adeptos; es bien conocida y reconocida la presencia de evangélicos pentecosteses por los mismos habitantes, de ahí que se sepa como la religión que después del catolicismo concentra mayor número de adeptos, 150, de acuerdo con el Pastor de esta iglesia. La comunidad también tiene conocimiento de cristianos y testigos de Jehová, aunque a diferencia de los evangélicos pentecosteses no se identifican en un territorio.

#### **1.1.3.1 División territorial, iglesias y sus santos<sup>62</sup>**

San Felipe Teotitlán se divide en cuatro barrios, que fungen como elementos de diferenciación y clasificación de los sujetos; con ello queremos decir, se reconocen formas propias de los individuos como colectivo según su localización dentro de la comunidad, ello es identidad ante los otros barrios; entre ellas: la organización de festividades, la participación y militancia

---

<sup>62</sup> Nos referimos a las figuras religiosas que se veneran en cada una de las iglesias construidas en las comunidades, aludimos a éstas como santos o santitos porque es así como se reconocen por los habitantes.

política, los “vicios”, las reacciones ante determinadas situaciones (por ejemplo injusticias, visitas de algún personaje político, o religioso) etcétera. Podemos traducir la pertenencia a un barrio como caracterización de los sujetos, que será constituyente de sus identidades frente a los miembros de los barrios vecinos, donde la religiosidad católica destaca como elemento de suma importancia.

Por ejemplo se refiere respecto al barrio Colonia Roma:

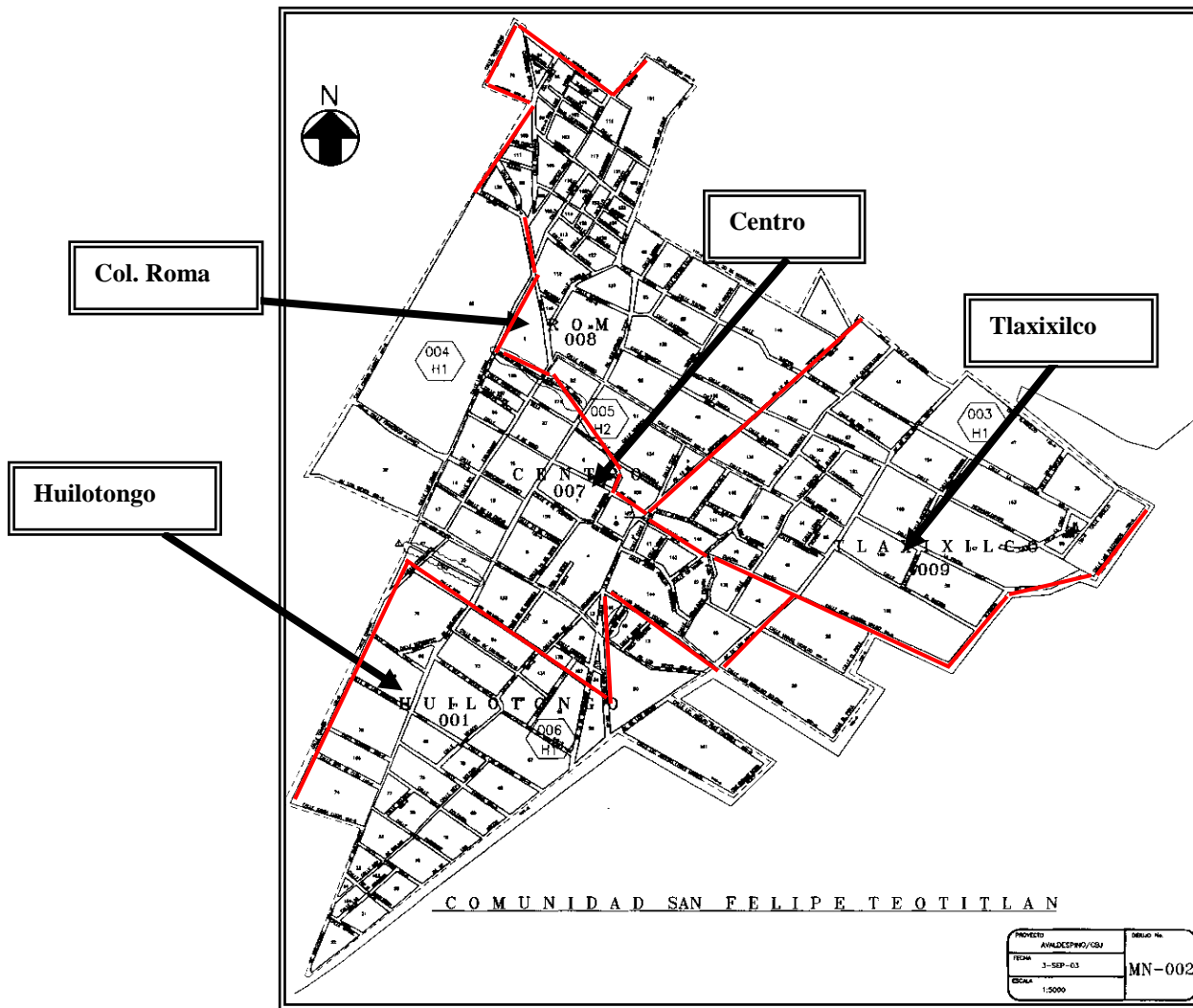
[...] semos de aquí de San Felipe, que unos somos buenos y unos malos, al menos los de la Colonia, son mis familiares pero no me dejo pasar por ellos, porque tienen su mente mal [...] si tú vas [a la fiesta de dicho barrio] pus vas a hincarte a la Santísima Virgen, sí puedes comprarte un pan, un dulce, y vámonos para no ver cosas malas ¿no? Si tú no quieres llevar un susto que al rato se anden correteando con las armas y ¿qué se espera uno por allí? No pus hay que quitarse uno del mal. [...] De Huilotongo también se oye mal ¿verdad? [...] pus que luego este, pus igual golpeándose no, no, golpeando a la gente. Tan sólo a nosotros, a mis hijos a mis nietos, ya los andaban matando [...].<sup>63</sup>

Los barrios son: Colonia Roma, Centro, Huilotongo y Tlaxixilco (ver mapa 3).

---

<sup>63</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Mapa 3. Barrios de San Felipe Teotitlán



Elaboración y fuente: Fuente: Archivos parroquiales. Párroco: Víctor Manuel Ortega Rivera. Documento electrónico: *Contorno y entorno de la Parroquia de Santa María de la Asunción*. Nopaltepec, México, 2002.

Dentro de esta división territorial destaca la existencia de dos iglesias católicas, una es la iglesia en el barrio Centro, las figuras religiosas principales son: San Felipe Apóstol,<sup>64</sup> recientemente Santiago Apóstol<sup>65</sup> y El Divino Rostro; y la capilla de dimensiones mayores a la anterior

<sup>64</sup> Que en la iglesia romana se celebra junto con su condiscípulo Santiago el Menor, conocido como Santiago Apóstol, el 11 de mayo que, tras la reforma litúrgica del rito romano, se pasó al día 3 de dicho mes.

<sup>65</sup> Aproximadamente hace 10 años cobra relevancia también la figura de Santiago Apóstol, considerado por los habitantes como compañero de San Felipe Apóstol, debido a que se promovió su celebración el mismo día. Anteriormente sólo se reconocía su imagen colocada en el altar de la iglesia junto a San Felipe Apóstol, pero no se le celebraba, no se llevaba en peregrinación y no se bajaba del altar en la festividad.



dedicada a la Virgen de Guadalupe, misma que se localiza en el barrio Colonia Roma. La primera fue edificada a partir del Siglo XVIII, y en 1931 finaliza su decoración y construcción.<sup>66</sup>

La capilla tiene una antigüedad de 20 años, existen en relación a ésta la festividad del aniversario de la entrega de la Virgen de Guadalupe por el Párroco Aquileo Valencia Martínez al barrio Colonia Roma, el día 3 de marzo; y el 12 de diciembre se celebra el aniversario de la aparición de la Virgen de Guadalupe. Puede leerse en la entrada de la construcción:

EN EL AÑO DE 1996 ENTRO LA VIRGEN PEREGRINA EL 3 DE MARZO COMO UN RECUERDO DE JUSTINO ESPINOSA DELGADILLO COMO ENCABESADOR DE LA OBRA Y ANGEL GARCIA. AGRADESEMOS A LAS PERSONAS QUE NOS APOLLARON EN LA OBRA DE LA CAPILLA DE LA COL. ROMA.<sup>67</sup>

## **1.2 San Martín**

### **1.2.1 Ubicación geográfica**

El municipio de San Martín de las Pirámides<sup>68</sup> con clave 075, asignada por el INEGI, se localiza al noreste del Estado de México, a una distancia de 40 kilómetros del Distrito Federal. Su

---

<sup>66</sup> A partir del siglo XVII la evangelización hispánica promueve la construcción de templos cristianos, haciendo desaparecer los indicios de algunos *teocallis* existentes. “El templo funcionó por muchos años como capilla en la época colonial, venerando la imagen de San Felipe apóstol; no es sino hasta el siglo XIX cuando se le dio la forma estructural de la actualidad, terminada totalmente en el siglo XX; una última remodelación se hizo en 1992, cuando se le cambió el techo. Juan Pacheco, *op. cit.*, 75.

<sup>67</sup> Se registra la presencia de la religión evangélica pentecostés en dicha comunidad, existiendo igualmente una construcción que funge como su iglesia, ésta se encuentra entre el barrio Centro y barrio Colonia Roma. Existen también testigos de Jehová, y aunque en la comunidad de San Felipe Teotitlán no hay ninguna construcción para sus prácticas religiosas, cuentan con la iglesia (Salón del Reino de los Testigos de Jehová) de la cabecera municipal. Se saben dos religiones predominantes: católica, apostólica y romana y evangélica pentecostés, ésta última con más de 50 años de instauración.

<sup>68</sup> Estuvo bajo la jurisdicción de San Juan Teotihuacán desde su congregación en los principios de la cristiandad de la Nueva España, se independizó en 1744, año en que constituyó gobierno aparte; así fue cabecera de los barrios de San Francisco Mazapa, San Andrés Oxtoyahualco, San Antonio Tl cateopan, San Pedro y Tecpancingo y se le denominó República de Teyácac.

Una vez concluidas las guerras de Reforma e Intervención el Estado de México intentó recuperar el territorio que perdió en las anteriores luchas, de tal manera que en 1873 se otorga la categoría de municipio a San Martín. El 15 de abril de 1875 el Congreso invalidó tal designio. La cabecera del Distrito de Otumba pasa a San Juan Teotihuacán y San Martín se integra a este último municipio como anteriormente.

superficie es de 70 kilómetros; se ubica en la parte nororiente del Estado de México y su división en inicio son dos células territoriales: la primera colinda con los municipios de Axapusco y Otumba al norte; San Juan Teotihuacán, Tepetlaoxtoc y Otumba al sur; Otumba al oriente y San Juan Teotihuacán y Temascalapa al poniente; la segunda colinda al norte con los municipios de Teotihuacán y Otumba; al sur con Tepetlaoxtoc; al oriente con Otumba y al poniente con Teotihuacán y Tepetlaoxtoc<sup>69</sup> (ver mapa 4).

---

En 1916 la población manifiesta su deseo de separarse del municipio de Otumba, ello a través de la creación de un grupo de vecinos con la comisión de llevar a cabo los trámites necesarios ante las autoridades estatales; el señor Casimiro L. Martínez fue elegido por mayoría para encabezar esta comisión, logró acercarse a Venustiano Carranza y al gobernador del Estado de México, general Agustín Millán, consiguiendo el 29 de noviembre de 1917 que se reconociera como municipio.

El 24 de abril de 1935 San Francisco Mazapa se desgrega del municipio de San Martín de las Pirámides, Distrito de Otumba y pasa a la jurisdicción de Teotihuacán de Arista, Distrito de Texcoco.

En 1945 se suscitó un conflicto que encabezaban los comerciantes de la zona arqueológica debido al cobro de impuestos que realizaba el Ayuntamiento de San Martín de las Pirámides; comerciantes originarios de San Francisco Mazapa sostenían que el Ayuntamiento que tenía derecho a realizar los cobros era San Juan Teotihuacán, se originó un litigio intermunicipal ante la legislatura local entre ambos Ayuntamientos, ello originó que la Zona Arqueológica fuera declarada jurisdicción federal y Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1988. Julia Martínez de la Rosa, *San Martín de las Pirámides. Monografía Municipal* (Asociación de la Cultura Mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto Mexiquense de Cultura. México, 1999).

<sup>69</sup> Dirección de Planeación y Desarrollo, San Martín de las Pirámides, Estado de México. Periodo: 2013-2015.

Disponible en: [www.ipomex.org.mx/ipo/archivos/downloadAttach/179510.web](http://www.ipomex.org.mx/ipo/archivos/downloadAttach/179510.web);... Consulta: 30 de septiembre de 2014.

**Mapa 4. Ubicación geográfica del municipio de San Martín de las Pirámides**

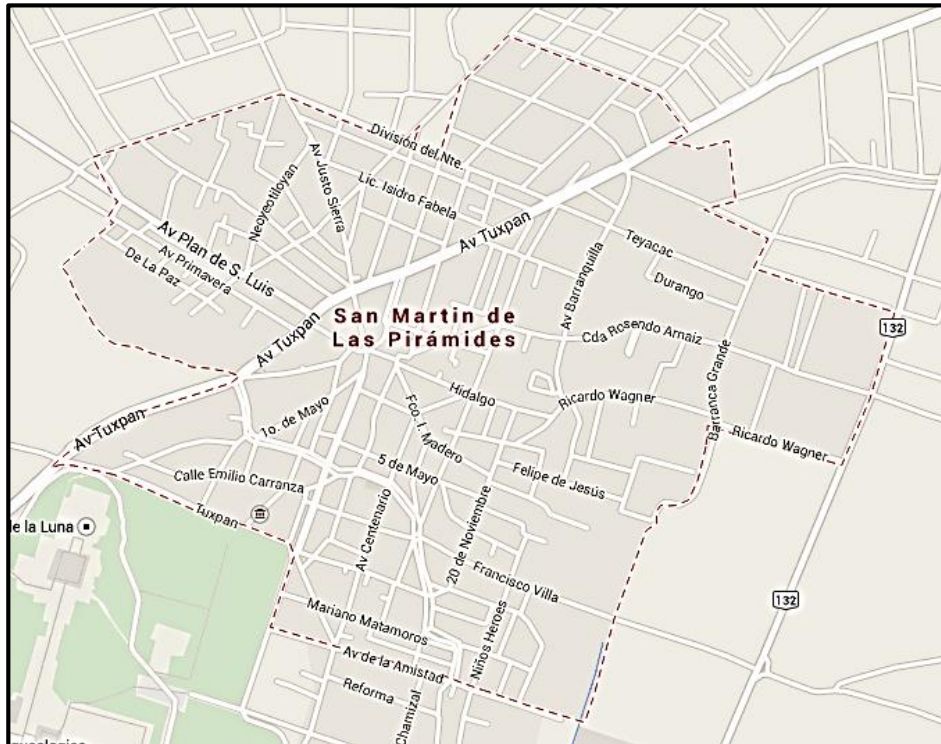


Elaboración y fuente: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal, 2010.

La comunidad que nos interesa es San Martín, cabecera del municipio y reconocida entre los habitantes con este nombre, aunque en registros como el INEGI aparece como San Martín de las Pirámides, se ubica al centro del municipio<sup>70</sup> (ver mapa 5).

<sup>70</sup> Las otras comunidades que lo integran son: Predio Palma y Raya, Colonia Álvaro Obregón, San José Cerro Gordo, La Noria, Tianguis la Tuna, El Saltito, Colonia San Marcos, Cerro Gordo, Chimalpa, San Martín de las Pirámides, Rancho de los Chopos, Rancho las Erres, Ixtlahuaca, San Antonio de las Palmas, Santa María Palapa, Santiago Tepetitlán, Rancho Tlacateopan, Santa María Tezompa, Tlachinolpa, Las Cañadas, Rancho San Mateo, Chalma (El Polvorín), Ejido San Martín, Rancho ZR, La Soledad y Cozotlán Norte. Dirección de Planeación y Desarrollo, San Martín de las Pirámides, Estado de México. Periodo: 2013-2015.

**Mapa 5. Ubicación de San Martín**



Elaboración y fuente:

[http://www.osfem.gob.mx/Documentos/Transparencia/CtasPub/Cta\\_2010/CtaPubMun\\_10/LIBRO14.pdf](http://www.osfem.gob.mx/Documentos/Transparencia/CtasPub/Cta_2010/CtaPubMun_10/LIBRO14.pdf).

En 2010 San Martín registró un grado de marginación muy bajo, aunque están presentes indicadores altos, como personas de 15 años o más sin primaria completa y viviendas habitadas que no disponen de refrigerador, principalmente.<sup>71</sup>

Al ser la cabecera municipal concentra la administración pública en la presidencia que se ubica en el centro, por lo que existe un alto flujo de personas de otras localidades que asisten a San Martín por algún trámite, de ahí que el transporte sea variado y frecuente al resto de las localidades que integran al municipio, a excepción de Santa María Palapa, San José Cerro Gordo, Colonia San Marcos Cerro Gordo, La Noria y Tianguis de la Tuna que se encuentran relativamente cercanas y de las que la población es poca, respecto de otras como El Saltillo, Ixtlahuaca, San Pablo Ixquiltán, etcétera. Las rutas se componen por combis o colectivas,

---

<sup>71</sup> Consultado en: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indiMarginacLoc.aspx?refnac=150750001>. (Consulta: 20 de abril de 2015).

además de taxis que suelen ser abordados con origen o destino del primer grupo de localidades mencionadas.

A lo señalado se suma la existencia de un CEAPS que es frecuentado por concentrar mayores y variados servicios a diferencia de los centros de salud que se ubican en otras localidades, o por ser inexistentes en ellas como en el caso de las primeras localidades mencionadas antes.

Además existe un mercado los días lunes en el que se vende verdura, otros alimentos , ropa, herramientas, fayuca, etcétera, a precios muy accesibles porque se encuentran variadas calidades que determinan el precio de los productos, es el día en que más flujo de población externa e interna hay porque es “día de plaza”; hay también un mercado “de chacharas” los días martes y sábado que se compone de dos espacios: frente a la iglesia nueva o de El Señor Ecce Homo y en una de las calles principales que conduce al centro y comunica a la cabecera municipal con la comunidad de San José Cerro Gordo y Colonia San Marcos Cerro Gordo, éste se caracteriza por la venta de artículos usados o nuevos a precios bajos, es un tianguis nocturno en el que figuran principalmente alimentos, fayuca y ropa, y al que asisten personas de otras localidades y municipios. Existe también un mercado fijo cercano al centro donde se comercializan alimentos y al que acuden por lo regular personas de la misma comunidad.

Además de recurrir por el anterior motivo a la cabecera municipal, los habitantes externos a ésta pero pertenecientes al municipio se trasladan porque la parroquia se encuentra en la iglesia más antigua de la localidad, y los sacerdotes viven en la casa cural que se edificó cerca de la iglesia.

Existen planteles de educación básica y medio superior: dos jardines de niños, dos primarias, dos secundarias y una preparatoria, a las que asisten habitantes de la comunidad y fuera de ésta, por la gran cantidad de alumnos que reciben algunas cuentan con dos turnos.

Otras rutas de transporte colectivo corresponden a las que trasladan a otros municipios como Otumba y San Juan Teotihuacán, se trata de combis y taxis; hay servicio de autobuses con frecuencia de media hora que pasan por la comunidad y tienen origen en San Felipe Teotitlán

para llegar a la central del Norte y viceversa; por encontrarse la zona arqueológica en San Martín el transporte colectivo resulta muy recurrido.

### 1.2.2 Población

Es notable que la cabecera municipal se caracteriza porque concentra la mayor cantidad de población respecto de las otras localidades y junto con San Pablo Ixquiltán, Santa María Palapa y Santiago Tepetitlán suman el 73.18% de la población; mientras que el 26.82 está disperso en el resto de las localidades; desde lo anterior es posible explicar la cantidad de servicios antes descritos e infraestructura con la que cuenta la cabecera municipal (ver tabla 2).

**Tabla 2. Población por localidad del municipio de San Martín de las Pirámides<sup>72</sup>**

Localidad	Población total	Hombres	Mujeres	Porcentaje de población total por localidad	IM
San Martín	12,812	6,245	6,567	51.52	95.10
Colonia Álvaro Obregón	399	206	193	1.60	106.74
San José Cerro Gordo	191	94	97	0.77	96.91
Ixtlahuaca	789	405	384	3.17	105.47
San Antonio de las Palmas	1,411	696	715	5.67	97.34
San Pablo Ixquiltán	1,928	958	970	7.75	98.76
Santa María Palapa	1,849	920	920	7.44	100.00
Santiago Tepetitlán	1,609	818	791	6.47	103.41
Santa María Tezompa	592	301	291	2.38	103.44
Tlachinolpa	344	168	176	1.38	95.45
La Noria	58	33	25	0.23	132.00
Ejido San Martín	533	268	265	2.14	101.13
Tianguis de la Tuna	13	6	7	0.05	85.71
El Saltito	466	229	237	1.87	96.62

<sup>72</sup> \*Refiere a la ausencia de datos en los tabulados del INEGI.

Localidad	Población total	Hombres	Mujeres	Porcentaje de población total por localidad	IM
Colonia San Marcos Cerro Gordo	134	70	64	0.54	109.38
Cozotlán Norte	1,505	748	757	6.05	98.81
Chimalpa (Kilómetro 34 Carretera México-Tulancingo)	119	61	58	0.48	105.17
Localidades con menos de 10 habitantes	30	*	*	0.12	*
Total	24,866	12,268	12,559	100	

Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 2010.

Desde lo mostrado se sabe que el IM en San Martín es de 95.10, lo que indica que se trata de una comunidad feminizada, en la que la actividad principal es el comercio, turismo y agricultura; con un importante flujo migratorio hacia Estados Unidos de Norteamérica por la población masculina.

### 1.2.3 Religión

Entre la población se sabe el predominio de la religión católica, en el Censo de Población y Vivienda 2010<sup>73</sup> se estimaron 11,303 adeptos; además de haber cristianos y testigos de Jehová, posibles de reconocer por la división territorial de la comunidad, lo que veremos en otro capítulo.

#### 1.2.3.1 Territorio, iglesias y sus santos

San Martín está dividida en manzanas que se conocen como I, II, III y IV; sin embargo, algunos habitantes reconocen la división comunitaria entre Barrio Bajo y Barrio Alto; el primero, dicen, abarca las manzanas III y IV, y el segundo la I y II, aunque también se sabe que los barrios no

<sup>73</sup> Elio Masferrer Kan, expone que instituciones como el INEGI deben sus estimaciones a sesgados métodos censales, reproducción que sigue perdurando por la relación de pacto que mantiene el gobierno mexicano con instituciones como la mencionada y la iglesia. Consultar: Elio Masferrer Kan, *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones* (Libros del Araucaria, México, 2011).

existen exactamente por cubrir las manzanas mencionadas, es decir, varían los límites que definen el espacio físico y se produce una divergencia en la determinación de las fronteras en torno al espacio físico en función de cómo el sujeto ha internalizado el fraccionamiento territorial y resulta entonces que la información que expone a las manzanas pertenecientes a alguno de los barrios, o viceversa, es decir los barrios pertenecientes a las manzanas no es congruente con los límites territoriales que se conocen propios de cada demarcación territorial.

De acuerdo con los entrevistados la existencia de cuatro manzanas, o zonas como algunas personas las denominan, obedece al crecimiento de la población y más bien la división en Barrio Alto y Bajo es prácticamente inoperante porque se sabe “un dicho” o “un decir” que tiene como fin calificar al segmento de población que vive en cada uno de estos, de ahí que “Bajo” sea una categoría con la que se distingue a individuos que han cometido delitos, sin educación y viciosos, características contrarias a quienes habitan el Barrio Alto.

Es importante señalar que lo anterior no resulta siquiera un conocimiento generalizado, pues algunos informantes desconocen la designación de los barrios y otros desconocen el motivo de los nombres, de hecho algunos expresan que “Bajo” alude a que la zona se suele inundar cuando llueve. Quienes saben de la existencia de los barrios dicen que no tiene más de veinte años que se comenzó a usar sin provocar mayor efecto en la organización comunitaria, lo que es visible en tanto es ignorado entre la población.

La comunidad está dividida en manzanas que son enumeradas, el cual solo son cuatro. Se dividió en manzanas porque es cabecera municipal y el poblado ha ido creciendo, por el cual se ha dividido así en manzanas [...] se distinguen porque sabemos dónde termina una y empieza otra por las calles.<sup>74</sup>

Pues yo siempre había sabido que el pueblo está dividido en manzanas, nomás que después ya se empezó a decir que Barrio Alto y el Barrio Bajo, la verdad yo desconozco cuál es la razón.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Sr. Víctor Manuel Fernández Flores. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>75</sup> Sr. Martín Aguilar. San Martín, San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.



Las manzanas son zonas, las manzanas es lo mismo que las zonas, está dividido en cuatro partes el pueblo, siempre ha sido así, desde que yo me acuerdo siempre ha sido así, es uno solo el pueblo... que hay personas que quieren dividirlo, pero ¿por qué se va a dividir? Si es un solo pueblo, está dividido por manzanas, o sea por zonas pero es un solo pueblo y todos jalamos, nada de que la mitad pa' cá y la mitad pa' llá, eso no se acepta aquí.<sup>76</sup>

Esta comunidad tiene cuatro manzanas, que después se les nombran el Barrio Alto y Bajo, en sí no sé por qué se haría así, nomás lo que se sabe es que por lo grande que es el pueblo hay manzanas, porque así es más fácil organizar todo ya de menos en menos gente. Pero casi que viene siendo lo mismo porque haz de cuenta que lo que desde antes conocíamos como el Barrio Alto pus según es lo que le llaman la manzana III y IV y lo que es el Barrio Bajo es lo que está pegado a San Francisco Mazapa que viene siendo la manzana I y II.<sup>77</sup>

Destaca que se justifique el nombre de Barrio Bajo por los constantes conflictos que se mantienen entre la población que corresponde a éste y que sea calificada por el resto, y que pertenece al Barrio Alto, como delictiva y falta de educación, características que definen sus acciones:

Ah bueno, eso nomás simplemente, vamos a decir: ese es el dicho ¿verdad? Acá de donde está el templo de una de esas esquinas se llama Barrio Bajo, de acá para allá y de allá para acá le pusieron... Barrio Alto, pero ese ya nomás es dicho de a hoy de la gente, pero nuestro pueblo son cuatro manzanas [...] desde que yo era niña es por manzanas, eso de los barrios es digamos de unos 20 años para acá, pero eso no se respeta, eso es dicho nomás, vulgar y muy corriente porque de ahí para allá, hay un lugar, antes de donde se vende la tuna, por ahí se han logrado muchachos pus de otra forma, muy bebedores, medio raterillos que ya a través del tiempo fueron agarrando mañas y hasta unos han matado a la gente, por eso le pusieron barrio bajo, porque son de Barrio Bajo, pero no precisamente el barrio, sino la gente que está viviendo ahí tan

---

<sup>76</sup> Sr. Abraham Galindo. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>77</sup> Sra. Laura Beltrán. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

corriente y tan vulgar, a eso se refiere, que no hay educación ni moral [...] Agarraron ese dicho nos decían la gente: pobres, mugrosos y aparte de pobres y mugrosos borrachos y uno que otro cometió un delito muy feo [...].<sup>78</sup>

Aquí son zonas o manzanas, nomás que aquí entre nosotros decimos que hay barrios El Barrio Bajo tiene su razón porque es por toda la juventud que ya anda mal [...].<sup>79</sup>

Se asume que lo que fundamenta las acciones del Barrio Bajo es el crecimiento de la población y a la vez su impedimento y frontera territorial con otra comunidad del mismo municipio; esto es que las manzanas III y IV colindantes con la comunidad de San Francisco Mazapa no tienen oportunidad de crecimiento debido al límite por lo físico que mantienen con San Francisco Mazapa; se describe a los habitantes de hace algunas generaciones, específicamente hace aproximadamente 60 años, como problemáticos por la cercanía con vecinos de San Francisco Mazapa, aunque la denominación como barrios es aproximadamente de diez años a la fecha:

Los señores de antes nos cuentan ¿verdad? Que esa parte del Barrio Bajo siempre tenía problemas con los de San Francisco Mazapa porque donde empieza uno termina el otro y así, entonces se peleaban a cada rato por varias cosas, por ejemplo que por las novias, que porque se veían y no se llevaban, que porque tanta cercanía les molestaba que fueran de dos pueblos y estando tan cerca pus se agarraban. Entons sí se oía que ese barrio era el de más conflicto hasta que se le puso santo remedio cuando se hace la calle de la amistad, y es en esa calle donde se acordó que se esperaran las imágenes cuando fuera su fiestecita, por ejemplo San Francisco espera al santito de aquí y al revés, se dan un abrazo las gentes y se recibe al pueblo con su santito.<sup>80</sup>

[...] antes se sabía de conflictos como tal que eran pleitos entre los muchachos, en la parte de acá esta la Colonia, los del centro ya para acá es Barrio Bajo y siempre había problemas [...] el Barrio Bajo es la parte que cuando llovía se inundaba [...] ese abarca la tercera manzana, bueno

---

<sup>78</sup> Sra. Josefina Hernández Benitez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>79</sup> Sr. Abraham Galindo. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>80</sup> Sra. Braulia Hernández. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

una parte. Había disputas ahorita ya no... con los pueblos, en este caso San Francisco Mazapa, porque viviendo tan cerca y los de aquí los muchachos no se podían atravesar ni de allá pa' cá ni de acá p allá [...] pero ya muchos ahorita ya se han casado entre los muchachos y se retoman en las fiestas... los recorridos de las fiestas patronales ya sea la del 11 de noviembre o el 8 de mayo o en las dos fiestas que tiene igual San Pancho, él tiene igual... la de Pentecostés y la del cuatro de octubre, entonces hay una calle que nos divide que se llama Calle de la Amistad y ahí se hace el encuentro de las imágenes, salen los de San Pancho con su imagen, salen los de San Francisco con su imagen y en el lindero se hace un intercambio de palabras de abrazo, de una amistad pero eso fue a partir de que igual había ese tipo de problemas [...].<sup>81</sup>

A la fecha el motivo de la división en manzanas de San Martín se desconoce con exactitud y se atribuye al crecimiento de la población y la búsqueda de una mejor organización en la vida comunitaria, principalmente de las fiestas religiosas.

Es común el conocimiento anterior en la definición de la división territorial de la comunidad, de lo que destaca la inexistencia de conflicto social por la adscripción a alguna de las manzanas, más bien parece que se deja a consideración de quienes encabezan la organización en algún aspecto de la comunidad; a ello se suma un elemento contundente y es que precisamente la división asumida por barrios permanece en la memoria de sólo algunas personas y su transmisión se ha perdido ante la fragmentación de la comunidad en manzanas o zonas que se sabe por los adultos mayores como división inicial u original y que se ha interiorizado como realidad por las generaciones posteriores que se encargan de la organización comunitaria, en la que por ejemplo sobresale la Mayordomía.

La gente de antes, verdad, como nuestros padres así conocieron al pueblo, por manzanas o zonas, ante el crecimiento del poblado uno ya sabe que hay las cuatro manzanas, de hecho para efecto de la organización de las fiestas de los santitos así se avanza en pedir la cooperación por manzanas.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Sr. Juan Martínez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>82</sup> Sra. Esther Hernández Fragoso. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

La denominación de los barrios y la declaración de su existencia por algunos habitantes se percibe por otros como un deseo de separar a la comunidad en dos partes en función de la ubicación de las iglesias católicas, idea que se rechaza no sólo en la práctica sino en el origen de la misma, esto es la adscripción territorial por manzanas y participación en la festividades religiosas, principalmente de las figuras que se veneran. Así, al Barrio Bajo le correspondería la Iglesia dedicada a El Señor Ecce Homo y al Barrio Alto la edificada en honor a San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours.

Sí, yo supe eso que los que organizaban las fiestas eran los que como que querían separar a la gente, porque ya decían que para las cooperaciones nadamás dieran por ejemplo los de las manzanas en donde está el Ecce Homo para su fiesta y ara San Martín los de ese lado, porque no se cooperaba igual, pero la gente no quiso y todos cooperan para las dos.<sup>83</sup>

Querían dividir el pueblo de la iglesia esa para allá que fuera y de esta iglesia para allá la otra mitad, en sí así se quería, quién sabe quién empezó con eso, querían hacerlo pero no la gente no quiso, se hace la fiesta acá y todos cooperan, se hace la fiesta aquí e igual todos cooperamos.<sup>84</sup>

Podemos traducir la pertenencia a un barrio como caracterización de los sujetos, que será constituyente de sus identidades frente al resto de los miembros de la comunidad, que no atribuyen el mismo significado al nombre y que incluso se ignora, en este caso es común que la caracterización de las manzanas como conflictivas por su cercanía territorial con la comunidad de San Francisco Mazapa se reconozca como parte del pasado. En el aspecto religioso sobresale que a diferencia de lo que sucede en la comunidad de San Felipe Teotitlán (y que abordaremos más adelante) no se reconoce una zona comunitaria donde habiten los adeptos a otras religiones por ejemplo, se trata de una población territorialmente dispersa y sólo se da referencia por manzana de las familias que ocupan ciertas calles y profesan una religión diferente a la católica.

---

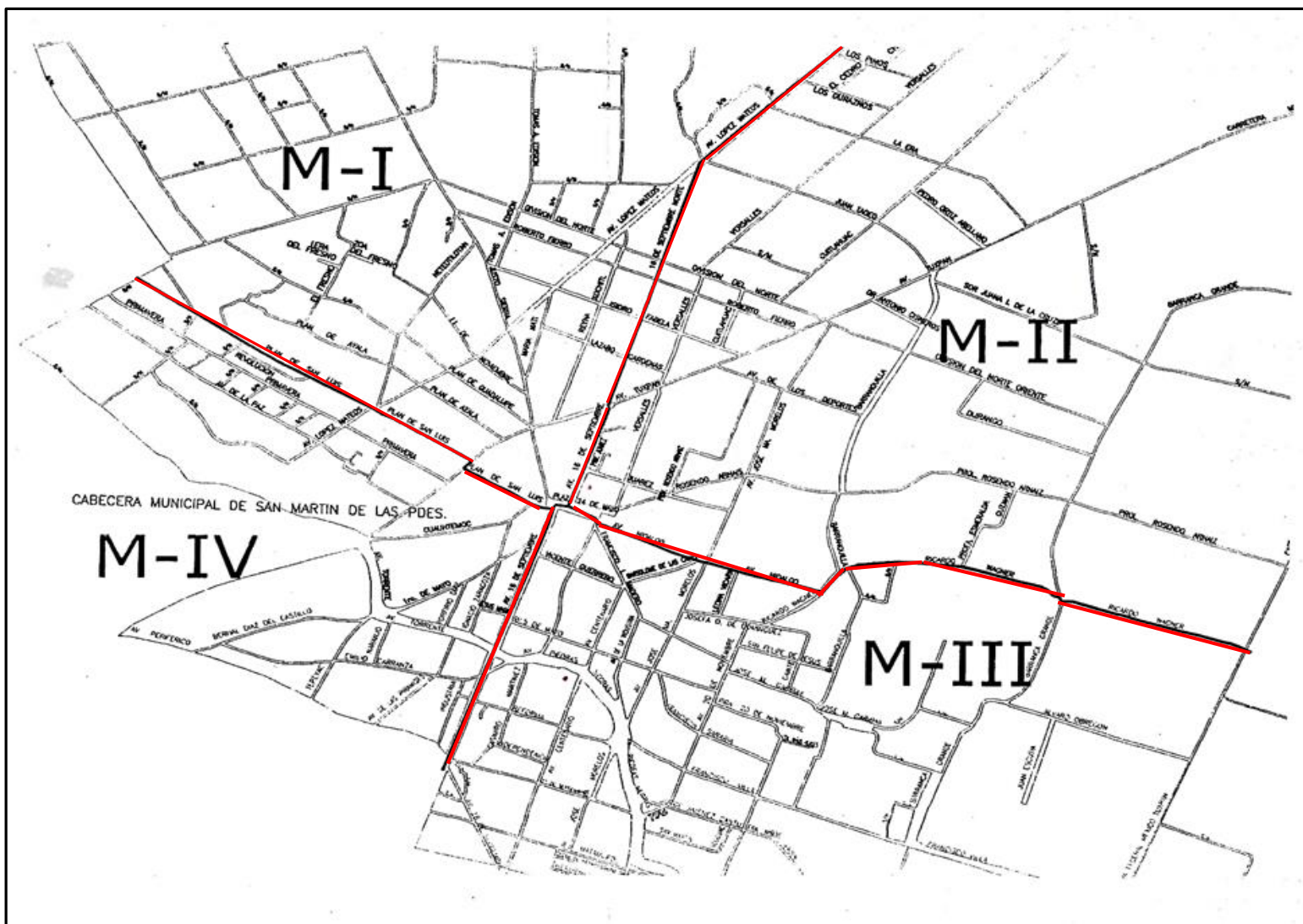
<sup>83</sup> Sr. Irving Daryl López Aguilar. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>84</sup> Sr. Abraham Galindo. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

Tampoco se da cuenta de diferencias en el grado de participación en las festividades religiosas en función de la pertenencia territorial, lo que abordaremos posteriormente.

En lo que sigue trataremos la división territorial de esta comunidad en manzanas, lo que es más común en el discurso de los entrevistados y la población en general, pues la existencia de barrios no es un conocimiento internalizado que se perdure en la organización comunitaria y por tanto memoria colectiva. Enseguida se expone cómo se distribuyen las manzanas: I, II, III y IV (ver mapa 6).

Mapa 6. División territorial de San Martín



Fuente y elaboración: Departamento de Catastro, San Martín, San Martín de las Pirámides, 2014.

En la comunidad existen dos iglesias católicas, la más antigua se ubica en la plaza principal, perteneciente a la manzana II, está dedicada a San Martín Caballero, San Martín Obispo de Tours y San Martín de Porres, se sabe que su construcción finaliza en 1540 por la inscripción que se encuentra en la parte trasera de la sacristía:

Son dos, la iglesia o parroquia quien venera a los tres santos [San Martín Caballero, San Martín Obispo y San Martín de Porres] y el templo que venera a Jesucristo que en latín es llamado Ecce Homo.<sup>85</sup>

La segunda iglesia está dedicada al Señor Ecce Homo, se encuentra en la manzana III, su construcción inicia en 1976 a cargo de un Patronato que a la fecha persiste con otras personas, le correspondía la construcción de la iglesia, ahora le compete el mejoramiento de la misma:

La primera piedra se colocó en el año de 1976, era un Patronato, ya varios de esas personas ya son finados, orita creo ya nomás vive don Ramón Sánchez Ayala y don José Sánchez Terán [...], ellos iniciaron el proyecto, orita tovia faltan varios detalles en la construcción, acabado del templo o santuario que se tiene como proyecto. Desde hace un año se formó un patronato que continúa con el mejoramiento de las instalaciones [...].<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Sr. Víctor Manuel Fernández Flores. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>86</sup> Sr. Juan Martínez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

## Capítulo 2. Santos y santos patrones

### 2.1 Religiosidad popular

Abordamos principalmente los santos y santos patrones, su presencia es lo que denominamos reestructuración devocional católica por implicar cambios en la estructura de los santos y santos patrones que se genera con la llegada de algún otro a las comunidades abordadas, lo que se traduce en un reacomodo de la realidad que es posible explicar por la existencia social de esos universos simbólicos. Lo anterior nos traslada a pensar en la religiosidad popular. Podemos entender la religiosidad como “la concreción de la religión, la cual no se manifiesta sino a través de comportamientos, rituales y creencias específicas”;<sup>87</sup> aún la categoría de religión popular carecería de especificidad y determinación, su proceso histórico de connotaciones no ha asegurado lo anterior; por ello remite a un fenómeno de inculturación, pues existe de manera pluralizada en sus formas<sup>88</sup> para ello nos remitiremos a los aportes de Manuel Delgado quien señala que el nacimiento o invención del concepto de religiosidad popular tiene origen en Europa, donde en términos muy generales se gestaban:

costumbres religiosas que no podían aparecer sino como el dominio de lo absurdo y lo irracional y que se situaban en la periferia o al margen de la religión teológica eclesialmente homologada [...] la religión practicada tenía muy poco que ver con las pretensiones de honda espiritualidad que caracterizaban las corrientes de fe institucionalizadas en forma de iglesias.<sup>89</sup>

Por su parte a los científicos en el contexto mencionado les correspondía elucidar el cúmulo de prácticas y creencias religiosas en sí mismas y sobre todo dar cuenta de la causa de que tales construcciones sociales tuvieran tanto éxito, significándose su legitimación, aún cuando la

---

<sup>87</sup> María Jesús Buxó, et. al. (Coord.) *Religiosidad popular* (España: Ed. Anthropos, Fundación Machado, 1989), 10.

<sup>88</sup> Luis Maldonado refiere al respecto: la existencia de formas, en este caso religiosas, a partir de la interpretación de significantes. Luis Maldonado, “La religiosidad popular”. En: María Jesús Buxó, et. al. (Coord.), *op. cit.*, 343.

<sup>89</sup> Al respecto menciona a los campesinos franceses, italianos, griegos, españoles y habitantes premodernos de sus ciudades. Manuel Delgado, *La religiosidad popular. En Torno a un falso problema*, (1993). Disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html). Consulta: 21 de abril de 2010.



iglesia las condenaba. Se les calificaba de profanas, paganas, supersticiosas, al margen de la religión oficial, frente a la cual se constituía como “baja religión, [...] o creencia parareligiosa o seudoreligiosa, o de missglaube ‘lo que se aparta o va contra una religión o lo que deriva de otra anterior’”,<sup>90</sup> .a la par se proponen otras designaciones, tales como catrofanías caducas o decaídas, o cristalizaciones supersticiosas de creencias y saberes legítimos; aludiendo precisamente a la idea que prevalece hasta estos días, la apropiación de formas contenidas en una matriz de significados “religiosidad oficial” sesgada, o bien, ni siquiera existe tal apropiación o recepción de dichas formas y únicamente se trata de prácticas o creencias, sin embargo, bajo la noción de un cúmulo de conocimientos, en este caso la religión oficial.

Tiene lugar otro concepto desde el plano de las ciencias humanas, éste es el folclore religioso como “los ritos y los mitos de los pueblos primitivos e incivilizados y los ritos y los mitos de la ancestralidad, del pasado remoto de la propia cultura que no habían aceptado desaparecer bajo el empuje del supuesto avance moral [...] desde el evolucionismo social ingenuo”.<sup>91</sup> Resultaba a los ojos de los reformistas religiosos un cúmulo de sacralizaciones caídas o degeneradas; mientras que para los reformistas científicos representaba las supervivencias huérfanas de estructura. Pasando a ser específicamente desde la antropología y dogma eclesial religión popular, religiosidad popular, catolicismo popular, cristianismo popular, etcétera.

Así suele ser el punto de discusión más recurrente en tanto se aborde la religión popular o catolicismo popular, la postergación de la existencia de una dicotomía entre ésta y una religión oficial o catolicismo oficial; sosteniéndose entonces que la religión católica es origen del catolicismo popular, pues no es más que la recepción de la primera por las clases bajas incapacitadas para aprehender completa y complejamente el discurso de la religión oficial. Al respecto los antropólogos y folcloristas hablan de un proceso de mediación, en tanto su transmisión se asegura por un filtro que es finalmente la subjetividad del receptor, pasando a ser por consecuencia una religión vivida, anteponiendo que se trata justamente de una construcción social próxima y devenida del receptor, es el catolicismo popular.

---

<sup>90</sup> *Idem.*

<sup>91</sup> *Idem.*

Suele también discutirse la religión popular como un todo sincrético a partir de una religión oficial, la cual existe por consecuencia siempre implicando a la otra. Por tanto la línea de investigación al respecto se inclina muchas veces por la delimitación y elucidación de la consistencia del sincretismo mencionado, o bien de la existencia de las prácticas y creencias superpuestas para dejarse ver finalmente como legítimas ante las otras. No nos corresponde entonces “rastrear el origen de las prácticas y creencias sino analizar los condicionantes sociales que las mantienen”.<sup>92</sup>

Lo que ahora nos ocupa correspondería y trascendería a y como una manifestación del catolicismo popular, atendiendo por supuesto a éste como producto del proceso de mediación. En este sentido el catolicismo popular puede definirse “como la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso [...]”,<sup>93</sup> a partir de esta definición, Marzal (2002) menciona algunas caracterizaciones del fenómeno:

[...] el catolicismo popular, como todo sistema religioso, está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y de normas éticas. [...] Los católicos populares participan en la celebración de las fiestas patronales, que son el rito religioso más importante [...] La devoción a los ‘santos’ es el principio fundante.

[...] el catolicismo popular es una cultura [...] un modo de ver la vida y de construir el mundo. [...] Esa transmisión se hace más por medio de las devociones populares y por el proceso de socialización [...].<sup>94</sup>

La significación de las figuras religiosas: San Felipe, La Virgen de Guadalupe, y el Divino Rostro, en San Felipe Teotitlán; y Señor Ecce Homo, San Martín Obispo de Tours y San Martín

---

<sup>92</sup> José Luis García. “El contexto de la religiosidad popular”. En: María Jesús Buxó, et. al. (Coord.), *op. cit.*, 19-29. Esta obra refiere la religiosidad popular en un marco de poder ejercido por las autoridades eclesiales a través de la negación de las formas ajenas a sus promociones o sucesos donde se anula su intervención.

<sup>93</sup> Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 315.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 316.

Caballero, en San Martín, además las acciones sociales en función de dicha significación, es decir las formas culturales en relación a ésta nos colocan dentro de la religiosidad popular, lo que iremos viendo en el resto del trabajo. Sin embargo, sostenemos que nuestro objeto de estudio tiene origen, a la vez que origina un universo cultural,<sup>95</sup> donde en consecuencia tienen cabida significados y significaciones que construyen y constituyen el mundo natural del sujeto. De ahí deviene un modo de vida. Pero dicho modo de vida resulta interesante por su unicidad, es decir, su particularidad en función de quienes lo construyen en un espacio físico determinado, dando paso a un espacio también social y cultural, a partir de lo que resulta trascendente e importante en el catolicismo popular: la devoción a los santos.

Así, no olvidemos que las expresiones, creencias y prácticas religiosas de mayor importancia en la comunidad corresponden al catolicismo; nuestro estudio lo traducimos en un cúmulo de conocimientos al que no son ajenas expresiones, creencias y prácticas contenidas en la “naturalidad” del mundo de la vida del sujeto, por ello resultan de igual manera una cultura aprendida y transmitida; se trata de formas contenidas en ese mundo natural del sujeto.

Como sostiene Marzal (2002), estamos frente a formas y significaciones a través de las cuales se edifica la propia realidad del sujeto, que a la vez influye en él, también conformándolo. Lo dicho devendría del “ofrecimiento” del catolicismo popular: “[...] la religión popular tiene como argumento central la ‘precariedad de la subsistencia biológica y social’ y la búsqueda consecuente de ‘seguridad y protección’”,<sup>96</sup> garantía de la existencia de diversas divinidades, dotadas de capacidades (y limitaciones, veremos enseguida por ejemplo la “especialización de cada santo”) sobre los individuos, de ahí que se les confiera la participación en situaciones donde el sujeto no es capaz de actuar y resolver por sus propios medios y condición propiamente terrenal, dejando ver a dichas divinidades como la realidad por excelencia que permea

---

<sup>95</sup> Dejando de lado por supuesto aquello con lo que no coincidimos y parece hacer del concepto algo rígido y una totalidad para describir a América Latina, ello es una connotación necesaria de su existencia y además el marco o bien, la razón de que así sea. Finalmente lo anterior queda expresado en nuestra apropiación y exposición posterior de la categoría.

<sup>96</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos* (Xalapa, Veracruz, México: Biblioteca Universidad Veracruzana, 1998), 30.

soluciones prontas y eficaces, otorgando así seguridad y protección, aspectos contenidos en la significación de nuestras figuras religiosas.

Dichas formas, como ya vimos antes, son percibidas como construcciones un tanto ajenas a la Iglesia internacional, pues podemos entenderlas precisamente como un universo de formas en función del contexto; de tal manera que:

Por una parte están el sacerdote y su relación con la jerarquía, y elementos de culto como los sacramentos, la misa, el rosario, que siguen las reglas de la Iglesia internacional. Por otra parte, hay aspectos de las creencias del ritual que, aunque relacionados con los de la Iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la subcultura [...] local. Esto es lo que llamamos catolicismo popular.<sup>97</sup>

Las prácticas del catolicismo popular no están divorciadas de la “Iglesia internacional”, por el contrario, como afirma Parker y Carrasco (1976), si bien su particularidad obedece al espacio social y geográfico, su estructuración, organización y en consecuencia construcción se conforma y edifica por referentes de una “institución mayor”, de la cual se reconoce como parte integrante, institucionalizándose con este carácter; es decir, las prácticas y acciones concebidas como catolicismo popular, devienen de objetivaciones subjetivamente asumidas, considerando que la subjetividad del sujeto obedece a su contexto social y nos da cuenta del mismo. De acuerdo con Delgado (1993), debe ser tratada cada una de estas formas finalmente culturales como construcciones efectuadas bajo ciertas nociones, que obedecen a un espacio socio cultural y atiende por ello la subjetividad del individuo. En esto reside la concentración de nuestra atención, en los productos emergentes de un colectivo que dan cuenta del mismo, a lo cual se suma la trascendencia de dichas prácticas en éste último.

No es importante situar un estudio como catolicismo oficial, en tanto se sabe éste adoptado y particularizado en función de un determinado contexto, el que se practica entonces. Traducido en la recepción y configuración por consecuencia de conocimientos que tienen existencia por

---

<sup>97</sup> Carrasco; 1976: 59. Citado en: Báez-Jorge, *op. cit.*, 23.

dicho proceso, la recepción.<sup>98</sup> De tal manera que la religión oficial se torna una religión vivida o más próxima al sujeto en tanto tiene construcción por su subjetividad, convirtiéndose por tanto en una forma cultural sincrética, a lo que inevitablemente nombraremos religión.

Así, Parker lanza una crítica hacia la concepción de catolicismo popular, aludiendo a su carácter negativo en tanto se le reconoce opuesto a “los patrones establecidos por la ortodoxia oficial”. Reconociendo la existencia de

[...] una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que, en verdad, recubre una heterogeneidad enorme, tanto desde el punto de vista sociorreligioso [institucional], sociocultural [como expresión de la cultura y visión del mundo], social [de diversos grupos étnicos, clases y subculturas] e histórico [de las diversas configuraciones en la épocas y en las coyunturas].<sup>99</sup>

Lo señalado deja ver que no es posible enfocarse a la religiosidad popular a partir de la concepción de una religiosidad modélica, es decir un catolicismo modelo; más bien debe abordarse desde aquello donde existe, lo que lo configura, nos referimos pues a un espacio social, por tanto geográfico y cultural.<sup>100</sup>

Sea pues la discusión en torno a cómo está construido aquello que edifica la naturalidad del mundo de la vida del sujeto, en este caso corresponde a dicha construcción el aspecto religioso. El “catolicismo oficial” es la matriz donde tiene lugar la existencia del catolicismo popular, bajo formas particularizadas contextuales.

El uso de la categoría de catolicismo popular en este estudio es una noción para el estudio de un ámbito de la vida cotidiana del sujeto: el religioso, abordado desde aquello denotado por el término: la devoción a figuras religiosas (santos) que se construye e interioriza como parte

---

<sup>98</sup> Luis Maldonado refiere al respecto: la existencia de formas en este caso, religiosas, a partir de la interpretación de significantes. Luis Maldonado, “La religiosidad popular”. En: María Jesús Buxó, et. al. (Coord.), *op. cit.*, 30.

<sup>99</sup> Parker; 1993: 59. Citado en: María Jesús Buxó, et. al. (Coord.), *Idem.*

<sup>100</sup> Giménez; 1978: 17-19; Maldonado; 1992: 22 ss; Báez-Jorge; 1994: 47-48. Citados en: Báez-Jorge, *op. cit.*

fundamental de la naturalidad del mundo del individuo; de ahí su trascendencia e importancia en la construcción del sujeto y su entorno; posibilitando actuar sobre aquel donde tiene origen.

Con catolicismo popular referimos la presencia de figuras religiosas y la devoción a éstas como parte importante y natural de la vida del sujeto, siendo a la vez una construcción social y noción para construir el mundo de la vida de un colectivo; se trata de una realidad en función del contexto, a partir del cual se construyen los propios sujetos y su naturalidad, asegurando su postergación, todo lo dicho por las prácticas y expresiones transmitidas que tienen cabida en el proceso de socialización; entendámoslo como un todo significativo (donde se privilegia la devoción a los santos) a partir del contexto del sujeto y por ello mismo como un edificante de su realidad, por tanto del propio sujeto:

Toda religión, también la católica [...], es en realidad una multitud de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y contradictorio.<sup>101</sup>

El catolicismo popular, por tanto no sólo es una configuración, sino un configurante que tiene origen en la subjetividad del sujeto, perpetuando la definición de éste y su realidad, su nombre no debe obedecer y remitirnos entonces a una jerarquización o valoración de éste frente a un catolicismo oficial, sino a la construcción y expresión particularizada del catolicismo que lo deja ver finalmente como una construcción social edificada y edificante.

## **2.2 Los santos, bagaje histórico**

Según Marzal (2002) el concepto de santo patrón alude a dos significados, que tienen origen en la evangelización en América. Así, santo alude a aquel que recibe culto en función de su intercesión ante Dios; es decir, son santos los canonizados por la Iglesia, con el objeto de representar un modelo de conducta, lo anterior les otorga la capacidad de interceder por el

---

<sup>101</sup> Gramsci; 1986: 123. Citado en: Báez-Jorge, *op. cit.*, 55.

individuo ante Dios. Finalmente refiere a una imagen o bien, “representación simbólica” receptora de un culto; concepto entonces aplicable a Cristo y la Virgen María.<sup>102</sup>

Los datos históricos que exponen la “evolución” de la significación de los santos expuesta por Carlos Ros (1992) se remontan al año 786, cuando el 1 de agosto tuvo lugar una reunión de Obispos en Constantinopla, con el objeto de determinar cuál sería la situación de las imágenes receptoras de culto; en tanto se debatía entre una postura iconoclasta (que negaban el culto a las imágenes) e iconodulios (que defendían el culto a las imágenes representantes de Cristo, la virgen y los santos); sin embargo, dicha reunión hubo de aplazarse después de ser interrumpida por la emperatriz Irene y su hijo Constantino V. En mayo de 787 se reunieron nuevamente los Obispos en la ciudad de Nicea (Concilio de Nicea), en Asia Menor, actualmente Turquía. La resolución devino de las consideraciones del papa Adriano, las cuales en síntesis aludían a la aceptación de un culto a los santos, pues representaban una herencia generacional.

Las bases a las que aludieron los concilios en Nicea se remontan a San Pablo, quien nombró santos a todos aquellos seguidores de Jesús. Más tarde el término fue aplicado, según la Iglesia, para referir a quienes recibían una devoción particular, anteponiendo a la Virgen María, madre de Jesús, y a los apóstoles. Se incluyeron también a los mártires.

En el Siglo IV, la conversión del emperador Constantino causó la fijación en los *Doctores de la fe* o *Padres de la Iglesia*, entre ellos San Agustín, San Atanasio, etcétera, como santos; de igual manera reciben este adjetivo quienes combaten espiritualmente en la soledad, por ejemplo San Antonio Abad.

La invasión de los bárbaros tendría como consecuencia la evocación como santo a los defensores de la ciudad, los Obispos. En la Edad Media los santos serán de este carácter en función de su heroicidad como defensores de la fe; reduciéndose a nobles, reyes y emperadores.

---

<sup>102</sup> Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 319, 320.

En el Siglo XI serán los monjes y sacerdotes quienes se reconocieron como santos, según su vida de pobreza y humildad, por ejemplo Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís.

En el Siglo XIV, se definieron santos a quienes se sabían renovadores del cristianismo, como Santo Tomás de Aquino. Así como a los considerados solucionadores del cisma que aquejaba a la Iglesia, entre ellos a Santa Catalina de Siena y a Santa Brígida de Suecia.

Posteriormente sería el papa el único con la facultad para canonizar,<sup>103</sup> resultando que fueran de este carácter principalmente (aunque no exclusivo) religiosos y religiosas. Se registran en la *Biblioteca Sanctorum*, publicada por el Instituto Juan XXIII, de la Universidad de Lateranense, un listado de 10,000 santos, de los cuales únicamente han sido canonizados 400, lo que indica, según Ros una desproporción entre los receptores de culto por parte de los sujetos y los reconocidos como santos por la Iglesia.

“No debe darse mayor importancia al culto dirigido a estos frente al culto que merece Dios”, sentencia contenida en el Concilio Vaticano II, que confirma los decretos del Nicea II, del Florentino y del Tridentino. Actualmente existe un calendario universal que contiene una selección de los santos que han de ser venerados cada día.<sup>104</sup>

### **2.3 Caracterización de los santos patronos**

De acuerdo con Marzal (2002), hay tres elementos que deben considerarse para el nombramiento de santo patrón en las comunidades latinoamericanas.

---

<sup>103</sup> Ahora se sabe santo a aquel canonizado, “según sus virtudes cristianas (fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia y fortaleza) evidenciadas con heroísmo, y que además haya realizado milagros”. Dicha facultad se expresa en el siglo XIII en el documento las “*las Decretales de Gregorio IX*”, donde se fija que únicamente el Papa estará capacitado para la canonización, beatificación y por tanto santificación de un sujeto. Báez-Jorge nos proporciona una exposición semejante a la ya descrita según Ros. Los primeros santos considerados así fueron los muertos a causa de la persecución romana en el Siglo III y IV. Al mismo tiempo, se dirige veneración a obispos y doctores de la Iglesia. Será en 1298 a partir de la publicación a cargo del monje Jaques de Voraige: “*La leyenda dorada*”, que se tenga un modelo para los futuros textos hagiográficos. Báez-Jorge, *op. cit.*, 150, 151.

<sup>104</sup> Carlos Ros, *Santos del pueblo. Crónicas de un martirologio popular* (Sevilla, Ediciones Castellejo, 1992), 7-17.



El primero remite a la división por parte de la Corona Española del territorio en ‘repúblicas de indios’ dada a los pueblos, donde se incluía el nombre indígena tradicional y el de un santo, asumido como el patrón de dicho pueblo. En referencia a lo señalado, Noriega Hope (1979) sostiene: “El verdadero fervor religioso se dirige al patrón de cada pueblo. No pueden [...] concebir admiración sino al santo que desde tiempos hispánicos dio nombre al pueblo. [...]”.<sup>105</sup> Tiene lugar “una ambigua y contradictoria noción de sacralidad’, en cuya perspectiva los santos se convirtieron en divinidades extraterrenas y omnipotentes, más allá de su condición humana signada por las virtudes y la moral”.<sup>106</sup>

El segundo deviene del sacramento del bautismo, pues al ser recibido se elegía por nombre, fuera el primero o segundo, el de un santo, celebrado en el día presente.

Por último, la multiplicación de los santos, producto del aumento de las cofradías en ciudades españolas y en las repúblicas de indios.<sup>107</sup>

Los santos, según su definición inicial, se especializan en la resolución de problemas, lo cual determina no sólo los adeptos, sino también el culto. Dicha especialización<sup>108</sup> ya era visible en los primeros años de evangelización, ésta se hizo extensiva por parte de las diversas “órdenes religiosas, dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios, jesuitas y carmelitas, que promovieron los santos del calendario católico y los de su propia orden, como se confirma al analizar los santos patronos de los pueblos”.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Noriega Hope; 1979, IV: 215. Citado en: Báez-Jorge, *op. cit.*, 106.

<sup>106</sup> Báez-Jorge, *op. cit.*, 140.

<sup>107</sup> Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 321.

<sup>108</sup> Se reconocen pues, patronos generales, invocados según la profesión, oficio u ocupación de los sujetos; patronos geográficos, específicos de un territorio; santos protectores, defensores ante algún peligro; santos invocantes, en situaciones difíciles y amenazantes. José María Montes, *El libro de los Santos* (Madrid: Biblioteca de consulta. Alianza Editorial, 2001), 523-535. Carrasco, por su parte, señala la relación entre el santo patrón y los grupos sociales, de tal manera que ya sea los pueblos y barrios de éste, además de los oficios existentes en el mismo, se reconoce un patrón asumido como su representante y protector. Por consecuencia, los santos patronos son en función de los oficios predominantes en los pueblos. De ahí, el reconocimiento de “una división del trabajo entre los santos”, donde se invoca según la situación o actividad. Carrasco; 1970: 60, 61. Citado en: Báez-Jorge, *op. cit.*, 120.

<sup>109</sup> Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 321 y 322.

Gruzinski expone la función de las imágenes cristianas en la evangelización, a partir del Primer Concilio Mexicano de 1555 que: “favoreció el culto de los santos, de los patronos de las iglesias y de los pueblos, así como el de la Virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual al espacio saturado por ídolos sucedía [...] un nuevo espacio poblado de santos”.<sup>110</sup>

Del complejo presentado Marzal considera ocho características propias de los santos patronos. Por el momento únicamente las mencionaremos, pero serán retomadas en el siguiente capítulo, para definir precisamente el estatus de los santos.

- 1) Devoción.
- 2) La significación del santo como intercesor ante Dios.<sup>111</sup>
- 3) Los milagros (eficacia simbólica), atribuidos según justamente la significación del santo patrón.
- 4) Aquel del que emanan bendiciones y propician un ambiente de seguridad y paz.
- 5) Capaz de castigar.
- 6) Al que se le hacen promesas.
- 7) Al que se celebra una fiesta, el culto.
- 8) Llevado en peregrinación.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Gruzinski; 1994: 15, 44. Citado en: Báez-Jorge, *op. cit.*, 49.

<sup>111</sup> Según Veronique Flanet, los santos se perciben más cercanos al individuo en tanto se presentan tangiblemente a éstos, no por ello carecen del reconocimiento de” poder divino que deviene de ellos”. Flanet; 1977: 84. Citado en: Báez-Jorge, *op. cit.*, 130.

<sup>112</sup> Manuel M. Marzal, *op cit.*, 374-378. María Ana Portal Ariosa distingue dos tipos de peregrinaciones: “una cuyo punto de llegada es un santuario milagroso (por ejemplo el caso de Chalma en el Estado de México) en donde hay un reconocimiento general de ese espacio como un espacio sagrado, que conserva sus características milagrosas durante todo el año y, por tanto, el peregrinar es continuo, aunque puede haber fechas reconocidas como las importantes para dicha acción. Hay otras peregrinaciones que se vinculan directamente a la fiesta patronal de algún santo. Éstas se estructuran como parte de la fiesta, y se limitan al momento festivo. El lugar no es un santuario propiamente dicho, pero anualmente se convierte en un sitio sagrado, al cual se acude para ofrendar. El resto del año su carácter “especial” desaparece, para volverlo a recobrar en el marco festivo. En este caso, la peregrinación es una parte central de un sistema ritual más amplio: la fiesta popular religiosa, y por ello consideramos que este tipo de peregrinación no debe ser analizada como un fenómeno aislado, sino como parte de ese todo mayor contextualizado a partir de él”. María Ana Portal, Ariosa, “Las peregrinaciones y las construcciones de fronteras simbólicas”. En: Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (Coord.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994), 142.

Rocher Salas (2006) cita la siguiente definición de santo patrón, en la que destacan elementos que Marzal (2002) expone como características de estos universos simbólicos:

[...] protector de todos los miembros de la comunidad, sin importar origen social, racial o profesional [...] [posee] capacidad de proteger a sus fieles de todo mal, ya fueran guerras, epidemias, malas cosechas o desastres naturales. [...] capaz tanto de aplacar la furia divina como de tocar los corazones humanos era, pues, una necesidad tan natural como impostergable.<sup>113</sup>

Son, además, ‘compañeros invisibles, amigos y protectores contra los males del mundo’. Personaje singular, modelo de conducta, o intercesor ante Dios, el santo manifiesta su potencia en los milagros.<sup>114</sup>

#### **2.4 Universos simbólicos: el mito de las figuras religiosas**

Según Lévi-Strauss (1987) y Marzal (2002), el mito es una estructura posible de transmitir, en la que se articula y posibilita cualquier relación.<sup>115</sup> Su lógica obedece así a patrones institucionalizados, es decir existen elementos significados compartidos, sea o no en un mismo espacio socio temporal. Refiere a sucesos pasados, pero su condición permite al sujeto interpretar un pasado, presente y futuro.<sup>116</sup> Es para nosotros la expresión, reafirmación y justificación de un todo significativo.

Es posible que a través de lo mantenido como realidad se signifique y defina la vida por completo del sujeto y todos los aspectos conformantes de ésta, quedando instaurado como la explicación del acontecer del individuo, sea en el pasado, presente y futuro; es decir, se convierte en “un arma” por medio de la cual el sujeto es capaz de darse cuenta así mismo y a los demás de su biografía y entorno; Berger y Luckman (2003) dicen:

---

<sup>113</sup> Peter Brown, *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity* (Chicago, University of Chicago Press, 1981). Citado en: Adriana Delfina Salas Rocher, *Religiosidad e identidad en San Francisco de Campeche. Siglos XVI y XVII* (Anuario de Estudios Americanos, 63, 2, 2006), 29.

<sup>114</sup> Rubial García; 1993:71. Citado en Báez-Jorge, *op. cit.*, 151.

<sup>115</sup> Lévi-Strauss *C.op. cit.*, 231.

<sup>116</sup> *Idem.*

[...] posibilita el ordenamiento de las diferentes fases de la *biografía* [...] ordena la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Con respecto al pasado, establece una ‘memoria’ que comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad. Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales [...] vincula a los hombres con sus antecesores y sus sucesores en una totalidad significativa, que sirve para trascender la finitud de la existencia individual.<sup>117</sup>

Pero no sólo, ya que dicho proceso “regular” o “constante” se ve amenazado cuando se entra en contacto con otros universos simbólicos que alcanzan la misma importancia y trascendencia en la vida del sujeto, desplazando la antes realidad por excelencia o prominente, para dar paso a una nueva.<sup>118</sup>

La primera idea queda expuesta en lo que sigue:

[...] un mito puede adaptarse a la configuración local, encarnar la compleja personalidad de los hombres que lo crean, con sus defectos y sus virtudes, sus ideales y sus incoherencias, por lo que resulta una imagen viva del grupo que le da a luz [...].<sup>119</sup> “el mito fue el *símbolo unificador* del grupo social en cuyo seno fue elaborado. Satisfacía, en ese grupo, la necesidad intelectual de saber y comprender [...] El mito mantenía de esta manera una especie de disciplina social [...] El mito termina con la desunión entre los hombres, elimina el aislamiento [...], implanta la unanimidad’ El mito es, pues, la expresión cognoscitiva por excelencia de la unidad social.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 127, 131.

<sup>118</sup> Dice Sagrera “[...] la relativa universalidad y creciente antigüedad de esos *mitos* [...] lea hace venerables y los incrusta profundamente en la estructura social: ‘Se llaman verdades [...]’” “[...] constituye finalmente un todo de impresionante solidez, que podría creerse inamovible, y el efecto, lo es hasta que lo derroque otro mito [...]”. Martin Sagrera, *Mitos y sociedad* (España: Biblioteca Universitaria labor, 1967), 74.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 69-70.

<sup>120</sup> *Idem.*

Así, básicamente el mito responde a las interrogantes ¿qué es? ¿cómo es? y ¿por qué es? siendo una justificación de lo que se tiene por realidad, los santos y su estatus social, pero que a la vez, como señalamos antes, denota su carácter y funge como lo que ha de postergar, una vez interiorizado, en primera instancia la definición y significación; la institucionalización y por tanto la legitimación de ese todo significativo.

Es una institución cultural y, como tal, posee funciones y significados psicológicos, sociales y religiosos”<sup>121</sup> “[...] la expresión directa de un tema; [...] satisfacción de profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, convenciones sociales y reivindicaciones; [...] expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre [...]. El mito entra en función cuando el rito, el ceremonial o una regla moral o social exigen justificación, esto es, cuando reclama la confirmación de su antigüedad, veracidad y santidad.<sup>122</sup>

Como realidad las figuras religiosas no carecen de una función social que puede rebasar el aspecto de la vida del sujeto donde tiene lugar originalmente, dejándose ver como la razón o la noción bajo la cual el individuo es y hace, pues <<”el mito es un elemento [...] indispensable en cuanto símbolo unificador del grupo social, tanto respecto del pensamiento cuanto de la acción”>>.<sup>123</sup>

Nos referimos por tanto a la trascendencia de las figuras religiosas en el mundo de la vida cotidiana del sujeto, a partir del cual este último “naturaliza” en función del primero, existiendo por ello como una justificación de lo que ha de ser y hacer, la expresión máxima de ese hacer será la fiesta a las figuras religiosas, donde se contienen elementos rituales que describiremos posteriormente. Señala Malinowski <<el mito cumple [...] una función indispensable: [...] garantiza la eficacia del ritual [...]”>>.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> De Waal, 1975: 209-210. Citado en: Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 125.

<sup>122</sup> Malinowski, 1963: 32-33, 40. Citado en: Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 128.

<sup>123</sup> Martín Sagrera, *op. cit.*, 70.

<sup>124</sup> Martín Sagrera, *op. cit.*, 75.

El mito es por principio la justificación de la existencia de un todo significativo como realidad legítima, a la vez que denota el carácter de dicha realidad y la posterga, así como es también justificación de lo hecho en función de ésta. La pregunta que surge es ¿cómo tiene lugar dicha objetivación, institucionalización y legitimación de la realidad? nos referimos entonces al mito como la internalización, objetivación y externalización de la realidad.

Este proceso, actualmente, podemos definirlo como devenido de la transmisión de dicho cúmulo de conocimientos, es decir estamos frente a una construcción social histórica más que biográfica, según Berger y Luckman (2003), la misma es tratada de postergar por los individuos con el carácter aprehendido por ellos a otras generaciones. Lo cual no la convierte en una realidad exenta de transformaciones o negación en su carácter prominente y expuesto precisamente en el mito, sin embargo ahora es nuestro interés mostrar cómo tiene lugar la existencia social de las figuras religiosas, para después pasar a la consecuencia de éste en su productor: el sujeto, anteponiendo la diversidad de definición y determinación del sujeto hacia los universos simbólicos.

En el proceso referido y consistente en la internalización, objetivación y externalización de la realidad, está implícita la garantía de su postergación con este carácter en tanto puede traducirse en un cúmulo de conocimientos propiciadores de habituaciones humanas y/o tipificaciones, sea en el discurso o en acciones, por ejemplo: la transmisión generacional del mito de las figuras religiosas y las festividades.

La complejidad de las figuras religiosas como realidad, puede denominarse universo simbólico, y según Berger y Luckman (2003) es posible entender dicha realidad como tal ya que responde:

a [...] [la integración de] zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica [...] matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales [...] se construye mediante objetivaciones sociales. [...] deja ver la realidad de

la vida cotidiana como única, en tanto retiene su calidad prominente, definitiva.<sup>125</sup>

De ahí que se le proporciona el carácter de su existencia, así, definiéndolo y significándolo bajo formas legítimas compartidas y que se contienen en el mito, siendo éste aquel por el cual han de seguir perdurando dichas formas que dotan de un carácter al universo simbólico: santo patrón, y la aprehensión de dicho conocimiento hace posible el mantenimiento de determinada relación social entre el sujeto y lo que significa, así como entre los diferentes sujetos que tienen por realidad el mismo conocimiento, fungiendo éste como referente para la expresión del individuo en el mundo de la vida cotidiana. Constituye pues como contenedor el universo simbólico de su propia elucidación un elemento más que afianza su legitimidad, siendo para el sujeto la legitimación ajena a él<sup>126</sup> y producto de la construcción social por sí misma: “[...] todos los universos simbólicos y todas las legitimaciones son productos humanos; su existencia se basa en la vida de individuos concretos, y fuera de esas vidas carecen de existencia empírica”.<sup>127</sup>

## **2.5 San Felipe Teotitlán y sus santos**

### **2.5.1 Hagiografía de San Felipe**

San Felipe Apóstol, originario de Betsaida de Galilea, fue llamado por Jesús antes de las bodas de Caná. Posterior al encuentro de Jesús con Juan, Andrés, Simón, Pedro y Santiago, ocurre el de Felipe con Jesús.

Felipe estuvo presente en sucesos importantes de la vida de Jesús, por ejemplo la resurrección de Lázaro.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 123 y 127.

<sup>126</sup> Al respecto Luckman y Berger consideran la existencia de un poder de producir la realidad, imponiéndola como tal. Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 150. Sin embargo, el nulo reconocimiento del sujeto hacia sí mismo como origen de su mundo de la vida es denominado *reificación*.

<sup>127</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 161.

<sup>128</sup> Consultado en: <http://www.blogdecristo.com/2010/06/el-apostol-felipe.html> (10 de marzo de 2016).

Era un hombre casado, y tenía muchas hijas”.<sup>129</sup> “[...] se convirtió en un duro evangelizador por toda Asia. Siempre había sido un estudioso de la ley mosaica y de los profetas. [...] a Felipe le tocó [...] evangelizar Frigia, donde impresionó a los paganos por su habilidad para domar serpientes venenosas con la cruz. En Hierápolis sería encarcelado, por su confesión cristiana, flagelado, lapidado y finalmente crucificado boca abajo el 3 de mayo del año 54.<sup>130</sup> Sus restos reposan en Roma, aunque un brazo se encuentra en Florencia. Es Patrón de panaderos y bataneros.<sup>131</sup>

Uno de los pasajes más conocidos de Felipe con Jesús sucede en la última cena:

Felipe le dice: <<Señor, muéstranos al Padre y nos basta>> [Jesús responde] <<Felipe, tanto tiempo hace que estoy con vosotros, ¿y no me conoces? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre, que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos creedlo por las obras>>.<sup>132</sup>

### 2.5.2 Instauración de San Felipe

Se sabe que hacia el año de 1535 el Ayuntamiento de México se dividió en alcaldías mayores, el pueblo de Otompan<sup>133</sup> pertenece a una de éstas, y se conforma por 60 pueblos más, entre los que figuran Santa María Nopaltepec, San Felipe Teotitlán, San Miguel Atepoxtco, Santa Lucía Tecpatepeque, etcétera, tal información se da a conocer en 1603.<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Alban Butler, *Vidas de los santos* (LIBSA. España, 2003), 68.

<sup>130</sup> La fecha en que tiene lugar la celebración a San Felipe no coincide con la señalada como el día de su muerte; en la comunidad han sido variadas las fechas para celebrarle, sin embargo en los últimos años se ha fijado el día 4 de mayo, donde se incluye igualmente a Santiago Apóstol.

<sup>131</sup> José María Montes, *op. cit.*, 80 y 81.

<sup>132</sup> Pepe Enrico, *Vidas santas y ejemplares de mártires, Santos y Beatos* (OCEANO. España), 169.

<sup>133</sup> Actualmente Otumba, conocido en la época prehispánica como Otompan, de origen náhuatl que significa “en los otomíes” o ‘donde moran o viven’. Ernesto Gómez Aco, *Otumba. Monografía municipal.* (Asociación de la cultura mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto mexiquense de cultura. México, 1998), 13.

<sup>134</sup> Juan Pacheco, *op. cit.*, 73.



En 1761, continúa Nopaltepec, con las comunidades que posteriormente lo conformarán como municipio, sujeto a Otompan<sup>135</sup> y bajo el ordenamiento de la congregación de Axapusco;<sup>136</sup> municipio localizado en el noreste del Estado de México; limita al Norte y este con el Estado de Hidalgo y el municipio de Nopaltepec; al sur colinda con el municipio de Otumba y, al oeste con los municipios de Temascalapa y San Martín de las Pirámides<sup>137</sup> (ver mapa 7).

**Mapa 7. Localización y colindancia de Nopaltepec, Estado de México**



Elaboración y fuente: Octavio Rivera Gómez, *Enciclopedia de los municipios de México*.

<sup>135</sup> Actualmente municipio de Otumba.

<sup>136</sup> *Idem*.

<sup>137</sup> Octavio Rivera Gómez, *Enciclopedia de los municipios de México. Estado de México. Axapusco* (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de México, 2005).

En el año de 1533 llegaron al mismo territorio los franciscanos<sup>138</sup> y se construyó en Tlamapa<sup>139</sup> una capilla; sin embargo fue insuficiente y se edificó en 1553 una iglesia de mayor dimensión en lo que ahora es la cabecera municipal, Axapusco. La anterior se conoce con el nombre de San Esteban protomártir.<sup>140</sup>

Dada la cercanía entre Axapusco, Otumba y Nopaltepec, la orden franciscana se encargó de evangelizar a la población; de tal manera que en el Siglo XVI se construyó un convento en una de las comunidades pertenecientes actualmente al municipio de Otumba, Oxtotipac,<sup>141</sup> conocido ahora como el ex convento de Oxtotipac.

Otra construcción importante bajo la dirección de los franciscanos en el Siglo XVI, son los Arcos del fraile franciscano Francisco de Tembleque (iniciando en 1543 y funcionando en 1560), que cumplían la función de acueducto, para transportar agua a Otumba, partiendo cercanamente de Zempoala, en el actual Estado de Hidalgo.<sup>142</sup>

No fue sino hasta el Siglo XVIII que se comenzó la construcción de la iglesia de San Felipe Teotitlán, la cual, como ya se comentó, fue terminada hasta el año 1931,<sup>143</sup> pensamos que el nombre de la comunidad no se fijó en el siglo en que se inició la construcción de la Iglesia, pues en 1535 ya figuraba con dicho nombre como sujeto de Otompan, la edificación de la iglesia, por el contrario, se llevó a cabo en el Siglo XVIII, concluimos que precisamente la instauración de San Felipe como santo patrón tiene lugar aproximadamente en las fechas en que es registrada la

---

<sup>138</sup> De acuerdo con Báez-Jorge la evangelización de la población indígena tuvo dos etapas; la primera remite justamente a la llegada de la orden franciscana en 1523 y hasta mediados del Siglo XVI; ésta consistió en la catequesis, “independencia en los esfuerzos misioneros” y creación de “instituciones educativas” donde la conservación de las lenguas autóctonas permitió la predicación y la traducción de textos. La segunda etapa, inicia aproximadamente en el año de 1555 con el Primer Concilio Provincial Mexicano y hasta el fin de la Nueva España como tal; ésta consistió en el quehacer ejercido por las órdenes religiosas. (Después de los franciscanos, asentados “en la región México Tenochtitlan, Puebla, Tlaxcala y Texcoco”, posteriormente, en Jalisco, Michoacán, Yucatán y Veracruz; arriban a la Nueva España los primeros dominicos en 1526 y la orden agustina en 1533. Calculándose para 1559, “380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos”). Báez-Jorge, *op. cit.*, 106-108.

<sup>139</sup> Ahora comunidad del municipio de Axapusco.

<sup>140</sup> Octavio Rivera Gómez, *op. cit.*

<sup>141</sup> Información disponible en: [www.mexicodesconocido.com.mx/.../index.php?p](http://www.mexicodesconocido.com.mx/.../index.php?p) Consulta: 17 de abril de 2010.

<sup>142</sup> Información disponible en: [www.mexicodesconocido.com.mx/.../index.php?p](http://www.mexicodesconocido.com.mx/.../index.php?p) Consulta: 17 de abril de 2010.

<sup>143</sup> Juan Pacheco, *op. cit.*, 94.

llegada de los frailes franciscanos (1533) a los ahora municipios cercanos, Axapusco y Otumba, en los cuales se llevaron a cabo construcciones importantes para la evangelización.



San Felipe y Santiago durante su fiesta

### 2.5.3 El Divino Rostro

Existen diferentes versiones en torno a la aparición de El Divino Rostro en la comunidad; y de acuerdo con la experiencia histórica y biográfica podemos remontarla al siglo XIX.<sup>144</sup>

Mi abuelita me platicaba que cuando ella estaba, ya estaba el santito, ella murió cuando yo tenía como 17 años, tenía 96. Yo nací en el año de 1932 [...] en 1949 murió mi abuelita, y ya estaba desde antes que ella naciera el Divino Rostro, a ella le platicaba su mamá.<sup>145</sup>

<sup>144</sup> Ello refiere principalmente a lo denominado por algunos entrevistados la transfiguración; pues el consenso existe en la forma de su aparición, narrada si bien es cierto, con algunas variantes (reforzando la idea de mito que proponemos), refiere a la misma situación, la cual exponemos.

<sup>145</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Retomando lo emitido por nuestro informante, podemos señalar que antes de 1853 tuvo lugar la presencia de El Divino Rostro en la comunidad; aunque no nos es posible señalar una fecha con exactitud, pero concluimos que la figura religiosa supera los 150 años de antigüedad.



“Imagen aparecida” de El Divino Rostro

### 2.5.3.1 Relato de la aparición de El Divino Rostro

La historia de El Divino Rostro inicia caracterizándose como una aparición, calificativo que será determinante, ya dijimos, en la construcción de su biografía social.<sup>146</sup> A ello se suma, como lo referiremos adelante, la elección de un sitio, el otorgamiento de una identidad, es decir el reconocimiento del rostro plasmado en el lienzo y, finalmente el hecho que evidencia su divinidad: el cambio de forma ajena a cualquier intervención humana.

---

<sup>146</sup> Retomamos el concepto en el sentido expuesto por: Arjun Appadurai, *La vida social de las cosas* (Grijalbo-CNCA.: México), 17-80 y 89-120. Mismo que en resumen refiere a la vida social del objeto, es decir su condición y situación a partir de los sujetos.

Una ocasión pasó por ahí una pareja [...] y éste... pidieron posada ahí, entos' se las dieron, tendieron sus costalitos y sus cobijas [...] a otro día se levantaron y dieron las gracias y se fueron, ya después la señora de la casa andaba barriendo, levantando las cosas y en eso cayó la imagen de El Divino Rostro, pero se dice que nomás era una carita.<sup>147</sup>

Ese [El Divino Rostro] tiene las tres caritas, ese es aparecido [...] ahí en la casa de mi compadre Odilón Herrera [...] en esa casa lo encontraron, barriendo una viejita [...] él no es hecho por mano mundana [...] él es de lienzo, como la Virgen de Guadalupe.<sup>148</sup>

Dicen que en ese pedacito [...] en lo de los Herrera [...] en el árbol de palo dulce, ahí estaba la casita, ahí lo encuentran [...].<sup>149</sup>

[...] me platicaba mi mamá que él santito fue encontrado barriendo una señora allá en case el difunto Odilón Herrera, el patio [...] es un lienzo que tiene ¡eh! [...] porque él es aparecido es, es un santito que se apareció [...] porque él es vivo, es vivito el santito [...] es vivo porque no es pintado por algún escultor, no [...] es vivito. [...] es una manta, un lienzo que se apareció ¡eh! Sí.<sup>150</sup>

[...] San Felipe y Santiago, son apóstoles, pero no son aparecidos como El Divino Rostro [...].<sup>151</sup>

### 2.5.3.2 Elección de un sitio

Sumamos a los elementos que construyen en inicio la biografía social de El Divino Rostro la significación que hacen los sujetos de su aparición en un sitio exclusivo, traducido en la elección de un sitio para albergarse.

---

<sup>147</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>148</sup> Sra. Enriqueta Villalobos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>149</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>150</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>151</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] quería que hicieran la iglesia donde se había aparecido él y no, no. Entonces hicieron una misa de rogación [...] para que se quedara aquí en la iglesia, [porque no se quería quedar] [...].<sup>152</sup>

### 2.5.3.3“La transfiguración”

La particularidad de la figura religiosa será, según los informantes, “la transfiguración”<sup>153</sup> de El Divino Rostro, este proceso es la transformación que sufre la imagen de tener un rostro, a tres rostros.

La casita donde se apareció era humilde, entonces tenían su piso de tierra y pues regaban para barrer, la señora tenía una nieta y siempre que regresaba del almuerzo encontraba la imagen mojadita, y regañaba a la niña porque pensaba que lo mojaba. Y que como tres veces le pasó lo mismo y la señora dijo: ¡Ay esta muchacha me está mintiendo! Porque la imagen tiene agua y que ella empezó a barrer y cuando volteó estaba igual, con agüita. Entonces se lo llevaron para la iglesia y allá estuvo pero que un día [...] de tantos empezaron a tocar las campanas [...] porque cuando sonaban las campanas era porque había quemazón o algo [...] pero que no, entonces abrieron la iglesia y era que estaba bañado en sudor El Divino Rostro. Cuando se lo llevaron, sí nomás tenía una carita pero ya después cuando repicaron las campanas se le hicieron las otras dos, se trasfiguró.<sup>154</sup>

Oyeron que se repicaron las campanas, que eran las doce, [...] vieron, lo alzaron porque estaba a la mitad de la iglesia y ya tenía las tres caritas”.<sup>155</sup>

[...] en esos momentos que oyeron las campanas, que abrieron la iglesia y se metieron a ver ya se quedó ansina, como está [...] ya resultó con tres rostritos, se renovó”.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>153</sup> Suceso del cual abordaremos su condición como forma institucionalizada carente de consenso en el mito de El Divino Rostro.

<sup>154</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>155</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>156</sup> Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Actualmente la comunidad cuenta con dos imágenes de El Divino Rostro, la llamada “verdadera”, es decir, la aparecida; y una réplica de tamaño mayor, ésta última tiene aproximadamente 20 años y fue elaborada con el objeto de ser “la peregrina”,<sup>157</sup> al igual que la imagen de San Felipe dedicada a las procesiones y novenarios. La imagen aparecida de El Divino Rostro ocupa el sitio principal en la iglesia. A continuación se narra el motivo por el que se decide hacer una réplica de El Divino Rostro.

[...] Antes sacábamos al verdadero. Pero... allá íbamos a Santa Ana y yo creo que no quería ir o no sé. Íbamos llegando a la presa, al subir se empezó a salir de la mesa y nomás rechinaba [...] la acomodaron [...] seguimos caminando y llegando ahí a la vuelta [...] ahí rechinaba [...] ya iba afuera de la mesa [...] lo volvieron acomodar [...] pero no le repicaban en Ometusco, nada, nos pasábamos, que íbamos a dar hasta casa don Guadalupe Álvarez, era el que lo pedía [...]. Estaba el padre Aquileo y me decía: [...] vea lo que vea dígame [...]. Fuimos cuatro ocasiones [...] entonces ese día sí abrieron su iglesia los de Ometusco y los que lo llevaban no quisieron pasar, ahí iban las señoras con sus ramos de flores y no quisieron pasar porque decían que estaba muy pesado y no lo teníamos que llevar. Llegando allá a Santa Ana... había un corralito así de ramas y lo dejaron [...]. Y dicen: ¡Ay como pesa! No se lo quisieron traer, dijeron: llévenselo ustedes o en camioneta. Y se lo trajeron en camioneta al pueblo. Y él lo vi muy triste, ya no lo vi igual, tenía así sus ojos muy tristes, decaídos, muy decaídos. Llegó el padre y me dijo: ¿Qué pasó doña Lupe, le hicieron su capilla? No padre fíjese que'ra un corral de ramas y esto y esto en el camino. [...] Y de él salió que sacaran la réplica para que ya él no saliera. El señor es de aquí y aquí se va a quedar. [...] Sí seguía saliendo a otro lugar, le iba gustar y ya se iba quedar, ya no iba querer regresarse para'ca”.<sup>158</sup>

#### **2.5.4 Donación de la Virgen de Guadalupe**

La imagen de la Virgen de Guadalupe, según testimonios de los entrevistados, salió de algún estado de la República Mexicana, “donada por Roma”, dicen, con el propósito de llegar a otros

---

<sup>157</sup> Se trata de una fotografía ampliada.

<sup>158</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

estados para que fuera venerada a través de rosarios, la comunidad de San Felipe Teotitlán fue la última en recibirla, en específico el Barrio Colonia Roma, sitio elegido por el entonces párroco Aquileo Valencia Martínez, quien además gestionó que por ser la última comunidad visitada permaneciera la imagen en ésta, lo que tuvo lugar el 3 de marzo de 1996. La capilla se construye posteriormente, con recursos de los habitantes de La Roma y apoyo de autoridades municipales, en un terreno donado por el Señor Raymundo Alemán (ahora fallecido), quien fue habitante de Colonia Roma.



Virgen de Guadalupe de La Roma

## **2.6 Los santos de San Martín**

### **2.6.1 Hagiografía San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours**

San Martín nació en Panonia, Hungría, el 316. Sus padres eran paganos. Estudia en Pavía, donde conoce el Cristianismo. Su padre, que era tribuno militar, para desviarle del cristianismo, le obliga a ingresar en el ejército. Martín concilia sus deberes militares con sus aspiraciones



cristianas. Vida ejemplar de monje y soldado: valentía y vida santa y caritativa.

Siendo militar sucedió el hecho tan tratado en la iconografía. Era invierno, y al entrar en Amiens, encuentra un mendigo casi helado, sin ropa. Divide su clámide en dos partes y entrega una al pobre. Cristo se le aparece vestido con la media capa: “Martín, catecúmeno, me ha cubierto con este vestido”.

Pronto recibe el bautismo. Deja la milicia para seguir a Cristo. San Hilario de Poitiers quiere ordenarle de diácono. Él se queda de exorcista. Vuelve a su patria, convierte a su madre. De nuevo en Poitiers, funda Ligugé, auténtico monasterio misional. Allí pasa once años, feliz en su ambiente, pues Martín fue "soldado por fuera, obispo a la fuerza, monje por gusto".

Sulpicio Severo escribió Cartas y Diálogos y sobre todo la Vida de San Martín. Pocos libros habrán sido más leídos que éste, que ha servido de fuente para llevar por todas partes a través de cantares y poemas, representaciones teatrales, la pintura y la escultura la imagen de este Santo “el más popular y conocido de toda Europa”.

Un historiador ha contado en Francia 3.667 parroquias dedicadas a él y 487 pueblos que llevan su nombre. Un buen número hay también en Alemania, Italia y España.

Martín vivía feliz en Ligugé. Pero Tours se había quedado sin obispo. Un día del año 371, fue invitado a Tours con el pretexto de que lo necesitaba un enfermo grave, pero era que el pueblo quería elegirlo obispo. Apenas estuvo en la catedral toda la multitud lo aclamó como obispo de Tours, y por más que él se declarara indigno de recibir ese cargo, lo obligaron a aceptar. Establece cerca, para su humilde residencia, el monasterio de Marmoutiers, centro misionero de donde saldrán San Patricio y San Paulino de Nola. Desde allí parte para sus agotadoras correrías apostólicas, durante 35 años, por toda la Galia. Nada le retiene. Acusa a emperadores, reprime a los herejes, defiende a los débiles y a los condenados a muerte, realiza innumerables milagros, y entre ellos se le atribuye la resurrección de varios muertos. Su fama es indescriptible. Es llamado “el apóstol de las Galias” nadie hizo tanto como él por Francia católica y San Gregorio de Tours le invoca como “Patrón especial del mundo entero”.

Tan intensos viajes apostólicos, tanta obra de caridad, hasta vaciarse totalmente, agotaron sus fuerzas físicas. Se veía morir. Sus discípulos le

piden que no les deje huérfanos. Martín contestó: “Señor, si aún soy necesario, no rehúso el trabajo. Sólo quiero tu voluntad”. La liturgia comenta: “¡Oh feliz varón, que ni temió morir, ni recusó la vida!”.

Los discípulos querían colocarle más cómodo. “Dejadme así, les dijo, mirando al cielo, para dirigir mi alma en dirección hacia Dios”. El demonio no dejaba de importunarle. “¿Qué haces ahí, gritó Martín, bestia sanguinaria? No hay nada en mí que te pertenezca, maldito. El seno de Abrahán me espera”. Y entregó su alma a Dios. Era el 8 de noviembre del año 397.

Martín fue un asceta, un apóstol, un hombre de oración, muy influyente en toda la espiritualidad medieval. Su faceta principal, la caridad. El gesto de Amiens, dar media capa, fue superado, cuando siendo obispo, entregó su túnica entera a un mendigo gesto menos conocido. Sus mismos milagros, como los de Cristo, fueron milagros de caridad. Pasó haciendo el bien.<sup>159</sup>

San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours se asumen por los habitantes como el mismo santo (aunque hay una escultura de cada etapa del santo, como caballero y obispo), el fundamento lo encuentran en que el primero es un converso al catolicismo a partir de un suceso de carácter divino que le ocurre, historia que resulta un conocimiento presente en la memoria colectiva y que se sabe desde la explicación de uno de los sacerdotes que ha estado en la comunidad:

Pues aquí sabemos la historia de San Martín Caballero y San Martín Obispo porque el cura nos contó ¿verdad? En una misa... es el mismo San Martín Caballero y San Martín Obispo [...] es el mismo santo, pero según la historia en la conversión española... bueno antes que fuera católico era pagano, era San Martín Caballero pero... en el campo se le apareció la figura de un anciano, en este caso es el Señor Dios, que estaba descubierto, entonces San Martín lo que hace es rasgarse la capa y le da parte de su cobija para que se cubriera del frío [...] entonces ya después en algún sueño en alguna revelación, Dios se le apareció y le dio gracias Dios porque lo cubrió y después ya se pasó al cristianismo y fue ya Obispo: San Martín Obispo [...].<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Disponible en: <http://webcatolicodejavier.org/SanMartinDeTours.html>. (Consulta: 4 de marzo de 2016).

<sup>160</sup> Sr. Juan Martínez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

Caballero es cuando andaba en la tropa matando a diestra y siniestra a todos aquellos, cuenta la historia, era un guerrero tan sanguinario que arrasaba pueblos enteros [...] luego ya lo volvieron obispo.<sup>161</sup>

### **2.6.2 San Martín de Porres, venerado por su nombre**

Resulta relevante la imagen de San Martín de Porres, los habitantes refieren que está en la iglesia porque la comunidad lleva su nombre, sin embargo describen que no se le realiza ninguna festividad. Es posible inferir entonces que se trata sólo de una identificación con la imagen debido a su nombre ya que carece de festividad y otros elementos presentes en la constitución de las otras imágenes como santos patronos:

Pues la fe de cada quien ¿no? Porque aquí tenemos a San Martín Caballero y San Martín Obispo, pero también a San Martín de Porres. Pero ora sí que el santito San Martín de Porres no es venerado porque el mero mero es el otro, pero pues está aquí, yo digo ¿no? Porque así se llama el pueblo.<sup>162</sup>

San Martín de Porres... porque así se llama el pueblo ahí está en la iglesia, pero pues realmente no se le festeja como al otro.<sup>163</sup>

Está también San Martín de Porres porque así se llama el pueblo, pero que se le haga su fiestecita no, nunca se ha sabido, ora sí que se reconoce porque así se llama el pueblo.<sup>164</sup>

### **2.6.3 Instauración de San Martín Obispo de Tours**

Durante la época Colonial los franciscanos fueron la orden religiosa encargada de evangelizar la zona perteneciente a lo que hoy en día conocemos como San Martín,<sup>165</sup> estos se establecieron en 1533 en la región Tenochtitlan, Texcoco, Puebla y Tlaxcala. Entre algunos de los documentos

---

<sup>161</sup> Sra. Josefina Hernández Benitez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>162</sup> Sr. Silvestre Sánchez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>163</sup> Sr. Irving Daryl López Aguilar. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>164</sup> Sra. Laura Aguilar. San Martín, Estado de México.

<sup>165</sup> Charles Gibson. Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810). (México, 1964, Siglo XXI), 282 y 283 y Enciclopedia de Los Municipios y Delegaciones de México. Estado de México.

que se conocen y que datan del siglo XV, El virrey don Antonio de Mendoza es quien el 10 de julio de 1545 concede una merced de dos sitios de estancias: Cuayoustepec y el Tepeyulolco. Para 1560, se le nombra como San Martín del Llano, aunque aparece como San Martín Teyácac (pueblo de visita de Teotihuacán), de acuerdo con algunos registros, tales como en la crónica de crónica de Betancourt publicada en 1697. En otros registros de 1580, en la relación de Tequisistlán se encuentra con el nombre de Teacal. De lo anterior se deduce que el municipio de San Martín tiene antecedentes históricos que devienen mucho antes del año de 1545.<sup>166</sup>

“En 1594 se denomina San Martín Obispo y se reconoce como centro de congregación, en esta misma fecha se inicia la edificación de la iglesia. Betancourt en su crónica publicada en 1697, la nombra San Martín Teyacac. En 1849, en documento escrito por los naturales de San Martín, éstos dicen que su pueblo se llamaba en la gentilidad Neteotiloyan. En 1901, en la obra de Basurto se menciona como Netlatiloya, finalmente, en 1905 comienza a llamársele como San Martín de las Pirámides en virtud de que la zona arqueológica de Teotihuacán está ubicada dentro de su territorio, nombre que en 1917 la legislatura del Estado, oficializa erigir definitivamente al municipio”.<sup>167</sup>

Según lo anterior podemos inferir que el santo patrón San Martín Obispo de Tours fue delegado a la comunidad en el año de 1533 con la llegada de los franciscanos.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> Julia Martínez, *op. cit.* (1999).



San Martín Caballero, San Martín de Porres y San Martín Obispo de Tours en su fiesta

## 2.6.4 Señor Ecce-Homo<sup>168</sup>

Existen varias versiones que explican la presencia de la imagen en la comunidad, se sitúan en el siglo XIX y en la Hacienda de San José (la misma que ahora se ubica en una comunidad del municipio de San Martín de las Pirámides: San José Cerro Gordo); es posible hacer una separación de las historias según las circunstancias en las que se dice fue hallada la imagen, destacando en inicio que no se trata de una aparición, sin embargo cada evento trasciende por su particularidad de carácter sagrado, o por lo menos, inexplicable, contundente en la construcción de su biografía y definición social. Las historias versan en la capacidad que tiene la imagen para permanecer intacta en exposición al fuego, la imagen suda, es posible dispararle con un arma y la imagen “se renueva” por sí misma, lo que abordaremos con detenimiento más adelante.



Señor Ecce-Homo durante su fiesta

<sup>168</sup> En latín: He aquí al hombre o este es el hombre.

### Capítulo 3. Existencia social de las figuras religiosas y su estatus

Hasta aquí hemos tratado de dar cuenta de la forma en que las figuras religiosas llegan a las comunidades, conocimiento contundente en la definición social de las mismas, por tanto de su existencia social, esto es, su estatus en función de lo que se asume como santo patrón por los habitantes.

Analizaremos los elementos significantes que conforman la biografía social y el mito de las figuras religiosas, éste último se configura por una carga simbólica más fuerte que tiene lugar desde la complejidad de la historia que explica la presencia de las figuras religiosas y por supuesto su existencia social (y que denominamos formas que legitiman); de tal manera que el mito puede integrar la biografía social y sin embargo su complejidad simbólica no es propiedad de todos los santos que pertenecen a las comunidades estudiadas. Lo anterior existe como conocimiento compartido entre los habitantes de cada comunidad, de ahí que se constituya también un conocimiento que actúa como realidad; es decir se explica la realidad misma y su razón de ser, en este caso la que refiere a la posición social de las figuras religiosas que no adolece de refutación pero logra imponerse de manera más general por aquello que la explica y fundamenta.

Tratamos entonces de cómo tiene lugar la realidad y cómo existe socialmente, lo que haremos a la luz de los aportes de Berger y Luckman (2003);<sup>169</sup> anteponiendo lo que Schütz señala “constituye la actitud natural del sujeto”,<sup>170</sup> al encontrarse precisamente en el mundo que le resulta natural, el mismo que comparte (no por ello asegura su carácter aproblemático) y tiene expresión a través de su subjetividad. Su origen remite a distintos sujetos en el momento aún de la ausencia de quien también la ha interiorizado y por ello actúa como un sujeto que posterga dicha interiorización, o bien la realidad para la que nace predispuesto como miembro de una

---

<sup>169</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*

<sup>170</sup> Alfred Schütz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 24-40.

colectividad.<sup>171</sup> Conteniéndose en ésta misma aquello a internalizar y por supuesto la forma de tal internalización, esto es el carácter de cada realidad.

Cada una de las formas culturales y realidades que tienen cabida en el mundo natural del sujeto adquieren su especificidad por la subjetividad; las figuras religiosas no son la excepción, pues el inicio de su fundamento con el carácter asumido de tiempo atrás y hasta la actualidad, remite únicamente al sujeto, quien bajo nociones de otros espacios socio culturales construye su realidad, paradójicamente en la aprehensión de esos conocimientos que le permiten lo anterior, encontramos su especificidad.

De acuerdo con Berger y Luckman (2003), es el cúmulo de conocimientos, esto es las tipificaciones necesarias, las que permiten la interacción de los sujetos, pues resultan esquemas no sólo de la realidad en sí misma, sino de cómo ha de impactar dicha realidad en el sujeto, hablamos de compartir la realidad. Es la internalización del cúmulo de conocimientos por el que tiene lugar una realidad, la garantía de la interacción entre los individuos, finalmente la garantía de la postergación y transmisión de una realidad no aporética, que será la carencia de determinación, por tanto significación, en algunos sujetos de las figuras religiosas como realidad bajo los argumentos que después presentamos; siendo no real complejamente para todos, habiendo ausencia entonces de la promoción de acciones y pensamientos en referencia o función del todo complejo. Tales rupturas, de acuerdo con Berger y Luckman (2003), son producto de la lejanía del sujeto y el origen de la realidad, podemos decir. Lo señalado no es más que la ausencia del sujeto que interioriza la realidad, de la construcción de la misma, como hicimos notar antes, la realidad instaurada en el mundo de la vida cotidiana puede obedecer a determinaciones y significaciones pasadas, por lo que su aprehensión sólo es posible por la transmisión de conocimientos de generación en generación, “siendo una realidad histórica más que biográfica”.<sup>172</sup> La consecuencia será la incompreensión de la realidad y su existencia en su totalidad o parcialmente, lo cual no es sinónimo de su refutación o no aprehensión, por el contrario por ser histórica resulta poco comprendida, distante en su comprensión de las

---

<sup>171</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 162.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 82



capacidades del sujeto, en tanto se reconoce ajena del mismo; pero no sólo, pues sucede también su negación como realidad, marcando la ausencia de aquello que ha de justificarla en su carácter prominente, por ejemplo los adeptos a otras religiones, o los conversos. Hemos descrito los dos extremos, pero existe la posibilidad de “la aprehensión de la realidad en diversos grados”.<sup>173</sup>

En cuanto a lo anterior se podrá argumentar la ausencia de tipificaciones en diversos aspectos de la vida cotidiana del sujeto que aún no imposibilitan la interacción del mismo con otros; Berger y Luckman (2003) dicen “son necesarias dichas tipificaciones en tanto se trate de aspectos relevantes en la vida cotidiana”,<sup>174</sup> el aspecto religioso es uno de ellos.

¿Pero, cómo logra la definición social de las figuras religiosas su objetivación y postergación como realidad? Justamente por reconocerse desde un inicio las formas que legitiman su divinidad, expresada en las capacidades conferidas y que están fuera del poder hacer del sujeto. Pero no sólo, pues como ya señalamos es necesaria la postergación de la anterior determinación y significación; esto se alcanza principalmente por la habituación de la actividad humana, es decir todo aquello posible de traducir en la reproducción de la significación de los universos simbólicos como realidad: la festividad a los mismos y los elementos rituales que contienen; se trata de la expresión de la significación subjetiva de las figuras religiosas, pero es a la vez también la aprehensión de un cúmulo de conocimientos en los cuales tiene fundamento dicha acción colectiva, reafirmando entonces el carácter del todo complejo; en otras palabras, resulta la reproducción de la definición social de la realidad dada y asumida, la cual aún, no está exenta de transformaciones.

Existen además dos medios para el mantenimiento de la realidad por excelencia, son la postergación de su objetivación y por tanto de su definición social: el mantenimiento de rutina (habituación de la actividad humana) y la transmisión cognoscitiva y emocional del todo complejo, a través del lenguaje en la vida cotidiana que actúa como garantía de la institucionalización de la realidad; el diálogo podemos traducirlo en el mantenimiento de la

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>174</sup> *Idem.*

realidad, donde se expresa el carácter de las figuras religiosas y todo aquello que justifica su definición social, asegurada por los otros significantes. El segundo, el mantenimiento de crisis, exige que la realidad por excelencia se confirme ante otros a través de una diversidad de acciones que pueden volverse rutinas en el mundo del sujeto. Berger y Luckman (2003) refieren que las transformaciones de una realidad pueden denominarse alternaciones, proceso por el cual tienen lugar, y es semejante a la socialización primaria, pues es capaz de efectuar esa transformación en la realidad acentuando la nueva fuertemente a través de un proceso cognoscitivo y emocional. Su justificación reside en legitimar la acción, la cual tiende a convertirse en rutina en el mundo del sujeto, reconociendo en el proceso de nueva definición de la realidad tal justificación recurrente.<sup>175</sup>

Referimos al proceso de institucionalización de la realidad, donde se contiene no sólo la realidad en sí misma, sino un universo de significados y conocimientos que explica la existencia de tal realidad, así como la forma en que ésta ha de tener existencia, resultando parte de la naturalidad del mundo del sujeto, siendo entonces una realidad coercitiva también, en la medida que se contiene lo señalado, aún cuando se trate del acceso a la realidad como histórica más que biográfica, paradójicamente permitiendo internalizarse como una realidad distante del sujeto en su construcción que retiene sin embargo su carácter prominente, no por ello significa una realidad perdurable e inmutable, se trata de “una realidad así sucesivamente, hasta nuevo aviso”.<sup>176</sup>

La institucionalización es un proceso que consiste en afianzar el carácter de la realidad determinada socialmente, donde además el sujeto es capaz de elucidar el motivo del cual deviene dicha institucionalización. Se trata de la aprehensión de un todo complejo como realidad, su justificación de existencia, o bien, su definición social, en la que se puede incluir la acción social como habituación de la actividad humana que reafirma el carácter de una realidad como tal. Así, es pues la institucionalización de una realidad, como dote de su objetividad, la justificación y explicación de su existencia; por tanto de su significado; lo que hace posible una realidad

---

<sup>175</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 185-202.

<sup>176</sup> Alfred Schütz y Thomas Luckman. *op. cit.*, 24-40.

legítima compartida en “una zona de comportamiento de relevancia colectiva”,<sup>177</sup> el campo religioso, como ya se dijo, cumple esta característica, y según los autores referidos, corresponde justamente a una institucionalización que asegura la transmisión de su significación en tanto su carácter prominente responde “al reconocimiento social como solución permanente a un problema también permanente en un colectivo”;<sup>178</sup> la realidad en su transmisión no es libre, de ahí que resulte modificada o alterada en función precisamente de la distancia mantenida entre el sujeto reproductor de la misma y su origen, siendo únicamente receptor histórico de una realidad que habrá de mantenerse sólo por la transmisión del cúmulo de conocimientos que elucidan su existencia, así como la forma y el motivo de ésta, tiende pues a modificarse en dicha recepción la existencia de la realidad.

En resumen, es la legitimación el motivo de las objetivaciones o realidades, por tanto institucionalizaciones que devienen del sujeto y están dispuestas para ser interiorizadas por éste, asegurando con ello en tanto por generaciones posteriores se saben realidades históricas más que biográficas, justamente su interiorización; dando cuenta no sólo de la realidad en sí misma, sino de su forma social de existencia y función social.

La garantía de la objetivación de las figuras religiosas en algún modo, por ejemplo nos interesa como santos patrones, consiste en tres momentos y son calificados por los autores como “proceso dialéctico”.<sup>179</sup> La primera etapa consiste en la internalización, que refiere a “la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí”;<sup>180</sup> es la aprehensión subjetiva de una objetivación, legitimación o realidad, anteponiendo que justamente el sujeto asume (pero no sólo) el mundo que le es presentado y construido por otros, es por tanto el mundo de los otros, su mundo también, entendido como el cúmulo de conocimientos que le permiten significar y actuar con base en dicha significación para construir aquello por lo que ha de pautarse y

---

<sup>177</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 83.

<sup>178</sup> *Ibid.* 91.

<sup>179</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, 162.

<sup>180</sup> *Idem.*

regirse, finalmente tipificaciones requeridas en la interacción, habituaciones de la actividad humana también. Deviene del proceso de socialización,<sup>181</sup> el cual no es más que la predisposición del individuo a contenerse, producir y reproducir bajo los términos del mundo de los otros, éste último presentado como realidad única e inalterable, asumido, sin embargo, subjetivamente. Consiste entonces en la aprehensión de una diversidad de universos simbólicos que constituyen el mundo de la vida del sujeto, los cuales son directrices de acción y determinación del propio sujeto.

La segunda etapa, la objetivación es la instauración de una realidad, atendiendo su carácter irrefutable e incuestionable, consiste en la construcción y definición social de una realidad por excelencia internalizada así por consecuencia.

Finalmente, la externalización consiste en expresar lo que se tiene por realidad objetiva, es la manifestación de la realidad, reafirmando la objetividad y legitimidad del todo complejo, a la vez que da cuenta de éste. Podemos traducirlo en la expresión de la aprehensión, sea por el lenguaje o diálogo y/o por las acciones.

Uno de nuestros objetivos es dar cuenta de la internalización, objetivación y externalización de las figuras religiosas, se trata de su complejidad como universos simbólicos internalizados en diversos grados o bien, de una diversidad de internalización de las figuras religiosas, que significa también, creemos, la modificación y definición de las relaciones sociales entre los sujetos significantes, las mismas se tornan diferentes en tanto se sabe por ellos mismos cómo son internalizados los universos simbólicos en cuestión.

---

<sup>181</sup> Los autores distinguen socialización primaria y secundaria. Corresponden respectivamente: a la aprehensión de un único mundo objetivo para el sujeto, el cual tiene lugar en la niñez, donde la carga emocional juega un papel importante en tanto permite asegurar dicha aprehensión (de tal manera que su arraigo a la conciencia del individuo es mayor que los conocimientos adquiridos en la socialización secundaria), ésta será pues asumida como un aprendizaje irrefutable de los roles y actitudes. Es capaz de significar por tanto la reacción de los otros ante determina situación, lo que implica finalmente la adopción del otro generalizado y su instauración en la conciencia del individuo y con ello la adopción de un único mundo, no uno de los posibles, que resulta una realidad aprehendida inevitable. *Ibid.* 162-172. Por otra parte, la segunda consiste en la internalización de submundos, los cuales son en función de instituciones, con frecuencia suelen estos contrastarse con el mundo comprendido y aprehendido en la socialización primaria (lo cual resulta problemático); por su carácter de basado en instituciones, se adoptan ya los roles y actitudes en función de las mismas, ello es a partir de normas apropiadas y necesarias, se internaliza pues un *contexto institucional*. *Ibid.*, 172-182.

Lo que a continuación presentamos es la exposición de la internalización hecha por algunos sujetos de las figuras religiosas, en consecuencia son capaces de externalizar aquello que justamente se ha objetivado para ser asumido, el resultado es un tipo de relación entre el sujeto y los santos, definida en función de la aprehensión del universo simbólico, pero también podemos traducirla en otra consecuencia, devenida de la anterior: la determinación de la relación social que ha de mantenerse con los otros significantes en tanto atienden a una diversidad de interiorizaciones de los santos, donde el efecto es la definición del otro y la autodefinición, situación abordada en otro capítulo. Por lo pronto atendamos cómo existe socialmente cada una de las figuras religiosas.

### **3.1 Formas que legitiman**

#### **3.1.1 El Divino Rostro**

Existe el Divino Rostro como una realidad de carácter divino o sagrado porque se ha tratado desde su aparición, como tal, además del reconocimiento de la imagen, donde los sujetos son capaces de otorgarle un nombre y de reconocer una figura religiosa en El Divino Rostro. Es precisamente en este suceso donde se comienza a percibir con la característica perdurada a la actualidad y evidente en el nombre; a lo cual se suman otros elementos que refuerzan su definición como divinidad o sagrado.

De ahí que como universo simbólico real construido y definido socialmente no carezca de intervención en el mundo de la vida cotidiana del sujeto, siendo por ello real en sus consecuencias. Nos centraremos en los relatos que evidencian cómo tiene lugar la instauración de El Divino Rostro en la comunidad, mismos que antes señalamos de manera descriptiva y ahora tratamos como formas que lo legitiman como sagrado.

En inicio debemos exponer qué entendemos por formas que legitiman. Para nosotros, remite el término a una serie de formas, usos o prácticas que se reconocen y asumen como propias de algo, llegando por esto a caracterizarlo, diferenciarlo y definirlo socialmente; en este caso se trata de las formas que se interiorizan como producto de lo sagrado, a partir de las cuales se

define lo que ha de ser de este mismo carácter, determinando así la consistencia de El Divino Rostro como universo simbólico.

Dichas formas que legitiman resultan un cúmulo de conocimientos transmitidos, más que experiencias próximas a los sujetos actuales, ello es realidades históricas más que biográficas, perduradas justamente por el mismo medio: su transmisión a través de acciones y discursos implícitos en las prácticas constituyentes de la naturalidad del mundo de la vida del sujeto.

Estas formas comienzan por reconocer el modo de llegada de la imagen a la comunidad como una aparición; considérese entonces el inicio de la conformación del mito en torno a esta figura religiosa, es decir, constituye una parte importante de su definición social, el principio de su biografía social.

#### **3.1.1.1 “Es aparecido”**

Es posible percatarnos a lo largo de la historia de las mundial y localmente conocidas, y asumidas como verdaderas, narraciones en las cuales se contiene aquello por lo que ha de iniciarse la concepción de algo como sagrado o divino,<sup>182</sup> se trata pues de un acontecimiento único y extraordinario fuera de las capacidades, usos y formas en el terreno profano, diría Durkheim, nos referimos a las apariciones materializadas (por supuesto también intangibles, tomemos por ejemplo la aparición a una religiosa de lo finalmente materializado y presentado como la imagen de El Señor de la Misericordia) inexplicables si se nos permite, de objetos específicamente religiosos, tales como las diversas apariciones de la Virgen.<sup>183</sup>

Pero la aparición de El Divino Rostro no será el acontecimiento que determine la fecha de su fiesta, ésta se define por la elección del sitio, que según los informantes la figura religiosa manifiesta con regresar después de ser trasladada a otro lugar.

---

<sup>182</sup> Lo ajeno a la intervención humana, por el contrario, obedece a un origen y definición sobrenatural, con referente en lo sagrado. Se reconoce en aquello divino la capacidad de intervenir en el mundo de los hombres y es digno de *culto*, se materializa por un símbolo, estatua, etcétera. De la Brosse O., Henry A. M., Rouillard PH, *Diccionario del cristianismo* (Herder. España, 1974), 239.

<sup>183</sup> Consúltese [www.angelred.com/apariciones/apymist.htm](http://www.angelred.com/apariciones/apymist.htm) - y [www.divinamisericordia.com/](http://www.divinamisericordia.com/) -.

Es recurrente entre los informantes reconocer a El Divino Rostro como alguien vivo, porque es aparecido y no una pintura, dibujo o escultura realizada por alguna persona. Aun cuando algunos habitantes asumen que la imagen fue olvidada en la comunidad por ciertas personas, explican el hecho como una aparición; la razón reside en reconocer la predilección de la imagen por la comunidad para permanecer en ella, además de sus constantes retornos a ésta cuando fue trasladado a otro sitio. Se suma a lo dicho la idea de la predestinación de la imagen a la comunidad, su llegada es pues un hecho divino que manifiesta su predestinación hacia San Felipe Teotitlán.

### **3.1.1.2 Elección de un sitio**

Otra forma que legitima es la elección que hacen las figuras religiosas de un lugar, a través de su aparición, lo que se traduce en su deseo de tener una iglesia, capilla o santuario en este mismo espacio. Recordemos la diversidad de historias que manifiestan lo descrito, quizá el caso más conocido sea el de la Virgen de Guadalupe.<sup>184</sup>

Los informantes, por ejemplo, dicen

Pero él no quería estar aquí, quería donde se apareció, quería su iglesia, porque se iba, hasta que con trabajos se lo trajeron, con rogación.<sup>185</sup>

Sin embargo, fue posible, como veremos a continuación, la gestión de un lugar por parte de los sujetos para albergar a El Divino Rostro, en tanto ya existía la iglesia; en ese momento se establece un día para celebrar a la imagen, porque acepta permanecer en la iglesia y no retorna –como ocurrió otras veces– al lugar de su aparición. El día 23 de julio se establece para la celebración de El Divino Rostro, remite al aniversario de su aparición, a su decisión de quedarse en la comunidad<sup>186</sup> por motivos que más adelante expondremos.

---

<sup>184</sup> Consúltese [www.angelred.com/apariciones/apymist.htm](http://www.angelred.com/apariciones/apymist.htm) - y [www.divinamisericordia.com/](http://www.divinamisericordia.com/) -.

<sup>185</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>186</sup> Sin embargo, algunos emiten que el día 23 de julio ocurre la llamada transfiguración, hecho que por consecuencia ha de señalar el día propicio para celebrar a El Divino Rostro, veámoslo posteriormente.

¿Cómo se hace la gestión del lugar propuesto por los sujetos para que El Divino Rostro permaneciera en éste? Con “misas de rogación”, las cuales se dedican justamente a la expresión de una petición por la que continuamente se ora. Podemos traducir este proceso como un convencimiento hacia El Divino Rostro a través de oraciones que evidencien esta petición, las mismas que se ven reflejadas en acciones sociales: la celebración de una misa, la movilidad de la imagen por los sujetos y las oraciones emitidas.

[...] quería que hicieran la iglesia donde se había aparecido él y no, no. Entonces hicieron una misa de rogación [...] para que se quedara aquí en la iglesia, [porque no se quería quedar] [...].<sup>187</sup>

Se apareció en la casa de Odilón Herrera [...] según decía ella [mi abuelita] que cuando se apareció este... dieron parte aquí al padre de ese entonces y se lo quisieron traer para acá [a la iglesia], pero según decían que este... al otro día volvía amanecer allá mismo [...] le hicieron una misa y peticiones para que se quedara porque se volvía a regresar.<sup>188</sup>

Según los informantes, más de una ocasión El Divino Rostro se negó a entrar a otras comunidades y también se desplazó de éstas a San Felipe Teotitlán por sí solo.

Un día habían convencido a los de San Felipe que llevaran la imagen allá, a Tepeyahualco, o sea de visita... [...] pero como la imagen se había revelado aquí entonces... pues el pueblo dijo que sí, la gente [...] pero era con la idea de ya no regresarla, ya no dejarla salir de allá [...]. Hay un lugar que le dicen “La Raya” es el lindero de San Felipe. Que ahí estaban los de Tepeyahualco con cohetes y todo para recibir la imagen [...] pero que ya llegando ahí a “La Raya” ya no la pudieron alzar, pesaba muchísimo [...] y mismos los de allá de Tepeyahualco confesaron que su idea era ya no dejarla venir, por eso la imagen no se quiso ir para allá. Era una muestra de que la imagen no quería estar allá.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>188</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>189</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



En los testimonios se da cuenta de los motivos por los que se deseaba transportar la imagen a otra comunidad, y se describe la forma en que manifestaba El Divino Rostro su rechazo al traslado, entre lo que figura el aumento de su peso, casi imposible de soportar por quienes lo cargaban, optando entonces por regresar a San Felipe Teotitlán. Estos sucesos reafirman la idea de la predilección de El Divino Rostro por San Felipe Teotitlán, a la cual se confiere un motivo, expuesto enseguida.

[...] lo bajaron ya ahí en La Raya, porque lo sintieron pesadito, me decía mi papá [porque no pesa, no pesa], [...] y entonces que dice mi papá que lo bajaron [...] y querían levantarlo y ya no pudieron levantarlo, ni por nada lo levantaron me decía mi papá pero por nada lo levantaron, estuvimos, dice, forcejeando como unas tres horas dice [...] pos que eran ocho personas pero que con trabajos lo levantaron, que vieron una nube negra que se puso y que dijeron: ¡vámonos! Porque el señor se va a mojar. Y que ahí vienen pero estaba pesado y pesado y entrando ahí por casa de don Juan Morales [...] dice que era una plumita que parece que los empujaba y que llegó acá [...] y [...] pero de ahí de los Morales para acá, nos empujaba [...] y los de Tepeyahualco se regresaron con sus ganas.<sup>190</sup>

Se sabe también que El Divino Rostro daba aviso cuando se trasladaba de una comunidad a San Felipe Teotitlán, lo hacía, según los informantes, a través del toque de campanas, que tenía como fin reunir a la población ante algún suceso comunitario importante.

Bueno [...] El Divino Rostro se lo querían llevar para Nopaltepec porque él... los de Nopaltepec se lo querían llevar para allá. Pero [...] El Divino Rostro no se halló y se vino, se vino [...] ya cuando tocaron las campanas porque El Divino Rostro ya se había venido, ya había llegado aquí a San Felipe.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>191</sup> Sra. Reyna Alemán Infante. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

### 3.1.1.3 Cambio de forma, la transfiguración

La transfiguración, junto con la aparición de El Divino Rostro son elementos contundentes en el inicio de la construcción de su biografía social; es por lo que se reconoce su carácter divino.<sup>192</sup>

La transfiguración, explican los informantes, consistió en el cambio de apariencia de la imagen, en inicio tenía un rostro, pero por este suceso posee a la fecha tres rostros, los que se dibujaron un 23 de julio, de ahí que se celebre este día.

[...] y como dice aquí [...] cuando él quiso transfigurarse así fue de que dicen que... tres días antes y este lo encontraba la señora mojadito, con agua y regañaba a su nieta y todo.<sup>193</sup>

[...] que oyeron que repicaban las campanas<sup>194</sup> y se fueron a asomar y ya tenía el señor las tres caritas, se le dibujaron las tres caritas [...].<sup>195</sup>

Existe discrepancia en el lugar donde se refiere tuvo lugar la transfiguración de la imagen, se dice, como en el caso anterior, que el acontecimiento ocurrió en la iglesia, pero también en la casa donde se apareció. Hay un referente común en las diversas versiones en torno al lugar donde ocurre el suceso: las características de la imagen antes de “transfigurarse”, la humedad de ésta y su forma de notificar a la población a través del toque de campanas.

[...] nomás era una sola carita [...] la señora lo llevó a su altarcito [...] y ahí lo tenía [...] en una ocasión le dijo a su niña: barres, pero barres con cuidado para que no vayas a mojar a los santitos. Entonces que se fue la señora y cuando regresó vio que estaba bien mojada la imagen y la regañó. [...] que después otra vez ya estaba bien mojado, pero que ya eran dos caritas, entonces ya dio parte y ya fue que lo llevaron a la iglesia [...] y una ocasión oyeron que se repicaban las campanas que eran las

---

<sup>192</sup> Recomendamos consultar las siguientes direcciones electrónicas: [www.angelred.com/apariciones/apymist.htm](http://www.angelred.com/apariciones/apymist.htm) y [www.divinamisericordia.com/](http://www.divinamisericordia.com/) -, por contener información que remite a las distintas formas de aparición de figuras religiosas, en las que es posible identificar elementos que definen lo divino.

<sup>193</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>194</sup> Antes señalamos que la forma de dar aviso de El Divino Rostro de su retorno por sí sólo a la comunidad era precisamente el toque de campanas; la misma señal se reconoce en este suceso denominado transfiguración.

<sup>195</sup> Sra. Enriqueta Villalobos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

doce [...] cuando la gente acudió al llamado, entraron a la iglesia y que estaba la imagen de El Divino Rostro a la mitad del templo, pero que ya eran tres caritas. [...] se renovó.<sup>196</sup>

[...] cuando él quiso transfigurarse así fue [...] lo encontraba mojadito la señora [...] tenían en un rinconcito en el altar, [...] ella cuando se quedó que oyó campanitas a las doce, las oía repicar y repicar [...] se guió por el sonido [...] lo vio cuando se estaba llenado de agüita [...] ya fue la gente y hasta el padre [...] dicen que no se acabó de dibujar bien porque lo vio la gente, ya tenía los tres rostritos.<sup>197</sup>

La transfiguración encierra controversia, es negada al asegurarse que El Divino Rostro siempre tuvo tres rostros, sin embargo, dada la recurrencia a este hecho nos vimos obligados a incluirlo como parte conformante de la definición social de la figura religiosa.

[...] es una manta, un lienzo que se apareció ¡eh! sí. Siempre, siempre [ha tenido las tres caritas] [...] no, no, no que no te cuenten, siempre ha tenido las tres caras [...].<sup>198</sup>

[...] sí, siempre ha tenido los tres rostritos.<sup>199</sup>

Tratar de reconstruir la historia de El Divino Rostro, por la cual alcanza su estatus actual frente a San Felipe y la Virgen de Guadalupe, no remite exclusivamente a la llamada transfiguración, pues existen otros elementos sumados a éste que lo dejan ver como la figura religiosa principal de la comunidad, aunque sin duda alguna el acontecimiento negado o reafirmado ahora, funge como una parte muy importante en la construcción de la biografía de la imagen, como lo es el conocimiento común de que se trata de una aparición, el inicio de su biografía social.

La transfiguración no es lo único que constituye la biografía social de El Divino Rostro y aquello que lo instauro como una realidad de origen divino, determinándolo como la figura religiosa

---

<sup>196</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>197</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>198</sup> Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>199</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

principal de la comunidad. Se ha de cuestionar entonces su carácter en tanto conocimiento no compartido totalmente, apuntando así a una carencia de las características que hemos expuesto propias de su legitimación; responderemos, es cierto que no estamos frente a un conocimiento asumido en la totalidad de la población, sin embargo para quien lo interioriza como una realidad irrefutable representa un elemento determinante en la situación de El Divino Rostro; y es por supuesto parcialmente interiorizado, baste revisar la recurrencia por parte de algunos informantes al acontecimiento.

#### **3.1.1.4 Perturbación de la transfiguración**

Existe otro conocimiento de carácter real para algunos de los sujetos de la comunidad, en torno a lo denominado por ellos la transfiguración, el mismo conforma de igual manera la biografía social de El Divino Rostro, este es la perturbación de la transfiguración, es decir, la interrupción en el proceso de transformación de la imagen de un rostro a tres rostros. La perturbación se debe a que algunas personas se percatan de la transfiguración y ésta no continua, la consecuencia, dicen los informantes, será una imagen no terminada, carente de detalles en la forma y un tamaño reducido.

[...] no se acabó bien de dibujar porque entraron en el momento que se estaba transfigurando [...].<sup>200</sup>

[...] si no hubieran perturbado en ese momento cuando él se estaba... yo creo que iba a crecer más [...] y en esos momentos que abrieron la iglesia y lo vieron... ya se quedó... pues ansina, como se quedó [...] él se estaba haciendo más grande ansina, pero lo perturbaron en los momento en que se estaba trabajando su imagen, ya no lo dejaron hacer como hubiera sido, si no, [...] hubiera sido más grande.<sup>201</sup>

Existe una diversidad de figuras religiosas que expresan o refuerzan, según los sujetos, su divinidad por la aparición de elementos antes ausentes, o más aún por su completa plasmación inexplicable sobre algún objeto o lienzo. Quizá el caso más conocido y recurrente sea el de la

---

<sup>200</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>201</sup> Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

aparición de la Virgen de Guadalupe en el ayate de Juan Diego, que resumidamente consiste justamente en cómo la imagen se dibuja fuera de la intervención de los sujetos.<sup>202</sup>

Añadiremos por último que los rasgos por los que se caracteriza a El Divino Rostro y forman parte de su biografía social pueden ser tratados como formas que legitiman su origen divino, en resumen, por su aprehensión como constantes, sea local e incluso mundialmente (basta consultar las referencias proporcionadas), y en consecuencia definidoras y determinantes para calificar algo de divino; son formas conocidas particularizantes del objeto (en tanto conforman su biografía), han sido socializadas e interiorizadas, el resultado, la emergencia de diversas divinidades.

### **3.1.1.5 Motivo conferido a la llegada de El Divino Rostro**

Como se ha mencionado, pretendemos construir una trama de elementos que permitan dar cuenta de la existencia social de El Divino Rostro, traducido por tanto no sólo en la externalización de éste, sino más bien en su internalización y objetivación, ésta última además como la figura religiosa principal donde converge con un santo patrón en el carácter que después expondremos, San Felipe, y por otro lado la Virgen de Guadalupe.

Junto con las formas que legitiman la existencia social de El Divino Rostro, existe la capacidad de los sujetos de significar el motivo de la llegada o aparición de El Divino Rostro a la comunidad, es decir justifican este acontecimiento refiriéndose básicamente al deseo de éste por proteger a los sujetos de San Felipe Teotitlán, brindándoles una mejor calidad de vida y poniendo fin a las situaciones de violencia acontecidas hasta ese momento<sup>203</sup>. Dicha idea se ve reforzada en las demostraciones que hace El Divino Rostro de permanecer en San Felipe Teotitlán; lo que podemos traducir en una de las características descritas por Marzal (2002) y

---

<sup>202</sup> Recomendamos otra vez consultar las siguientes direcciones electrónicas: [www.angelred.com/apariciones/apymist.htm](http://www.angelred.com/apariciones/apymist.htm) - y [www.divinamisericordia.com/](http://www.divinamisericordia.com/) -, donde sin duda, encontrará elementos en cada una de las apariciones descritas que son contundentes en la definición de lo aparecido como divino.

<sup>203</sup> Como refiere Marzal, se atribuye a los santos patrones la capacidad de propiciar un ambiente de paz y seguridad, como veremos posteriormente. Manuel M Marzal, *op. cit.*, 374-378.

consideradas propias de los santos patronos: “la emanación de bendiciones y propiciación de paz en el espacio donde se contiene”.<sup>204</sup>

En primera instancia se refiere la satisfacción de El Divino Rostro por el lugar donde hasta ahora se ha albergado, ello lo traducen los sujetos en “el gusto” de la imagen por el sitio elegido.

[...] porque aquí le gustó [...] diría yo tengo que ser el patrón aquí [...] porque eran malos aquí, eran malos [...].<sup>205</sup>

[...] él quiso aquí tener su iglesia él aquí le gustó [...] yo digo que aquí se apareció porque le gustó para que le hicieran su iglesia.<sup>206</sup>

Es recurrente explicar la aparición de El Divino Rostro por su deseo de erradicar la violencia en San Felipe Teotitlán, traducida principalmente en los asesinatos ocurridos anteriormente con mayor frecuencia.

[...] pues se quedó porque le gustó aquí [...] para que ya no hubiera tanto... pues sí [...] la verdad se mataban mucho. En una fiesta [...] si no había muerto pues no era fiesta.<sup>207</sup>

[...] yo digo que porque había más ignorancia más... él quería que no hubiera eso, porque antes se mataban aquí, este pueblo era matón [...] ha de haber dicho: no, quiero paz, aquí también tiene que haber paz.<sup>208</sup>

[...] yo pienso que escogió al pueblo de aquí porque es de ley, lo escogió aquí a nuestro pueblo porque [...] mira aquí en el pueblo la verdá sí eran malitas las gentes, muchos muchos matones, se mataban cada rato pero... El Divino Rostro [...] se quedó aquí en el pueblo por tanto desastre que había antes. Matones y se mataban.<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> *Idem.*

<sup>205</sup> Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>206</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>207</sup> Sra. Reyna Alemán Infante. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>208</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>209</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] pues por tanta maldad que había aquí, aquí había mucha maldad hija aquí se mataban.<sup>210</sup>

Resulta curiosa la percepción de la comunidad de San Felipe Teotitlán como la más conflictiva y violenta del municipio; al cuestionar a los informantes sobre esta situación aluden la falta de internalización de El Divino Rostro y su deseo de proporcionar seguridad y tranquilidad; por ello la comunidad, explican algunos informantes, se encuentra en el proceso de cambio o transformación, la cual tendrá lugar por completo cuando exista una conciencia de la predilección por El Divino Rostro a San Felipe Teotitlán y su deseo de configurarla como un colectivo donde persista la armonía, paz y la satisfacción de las necesidades principales.

[...] yo sí les voy a asegurar que es para que... [...] nos demos cuenta incluso es el pueblo más pecador, más este... más desalmado... de todo de personas [no todas] de aquí del municipio. [...]. Entos yo pienso que se quedó donde lo necesitan [...] es como la Virgen de Guadalupe [...] hay hambre, violencia, hay gente sin comer, roban, gente que es difícil. El Divino Rostro aquí porque éramos más canijos, éramos porque ya estamos entendiendo un poquito, a pesar de todo ¡eh! estamos entendiendo que él reina aquí.

[...] hubo mucha transformación aquí en las personas, porque antes nos veíamos mal y todo lo que tú quieras [...] ya va siendo necesario [...] que todos conozcamos lo que quiere él [...] pensar... si hoy todos alcanzamos a comprender que todos somos hermanos eso sería su mayor felicidad [...] entonces [...] no está sanado San Felipe, se está curando de las heridas, imagínate antes se mataban entre personas.<sup>211</sup>

### **3.1.1.6 Identidad otorgada**

Los elegidos por El Divino Rostro le delegan responsabilidades y le confieren capacidades sobre sí mismos a partir del reconocimiento de su identidad; este elemento, aunado a los anteriores, debe considerarse como uno de los principales definidores de la situación de El Divino Rostro frente a San Felipe, abordado posteriormente. Antes debemos mencionar la existencia de un

---

<sup>210</sup> Sr. Heriberto Blanco Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>211</sup> Sr. Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

consenso en torno a quién representa El Divino Rostro: se trata del rostro de Jesús.<sup>212</sup> En este caso, la particularidad es la unicidad de la imagen, y reside en que posee tres rostros que básicamente cuentan con las mismas características, lo anterior da paso a otra denominación y por ello asignación de identidad: la significación de éste como La Santísima Trinidad. Se significa como la imagen de Cristo, a quien se denomina también “Dios nuestro Señor”.

[...] El Divino Rostro es Dios nuestro señor [...].<sup>213</sup>

[...] Es Cristo, es Cristito [...].<sup>214</sup>

El origen de la imagen remite a un episodio ocurrido en vísperas de la crucifixión de Jesús, quien plasma su rostro en un lienzo que le coloca una mujer con el fin de limpiar sus heridas.<sup>215</sup>

[...] porque El Divino Rostro viene a reflejar cuando la crucifixión de nuestro señor Jesucristo, a él se asemeja la imagen, se relaciona con nuestro señor Jesucristo [...] yo lo relaciono El Divino Rostro con Dios, con lo que es.<sup>216</sup>

[...] El Divino Rostro es algo muy grande, porque es el lienzo, cuando lo iban a crucificar, el lienzo, que se acercó La Verónica a limpiarle el sudor y la sangre de su divino rostro, cuando quedó. Y lo veo en el

---

<sup>212</sup> Sugerimos por ejemplo consultar las siguientes direcciones electrónicas: [es.answers.yahoo.com/question/index?qid...](http://es.answers.yahoo.com/question/index?qid...) - España -, [www.reinadelcielo.org/estructura.asp?intSec=2&intId...](http://www.reinadelcielo.org/estructura.asp?intSec=2&intId...) - Donde encontrará versiones del motivo al que obedece la existencia de El Divino Rostro, así como lo que por el mismo es posible lograr.

<sup>213</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México. Y Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>214</sup> Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>215</sup> Conocido el suceso como: La sexta estación del Viacrucis, La Verónica limpia el rostro de Jesús.

“Viacrucis” en latín o ‘Camino de la Cruz’. También se le llama Estaciones de la Cruz y Vía Dolorosa. Se trata de un camino de oración que busca adentrarnos en la meditación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo en su camino al Calvario. El camino se representa con una serie de imágenes de la Pasión o “Estaciones” correspondientes a incidentes particulares que Jesús sufrió por nuestra salvación. [...].

La erección y uso de las Estaciones se generalizaron al final del siglo XVII. Al principio el número de Estaciones variaba pero se estandarizó en las catorce [...]: 1) Jesús sentenciado a muerte. 2) Jesús es cargado con la cruz. 3) Jesús cae la primera vez debajo de la cruz. 4) Jesús encuentra a su afligida madre. 5) Simón ayuda a Jesús a llevar la cruz. 6) La Verónica limpia el rostro de Jesús. 7) Jesús cae la segunda vez con la cruz. 8) Las mujeres de Jerusalén lloran por Jesús. 9) Jesús cae la tercera vez con la cruz. 10) Jesús es despojado de sus vestiduras. 11) Jesús es clavado en la cruz. 12) Jesús muere en la cruz. 13) Jesús es bajado de la cruz. 14) Jesús colocado en la cruz”. Fuente: [www.devocionario.com](http://www.devocionario.com) >... > Pasión y muerte. Consultado el día 1 de julio de 2010.

<sup>216</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



cuadro y es el mismo, nadamás que era uno [...] y aquí ya se hizo con tres, que milagro tan grande.<sup>217</sup>

[...] es Jesús [...] en la biblia está [...] en el evento que sufrió él, en el transcurso viacrucis... La Verónica le encuba su rostro, con el paño, se le queda plasmado El Divino Rostro; nadie lo pintó, nadie lo hizo, eso sí no; solito se estampó.<sup>218</sup>

Se traduce también como la representación de La Santísima Trinidad, por poseer tres rostros, cada uno de los cuales se asume como expresión de una de “las tres divinas personas”, nombre con que es identificado igualmente.

[...] es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [...] es Dios [...] ahora sí que es Dios.<sup>219</sup>

[...] tenemos a Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo [...] <sup>220</sup>.  
[...] de hecho El Divino rostro es la Santísima Trinidad: padre, hijo y Espíritu Santo, pero en la imagen de Jesús.<sup>221</sup>

[...] es la imagen de nuestro señor Jesucristo [...], representa a... las tres divinas personas, que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [...] es Dios mismo [...] es la imagen de nuestro Dios, nuestro Dios hijo y verdadero que tenemos, él es el único [...].<sup>222</sup>

[...] ahí están las tres divinas personas: Dios Hijo, Dios Padre y Dios Espíritu Santo [...].<sup>223</sup>

[...] Las tres caras, Dios Hijo, Dios Padre y Dios Espíritu Santo [...].<sup>224</sup>

---

<sup>217</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>218</sup> Sr. Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>219</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>220</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>221</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>222</sup> Sra. Ma. de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>223</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>224</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

### 3.1.1.7 Unicidad de la imagen

Según los sujetos de la comunidad no es posible hallar otra imagen igual en ningún lugar, justamente por la posesión de tres rostros, pues se sabe existe una imagen denominada y reconocida con el mismo nombre, la cual se caracteriza por tener sólo un rostro.

Cuando vino un obispo [...] él afirmaba que lo que teníamos aquí en el pueblo, no sabíamos ni lo que teníamos, porque era Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, en una sola imagen [...].<sup>225</sup>

[...] nos decía el padre [...] que pues aquí la verdad debería de ser un santuario [...] porque él es aparecido aquí. No hay imagen igual en ninguna parte, él es de aquí, nativo de aquí [...].<sup>226</sup>

La particularidad de la imagen se reconoce en sus características, pero también resulta una evidencia o garantía de considerarla una imagen única la carencia de un día “oficial” para su celebración, mismo que debiera contenerse en el calendario o misal.<sup>227</sup>

[...] inclusive la imagen de El Divino Rostro no está registrada en ningún lado [...] aquí este... la fiesta... todo santo [...] trae en el misal romano, trae especificada y fechada su fiesta, el día que celebra el santo. Y El Divino Rostro no, en la fiesta de El Divino Rostro se toman lecturas y misas del misal del... de la comunidad, o sea misas que se celebran a la comunidad, como es a la familia, [...] no viene nada específico.<sup>228</sup>

[...] han dicho los que viene de fuera, vino un padre que dijo que no sabemos ni lo que tenemos aquí, tenemos al mismo Dios de los cielos, que no lo hay así como está aquí en ninguna parte ¡eh!.<sup>229</sup>

Otra vez, fui con uno de mis hijos a un viaje y este... [...] mi hijo llevaba una imagen chiquita enfrente de su espejo, y el señor se le queda viendo y dice: préstemelo, es que no le encuentro... es Jesús ¿verdad? Pero tiene

---

<sup>225</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>226</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>227</sup> Libro donde se contienen las diversas oraciones que han de enunciarse en la celebración de una misa.

<sup>228</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>229</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

tres rostros. Y ya le platiqué que era aparecido. Y dice: no'mbre que afortunados son, ese pueblo entero, de tener a las tres divinas personas.<sup>230</sup>

### 3.1.1.8 Eficacia simbólica

Añadiremos como una justificación más del carácter vivido y significación de El Divino Rostro aquello que de igual manera se contiene en su biografía social: “la eficacia simbólica”, la cual podemos traducir en el motivo, junto con los anteriores elementos, de la devoción a El Divino Rostro, es decir la interiorización del universo simbólico con el carácter de realidad asumida desde aquello que se define: su divinidad, expresada y reafirmada en cada uno de los elementos descritos y por describir; atiende dicha interiorización a la significación de El Divino Rostro como finalmente santo patrón de la comunidad. Marzal (2002) nos dice que precisamente una característica hacia estos últimos es la devoción, origen de la postergación de este universo simbólico o realidad con el carácter que la determina socialmente; este elemento de la biografía social, podremos ver, es un aprendizaje, una transmisión de conocimientos, pero también es una experiencia inmediata del sujeto, es por tanto una realidad contenida en el universo simbólico que lo define y caracteriza de manera histórica y biográfica.

La eficacia simbólica funge como otra característica de los santos patrones de acuerdo con Marzal (2002), se trata de milagros, misma que conceptualizamos bajo la aportación de Lévi-Strauss como “una relación de símbolo a cosa simbolizada [...] de significante a significado”;<sup>231</sup> será pues para nosotros una correspondencia entre la significación y el universo simbólico, El Divino Rostro, lo que nos remite a vislumbrar en el sujeto como la manifestación de tal relación en la creencia de todo aquello que conforma la biografía social de la figura religiosa, y que específicamente se hace tangible, nombrado o reconocido en la vida del sujeto y su espacio social.

---

<sup>230</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>231</sup> El símbolo designa un reconocimiento a un signo, en este sentido, la imagen de El Divino Rostro es un símbolo en tanto denota un significado descifrable en su carácter de signo: la imagen propiamente; al descifrar dicho significado se convierte entonces en una representación social, entendida ésta como “sistemas de códigos, valores, lógicas [...] principios interpretativos y orientadores [...] donde están contenidos estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas [...]”. Esto lo abordaremos en nuestro último capítulo Lévi-Strauss, *op. cit.*, 221.

Podríamos pues referirnos al término como milagros; la relación directa entre un todo significativo y lo que acontece en la vida del sujeto, naturalizado entonces a partir de dicho universo simbólico, quedando como una realidad irrefutable. Es también, por consecuencia, la evidencia de una mediación de carácter sagrado en el mundo de la vida cotidiana del sujeto, en situaciones donde se ve incapacitado para actuar por su condición de hombre, frente a lo que representa un ente sagrado.<sup>232</sup>

A continuación damos cuenta de los atributos delegados a El Divino Rostro en función del reconocimiento de sus capacidades, donde tiene origen la definición de diversas situaciones en las que ha intervenido la figura religiosa, haciendo tangible su eficacia simbólica.

### **3.1.1.9 Delegación de capacidades**

Es el conocimiento de que El Divino Rostro es Jesús o la Santísima Trinidad donde se encuentra el fundamento de aquello que se reconoce como “lo posible” para esta figura religiosa dentro del espacio social, geográfico y cultural; a partir de los cuales “se particulariza” siendo apto para desempeñar sus funciones en el mismo, de acuerdo por supuesto a las necesidades contenidas y manifiestas.<sup>233</sup> Es pues, un elemento más por el que se conforma su biografía, haciéndolo poseedor de un estatus mayor frente a San Felipe y la Virgen de Guadalupe.

Así, considerando que la determinación de sus funciones posibles deviene de la noción de quién es Jesucristo o la Santísima Trinidad en la doctrina católica “se particulariza” por el espacio donde se contiene, es decir, que las características del contexto y la subjetividad del sujeto, definen quién, cómo y para qué ha de ser El Divino Rostro.

---

<sup>232</sup> Como expondremos después será esta capacidad la determinante en la definición de diversos sujetos como santos (en el sentido propuesto por Marzal, *op. cit.* (véase Los santos, bagaje histórico) pero también parte importante de la constitución de su estatus.

<sup>233</sup> Resulta evidente entonces que todo lo considerado como dependiente de El Divino Rostro corresponde a las necesidades principales de la comunidad, por supuesto valoradas en diferentes grados de importancia. Pero en general éstas son definidas así en consenso.

Si bien, como veremos, se considera capaz de ahondar en todos los aspectos del mundo de la vida del sujeto (por ser Jesucristo), su estancia en la comunidad traducida como la elección de ésta, dota según dicho contexto a El Divino Rostro de un poder hacer por la predilección hacia San Felipe Teotitlán, que es para los sujetos finalmente una garantía de ese poder hacer o intervención en su particularidad con referencia en otras comunidades y a partir de las cuales se caracteriza (recuérdese por ejemplo el motivo conferido a la llegada de El Divino Rostro, motivo que obedece a las características de la comunidad). De tal manera que lo asumido como función de El Divino Rostro nos resulta una exposición clara de lo importante para los sujetos en su vida cotidiana, dando pauta al conocimiento de los mismos, permitiéndonos por tanto comprender a partir de su especificidad como sujetos de este colectivo, lo que por ellos tiene lugar como realidad manifiesta.

En consecuencia, el elemento abordado ahora es contundente en la definición de las tres figuras religiosas convergentes en la comunidad, porque recuérdese, es la manifestación de la coherencia entre ese todo significativo a partir de su situación socialmente definida; lo que traducimos en este caso en un “poder hacer” en el sujeto y su espacio, donde también socialmente es el individuo incapaz de actuar o intervenir por sí sólo, siendo necesaria la presencia y participación del universo simbólico en cuestión que evidencie su carácter sagrado por medio de acciones subjetiva y objetivamente significantes, en esa matriz de significados por la que tiene lugar el universo simbólico de la comunidad.

Veamos cuáles son esas capacidades, además podemos percibir las formas usadas para ponerse en contacto con ese ente sagrado y así poder expresarle una necesidad o padecimiento, a éstas también podemos denominarlas formas que legitiman el carácter sagrado; son pues asumidas como dignas de ser dirigidas a El Divino Rostro para solicitar su intervención en el sujeto y su espacio.

Para obtener la manifestación de esas capacidades en el sujeto y su espacio social son necesarias las oraciones y misas, donde se incluye la necesidad solicitada, pero además es necesaria también la expresión del agradecimiento por medio de otras acciones, las más efectuadas son el

ofrecimiento de flores, exvotos, imágenes religiosas, las misas donde se hace explícita la necesidad satisfecha y oraciones personales.

Dichos conocimientos, es decir lo reconocido como el poder hacer de El Divino Rostro, la forma en que debe solicitarse a éste y la manera de expresar agradecimiento, podemos considerarlos como formas que legitiman, en tanto se asumen colectivamente como una realidad y en consecuencia son determinadas por consenso, convirtiéndose así en expresiones recurrentes del sujeto específicamente de San Felipe Teotitlán; sin embargo, podemos retomar entonces nuestra posición ante la definición expuesta de catolicismo popular y las críticas vertidas a éste, de tal manera reconocemos que se trata de formas propias en su especificidad de un espacio sociocultural determinado, en este caso la comunidad de San Felipe Teotitlán, aún así, no se constituyen por sí solas, es decir, sin un referente externo al espacio referido, sino que más bien son expresiones y acciones promovidas local y mundialmente a partir de un universo simbólico de carácter religioso, el catolicismo; de ahí la semejanza de estas formas en distintos espacios socioculturales asumidas como un deber ser, constituyentes de la naturalidad del mundo del sujeto.<sup>234</sup>

Ante lo cual creemos innecesario, ya hemos dicho, la atribución de las acciones y expresiones del sujeto como exclusivas del catolicismo popular, reafirmando la idea de la existencia de un catolicismo oficial que dejaría ver al primero un tanto estático en su carácter, con ello queremos enfatizar precisamente la determinación de prácticas y creencias propias de un universo simbólico (catolicismo popular) no sólo configurado localmente, donde será necesario el cumplimiento de diversas características para denotarlo entonces como catolicismo popular (u oficial). En otras palabras, pensar en la existencia de un catolicismo popular, conlleva a pensar en la existencia de un catolicismo oficial, y por efecto en la existencia también de diversas formas contenidas en ambos que configuran y determinan su especificidad como uno u otro, finalmente como construcciones ajenas entre sí. Cuando por el contrario, creemos en la especificidad de cada universo simbólico, sea religioso o no, en referencia al espacio social, por

---

<sup>234</sup> Basta hacer un recorrido por las diversas figuras religiosas a quienes se dirige alguna necesidad y se sabe resuelta, ello en las comunidades cercanas a la aquí abordada o bien, a nivel mundial.

tanto cultural y geográfico. No negamos así patrones culturales compartidos que aún así no unifican las prácticas y creencias en torno a un universo simbólico, a este mismo en consecuencia, sino que más bien al devenir de una misma matriz de significados, el catolicismo, se configura al final contextualmente.

Con lo anterior podríamos aseverar que cualquier expresión de catolicismo en determinado espacio social, se trata de catolicismo popular, únicamente por construirse y constituirse bajo características específicas que a la vez determinan, definen y dan forma al espacio del sujeto.

Reafirmamos entonces, en San Felipe Teotitlán se construyen formas asumidas como realidades, las mismas son expresiones culturales con referentes en realidades de este carácter, en otros espacios al tener origen en la misma matriz de significados (catolicismo), su importancia reside precisamente en su configuración sociocultural, tratándose de una evidencia de aquello que a los ojos del sujeto es el mundo natural, donde actúa y expresa respondiendo a dicha naturalidad, que inevitablemente repercute en éste.

La eficacia simbólica de El Divino Rostro abarca diversos aspectos del mundo de la vida del sujeto; cómo se solicita la intervención de éste, que funge como una garantía de lo dicho; y finalmente cómo se sabe debe agradecersele.

Creemos que este elemento será contundente (al que sumamos los anteriores) en la determinación y significación de El Divino Rostro como el santo patrón, razón por la cual se ha objetivado como la figura religiosa principal de la comunidad, definiendo a la vez el estatus de San Felipe y la Virgen de Guadalupe. Comienza a vislumbrarse una de las características mencionadas por Marzal (2002) como definitorias de un santo patrón,<sup>235</sup> ello es la significación del santo como intercesor ante Dios, idea un tanto refutada según la identidad otorgada a El Divino Rostro, y seguiremos percibiendo que no es necesario por parte de éste depender de otra figura religiosa en su actuar como santo patrón de la comunidad, condición que sí se cumple en el caso de San Felipe y la Virgen de Guadalupe, y más bien El Divino Rostro por su condición

---

<sup>235</sup> Véase Caracterización de los santos patronos.

de Jesucristo o la Santísima Trinidad es autónomo según los individuos para ejercer en el mundo de la vida cotidiana.

### 3.1.1.10 Sanación

Remiten los informantes que una de las capacidades de El Divino Rostro es la sanación de enfermedades; responde esta capacidad también al motivo por el que decide El Divino Rostro albergarse en San Felipe Teotitlán.

Obsérvese cómo asume el informante el conocimiento por el que se llega a la sanación con la intervención de El Divino Rostro, dejando ver que es en la comunidad dicho conocimiento una realidad compartida, por lo que resulta natural.

En cuestión de cuando se llegan a enfermar éste... le mandan hacer una misa por la sanación de <<x>> persona y sí se cura.<sup>236</sup>

A él se le pide por ejemplo cuando tienen un enfermo grave [...].<sup>237</sup>

Ahora se señala, bajo la misma argumentación, un suceso recurrente en la mayoría de los informantes, así, dan cuenta de la persona sanada y su enfermedad. Y las visitas que la imagen recibe en su fiesta con el fin de lograr sanación.

Pues lo que se ha visto, se ha oído de los milagros de El Divino Rostro, es un santo que es muy milagroso, mucha gente viene a verlo [...] en la fiesta. [...] A la hija de doña Juana, la del pan, le hizo el milagro que hablara su hija, ya era una adulta, y no hablaba y ya habla.<sup>238</sup>

Se refuerza la idea expuesta antes en torno a la eficacia simbólica, es la imposibilidad de acción del sujeto para dar solución a algún problema que le acontece, llámese de salud; por tal motivo se deja y se sabe dispuesto a un ente superior por su carácter divino: El Divino Rostro.

---

<sup>236</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>237</sup> Sr. Luis Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>238</sup> Sr. Heriberto Blanco Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



El informante argumenta una idea referida por otros con regularidad, es decir, la decisión de obrar de El Divino Rostro, según la petición. Puede pues manifestarse la necesidad pero ello no garantiza la satisfacción de ésta, por el contrario se trata de una consideración de la figura religiosa, quien niega su actuar o bien actúa en pro de la petición.<sup>239</sup> Resumámoslo así, el sujeto suele abandonarse en El Divino Rostro, quien exclusivamente determinará el acontecer de este mismo.

[...] En lo mío sí, ¿no? Pues catorce cirugías, ya los doctores ya me daban 24 horas de vida, ya... todo eso ¿sí? [...] esto es un milagro, porque yo no quito el dedo del renglón, porque ya era imposible Él quería que yo estuviera bien, vivo [...].<sup>240</sup>

El siguiente testimonio reafirma que se tiene por realidad el conocimiento de dirigir las necesidades, ahora de sanación, a El Divino Rostro, aunque también no es garantía de la satisfacción de la misma, más bien resulta la manifestación de dicha necesidad como una exposición de la carencia de posibilidad de actuar del sujeto para su beneficio, dejándose por ello a determinación de El Divino Rostro.

Las dos, miya y yo, estábamos muy graves, la tuve de ocho meses. Me desangré a las seis de la mañana y me la sacaron a las ocho de la noche. Y le pedí tanto a El Divino Rostro, a mis santitos y [...] sí. Se me reventó la placenta por dentro [...].<sup>241</sup>

Resulta interesante lo siguiente en tanto se refiere a lo delegado a El Divino Rostro, y por supuesto fuera de las capacidades del sujeto. Así su devenir responde únicamente a la decisión de la figura religiosa en este aspecto.

[...] me ha hecho milagros enormemente, enormemente grandes, grandes. Porque [...] yo para mí un milagro muy grande que me hizo y

---

<sup>239</sup> Estamos ya posicionados ante la definición del sujeto en función de una realidad válida para él, de hecho hasta ahora hemos tratado justamente aquellos conocimientos que determinan la realidad del sujeto, situación abordada al tratar la función social de El Divino Rostro más adelante. Baste decir ahora, son elementos éste y los anteriores, que permitirán determinar cómo es el sujeto a partir de El Divino Rostro.

<sup>240</sup> Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>241</sup> Sra. Ofelia Morales Pastén. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

me siento favorecida porque tardé diez años de casada para no... No tuve familia, uno de los doctores que me vio dijo que no, que yo nunca iba a ser mamá, que estaba yo vana [...] entos al momento que me dijo él, yo me enfoqué así a su imagen, y dije: [...] usted está diciendo eso, falta que él diga la última palabra. Entonces siempre, siempre yo me iba, cuando en las fiestas le hacían su misa, siempre de niña yo iba y me hincaba ante él, y le pedía yo siempre por todo [...].<sup>242</sup>

Una facultad más de El Divino Rostro, será valorar al sujeto como merecedor de su intercesión en su vida o bien de la negación de ésta; haciéndose patente una vez más el abandono del sujeto en la figura religiosa, otorgándole un poder hacer que constituye la naturalidad de su acontecer, una realidad por excelencia promovida, como veremos posteriormente, en la socialización, configurándose por consecuencia como constituyente de la naturalidad del mundo del sujeto.

[...] Entonces esa vez cuando me dijo, [...] yo me enfoqué tanto que tuve aquí su imagen así enfrente de mí y le pedí, dije: tú un día me vas a dar esa dicha, esa fortuna de ser madre, los doctores dicen que nunca voy a ser mamá, pero tú vas a ser quien me diga esa palabra, y tú sabrás si me lo merezco o no [...].<sup>243</sup>

Un conocimiento entre los habitantes, es el agradecimiento por la eficacia simbólica de El Divino Rostro. Lo que describe como “intercambio”;<sup>244</sup> el sujeto suele hacer un juicio sobre aquello solicitado y lo que le es posible dar a cambio de la satisfacción de su necesidad. Resulta pues dicho ofrecimiento “de intercambio” una garantía mayor de la intervención de El Divino Rostro en la vida o espacio del sujeto, la informante así, condiciona como un intercambio el ser madre con su vida.

[...] Yo le pedí mucho que me diera el don de ser madre, aunque cuando naciera mi hijo me muriera.<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>243</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>244</sup> Al respecto Giménez señala que el santo patrón es el “sujeto” de intercambio, lo que se expresa en el evento religioso popular, con la música, flores, misa, etcétera; lo que se ofrece para protección de los males que puedan ocurrir en el año, tanto reales, como simbólicos. María Ana Portal Ariosa, *op. cit.*, 143.

<sup>245</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Enseguida se narra cómo es posible que tenga expresión El Divino Rostro, es decir, cómo se comunica con los sujetos, y podemos justamente sumar lo siguiente a aquellas formas reconocidas antes propias de esta figura religiosa, al manifestar en diversas ocasiones, según los informantes, su rechazo a albergarse en otro espacio o sitio dentro de la misma comunidad de San Felipe Teotitlán. Por lo que podemos concluir resulta un conocimiento compartido igualmente la manera en que El Divino Rostro mantiene comunicación con los sujetos de la comunidad. Hemos de mencionar la recurrencia de los siguientes relatos, donde se trata, de acuerdo con los informantes, de un sueño,<sup>246</sup> en el que se asegura la presencia física de la imagen de El Divino Rostro ante ellos, al encontrarse en una situación difícil, principalmente aquella que atañe a su salud y está fuera de su actuar, por lo tanto es necesaria la intervención de la figura religiosa en cuestión, a quien como ya dijimos, se ofrece un intercambio en función del juicio del sujeto.

Entonces este... una vez... en un sueño yo lo soñé a él, en un sueño yo lo tuve presente a El Divino Rostro así como cuando lo bajan para su fiesta, [...] me decía: por tu fe que me tienes te voy dar lo que tanto me has pedido. [...] y yo le decía: no te vayas, no te vayas porque ¿a quién le voy a pedir mi hijo Divino Rostrito? [...] como a los dos meses recibí la noticia de que ya estaba yo esperando a mi primer hijo, gracias a Dios. [...] por eso le debo ese milagro.<sup>247</sup>

A continuación sigue reafirmandose ese abandono del sujeto a las disposiciones de El Divino Rostro. Resulta igualmente interesante observar cómo dicho abandono obedece a la deuda (denominada así por la entrevistada) adquirida por el sujeto, misma que deviene de un “intercambio inconcluso” que lo es al obtener el sujeto la satisfacción de una necesidad<sup>248</sup> frente a la ausencia de concretar el ofrecimiento o agradecimiento a El Divino Rostro.

---

<sup>246</sup> Galinier describe que los sueños son “comunicación con lo sagrado [...] el sueño y lo sagrado se confunden en una misma unidad conceptual. Galinier, 1990, citado en: Sergio Sánchez, *Los Dioses, los sueños y los hombres: cosmovisión y terapéutica entre los grupos otomianos del Estado de Hidalgo* (Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1990), 140.

<sup>247</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>248</sup> En este caso hay un intercambio “desigual”, es decir con valoración en el coste y beneficio se efectúa en los términos descritos por González: atendiendo la relación de poder reconocida entre lo sagrado y el sujeto. Documento electrónico: Jorge González. *Exvotos y retablitos. Religión popular y comunicación social en México*, (1986), 7-51. [centauro.cmq.edu.mx/dav/libela/paginas/.../100101198.pdf](http://centauro.cmq.edu.mx/dav/libela/paginas/.../100101198.pdf) -. Consultado el día 18 de junio de 2010. Donde por consecuencia corresponderá al primero por su carácter la capacidad de ofrecer más, por un menor coste

Así dicho “intercambio inconcluso” es significado como un milagro, pues se trataba de la vida del sujeto, la cual no fue necesaria ante el abandono de la informante a El Divino Rostro. De la misma manera que se agradece la continuidad de la vida del sujeto, había la disposición de ofrecerla como intercambio, donde se incluía una petición más: soportar todo lo subsecuente a la enfermedad. No existía pues la negación o siquiera resistencia a la enfermedad, traducida como el medio posible para hacer efectivo el intercambio expresado antes por el sujeto.

[...] Otra vez pues este... siempre quedé enferma, siempre estuve mal de mi matriz, tenía yo tumores, y otra vez fui al doctor [...] me dijo que no, que ya tenía yo cáncer. [...] luego, luego me vino su imagen de vuelta, dije: no, pues tengo la deuda contigo, de que me diste ese milagro tan grande de que me dieras el don de ser mamá aunque me muriera [...] tengo esa deuda y si es, pues bendito seas tú Divino Rostro, porque yo siempre he sido muy devota a él, gracias a Dios. Nomás te pido que me des fuerzas para soportar todo [...]. Me fui hacer los estudios y fui a misa y dije: Ay, Divino Rostro si tengo cáncer, pues ya que se haga tu voluntad. [...] ya cuando llevé el estudio, lo vio el doctor y me dijo: no ¿qué cree? Que no tiene usted cáncer. ¡Yo me levanté! Y dije: ¡Ay, gracias Divino Rostro, gracias Dios mío! [...] es otro más de otros milagros que me ha hecho.<sup>249</sup>

Son también recurrentes el siguiente tipo de narraciones, donde se da cuenta de la capacidad referida aquí de sanación de El Divino Rostro. Es en dicha narración donde se contiene además implícitamente lo constituyente de la naturalidad del mundo del sujeto, traducido en un conocimiento compartido, ello es tener por realidad que la peregrinación de la figura religiosa por la comunidad tiene como finalidad la satisfacción de una necesidad, en este caso, la sanación o erradicación de epidemias.

[...] Me acuerdo que era yo chiquilla y andaba El Divino Rostro cuando había mucha enfermedad, había mucha enfermedad, de viruela y tosferina

---

al sujeto. Estamos pues ante una relación donde se gesta una congruencia de estatus que hace posible el intercambio en los términos descritos; y éste a la vez no es más que un refuerzo de la conducta que asegura entonces la postergación de la misma, su transmisión e interiorización, es decir un conocimiento aprendido con las características que hemos expuesto. Finalmente una relación basada en el intercambio, anteponiendo la posición social de cada participante.

<sup>249</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] bueno una de'sas muchachas [...] éramos muy amigas [...] tocó la de malas que ella sí falleció de viruela. Y andaba Dios nuestro señor de casa en casa, por tanta enfermedad.<sup>250</sup>

Bajo el mismo argumento, el siguiente testimonio nos proporciona un conocimiento reafirmado y compartido, conformante de la naturalidad del mundo del sujeto, y por tal carácter rebasa los límites territoriales, extendiéndose hacia otros sujetos ajenos a San Felipe Teotitlán, dicho conocimiento es promovido por quienes habitan la comunidad; el mismo refiere a la capacidad de intervención de El Divino Rostro para la sanación de enfermedades; se hace perceptible también qué fue necesario hacer cómo se agradece tal intervención, ello es la visita continua a El Divino Rostro en la fecha asumida como su aniversario.

[...] Por ejemplo, yo traje unas amistades [...] de por Tezoyuca, rumbo a Texcoco. Y una señora ya no podía caminar; y su hijo trabajaba conmigo en PEMEX [...]. Ellos venden adornos para las fiestas y yo le platicué y vino y traje a la señora [...] Y tanto le pidió, tanto le pidió a El Divino Rostro, le pidió tanto a El Divino Rostro... y se curó la señora. Y cada año vienen, cada año vienen a dar gracias [...].<sup>251</sup>

Sumado a lo anterior el sujeto da cuenta de cómo se solicita la intervención de El Divino Rostro en una situación que representa peligro para éste, y es justamente por la manifestación de la necesidad de dicha intervención, donde no es en vano el carácter del sujeto como devoto de la figura religiosa, lo cual no estaba en función de la preparación o conocimientos académicos de ese sujeto, por el contrario parecerían estos sin importancia cuando se sabe el individuo creyente de El Divino Rostro como una realidad, a ello se debe entonces la postergación de su vida frente a un accidente dimensionado como posible interruptor de la vida de quien lo sufrió.

Milagro [...] en mi padre, él se cayó del carro [...], quebró un eslabón grande, grueso, en tres del golpe. Quebró su cuchillo grande igual, en tres. Y él le pidió tanto al Divino Rostro, que mi padre todavía existió desde... [...] yo tendría siete años y todavía mi padre me acompañó hasta

---

<sup>250</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>251</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

el 2002 [...] él siempre fue devoto [...] él no sabía leer ni nada, pero era su devoto, siempre de él.<sup>252</sup>

### 3.1.1.11 Lluvia

Se sabe que una más de sus capacidades es un poder hacer, no directamente sobre el sujeto, sino más bien sobre su espacio físico natural, nos referimos a la propiciación de lluvia; la lluvia resulta una necesidad devenida de la agricultura en la comunidad y que permite el ingreso económico en porcentaje importante.

De acuerdo con los informantes en la actualidad existe una disminución de la práctica que promovía la satisfacción de la necesidad de lluvia por parte de El Divino Rostro; se trata del recorrido con la imagen por la comunidad, suceso similar al efectuado para solicitar la sanación o erradicación de epidemias, como vimos antes. Con este recorrido El Divino Rostro percibe “cómo se encuentran sus tierras”, denominadas así por significar su llegada como la predilección por la comunidad, misma que entonces le pertenece.

Salía El Divino Rostro con mucha gente, desde aquí lo llevábamos y dábamos todo el ruedo, todo el ruedo, todo el ejido de acá. [...] para que lloviera, para llevarlo a sus tierras y viera como estaban [...] eso hace unos cuarenta años, ora ya se saca pero muy poquito, apenas este año que otra vez se sacó.<sup>253</sup>

Además de efectuarse el recorrido para expresar la necesidad de lluvia, es necesaria la celebración de una misa en uno de los puntos reconocidos por los habitantes de la comunidad como propicios para ello por su ubicación geográfica, entre los terrenos de siembra, de tal manera que se da cuenta de cuáles son esos espacios.

A él sí lo sacaban, anteriormente, porque ahora ya no lo sacan. Antes si, que hacían una misa por La Mascota, una misa por La Noria o por allá, por San Isidro [...].<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>253</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>254</sup> Sra. Reyna Alemán Infante. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Se sabe además qué se le puede pedir a El Divino Rostro, también en este caso, qué debe hacerse para solicitar lluvia a la figura religiosa; y por supuesto el resultado producto de los sucesos descritos antes como idóneos para manifestar la necesidad y garantizar de alguna manera su satisfacción al fungir como un intercambio de la recepción de esta satisfacción.

Anteriormente lo sacaban a los campos a caminar, cuando... como orita que estamos con que la lluvia cae, que no cae, ha habido años así y este... y anteriormente el día que se sacaba El Divino Rostro sí llovía y así sucesivamente seguía lloviendo.<sup>255</sup>

¡No! Ha hecho muchos milagros El Divino Rostro [...] ya no lo han sacado, pero cuando lo sacan ¡seguro que llueve! [...] es muy milagroso, mucho muy milagroso el santito.<sup>256</sup>

[...] Al Divino Rostro lo sacan ora que no llueve, al santito, pero cuando lo sacan empieza a llover, cuando está la seca dura.<sup>257</sup>

[...] sacaban al Divino Rostro, como en este tiempo que no llueve, lo sacaban alrededor de los campos y llovía.<sup>258</sup>

### **3.1.1.12 Cosecha**

Se sabe también que es El Divino Rostro quien se encarga y dispone cómo ha de ser la producción de tuna cada año, producto cosechado por el que se caracteriza la comunidad de San Felipe Teotitlán y actividad principal de mucha de la población. La abundancia de tuna se considera como una bendición por parte de El Divino Rostro hacia el sujeto, pues significa el no abandono ante las diversas necesidades que son satisfechas con las ganancias por la venta del producto, el ofrecimiento de éste a la figura religiosa es también una forma de agradecimiento.

---

<sup>255</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>256</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>257</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>258</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] yo siempre le he tenido una fe una confianza en cuestión de mi nopal que yo tengo de la tuna. Inclusive el año pasado el sacerdote dijo que compartiéramos algo de los frutos de nuestros mismos huertos, para ofrecérselos y pedirle, ora sí pedirle al Divino Rostro para que nos siguiera proviendo. [...] Yo creo, yo siento, que es gracias a él que me ha bendecido con... año con año con buena cosecha porque inclusive ha habido huertas que han estado cerca de la mía y no sé pero no se ha quemado como a veces les pasa a las otras... este gracias a Dios a mí nunca ha dejado de no darme.<sup>259</sup>

### 3.1.1.13 Protección

La protección que brinda El Divino Rostro al sujeto ante incidentes que tienen lugar en determinado momento, es otra de las capacidades conferidas a la figura religiosa. Dicha intervención asegura el bienestar del sujeto y el suceso resulta inexplicable al postergar tal bienestar.

Muchas, muchas que dicen que han pedido y pues sí. Yo realmente, yo realmente sí ¡eh!, yo realmente sí. Y yo le voy a platicar así, pero va a ser una cosa que no se va entender ¡eh!, sí. Pero un día andábamos ahí en la iglesia, andábamos este... yo, el padre y el pintor que pintó la iglesia [...] y pusieron la escalera el padre y el pintor y se subieron a ver la casa cural; y yo después llegué y me subí, pero nunca me fijé que la escalera estaba al revés, yo me subí y me quedé así en la escalera [no me subía hasta arriba] [...] quién sabe cómo me moví y que se resbala la escalera y ahí vengo... y pues no me pasó nada y caí junto a la jardinera [...] y pasó rosando mi cuerpo ahí, pero no, no me pasó nada [...] nada, nada.<sup>260</sup>

Bajo el mismo argumento prosigue el informante dando cuenta de aquello que considera evidente como la manifestación de la capacidad de El Divino Rostro de otorgarle protección, es decir de su eficacia simbólica. Narra otro episodio donde su bienestar físico peligraba ante un accidente, si bien no tuvo los efectos “lógicos” por el desarrollo de la situación, el repentino

---

<sup>259</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>260</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



cambio de ésta resulta igualmente inexplicable y paradójicamente explícito, ello es la presencia de Jesús, quien ya dijimos, se sabe en los sujetos como El Divino Rostro.

Y después [...] yo andaba ahí en la azotea, andaba echándole agua al tinaco, pero por andar bien distraído allá arriba, no me di cuenta y piso, piso al vacío y ya iba pa' bajo. Y estaba una escalera [...] ahí recargada del [no está muy alto no] y yo ya estaba hasta midiendo por dónde iba yo a caer, ya me iba a desgracias. Pues quién sabe cómo pero con el movimiento se atoró mi mano de la escalera, y sí, la escalera estaba así de perfil, cuando yo la toqué así la escalera [...] se volteó así y como mi pie iba hacia abajo [...] se atravesó en un peldaño de la escalera y ahí se paró mi carrera para el piso y a la vez la escalera se hizo así conmigo y quedé ahí firme ahí en la escalera. Y yo pues ¡oh! ¿Qué más prueba puedo tener yo de que, de Jesús no? [...] allí Jesús estaba conmigo [...].<sup>261</sup>

Enseguida el mismo informante narra otro suceso donde según su realidad tuvo lugar El Divino Rostro manifestando su poder hacer en el impedimento de un accidente que ponía en riesgo al sujeto. Resulta asombroso el desarrollo de tal accidente al no tener los efectos mayormente probables, y por el contrario, asegurar el bienestar del individuo. Dicha intervención es promovida por el propio sujeto, quien se abandona (se encomienda) a la figura religiosa.

Posteriormente se hace evidente la necesidad del intercambio, donde se valora la acción de El Divino Rostro para corresponder con un ofrecimiento al alcance del sujeto, en este caso la cuota establecida para el festejo a la figura religiosa y la celebración de misas en su honor.

El difuntito Eduardo me platicaba [...] que él transportaba tunas al Distrito, de aquí de los tuneros y este... se iba en la madrugada al viaje y un día le aflojaron los birlos del carro y este... en la carretera se le salieron, se le salió la llanta y se fue desde el bordo de la carretera hasta abajo y este... lo que él hizo fue encomendarse a El Divino Rostro [...] y no se volteó, el carro quedó parado así, parado, parado, debajo de la carretera pero abajo sin voltearse[...] por eso siempre él decía: yo siempre, siempre, o sea en la fiesta, le mando a hacer su misa y pues

---

<sup>261</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

siempre la aportación, sí me ha dado mucho ¿yo por qué no le voy a dar nada, no? [...].<sup>262</sup>

El cuidado de los sujetos es entonces una realidad en función de El Divino Rostro, quien se manifiesta a través de la protección brindada a éstos, asegurando lo anterior con diversas acciones, como el intercambio. En este caso parecería que tal garantía tiene origen en la conservación de la imagen de El Divino Rostro por parte del sujeto, se atribuye por consiguiente su bienestar y conservación de la vida al pensar en la figura religiosa y una vez más, el abandono (el encomiendo, como se refiere) del sujeto a éste.

Yo le pido muchísimo que me cuide a mis hijos, son choferes y mucho me ha hecho de que mi hijo ha tenido varios este... [...] accidentes y él dice que tiene la imagen y lo ha salvado. Y yo cuando una preocupación: Divino Rostro, te encomiendo a mis hijos, cuídamelos. Y pues sí, bendito sea Dios, me los regresa con vida.<sup>263</sup>

Ha sanado a personas [...] yo siempre encomiendo a mi hijo, que lo lleve y lo traiga con bien. Ese ya es un milagro ¿no? [...].<sup>264</sup>

Siempre nos apiadamos a él [...] y yo le pido que siempre cuide y lleve a mis hijos, a mis hijas con bien y sí.<sup>265</sup>

El siguiente testimonio nos da cuenta de la reafirmación del conocimiento señalado antes, dejando ver la posibilidad de intervención de El Divino Rostro en aquello manifestado como necesidad. Sigue siendo la garantía de esa intervención el intercambio u ofrecimiento, ahora una misa como medio, a la vez, para expresar la necesidad.

[...] yo la verdad estoy agradecido con el santito porque a mí me ha hecho muchos milagros, bueno milagro porque cuando no podía pasar<sup>266</sup> Israel. Margarita mandó a pedir una misa y luego, luego pasó [...].<sup>267</sup>

---

<sup>262</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>263</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>264</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>265</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>266</sup> Hacia Estados Unidos de Norteamérica, como indocumentado.

<sup>267</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

A continuación nos da cuenta de la intervención continua de El Divino Rostro, al mencionar la informante el cuidado que le brinda a ella y sus hijos en la cotidianidad. Y es explícito uno de los motivos a los que obedece la creencia en la figura religiosa, justamente su eficacia simbólica o el poder hacer solicitado por el sujeto. Finalmente dicha necesidad de cuidado o protección provocan el acercamiento del sujeto a la iglesia, con ello nos dice que existe una mayor religiosidad en éste. Precisamente ha de ser tal acercamiento la garantía de la eficacia simbólica en el plano ahora tratado, pues se señala que efectivamente en la actualidad se gesta ese poder hacer conferido a El Divino Rostro, producto de la mayor cercanía del sujeto a las actividades que tienen lugar en la iglesia, por tanto, también a la figura religiosa, resultando ésta una seguridad del cuidado hacia el sujeto, quien se encuentra temeroso ante un incidente en su vida y con el cual califica a la misma, es decir, emite un juicio calificativo de su condición anterior y posterior a éste como más feliz.

Que yo me quede sola en mi casa, pues cuídame a mí y a mis hijos, cuídame [...] Yo sigo creyendo en él porque le sigo pidiendo y sí me cuida, porque yo me quedo sola en mi casa y le pido eso. Tuve muchos problemas en mi casa y ahora me está cumpliendo en cuidarme [...] parece que ahora sí me ha cumplido El Divino Rostro. Porque he andado sola en la calle y no me ha pasado nada, salgo sola [...] antes era yo más feliz que ahora [...] y después me pasó eso... y le pido que me cuide en la calle donde voy, bendito sea Dios no me ha pasado nada [...] mi vida anterior era así, sin problemas ni nada [...] me quedé sola en la casa y la verdad me... entraron a mi casa y me violaron. De ahí para'ca me impuse a la iglesia a pedir que me cuide.<sup>268</sup>

Posteriormente nos narra un suceso en el que pareciera la intervención de El Divino Rostro, en su capacidad delegada a partir del sujeto, algo instantáneo o mágico, y por tal carácter constituyente de su mito, haciéndolo objetivarse como la figura religiosa principal, pues esta realidad para el sujeto, sumada a las antes citadas, tienen efectos contundentes en el sujeto para que por éste el universo simbólico se unifique como realidad.

---

<sup>268</sup> Sra.... San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Con el calificativo “posible de dar” a El Divino Rostro por parte de la persona, se antepone entonces su habilidad para la resolución de situaciones problemáticas para el sujeto, de las cuales éste último abandonado en él ha de seguir conservando su bienestar propiciándose diferentes situaciones inexplicables para el individuo que lo alejan del peligro. Lo anterior será resultado de la manifestación de la necesidad y por supuesto de la petición recurrente de su satisfacción.

Yo siempre le rezo con fe, le pido. [...] Cuando la guerra se llevaban a los jóvenes para que fueran soldados. Mi mamá tenía mi hermano [...] entonces a mi hermano se lo iban a llevar, a uno de mi tío Justo, a Cutberto [...], a Adolfo Infante, uno de mi tío Abelino, se llevaron como seis de aquí [...] y mi mama, pus claro era su hijo, ¿cómo iba dejar que se perdiera, no? Pues le pidió tanto al Divino Rostro, entos cuando llegaron ahí que ya se lo iban a llevar [...] le dijeron que iban a pasar lista y en vez de nombres de hombre, eran nombres de mujeres y ya no se los llevaron, los dejaron. Entonces mi mamá creía mucho en El Divino Rostro.<sup>269</sup>

Se hace explícita en este momento, la delegación del cuidado de la persona que se hace a El Divino Rostro, pues se emite que efectivamente proporciona protección ante los peligros que enfrenta el sujeto desde su subjetividad. Una vez más percibimos que justamente la evocación de tal protección es el abandono del sujeto a la figura religiosa, promovida por la expresión de la necesidad y a la vez, la petición de satisfacción de la misma. Ello se expresa por la presencia próxima de El Divino Rostro al individuo, la cual pareciera comunicarse con éste último.

[...] Ay, pues en que nos cuida, como yo aquí que me quedo sola con mi hermana y tanto borracho que hay. ¡Ay Divino Rostro! cuídanos, protégenos [...] y siento que me dice: no, pues no estás sola, yo estoy contigo [...].<sup>270</sup>

Además de abandonar a El Divino Rostro la seguridad, protección y cuidado del sujeto, también se le delega la capacidad de decisión en torno a los distintos aspectos que conforman la vida y naturalidad del mismo, sabiendo entonces que lo acontecido al sujeto deviene del juicio y

---

<sup>269</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>270</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

valoración de la figura religiosa. Pero no sólo, el conocimiento referente a su capacidad de intervención en el individuo, dota a éste último de tranquilidad y seguridad ante lo que le sucede, posibilitando su enfrentamiento a dichas situaciones.

[...] yo que me operaron mucho le pedí [...] y me operaron y parece que sí, El Divino Rostro quiere que sí. Porque a mí me daba miedo [...] De tanto miedo que yo tenía, yo llegué allá con una tranquilidad.<sup>271</sup>

Corresponde ahora dar cuenta de una más de las características atribuidas a los santos patronos por Marzal (2002), esto es la capacidad de designar un castigo, para aquel o aquello que no se ajuste a lo contenido en ese universo simbólico. Existen versiones donde se asegura la nula o poca creencia en el universo simbólico por parte de algunos sujetos, para quienes por consecuencia la intervención de este último queda suprimida, acarreando dicha situación una serie de acontecimientos desfavorables para el individuo. Veamos el ejemplo en la narración de un suceso donde se expresa la falta de aprehensión del universo simbólico, traducido en una burla hacia lo correspondiente a una de las manifestaciones de lo contrario, la realidad en que consiste éste. Desencadenando una repercusión negativa en la vida del sujeto, o más bien una carencia de la intervención del mismo, en comparación con aquellos ajustados al universo simbólico. Es pues motivo suficiente para reconocer la falta y tratar de remediarla por medio del arrepentimiento. Podemos aludir a lo dicho como una manera en que se garantiza justamente la aprehensión de El Divino Rostro como lo hemos descrito en función del sujeto, pues resulta una forma clara de expresión de las posibles consecuencias, desatadas en contra del individuo, desatadas. Fungen estos relatos entonces como una advertencia hacia el sujeto.

Sí, nos platicaba mi abuelita que en una ocasión llevaban al Divino Rostro en procesión, para que mandara la lluvia. Entonces un señor, nos decía el nombre pero ya se me olvidó, se paró enfrente de los que lo llevaban y le dijo: ya traen a su santo de tres caras. Se burló de ellos y decía que en cualquier parte del pueblo llovía menos en sus terrenos y toda su cosecha no sirvió [...] llovía en los terrenos de al lado, bien

---

<sup>271</sup> Sra. Luz Piedras. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

cerquita, pero en los de él nada [...] hasta que se arrepintió y pidió perdón.<sup>272</sup>

### 3.2 Agradecimiento y petición

En este momento pretendemos exponer las formas más recurrentes de mostrar el agradecimiento y promover la satisfacción de una necesidad a El Divino Rostro. Ambas suelen expresarse por el mismo medio y al mismo tiempo, por ejemplo el ofrecimiento de una misa para hacer manifiesta la necesidad, funge también como un agradecimiento adelantado, pues proporciona la garantía el medio usado de que aquello solicitado será atendido. Ello corresponde a una de las características que Marzal (2002) atribuye a un santo patrón, una promesa, traducida en la seguridad de la eficacia simbólica en algún aspecto de la vida del sujeto solicitada a la figura religiosa.

La solicitud de la eficacia simbólica es personal, así como el agradecimiento a ésta; o bien, resultan públicos cuando el sujeto comparte su necesidad en una misa a través de las peticiones, lo que se hace también con el agradecimiento, siendo un conocimiento compartido. Hemos mencionado anteriormente en qué consiste la naturalidad de petición y agradecimiento hacia la figura religiosa, lo que describimos como intercambio entre ésta y el sujeto, donde la promesa constituye un elemento importante para asegurar la eficacia simbólica.<sup>273</sup>

En cuestión de cuando se llegan a enfermar este... le mandan hacer una misa por la sanación de x persona y sí se cura.<sup>274</sup>

Los informantes dan cuenta de otras formas que garantizan la eficacia simbólica principalmente a través de objetos.

---

<sup>272</sup> Sra. Margarita Blanco Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>273</sup> Se trata de “una situación contractual de los hombres con la divinidad para mantener el orden cósmico: los dioses necesitan de los hombres y los hombres necesitan de los dioses para existir. La relación hombres-dioses se expresa por medio de las ofrendas. A través de ellas, divinidades y hombres adquieren además un compromiso recíproco de satisfacción de requerimientos”. Sergio Sánchez Vázquez y Ma. Angélica Galicia Gordillo, *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo* (Pachuca, Hidalgo, 2002, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo), 92.

<sup>274</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] En lo que estuve ahí no sé qué milagro le habrá hecho a un joven que es nieto de doña Jovita López. Porque una vez fue él mismo [...] llevó una fotografía de él [...] y ahí está el nicho, se la había prometido a El Divino Rostro a cambio de un favor que le había hecho. Pero no sé qué milagro le hizo [...] por algo llevó la fotografía ¡eh!, no sé qué le habrá hecho [...].<sup>275</sup>

[...] acaba de venir Miguel Delgadillo a pagar una promesa al Divino Rostro [...].<sup>276</sup>

### **3.3 Señor Ecce Homo**

#### **3.3.1 Reconocimiento como divino**

Como antes advertimos, existen varias historias que fundamentan el carácter divino de la imagen, pues refieren a hechos extraordinarios fuera del poder de los sujetos; aquí presentamos las más recurrentes con objeto de percibir los elementos que legitiman la definición social de la figura religiosa, o más bien, qué elementos se han determinado como legítimos para determinar de la manera tratada aquí a El Señor Ecce Homo y a partir de los cuales configura su biografía social para ocupar el estatus que después abordaremos frente a las figuras religiosas con las cuales converge. Resulta interesante destacar que a diferencia de El Divino Rostro, por ejemplo, se ha construido una historia escrita con testimonios de los habitantes de San Martín: “Historia de la imagen y templo al Sr. Ecce-Homo”, de la cronista municipal en la década de 1990, la profesora Julia Martínez, con el fin –dice- de contribuir a la identidad de los sanmartinenses.

Aunque se trata de un ejemplar poco circulado entre la población y casi imposible de conseguir, rescata testimonios importantes dado el momento histórico de la figura religiosa en la comunidad de San Martín, se trata de informantes que participaron en la organización de la construcción de la iglesia y el traslado de la imagen a ésta; lo que nos coloca más cerca de la imagen de Señor Ecce-Homo vivida como biográfica, más que histórica.

---

<sup>275</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>276</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Entre los elementos prominentes que destacan el carácter divino de la figura religiosa se encuentra su capacidad de sobrevivir al fuego en un incendio, del que se sabe poco se rescató en la Hacienda de San José, lugar en el que se contextualiza la totalidad de narraciones que dan cuenta del inicio de la biografía social de la imagen; es en este lugar donde comienza el reconocimiento de la imagen por un hecho extraordinario y contundente en su biografía social.

[...] existe la historia de la imagen de Ecce Homo. En los años pasados en uno de los antiguos barrios de San Martín llamado Cerro Gordo, existía una hacienda la cual fue quemada por gente malvada la comunidad de ese tiempo; fue a apagarla y todo quedó en ruinas y en medio de la construcción quemada e inservible solo quedó esa imagen sin ninguna quemadura o maltrato aparente del fuego, el cual la iglesia católica lo dio como milagro y de ahí se quedó la imagen como representación del pueblo.<sup>277</sup>

Las circunstancias que se describen en el siguiente relato son parecidas porque sitúan a la imagen en un escenario de fuego del que resulta también sin afecciones:

Yo soy nacido aquí, criado y radicado [...] él llegó a base de un encasillado de la hacienda, aquí en Cerro Gordo, según mi papá, como yo era chiquito me contaba... que lo había encontrado un encasillado, bueno un trabajador de allá de la hacienda en un basurero de los que usaban antes, donde quemaban mucha leña y se hacían los ceniceros grandes y él se subió ahí a ver por todos lados, en eso como remolino andaba ahí [eso es lo que me contaba mi papá] que andaba rolando, tuvo la curia de agarrarlo, desenredar y lo recogió y lo llevó para la hacienda porque vio que era la imagen de nuestro señor.<sup>278</sup>

Otro de los testimonios describe que la imagen “suda” y por ese motivo inicia su veneración cuando es hallada y percibida esta característica; lo mencionado ha resultado ser un elemento que si bien no se sabe por otros sujetos como el origen de la devoción a la imagen, sí se ha

---

<sup>277</sup> Sr. Víctor Manuel Fernández Flores. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>278</sup> Sr. Abraham Galindo. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.



incorporado a la biografía de la figura religiosa, siendo una de las capacidades de manifestación que tiene.

Según las historias se sabe que la encontraron en una bodega... un peón la encontró ahí en la bodega, la extendió y se dio cuenta que la imagen estaba sudando, entonces la volvió a envolver y la dejó ahí... volvieron a regresar y la volvieron a extender y ahí se dieron cuenta que la imagen seguía sudando, entonces la empezaron a venerar, le empezaron a hacer sus misas.<sup>279</sup>

Otra versión da cuenta de lo que fundamenta la veneración de la imagen y es que no sufre daño alguno cuando le disparan durante el saqueo a la Hacienda de San José, suceso que no es posible situar en un acontecimiento histórico definitivo por parte de la entrevistada, aunque tomando como referencia los relatos anteriores es posible suponer que se trata de hechos que constituyen la lucha de Independencia Mexicana, además de que los padres de la entrevistada tendrían a la fecha aproximadamente 110 años y ellos supieron la historia a través de sus padres:

La imagen era un papelito, un retablo que por yo no me acuerdo exactamente como nos dijo mi mamá y mi papá, pero si, era el puro papelito que estaba pegada en la pared cuando fue la hacienda de... de Cerro Gordo, que fue de una señora que se apellidaba o se llamaba Morán, que allá estaba (si mi padre y mi madre vivieran tendrían como uno 110 años, porque eran casi de la misma edad); eso nos lo contaban de lo que había sucedido porque a ellos se los contaron sus propios padres... la hacienda era muy grande y ya cuando vino la revolución o una guerra, se metieron adentro los que venían matando y acabando a todo mundo. En la pared había ese cuadrito, ese papelito nomás como digamos foto o póster y que lo quisieron agarrar a tiro al blanco y dice que quien eso la bala se regresó y lo mató entonces le tuvieron temor en esa época [...] le perdieron el respeto y lo agarraron de tiro al blanco [...] al que hizo eso la bala se le regresó y lo mató, le dio mero en la frente. Ya de ahí se quedó con la gente que había quedado en la hacienda trabajando y ellos fueron quienes divulgaron lo que pasó.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> Sr. Israel Cortés. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>280</sup> Sra. Guadalupe Godínez. San Martín, San Martín de las Pirámides.

La renovación de la imagen es otro de los elementos que define la sacralidad de ésta, suceso que refiere a su restauración por “avivarse sus colores” cuando se encontraba en un estado de abandono y descuido que la mantenía deteriorada, hecho que se repite –según algunos informantes- cada año cuando está próxima la fecha de la festividad de El Señor Ecce Homo.

Lo que pasa que la imagen fue hallada allá en la Hacienda de San José, en ese tiempo todavía vivía la dueña, entonces alguien, un peón me parece, se da cuenta de que hay un rollo, era la imagen, lo desenrolla y se da cuenta que es la imagen de nuestro señor ya muy maltratada por el polvo y que nadie le hacía caso. Lo que sucedió entonces es que la imagen se empieza a renovar solita, se avivan sus colores, se hacen más vivos y queda como hoy la conocemos, se restaura sola. Entonces da el aviso de lo que sucede y se le comienzan a hacer sus misas, o sea ya se empieza a venerar. Así es la imagen del Señor de la Cañita, cada que se acerca su fiesta se renueva, se hacen más vivos sus colores.<sup>281</sup>

En la historia escrita por la cronista municipal destaca la renovación y capacidad de sudar de la imagen de El Señor Ecce-Homo, como elementos contundentes en su definición social, aunque tratados como hechos aislados que constituyen historias diferentes, resultan un suceso contextualizado en el que figura la dueña de la Hacienda de San José como la que inicia y promueve la veneración de la imagen, que posteriormente regala a la comunidad de San Martín.

Según datos aportados por diferentes personas que vivieron en la época de grandeza de la hacienda de Cerro Gordo y los que transmitieron por tradición oral, se sabe que a finales del siglo XIX y antes de que se instituyera el Sagrado Depósito en la Iglesia de San Martín Obispo de Tours, sucedió un hecho de gran importancia para la vida religiosa de los habitantes de San Martín de las Pirámides.

En la Hacienda de Cerro Gordo, un trabajador descubrió por accidente, un rollo abandonado y almacenado entre trebejos, Al extenderlo por simple curiosidad, grande fue su sorpresa cuando descubrió que se trataba de la imagen del **SEÑOR ECCE-HOMO** –(EH AQUÍ AL

---

<sup>281</sup> Sr. Israel Cortés. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

HOMBRE) que estaba muy deteriorada debido al abandono al que fue expuesta.

Esta persona limpió la imagen del polvo que la cubría y para su sorpresa *descubrió que se estaba cubriendo de sudor; volvió a limpiarla y sucedió lo mismo por lo que llamó a la señora María Beaugard viuda de Matty, dueña de la hacienda, ante quien se repitió el extraordinario hecho.*

Al día siguiente hubo necesidad de limpiar el sudor a la Sagrada Imagen, notando que conforme se hacía la labor de aseo, el fenómeno se repetía y se iba restaurando poco a poco hasta quedar impecable, como la conocemos ahora, constituyéndose así el primer milagro en ese lugar.<sup>282</sup>

Lo que sigue expone la imagen como una pintura sacralizada a partir de su renovación, es decir, la capacidad de retocarse por sí sola, elemento que figura también en una de las narraciones descritas antes.

Otra narración cuenta que esta pintura data del siglo XVI y pertenecía a los propietarios de la Hacienda Cerro Gordo, y que estando la imagen muy deteriorada, alguna persona la enrolló y arrojó al cesto de la basura donde tiempo después fue encontrada por dos humildes trabajadores, quienes acordaron recogerla con el fin de mandarla a retocar. Guardaron la pintura en casa de alguno de ellos y al día siguiente fueron a recogerla para llevarla con algún pintor de la ciudad de México, pero al extenderla vieron con sorpresa que la imagen estaba intacta. *“Se había retocado sola”*, aseguraron los trabajadores.

A raíz de este hecho, la señora María viuda de Matty así como sus trabajadores le tuvieron gran devoción. La instalaron en la capilla de la hacienda para su veneración, celebrando misa cada ocho días.<sup>283</sup>

Existe consenso entre los informantes respecto a que El Señor Ecce Homo no correspondió en un inicio a la comunidad de San Martín, pues fue encontrada en la Hacienda de San José, sin

---

<sup>282</sup> Julia Martínez de la Rosa, *Historia de la imagen y templo en honor al Sr. Ecce-Homo* (1991), 6.

<sup>283</sup> *Idem.*

embargo es trasladada a la única iglesia que existía en la cabecera municipal donde se alberga a San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours; se dice que su traslado obedeció a que en el lugar donde fue encontrado radicaba poca gente y se estaba deteriorando la construcción, algunos comentan que la imagen fue transportada con la autorización de la dueña de la hacienda:

Lo trajeron porque siempre ha sido parroquia aquí, la misma gente del pueblo que vieron que era muy milagrosa que mandaba las lluvias, le pidieron a la dueña de la hacienda, la señora María Maty, le pidieron permiso para traerla.<sup>284</sup>

Lo que resulta de interés en esta parte es justamente el inicio de la definición social de la figura religiosa, es decir, el inicio de la construcción de su biografía social, que finalmente fundamenta cómo existe en el espacio social. De manera que a partir de aquello que se identifica en los relatos como un suceso extraordinario, se justifica la veneración y trato hacia la imagen en la que su traslado hacia la parroquia resulta contundente porque puede concluirse que tuvo origen en la difusión de alguna de las narraciones que hemos expuesto y que fueron concebidas y definidas como realidad por los sujetos en tanto se culmina en una acción: el traslado de la imagen para su veneración y posteriormente la construcción de su iglesia o santuario como la denominan los habitantes, lo que asegura su internalización como universo simbólico, como realidad. En el año de 1920 llega El Señor Ecce Homo a la iglesia de San Martín:

Ahí se quedó años, años, hasta que un día no sé por qué motivo o razón fueron y como había poca gente se lo trajeron para acá a San Martín y le hicieron su cuadro [...] a mis papás les contaban sus padres [...] ellos eran chamacos, tendrían unos diez o nueve años, ellos vivían aquí en San Martín no en la hacienda pero lo oían cada uno de sus padres lo que había pasado y por eso se les fue grabando, ellos no lo vieron pero ya estaban cuando sucedió eso. Se lo trajeron porque allá estaba solito, no había nadie, todo estaba en ruinas, porque yo no me acuerdo que hicieran misa o bueno, que nos hubieran contado que fueran por allá a hacer misa, porque los trabajadores vieron lo que hizo el Señor, porque

---

<sup>284</sup> Sr. Juan Martínez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

a él ni siquiera lo rozó la bala, ni un agujero le hizo nada, nada, el cuadro siguió intacto y hasta la fecha.<sup>285</sup>

### 3.3.2 La donación

A continuación exponemos, según el documento escrito que existe acerca de la figura religiosa, el motivo por el que la misma se instaura finalmente en la comunidad de San Martín, donde hasta ahora ha permanecido, pero que en un inicio se albergaba junto con los otros santos aquí abordados en la única iglesia existente hasta ese momento. A diferencia de lo que sucede con el Divino Rostro, El Señor Ecce-Homo es donado por la dueña de la propiedad en la que se encontró, lo que sin embargo se traducirá igualmente como la elección de un sitio, al asegurar los habitantes que la donación obedeció a la intervención de la figura religiosa porque quería estar en San Martín.

Testimonios orales afirman que a fines del siglo XIX la imagen del **SEÑOR ECCE-HOMO** era solicitada a doña María Beaugard viuda de Matty para que visitara nuestro Templo, petición que le hacían distinguidas personas de la población, como los señores Vidal Sánchez, Trinidad Sánchez, Guadalupe Aguilar, Guadalupe de la Rosa, Cosme Mendoza, Tomás Álvarez, Juan Martínez, Florencio Mendoza y otros.

Hay constancia que desde el siglo XIX, la Imagen del **SEÑOR ECCE-HOMO** era traída de la Hacienda de Cerro Gordo al Templo de San Martín Obispo de Tours para celebrar con gran solemnidad la fiesta que se hacía en su honor en los primeros días del mes de mayo cada año. Esos testimonios verbales afirman que la señora viuda de Matty hacía un novenario y aportaba parte de los gastos para la fiesta, complementándose el costo con aportaciones de todos los vecinos de la población.

Es hasta el año de 1920 cuando la sagrada Imagen del **SEÑOR ECCE-HOMO** fue llevada a la Parroquia para quedarse en forma permanente, siendo ese año el Párroco Presbítero José Refugio Álvarez.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Sra. Josefina Hernández Benitez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>286</sup> Julia Martínez, *op. cit.*, 7.

### 3.3.3 Construcción de la iglesia

La iglesia de El Señor Ecce-Homo se inicia porque un habitante dona el terreno, se trata de una persona fallecida de nombre Sixto Mendoza y del que sobrevive únicamente una hermana de edad avanzada; se ignora el motivo de la donación pero los relatos permiten concluir que no se trató de un hecho en función de la división territorial de la comunidad y más bien es un suceso circunstancial, la construcción de la iglesia obedece a la necesidad de la existencia de un lugar para venerar y albergar a la imagen de la que se conoce un elemento trascendente, esto es la forma en la que se manifiesta para ser venerada.

Esa iglesia ya es de a hoy, le destinaron ese lugar [...] yo sé que le donaron el terreno, un señor que se llamaba Sixto Mendoza [...] ya murió ya que tiempo, yo me acuerdo de ese terrenazo, era un buen terreno y teníamos la costumbre de que se morían tus gallinas y ahí íbamos a tirarlas, todo echábamos ahí, tenía una barda bien hecha de lodo y piedra, ese señor tenía sus buenos centavos en esa época y tenía su buena barda, por ahí había veredas y caminábamos para venir al molino, nos atravesábamos por la barranca [...] andábamos descalzos, era puro tepetate y donde ahora hay vecinos era puro órgano [...] había gentes que se le morían los puercos y ahí los echaban [...] esa familia ya se acabó, nomás vive su hermana pero ya muy viejita se llama Esperanza. Tendría yo unos 20 años cuando el santito ya estaba acá en la iglesia, ya se veneraba, ya estaba aquí.<sup>287</sup>

El dueño de ese terreno donde se construyó la iglesia del Señor fue Sixto Mendoza, él lo donó, vete a saber qué motivo tuvo, pero por él fue que la iglesia está ahí.<sup>288</sup>

[...] la trajeron para acá a la iglesia de San Martín, se celebraba aquí en la parroquia, hubo una persona que donó un pedazo de terreno pa' que se le hiciera su casa y se lleva para hacerle su festividad.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Sra. Josefina Hernández Benitez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>288</sup> Sr. Abraham Galindo. San Martín, San Martín de las Pirámides.

<sup>289</sup> Sr. Israel Cortés. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

El 17 de marzo de 1976 se reunieron en las oficinas parroquiales varias personas con el padre Roberto Velarte Hernández con objeto de decidir lo referente a la construcción de la capilla del **SEÑOR ECCE-HOMO** [...] en el momento en que el señor Mendoza Núñez regresó con una carpeta de cartón que contenía la escritura de un terreno de su propiedad que entregó al padre Velarde en donación e invitó a los presentes a acudir al día siguiente al lugar para hacer la entrega física del terreno [...] Una nueva reunión entre el padre Velarde y los integrantes de la Junta Parroquial dio como consecuencia la propuesta a favor de algunas personas que deberían formar la Comisión para la construcción de la capilla en honor del **SEÑOR ECCE-HOMO**, quedando integrada por los vecinos Ricardo Olvera Ortiz, Ponciano Álvarez Sánchez, Eladio Benítez Mendoza, Ramón Hernández Ramos, Tomás Sánchez Herrera y ángel Miguel Meneses Ávila [...] estando de acuerdo en aportar una cuota de diez mil pesos cada uno, para construir dicha capilla.<sup>290</sup>

A partir de entonces la obra se sigue construyendo, perdurando lo que en inicio se conoció como Comisión de la Capilla del Señor Ecce-Homo, ahora llamado Patronato, y que recae en vecinos de la comunidad quienes se encargan de dar mantenimiento a la construcción y se organizan para culminarla (por ejemplo en alguna etapa de la obra se solicitó a la población su apoyo con la donación de material de construcción); la imagen se contiene en este lugar desde el 14 de mayo de 1989 a petición de los Mayordomos<sup>291</sup> de la festividad de la imagen y el Patronato.

EL 8 DE MAYO DE 1976 SE LLEVÓ A CABO LA BENDICIÓN DE LA PRIMERA PIEDRA, CEREMONIA QUE FUE PRESIDIDA POR EL EXMO. Y RVMO. OBISPO AUXILIAR DE LA DIÓCESIS DE TEXCOCO, DOCTOR MAGÍN C. TORREBLANCA REYES, EN REPRESENTACIÓN DEL OBISPO FRANCISCO FERREIRA Y ARREOLA. EL SOLEMNE ACTO TERMINÓ CON LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA EFECTUADA POR PRIMERA OCASIÓN EN ESE LUGAR, PRESIDIDA POR EL PBRO.

---

<sup>290</sup> Julia Martínez, *op. cit.*, 11 y 12.

<sup>291</sup> Leticia Reina expone que la Mayordomía, junto con el ciclo festivo-religioso y el municipio, fueron “instituciones que se apropiaron y transformaron por los pueblos indígenas para construir un autogobierno. Es decir, un sistema autónomo y clandestino e inserto paradójicamente, en la legalidad del modelo liberal republicano”. Leticia, Reina, “Raíces y fuerza de la autonomía indígena”. En: Leticia Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (México, Porrúa, 2000), 245-277.

ROBERTO VELARDE HERNÁNDEZ, ACOMPAÑADO DEL SEÑOR CUA DE LA PARROQUIA DE SAN JUAN TEOTIHUACAN, PBRO. ODILÓN CORTES Y SU VICARIO PBRO. JOSPE TRINIDAD CHÁVEZ, CON LA ASISTENCIA DE GRAN CANTIDAD DE FIELES DE TODAS LAS CLASES SOCIALES.

[...] Los miembros del Patronato y Mayordomía de la festividad en honor del **SEÑOR ECCE-HOMO** solicitaron permiso al padre Valencia para el traslado de la venerada imagen del Templo que se construye en su honor, petición que fue aprobada, lo que se realizó el domingo 14 de mayo; celebrándose la Misa Solemne en la Parroquia y posteriormente se hicieron los preparativos para su traslado, llevándola en procesión en compañía de San Martín Caballero, previo recorrido por las calles de la población, siendo acompañados por gran número de fieles, y recibidos en las puertas de su Templo por el Padre Salvador Valencia e integrantes del Patronato Pre-Construcción, quienes la colocaron en el lugar asignado para su veneración.<sup>292</sup>

Resulta interesante que aunque corresponde la iglesia a una de las manzanas de la San Martín, su construcción no es un proceso excluyente a partir del territorio, sino que se manifiesta como una necesidad comunitaria que en consecuencia debe subsanarse también por la propia comunidad, lo que analizaremos en el último capítulo.

### **3.3.4 Motivo conferido a la llegada de El Señor Ecce-Homo**

Los sujetos explican la presencia de la imagen ya en San Martín como un deseo de la misma por permanecer en este sitio, debido a que “quiere cuidar” desde este lugar a toda la población que pertenece al municipio y a las comunidades visitantes en su festividad, o bien, por las que es solicitada durante la fiesta a sus correspondientes santos. Se ha instaurado en esa comunidad para que en los alrededores se den cuenta de su grandeza –dicen-; asumen pues que la donación que se hace de la imagen es una acción promovida por la misma ya que tiene predilección por la comunidad.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, 12, 17 y 18.



El Señor se quedó finalmente con nosotros, en este pueblo que luego escogió, porque el que esté aquí es cosa de él, si él no hubiera querido no se lo traen, y dentro de tantos pueblos escogió este para mostrarnos su grandeza, aunque bueno, los pueblos que nos visitan en su fiestecita son testigos también porque lo andan trayendo con ellos igual en sus fiestas.<sup>293</sup>

A mi parecer, que es el de muchos, el santito quiso estar acá porque acá le gustó, si hubiera querido estar en otro lado agarra y se va, porque se ha oído ¿verdad? De otros lados que cuando los santitos no quieren estar en un lugar ellos solitos se mueven, se van a donde sí les gusta, donde saben que los van a recibir, en este caso el santito ya sabía que aquí se le iba a hacer su casa.<sup>294</sup>

Aquí está con nosotros el señor, aunque no fue aparecido aquí, pero hizo que se lo trajeran para acá, no se olvidó de nosotros y aunque aquí ya había santo y en la hacienda no, se vino, o sea ahí manifiesta que quiere cuidarnos y protegernos de todo mal, o sea lo hizo para que se hiciera grande tanto su historia como el amor que nos tiene, o sea que más gentes lo conocieran, porque en el lugar que se apareció pues no lo iban a tratar como nosotros, no digo que no lo quisieran pero iba a estar más olvidado y encerrado, acá le empezamos a hacer su recorrido grande y su fiesta, tanto que ya en todos los alrededores se le conoce y se le venera porque nos lo piden cuando es fiesta de otro lado.<sup>295</sup>

En los testimonios anteriores es perceptible que se dota de una identidad a la figura religiosa, lo que la faculta para tomar decisiones y expresar su preferencia por el lugar donde hasta ahora permanece, es decir, no carece de significado el entramado que constituye su biografía, destacando el elemento que refiere al motivo de su instalación en la comunidad de San Martín; resultando una explicación sistematizada y organizada que se fundamenta en el trato que le darían los sujetos en este espacio físico, incluso dan cuenta de porqué entonces no permaneció donde fue hallado. Es importante señalar que se adjudica a la imagen el deseo de cuidar y proteger a la población, característica de los santos patrones. La identidad de la figura religiosa

---

<sup>293</sup> Sra. Josefina Hernández Benitez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>294</sup> Sr. Martín Aguilar. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>295</sup> Sra. Braulia Hernández. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

es una construcción a partir de los elementos biográficos que socialmente se le adjudican, lo que está estrechamente relacionado con a quién reconocen en ésta, lo que vemos enseguida.

### 3.3.5 Identidad otorgada

Sin duda, como hemos señalado anteriormente uno de los elementos contundentes en la definición social de la figura religiosa como divina es la forma en que se manifiesta por inicio, y que referimos, en este caso, como los hechos extraordinarios que se contienen en las diversas historias que exponen cómo fue encontrada la imagen y en consecuencia cómo empieza su reconocimiento desde lo simbólico como algo divino. Lo dicho está relacionado a que de manera visual se asocia la imagen con una divinidad, esto es que se sabe a quién corresponde el rostro, como en el caso de El Divino Rostro; así los testimonios reiteran que se trata del hijo de Dios, del Señor Jesucristo y de Dios, mostrando asombro a la pregunta ¿quién es el Señor Ecce-Homo? permitiendo conocer qué este conocimiento resulta natural y obvio.

¿No lo has visto? Pues es el Señor Jesucristo, el mismo hijo de Dios que se hace presente para que lo veneremos por el cuidado que nos da, la protección que nos da, porque nos escogió como su pueblo.<sup>296</sup>

En sí la imagen significa he aquí al hombre, y pues es Dios, Jesús cuando lo iban a crucificar que le pegaron, bueno, lo golpearon y ya sabes, lo trataron de lo peor, entonces la imagen es de Jesús antes de que lo crucificaran, o sea si tú la ves luego luego dices ¡ah! Pues es Cristo, no pasa como unos santitos que ni los conoces.<sup>297</sup>

¡No me digas que no lo conoces! Es el Señor Jesucristo, hijo de Dios antes de su crucifixión y muerte, cuando lo llevan ante Pilatos y se lava las manos para dejar su suerte a los malos que votan para crucificarlo, pero ves que antes lo re golpean y lo humillan, lo insultan, ¡no una cosa espantosa! Le hacen de todo, entonces él se muestra diciendo: -Eh aquí

---

<sup>296</sup> Sr. Benjamín Martínez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>297</sup> Sr. Víctor Manuel Fernández Flores, San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

al hombre-, como diciendo aquí estoy, hagan de mi lo que quieran y ves que después le dan muerte.<sup>298</sup>

En los testimonios, como sucede en la comunidad de San Felipe Teotitlán, se ubica la imagen en un suceso histórico y bíblico, en este caso se reconoce que corresponde a Jesús antes de ser crucificado, a lo que los habitantes son capaces de dar una explicación, es decir construyen el fundamento de la imagen, el motivo al que obedece la presencia de El Señor Ecce-Homo y no de otra imagen.

Gran admiración ¿no? Que lo encontrado fue el rostro de Jesús golpeado y humillado, ahí nos hace ver que él sufre por nuestras malas acciones, y se queda para recordar que sufrió por nosotros y que en este mismo momento puede estar sufriendo porque nos portamos mal.<sup>299</sup>

O sea se dice que está así sufriendo para recordarnos siempre que lo admiremos y adoremos su sufrimiento que pagó por salvarnos; y hasta la fecha te aseguro que está dolido por las malas personas que hay en el mundo, y sin embargo ¿qué hace? Decirnos veme, veme cómo estoy, sufrí y morí por ustedes, más sin en cambio sigo aquí, no los abandono pero no olvides lo que sufrí por ustedes.<sup>300</sup>

Más adelante analizaremos qué significa complejamente entonces que el Hijo de Dios, Dios o el Señor Jesucristo se instale en la comunidad donde además ya existía el santo patrón: San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours, que mucho tiene que ver con lo que antes tratamos como eficacia simbólica y la delegación de capacidades.

### **3.3.6 Eficacia simbólica, delegación de capacidades**

Cuando dimos cuenta de los elementos que legitiman el carácter sagrado de El Divino Rostro remitimos a su eficacia simbólica como milagros, entendidos como una correspondencia entre el universo simbólico y su significado internalizado, dicha correspondencia se manifiesta en

---

<sup>298</sup> Sr. Máximo Valencia. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>299</sup> Sr. Raymundo Sánchez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>300</sup> Sra. Braulia Hernández. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

acciones principalmente de “la cosa simbolizada” que son tangibles en la vida del sujeto: los milagros.

Lo que sigue expone otra parte que conforma el complejo universo simbólico de El Señor Ecce-Homo, esto es que a partir de su significación e internalización se le atribuyan capacidades que son perceptibles en el mundo del sujeto, recordemos que se sabe como Jesucristo, Hijo de Dios y Dios, lo que entonces permite que exista también socialmente desde lo que le es conferido.

### 3.3.6.1 Lluvia

Se reconoce principalmente su capacidad de propiciar lluvias, posiblemente este conocimiento tenga origen en que es bien sabido entre la población que en inicio la dueña de la hacienda donde fue encontrado empezó con esta práctica en sus terrenos cuando la lluvia era escasa, de ahí que se denomine –aseguran- como Señor de la Cañita (aunque no se hace explícita la relación entre este segundo nombre y el milagro), o de las Lluvias.

En épocas de escasez de lluvias la sacaban en procesión por los campos de la hacienda, iniciando el recorrido del Depósito y continuándolo por los Charcos, la Vega Grande, la Vega Chica, Rancho Guadalupe y Atlamajac para regresar al Rancho Guadalupe, tomar el camino al Rancho Las Palomas y finalizar en la finca de la Hacienda. Al darse cuenta que después de este culto llovía bastante, la imagen empezó a ser conocida como **EL SEÑOR DE LAS LLUVIAS O SEÑOR DE LA CAÑITA.**<sup>301</sup>

Lo anterior enfatiza su principal manifestación a través de un hecho concreto: la lluvia, para lo que es necesario sacar a la imagen realizando un recorrido por los terrenos, constituyéndose como su milagro por excelencia.

Lo descrito se ha postergado a la actualidad, de manera que a la fecha una de las actividades principales previas a la festividad de la figura religiosa es el recorrido que hace durante días en

---

<sup>301</sup> Julia Martínez, *op. cit.*, 7 y 8.

los alrededores de la comunidad de San Martín, visitando otras imágenes que corresponden a diferentes poblados, esto garantiza que durante el año la lluvia sea suficiente para lograr la cosecha de tuna, maíz y frijol.

Destaca también como actividad para asegurar las lluvias la celebración de misas de rogación, en las que por tanto se ruega por la lluvia necesaria, además de las procesiones por el campo.

Ya estando la imagen del **SEÑOR ECCE-HOMO** en la Parroquia, se le empezaron a celebrar misas de rogación en tiempos de escasez de lluvia, para que el Señor mandara a su tiempo el agua y poder lograr mejores cosechas. Años después, por 1942 o 1943 y a iniciativa de la señora Patricia Orozco de Guzmán, y del señor Genaro Martínez Méndez se inició la primera Procesión por el campo, misma que se hacía de noche. El recorrido iniciaba a las 20 horas partiendo de la Barranca Grande, para seguir por Xometlacorral, Atlaxelica, Teopantitla, San Pedro Tecpancingo, Atlamajac, Presa Mocha, Camino Ancho y Tenextepanco, entrando por la calle Juan Tadeo –hoy Rosendo Arnaiz– para llegar a las seis de la mañana a la Parroquia, donde se celebraba la Misa de Cuelga.<sup>302</sup>

Se tenía la idea de que lo sacaran en procesión cuando había falta de lluvia... entonces parte de esa tradición la tenemos nosotros con el recorrido el próximo sábado, [...] se quedó la costumbre de que la imagen recorre los campos [...] y cosa chistosa, por ejemplo la semana pasada salimos a la bendición de una capilla en el campo y hicieron la misa en la capilla a las cuatro de la tarde, acabó la misa y empezó a llover... llevamos la imagen... y hablamos acá y preguntamos si estaba lloviendo y dicen: -No acá no ha llovido-, namás llovió donde estaba la imagen... ahí queda para la reflexión.<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> Mario Álvarez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

### 3.3.6.2 Sanación

Otra de las capacidades que se le reconocen a El Señor Ecce-Homo es la de sanación ante cualquier enfermedad, tal y como lo demuestran –dicen los informantes- los milagros<sup>304</sup> colgados que tiene la imagen, aunque a diferencia de lo que se narra de El Divino Rostro, la biografía social de El Señor Ecce-Homo carece de detalles que den cuenta del tipo de enfermedad sanada y a los sujetos favorecidos con esta capacidad; sin embargo se asume que los objetos conocidos como “milagritos” corresponden obviamente a la sanción de algunos sujetos, entre estos se encuentran rosarios y cruces, los que se han colocado en la iglesia de la figura religiosa debajo de una réplica de misma.

Eso sí, de que el santito ha curado gente, sí, porque tan solo en su cuadro tiene lo que le decimos nosotros milagritos, o sea promesas que se le pagan al Señor cuando se le agradece la salud, o sea se pueden prometer fotos o objetos de la gente misma que es curada; en sí que pueda decir quiénes se han curado no, pero sí es milagroso porque ahí tiene las cosas que se le han pagado.<sup>305</sup>

A mi esposo y a mí nos habían dicho que mi niño estaba mal de la cadera, que era necesario ponerle un cojín ortopédico, eso nos lo dijeron tres médicos; y sí se lo colocaron pero mi niño lloraba mucho y casi no comía. Entonces yo le pedí mucho a El Señor Ecce-Homo para que le corrigiera su problema, en esa misma semana que lo diagnosticaron los tres médicos: dos pediatras y un ortopedista, lo llevamos con otro ortopedista y cuando revisó las radiografías se dio cuenta de que mi bebé estaba bien, no tenía nada, las medidas de su cadera eran normales, para nosotros ese fue un milagro [...].<sup>306</sup>

El santito es muy milagroso, en misa hemos oído que se le agradece por la salud o por la recuperación de un enfermo, en sí eso es lo que la gente busca de nuestro Señor, que le resuelva sus problemas de salud, o también el padrecito es el que ha dicho en misa que una familia o una

---

<sup>304</sup> Lo que abordaremos al final de este apartado.

<sup>305</sup> Sr. Santos Márquez. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>306</sup> Sra. Margarita Espinoza. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

persona pide por la salud al Señor Ecce-Homo de uno de sus familiares o de el mismo.<sup>307</sup>

Otra característica de la figura religiosa, según los informantes y que antes expusimos de acuerdo con Marzal (2002) constituye uno de los elementos que definen a un santo patrón, es la de otorgar castigos a los sujetos; por ejemplo se alude a la destrucción de las posesiones de un sujeto al negarse a proporcionar algunas ramas para adornar la imagen; lo que podemos traducir en la facultad que tiene El Señor Ecce-Homo de intervenir en la vida del sujeto, y que resulta un conocimiento que integra su biografía social y da cuenta de su existencia social compleja,

El señor Miguel Ramírez Montes, propietario de un terreno en Atlamajac donde crecía un árbol de capulín muy frondoso, negó su permiso para que cortaran algunas ramas con que adornar la imagen. Ocho días después un rayo cayó y destruyó el árbol, por lo que la gente aseguraba que se trató de un castigo del Señor.

Otra anécdota es la que narra don Manuel Martínez Álvarez quien afirma que estando en sus labores en el campo y acompañado de su padre y hermanos, empezó a llover amenazando una gran tormenta, lo que les causó mucho miedo. Así, decidieron recoger sus herramientas de labor y regresar a casa pero en el trayecto vieron un relámpago y enseguida se escuchó un fuerte trueno que iluminó el camino de color violeta.

- *“No Se espanten, es un rayo que cayó por ahí”*, dijo el padre a sus hijos para tranquilizarlos, pero los tres se llevaron una gran sorpresa al pasar por las tierras de don Miguel Ramírez Paredes y contemplar el enorme árbol de capulín totalmente destrozado.<sup>308</sup>

### 3.3.6.3 Petición y agradecimiento

Las formas en que los sujetos manifiestan a la figura religiosa una necesidad son variadas y resultan un conocimiento internalizado, aunque principalmente se llevan a cabo de forma

---

<sup>307</sup> Sr. José Manuel Delgadillo. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>308</sup> Julia Martínez, *op. cit.*, 7 y 8.

individual, pero no por ello se descartan formas colectivas; entre éstas destacan las misas con intención, es decir, celebraciones donde el sacerdote enuncia lo requerido por uno a algunos sujetos; la oración familiar y la individual. Para garantizar la eficacia simbólica es común que los sujetos hagan promesas, lo anterior puede entonces entenderse como un intercambio en el sentido expuesto en el caso de El Divino Rostro, el sujeto valora aquello solicitado y en función de dicha valoración promete entregar algo a cambio, puede tratarse de una misa en la que se expone el favor recibido; un milagrito; la participación en una peregrinación que incluye esfuerzo físico y el rezo de oraciones.

Yo sí hice una promesa, a cambio de que mi hijo estuviera bien yo prometí que cada día rezaría a El Señor Ecce-Homo algunas oraciones y que iba a repartir su imagen en pequeñito con las mamás cercanas a mí para que supieran lo que puede hacer por nosotros, para que después le hiciéramos un novenario, pero eso será el año siguiente.<sup>309</sup>

Lo que Nuestro Señor Ecce-Homo tiene, si te has fijado, es exclusivo para eso, para que la gente de fe de lo que él hace por las personas que le piden, yo me figuro que cada cosa que tiene, que me parece que son rosarios, son porque hizo un milagro y se le cuelga en agradecimiento [...] pero no nomás es eso lo que uno puede dar, sino que ahí de acuerdo a las posibilidades de uno y lo que recibe pues hay que ofrecer, se oye que algunos han hecho promesa de ir a todos los recorridos del Señor, de hecho un Mayordomo que fue antes hizo esa promesa, der Mayordomo para que su esposa consiguiera la salud, entonces anduvo recorriendo con Nuestro Señor el pueblo y los pueblos que se abarcan con tal de la sanación de su mujer, y por lo que se supo la señora ya está mucho mejor, eso ha de tener unos cuatro años.<sup>310</sup>

Varias veces que uno acude a misa se oye al padrecito que agradece a nombre de algún cristiano un favor recibido por El Señor de la Cañita, eso sí es cierto, en sí puedo decirte que lo que más se le agradece es la salud, porque él da la salud a quien se la pide por medio de una oración

---

<sup>309</sup> Sra. Margarita Espinoza. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>310</sup> Sr. Víctor Manuel Fernández Flores. San Martín, San Martín, Estado de México.



¡vaya! De rogarle pues, y luego como es debido se le agradece pa' que no se siga olvidando de uno.<sup>311</sup>

La réplica de El Señor Ecce-Homo que se encuentra en la iglesia que le fue construida cuenta con milagritos: un rosario, una cruz y la representación de dos personas, lo que correspondería al agradecimiento por alguna necesidad subsanada, a su eficacia simbólica. Antes expusimos que la imagen de El Divino Rostro también cuenta con estos agradecimientos, aunque son en mayor número y más variados (hay fotos, piernas, rosarios, brazos, medallas, nombres de personas), de ahí que nos detengamos en exponer los mismos desde lo simbólico.

Se trata de objetos que fungen como medios de la expresión de agradecimiento, exvotos, pero también como propiciatorios;<sup>312</sup> es decir son muestras de que se ha recibido la intervención de una figura religiosa en la vida del sujeto solicitada por este mismo, de igual manera suelen emplearse en la mera manifestación de la necesidad, tornándose como causantes o propiciadores de lo que ha de suceder, a favor por supuesto del individuo y convirtiéndose en habituaciones de la actividad humana, finalmente tipificaciones que aseguran la postergación del carácter del universo simbólico, donde está implícita por tanto la aprehensión no sólo de la realidad en sí misma, sino la transmisión en su complejidad como universo simbólico.

[...] es la relación plástica de los milagros. [...] van encaminados al relato maravilloso sin atender ninguna regla. [...] su colorido, su imaginación y sentido plástico los sitúan entre las obras de arte popular [...] No es la manifestación estética lo que importa en un exvoto, o su valor de arte popular o folklórico; [...] interesa el testimonio vivo de la ofrenda que aún se lleva como muestra de reconocimiento de un momento del hombre, su vital y sencillo tributo a la fe.<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> Sra. Luciana de Lucio Hernández. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>312</sup> Jorge A. González, *op. cit.* Donde se expone la necesidad de abordar estos objetos en tanto son usados como un medio de comunicación que revela *frentes culturales*, atendiendo a la misma o diversa significación del propio objeto, de los santuarios o bien de la situación acontecida a un sujeto que requiere por consecuencia la intervención de una figura religiosa; son pues una manifestación de lo que se tiene por realidad la cual suele ser compartida, influenciada ésta por una cultura dominante o hegemónica que funge como una noción de lo que debe ser y debe hacerse. Así nos da cuenta de la discusión existente en este aspecto de un catolicismo popular y oficial, donde la discusión radica en las formas y usos de relación con la divinidad.

<sup>313</sup> *Ibid.* 15.

González nos da cuenta de la diversidad de estos objetos, teniendo lugar una clasificación de la siguiente manera:

Tipo 1.- “Milagritos”, objetos a escala figurativos de la gracia obtenida [partes anatómicas o figuras humanas, casas, animales, vegetales, vehículos, etcétera.] generalmente hecho de metal y cera y más escasamente de marfil, hueso, piedra o madera.

Tipo 2.- Objetos que resaltan metonímicamente un aspecto, elementos o componente “representativo” de la totalidad del milagro operado. La variedad de este tipo es casi infinito de materiales como en los objetos y sus tamaños. Así, tenemos martillitos o tornillos, etcétera, por “trabajo conseguido”; libritos, diplomas o títulos, etcétera, por “grado escolar alcanzado” [...].

Tipo 3.- Objetos propiamente discursivos, donde sólo de manera escrita se describe o se alude al milagro en cuestión, Los más comunes son grabados en mármol o piedra, así como cartas o frases escritas sobre papel común tipográfica o manualmente [...].

Tipo 4.- Por su ubicación extra-santuario y por su forma y contenido rigurosamente prescritos y estereotipados, lo constituyen los exvotos que aparecen en los periódicos de las ciudades de país más o menos grandes.

Tipo 5.- Retablitos en los que sobre un papel impresionable, sólido y/o poroso, se manifiesta descriptivamente el milagro de manera pictórica figurativa [con óleo, acuarela, lápices, plumones, hilo, etcétera] generalmente acompañada por una inscripción que narra los pormenores del suceso [...].<sup>314</sup>

De acuerdo con González (1986) podemos percibir las formas de agradecimiento señaladas como una manifestación de la naturalidad del mundo del sujeto, en tanto medios de comunicación que evidencian miedos, necesidades, aspiraciones y por supuesto una gama infinita de valoración hacia aquello satisfecho, dando lugar a los diversos objetos por los que se

---

<sup>314</sup> *Ibid.* 8-12.

agradece, o promotores de la atención a la carencia, así se materializa una concepción del mundo,<sup>315</sup> donde figura igualmente la significación de un universo simbólico, en nuestro caso El Divino Rostro y El Señor Ecce-Homo, resultan pues una evidencia de aquello que se tiene por realidad, en tanto ésta consiste en la internalización, objetivación y externalización, con lo que asegura no sólo la exposición de su consistencia, sino también la postergación de dicha existencia social.

Existe una percepción del poder hacer en el mundo del sujeto, conocimiento suficiente para determinar cómo ha de ser la relación entre el sujeto y quien ostenta el poder, la divinidad; por consecuencia se sabe una relación desigual que posibilita la búsqueda del primero hacia el segundo, anteponiendo esta relación, el sujeto realiza un juicio de valor a lo solicitado o conseguido, teniendo lugar cada uno de los objetos descritos como medio de agradecimiento o promotor de la satisfacción del sujeto.<sup>316</sup>

En el caso que nos ocupa es frecuente la designación de los objetos de tipo 1, milagritos, esto según lo anterior evidencia algo del colectivo; es decir, podemos inferir como un aspecto importante la conservación de salud o sanación del sujeto, haciéndose perceptible por los diversos objetos ofrecidos. Pero no sólo, pues sabemos que no es el único medio por el que se muestra agradecimiento o se promueve la acción de las figuras religiosas en el sujeto, más bien es una de las tantas formas propias del colectivo, por ejemplo, la celebración de misas, el ofrecimiento de diversas oraciones, productos que también fungen como objetos decorativos: tunas, flores, veladoras, cañuelas, etcétera, y principalmente y fotografías que quizás podríamos denominar también “milagritos” o exvotos de tipo 2.

#### **Capítulo 4. El estatus**

El estatus alude a una posición social, la misma, es reconocida por los otros, quienes por consecuencia significan al poseedor de estatus; con ello queremos decir que son capaces de

---

<sup>315</sup> *Ibid.* 23.

<sup>316</sup> *Ibid.* 26.

definirlo en tanto reconocen sus capacidades, por tanto, en función de tal definición interiorizan sus limitaciones, obligaciones, responsabilidades, acciones, etcétera. Pareciera sin embargo este reconocimiento producto de la individualidad, se trata por el contrario de la naturalización de un deber ser y hacer de una posición social determinada, por consecuencia los sujetos reconocedores de ésta son capaces también de generar expectativas en base a la adscripción del estatus.<sup>317</sup>

No sólo podemos referir al estatus de un sujeto, es posible dotar a cualquier forma cultural del mismo, razón por la cual justificamos nuestra consideración de las figuras religiosas como poseedoras de un estatus, al tratarse de construcciones sociales. Quedan como una forma cultural reconocida por su particularidad o unicidad (devenida del contexto y las causas a las que obedece esta construcción social)<sup>318</sup> frente a otras. Así, cómo existen San Felipe, El Divino Rostro, la Virgen de Guadalupe, San Martín Caballero, San Martín Obispo de Tours y El Señor Ecce-Homo, lo hemos traducido en la posición social, en el estatus de cada uno, finalmente aquello que precisamente les confiere una existencia significada permeando en cada uno determinada función y significado social; es pues una forma cultural construida socialmente, aquella por la cual, paradójicamente, se ha de pautar el mismo sujeto.

Tratamos a las figuras religiosas como poseedoras de una posición social. De dicha posición social construida, asumida y aprehendida por el sujeto deviene la constitución de la biografía social de éstas, donde tiene lugar un complejo simbólico que justifica cómo han de existir y qué posición ocupan en el contexto social; de ahí nuestra apreciación de las mismas como promotoras de un estatus adquirido, no por sí solas, sino por la significación inicial que de ellas hacen los sujetos: se trata de figuras divinas; a partir de tal condición socialmente determinada, de la definición de su situación, se constituye entonces su posición social; Adquirida en tanto significan para el sujeto, quien las dota de existencia y a quienes reconoce existentes por sí mismas, e incluso atribuye su propia existencia en todos los sentidos (física o corpórea, moral,

---

<sup>317</sup> John Macionis y Ken Plummer, *Sociología* (Madrid: PRENTICE HALL, 1999), 158.

<sup>318</sup> Véase John B Thompson, *Ideología y cultura moderna* (Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 2002), 183-241.

etcétera.) a estas figuras religiosas, finalmente por éste y otros atributos: realidades. Formas culturales existentes construidas por el sujeto.

Su estatus adscrito atañe al cómo y por qué existen dichas figuras religiosas en el mundo de la vida cotidiana, finalmente la causa de su dotación de capacidad de intervención en el mismo. Siendo así, consideramos el reconocimiento de las figuras religiosas como promotor en un inicio, de su estatus adscrito, el cual se origina en una matriz de significados, ello es la religión católica, actuando como referente en este caso para la determinación de ambas formas culturales. Son pues ante todo figuras divinas o sagradas. Quienes en función de este carácter determinante o diríamos, estatus dominante<sup>319</sup> existen. Siendo origen a la vez del “conjunto de estatus”<sup>320</sup> de estas mismas formas culturales o simbólicas. Con ello aseveramos entonces el reconocimiento en las mismas de una diversidad de posiciones sociales asumidas por el sujeto<sup>321</sup> y, producto por supuesto es su construcción o designación resultado de la biografía de éstas, también una construcción social.

#### **4.1 San Felipe, El Divino Rostro y la Virgen de Guadalupe**

El estatus complejo de las figuras religiosas es producto de un estatus dominante reconocido desde el inicio en éstas, ello es su carácter divino, justamente el producto de esa inicial definición se encuentra particularizada por el contexto.<sup>322</sup> Así, no sólo remiten los informantes el carácter de divino de las tres, el mismo que persistiría aún fuera de nuestro espacio social tratado, más bien estamos frente a una definición social matizada por los sujetos de la comunidad, de tal manera que para todas por ejemplo, existe una significación de su llegada, esto es un motivo

---

<sup>319</sup> “[...] Aquel estatus que mejor define la identidad social de una persona y que de este modo, tiene una gran influencia en la vida de esa persona”. John Macionis y Ken Plummer, *op.cit.*, 159. En este caso referimos a dicho estatus como constituyente de la biografía social de la forma cultural o simbólica, emergente de la definición social de la misma, de la cual no se garantiza su postergación como tal, siendo realidades “así sucesivamente, hasta nuevo aviso”(Alfred Schütz y Thomas Luckman, *op. cit.*, 24-40.), ello indica el carácter no estático de las realidades y su postergación, asumiendo pues la existencia de nuevas construcciones sociales que refuten, cambien o resten legitimidad a las ya existentes, garantizando su pérdida o relegación al pasado, instaurándose pues nuevas realidades que conformen la naturalidad del mundo del sujeto, siendo así, hasta nuevo aviso.

<sup>320</sup> “Todos los estatus o posiciones sociales, que tiene u ocupa una persona en un periodo de tiempo determinado”. John Macionis y Ken Plummer, *op. cit.*, 158.

<sup>321</sup> *Idem.*

<sup>322</sup> Véase John B. Thompson, *op. cit.*, 183-241.

conferido al suceso, el cual ya abordamos anteriormente, pero también se construye la particularidad de la existencia de las figuras religiosas en tanto contenidas en el espacio ya sabido (sumado a ello el motivo conferido a su llegada), deben ser capaces por consecuencia de atender satisfactoriamente las necesidades expresadas y que constituyen la naturalidad del mundo de la vida cotidiana del sujeto.

Las figuras religiosas en cuestión, como poseedoras de un conjunto de estatus, deben su construcción precisamente a la particularidad del espacio donde se contienen, El Divino Rostro significado como divinidad, Jesucristo, hijo de Dios, etcétera, debe todo lo circundante a él a estas determinaciones iniciales contenidas en una matriz de significados: la religiosidad católica, finalmente su construcción social bajo dichas nociones es producto de la unicidad reconocida también en éste, es decir, su existencia se sabe a partir de un cúmulo de conocimientos religiosos: el catolicismo, pero queda determinado también a partir de otros elementos que únicamente son posibles en el contexto donde tiene lugar, ello podemos traducirlo en la significación de su llegada, la forma referida de ésta, la delegación de capacidades, los modos de agradecimiento, la realización y significación del culto destinado a la figura religiosa, la significación de diversas necesidades como soluciones ante El Divino Rostro y por tanto la manera de expresarlas, etcétera. Podemos traducir lo anterior en la significación de El Divino Rostro en función del contexto bajo la noción de una matriz de significados, dada por la comunidad católica.

De igual forma San Felipe (aunque como veremos no se alude tanto a éste), se constituye por el contexto, estableciéndose -y quizá sea la manifestación más clara de lo dicho- una relación entre él y El Divino Rostro. Nuestra percepción de San Felipe, según la información recabada, nos indica que existe una carencia de conocimiento que impide sea visto como perteneciente propiamente a la comunidad, devenido creemos, de la falta de elementos en la constitución de su biografía social, con los que sí cuenta El Divino Rostro, podemos mencionar entre ellos principalmente el desconocimiento de la llegada de San Felipe a la comunidad, lo que no produce una significación de la misma -a diferencia de lo que ocurre con El Divino Rostro- podemos decir certera, y aunque sí se atribuye un motivo: “enviado por Dios para el cuidado de la comunidad”, por supuesto tendrá mayor importancia y relevancia aquel que evidencie una

voluntad divina por sí mismo y además reconocida, nos referimos a El Divino Rostro, de quien a diferencia de San Felipe y la Virgen de Guadalupe se sabe su decisión de elegir a la comunidad, por ello, y su identidad otorgada, ni siquiera se atribuye su permanencia en San Felipe Teotitlán a otra divinidad, lo que sí sucede con San Felipe.

El resultado es la consideración de El Divino Rostro como “originario de la comunidad”, su carácter de vivo y dueño o patrón de San Felipe Teotitlán, estableciéndose una relación entre las dos figuras religiosas, la cual es explicada y pueden por tanto exponerse asumiéndose como una realidad. Justo a lo apenas enunciado nos referíamos cuando aludimos a la posibilidad de que el mito formara parte de la biografía social, pero no en forma contraria, es decir, que la biografía social conforme un mito; la razón es que existen elementos con más carga simbólica presentes en la biografía social de El Divino Rostro que lo dejan ver y saber como un universo simbólico con la capacidad de elegir y manifestarse en el mundo del sujeto, fundamentando entonces su estatus de santo patrón, lo que no sucederá complejamente con las otras dos figuras religiosas por no ser aparecidas, no haber elegido la comunidad, no manifestar su eficacia simbólica y por su identidad.

Veremos a continuación qué representa cada una de las figuras religiosas en la comunidad de San Felipe Teotitlán y su importancia en función de dicha representación o significación. San Felipe, considerado el santo patrón, se ve desplazado y pareciera conservar quizá únicamente el adjetivo de santo patrón, que entonces debería indicarnos por supuesto el estatus de San Felipe, pero por el contrario, existe una carga de significado muy diferente, por lo que resulta riesgoso dar por entendida su definición social a partir de designarlo precisamente como santo patrón de la comunidad.

Iniciemos por recordar la complejidad que encierra la categoría de santo patrón, atendiendo la definición expuesta por Rocher Salas (2006) que citamos antes: se trata del protector en todos los aspectos de la vida de los sujetos, que se manifiesta por milagros; a lo que sumamos elementos descritos por Marzal (2002): devoción, intercesor ante Dios, los milagros, del que emanan bendiciones propiciando ambiente de paz y seguridad, pueden designar castigos, se le hacen promesas, se les celebra con una fiesta y peregrinación.

San Felipe carece de algunas características que definen a un santo patrón, pues refieren los informantes que su función radica principalmente en otorgarle el nombre al pueblo situación que pareciera no es rebasada, haciendo poco posible su intervención inmediata o visible, como expusimos y veremos enseguida en qué consiste, en el mundo del sujeto. Sin embargo, se le confiere el adjetivo de dueño del pueblo, manifestado dicho otorgamiento en lo que ya mencionamos: proporciona el nombre a la comunidad, contrario a la función de El Divino Rostro, sabida como motivo de la anterior violencia desarrollada en San Felipe Teotitlán, con lo que queda manifestada su intervención como “propiciador de bendiciones, seguridad y paz”.

[...] Si el pueblo se llama San Felipe, pues lógico que el santo patrón es San Felipe [...]. [...] No se le puede cambiar el nombre, la función de un santo patrón es darle el nombre a la comunidad [...].<sup>323</sup>

[...] el patrón es San Felipe [...] porque le dio el nombre a la comunidad. [...] Pues San Felipe, San Felipe apóstol [...] pues porque es este... es el Patrono del pueblo [...].<sup>324</sup>

[...] San Felipe porque pues la comunidad lleva el nombre ¿sí?, él es el mero patrón.<sup>325</sup>

[...] San Felipe nomás el nombre pero no [...] pues el patrón es San Felipe, porque se llama San Felipe, [...].<sup>326</sup>

[...] Bueno será San Felipe [el santo patrón] [...] aquí el verdadero, el nombre del pueblo pues es San Felipe, [...] el patrono se puede decir es San Felipe, por el nombre del pueblo: San Felipe<sup>327</sup>.

[...] San Felipe pues es el patrón del pueblo por el nombre [...] bueno señor San Felipe es el dueño del pueblo, [...].<sup>328</sup>

---

<sup>323</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>324</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>325</sup> Sr. Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>326</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>327</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>328</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



Su reconocimiento como santo patrón deviene de una suposición de su antigüedad también, se sabe antecesor a El Divino Rostro, pero como ya dijimos, se ignora la historia de su llegada, por tal motivo no existe una carga por la que a partir de ésta, paradójicamente se determine o se constituya su posición social como sucede con El Divino Rostro, dejándolo ver por consecuencia como un hecho de voluntad no propiamente de San Felipe, a diferencia de la posterior figura religiosa y que ya hemos hecho notar en un apartado que antecede a éste, refiriéndonos a ello como el motivo conferido a la llegada de El Divino Rostro. Por tanto resulta difícil para los sujetos referir de manera natural un motivo al que obedece la presencia de San Felipe, destacando entonces su función principal ya emitida: el otorgar un nombre al pueblo, que pareciera uno de los motivos primordiales para establecerse en San Felipe Teotitlán.

El nombre de San Felipe existió primero y por lógica estaba como...  
santo patrón. [...] porque lleva el nombre del pueblo y por eso se  
relaciona con el pueblo [...] pero así que resalte no.<sup>329</sup>

[...] San Felipe es el patrón, porque yo mi imaginación, es el primero  
que llega, junto con Santiago<sup>330</sup> (qué Santiago: P. 85), los dos apóstoles,  
[...].<sup>331</sup>

San Felipe es el santo patrón, [...] San Felipe llegó primero, yo tengo 97  
años y ya estaba. San Felipe es el nombre del pueblo, es el santo patrón  
entonces.<sup>332</sup>

Expusimos antes el conocimiento de los sujetos referente a la voluntad de otro para designar a San Felipe como santo patrón a la comunidad, contrario a lo sucedido con El Divino Rostro, de quien se sabe no dependió para contenerse en San Felipe Teotitlán, recordemos que por la forma de su llegada, manifiesta como una aparición y la identidad otorgada a éste, se considera su decisión autónoma de albergarse en San Felipe Teotitlán, y se dice: “él quiso quedarse aquí, porque le gustó”, sumado a ello se significa su llegada como el deseo de aniquilar la maldad o

---

<sup>329</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>330</sup> Santiago El Menor, que se celebra junto con San Felipe el día 3 de mayo. Consultado en: [www.corazones.org/liturgia/santos/felipe\\_apostol.htm](http://www.corazones.org/liturgia/santos/felipe_apostol.htm). 20 de septiembre de 2015.

<sup>331</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>332</sup> Sra. Enriqueta Villalobos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

injusticia acontecida en la comunidad (motivo conferido a la llegada de El Divino Rostro), elemento determinante de un santo patrón, de acuerdo con la obra de Marzal (2002) ya citada. El Divino Rostro por su identidad y otros elementos biográficos sociales es autónomo, San Felipe no lo es.

[...] Jesús le encargó aquí San Felipe al santo [...].<sup>333</sup>

[...] El santo patrón es San Felipe, bueno San Felipe por el nombre del pueblo, [...] él manda a los santitos para que nos ayuden [...] Diosito no los manda para que nos guíen.<sup>334</sup>

Una vez tratado un elemento constituyente del mito de cada una de las figuras religiosas o biografía y dando cuenta de la carencia bien definida, delimitada y hasta ignorada de los mismos en lo que toca a San Felipe, proporcionamos uno más en relación al ya tratado, es decir, el reconocimiento de una aparición en el caso de El Divino Rostro, asumido como un hecho meramente divino, y aunque se ignora cómo llega San Felipe a la comunidad se antepone la idea de que no fue una aparición como ocurrió con la figura religiosa que lo sucede. Encuentra pues San Felipe en la falta de ese elemento un signo que lo dota de un menor estatus frente al Divino Rostro, afianzando la idea de su función primordialmente tenida por realidad: otorgar el nombre a la comunidad.

Además se suelen asignar atributos en función del acontecimiento referido de El Divino Rostro como aparición, ello es por ejemplo la duración del lienzo y la magnificencia del propio acontecimiento. Es capaz entonces el sujeto de marcar esa diferencia para finalmente significar ambas figuras religiosas, delegando para cada una posición social en la naturalidad de su mundo.

Nadamás que hay una gran diferencia el nombre de San Felipe es...  
¿cómo te diré?... es una imagen que fue creada por el hombre y la  
imagen de El Divino Rostro es algo que fue aparecido, no... que no,  
¡vamos lo hicieron! [...] esa es la gran diferencia [...]. Nadamás era el

---

<sup>333</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>334</sup> Sra. Ofelia Morales Pastén y Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

nombre del pueblo, [...] pero desde que El Divino Rostro se apareció fue punto y aparte. [...] Sigue intacto el manto donde está [El Divino Rostro] y si fuera algo creado ya... para el tiempo que tiene y todo lo que ha pasado es para que ya estuviera deteriorado y sigue igual [...].<sup>335</sup>

[...] San Felipe es el santo patrón [...] El Divino Rostro es una imagen que resultó posterior a San Felipe y se ha venido venerando más [...]. Ha de ser porque la aparición de El Divino Rostro fue algo muy grande, muy divino.<sup>336</sup>

[...] El Divino Rostro ese es otro, el de las tres caritas, ese es aparecido, ese se apareció [...] San Felipe es hecho de mano mundana. [...] Él es aparecido [El Divino Rostro], él no es hecho por mano mundana como San Felipe [...] “ese es de yeso y las tres divinas personas [El Divino Rostro] es de lienzo como la Virgen de Guadalupe [...].<sup>337</sup>

Véase ahora cómo a partir de considerar la llegada de El Divino Rostro como una aparición, se le atribuyen entre otros, elementos diferenciadores de San Felipe, como el estar vivo y muy importante ser originario de la comunidad, devenido de la decisión por sí mismo de establecerse en San Felipe Teotitlán.

Pero pues El Divino Rostro es el santo patrón porque pues él quiso quedarse aquí ¿verdad? [...] es como nacido de aquí [...] él es originario de aquí, [...] vivito.<sup>338</sup>

[...] es un lienzo que tiene ¡eh! [...] porque él es parecido ¡eh! no, no es un santito... ese se apareció [...] porque él es vivo ¡eh! el santito es vivito, sí es vivo, porque no es pintado por algún escultor, lo que sea el santito es vivito [...] la verdá aquí en el pueblo se reconoce más al Divino

---

<sup>335</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>336</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>337</sup> Sra. Enriqueta Villalobos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>338</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Rostro, porque se apareció y no es pintado, sí es un lienzo pero no es pintado.<sup>339</sup>

Se podrá argumentar que todo lo referido en cuanto a la posición y significación de El Divino Rostro y San Felipe resulta comprensible y hasta obvio por el carácter o la identidad de cada uno, es decir reconocer en San Felipe a un santo y a El Divino Rostro como Jesucristo y/o Santísima Trinidad, por tanto asumir su definición en función de un estatus dominante en el catolicismo, diremos que no es lo único importante para que los sujetos de la comunidad construyan, definan, refuten y/o modifiquen los postulados promovidos en el catolicismo, recuérdese que las hemos calificado de formas culturales particularizadas precisamente por un contexto,<sup>340</sup> de tal manera existe un cúmulo de elementos traducidos aquí en el mito o biografía social de las figuras religiosas, y hemos explicado en qué consiste cada uno y qué significa la carencia de los mismos. Pretendemos en este momento mostrar, retomando alguna aseveración anterior a lo ahora mencionado, cómo se construye bajo la noción de una matriz de significados: el catolicismo, haciéndose patente justamente en la definición de las dos figuras religiosas, en el otorgamiento de una identidad y por tanto reconocimiento de sus capacidades, como santo y Jesucristo.

Un santo se asume como intercesor ante Dios a favor del sujeto (argumento que Marzal (2002) expone poseído por un santo patrón, y ya vimos dicha condición no se cumple en el caso de El Divino Rostro, pero de San Felipe sí), o bien como un mediador entre ambos, por consecuencia la eficacia simbólica es más evidente en Jesucristo o Dios, recuérdese ambos reconocidos en El Divino Rostro, el cual intercede incluso en esta capacidad de los santos, permitiéndola o no, veamos.

[...] Llámese el santo que se llame y la virgen que se llame no hay nada más grande que nuestro señor, o sea que San Felipe [...] para mí está siempre atrás de nuestro señor. [...] nadamás como intercesor pero no como... él que te va hacer el milagro ¡vamos!.<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>340</sup> Véase John B Thompson, *op. cit.*, 183-241.

<sup>341</sup> Sr. Hipólito Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] pero sabemos que quien hace los milagros es Dios nuestro señor, El Divino Rostro [...] y pues... San Felipe nadamás es un intercesor, [...] sí tenemos aquí al hijo de Dios que es El Divino Rostro pues le pedimos a él [...] como comunidad de hecho, le tenemos más amor al Divino Rostro que a San Felipe [...] cuántos no tienen la experiencia de que le pedimos al Divino Rostro y nos lo ha dado, entonces por eso, tenemos aquí a la divinidad. [...] San Felipe pues es el apóstol de Jesús, intercesor de la comunidad [...] el jefe es... Jesús, San Felipe: apóstol, queda primero El Divino Rostro y después San Felipe [...].<sup>342</sup>

[...] Pues porque El Divino Rostro se apareció aquí... yo para mí vale más, bueno valen los dos ¿verdad?, pero para mí pues El Divino Rostro porque es Jesús y San Felipe es un apóstol, el abogado del pueblo, el nombre del pueblo. San Felipe pues como abogado intercede por nosotros, se encarga de darle cuentas a El Divino Rostro [...] El Divino Rostro es el jefe mayor, él que dice sí se hace o no [...] San Felipe intercede nadamás por nosotros [...] es el que va con Jesús y le pide, pero el mero patrón es El Divino Rostro [...].<sup>343</sup>

Lo señalado reafirma la autonomía de El Divino Rostro, dejándolo ver de igual manera en la expresión de dicha autonomía y que incide en la vida del sujeto como una figura religiosa donde es mayormente perceptible su intervención en éste último y lo que le acontece, nos referimos pues a su eficacia simbólica o milagros.

Se significa entonces la llegada de El Divino Rostro como el reemplazo de San Felipe, con lo que suponemos antes éste último representaba a un santo patrón en la manera descrita por Rocher Salas (2006), de ahí que se considere como sustituido por El Divino Rostro.

[...] San Felipe es el patrón, porque yo mi imaginación, es el primero que llega, junto con Santiago, los dos apóstoles, pero cuando llegó El Señor ya para quedarse... ya no [...].<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>343</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>344</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] Él reina aquí [El Divino Rostro] San Felipe, si te has dado cuenta como que pasó a segundo término porque es más importante El Divino Rostro, no digo que San Felipe no, ¿pero cómo vas a comparar? [...] El Divino Rostro es lo máximo, [...] y sí vino, aunque no lo quieramos ver, sí vino a remplazar a San Felipe, sí es más importante [...].<sup>345</sup>

[...] Más adoración al de las tres caritas, porque es Dios, a San Felipe pues sí lo respeto, pero... no.<sup>346</sup>

Un elemento más sumado a los anteriores que posicionan a El Divino Rostro con un estatus mayor frente a San Felipe es su eficacia simbólica, así se afirma que los milagros por parte del primero son numerosos y perceptibles, de estos se refieren fechas, nombres, situaciones y lugares; por el contrario San Felipe, por su carácter autorizado o no para ejercer alguno, no ha manifestado lo mismo, sin embargo se da por sentado ante su estatus dominante de divinidad su eficacia simbólica, aunque no se da cuenta claramente de ningún suceso en el cual intervenga; incluso se hace explícita la posición desigual de ambos al hacer comparaciones.

[...] Yo he escuchado de muchos milagros que ha hecho El Divino Rostro, ha sanado personas... muchos milagros ha hecho [...] También a San Felipe lo han sacado [cuando no llueve] pero no se compara cuando han sacado al Divino Rostro, llueve más. [...] San Felipe nadamás intercede por nosotros pero a quien debemos pedirle más es al Divino Rostro, Dios nuestro señor. [...] no pues yo la verdad no he sabido que San Felipe haya hecho milagros. [...] Yo primeramente al Divino Rostro.<sup>347</sup>

Pero el principal que está El Divino Rostro, al otro lado está San Felipe y al otro Santiago [...] ¿Quién como el señor? [...] él es el único que tenemos y buscamos [...] es el santito más adorado [...] pidiéndole a él y nos da. [...] Pus hasta ahorita de San Felipe no he escuchado [...] del Divino Rostro, sí es un santito muy milagroso, pero San Felipe igual ha de hacer.<sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> Sr. Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>346</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>347</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>348</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

[...] El Divino Rostro hace más cosas [...]. Él hace muchos milagros, y San Felipe... pus también pero más El Divino Rostro [...].<sup>349</sup>

Pero él, él este... bueno pongo más adelante al Divino Rostro porque siempre ha sido muy milagroso pero El Divino Rostro porque ha hecho mucho aquí, muchos milagros, es un santito muy milagroso [...] bueno yo que sepa de San Felipe no, santito El Divino Rostro, sí [...] cuando lo sacan seguro que llueve [...] yo le tengo más fe al Divino Rostro, es mucho muy milagroso [...].<sup>350</sup>

[...] San Felipe, pues no me ha hecho milagros así tan grandes como El Divino Rostro, grandes que yo vea no.<sup>351</sup>

[...] De San Felipe que yo he oído milagros no, porque el nadamás intercede por nosotros. Porque el que hace milagros es Dios nuestro señor [...] El Divino Rostro pero es apóstol y El Divino Rostro es Dios nuestro señor [...] el patrón es El Divino Rostro, por lo que se ha escuchado, ha hecho muchos milagros.<sup>352</sup>

Pero no al Divino Rostro es más [...] porque cuando Dios te dice sí te voy a socorrer, sí te socorre [...] porque él es el rey de todos... San Felipe es un intercesor, pero El Divino Rostro es Dios nuestro señor [...] es el único que tiene el poder para todo.<sup>353</sup>

El Divino Rostro, porque por los milagros que ha hecho, porque él dice sí o no. [...] de San Felipe pues no, no he escuchado, nomás del Divino Rostro. [...] A San Felipe lo trajeron y El Divino Rostro se apareció aquí [...].<sup>354</sup>

Un elemento más que afianza la forma en que existen San Felipe y El Divino Rostro para los sujetos y percibida por nosotros, es la significación del robo de las imágenes de San Felipe y Santiago, se manifiesta entonces la tristeza, por ejemplo, ante el acontecimiento, y se exalta el

---

<sup>349</sup> Sra. Enriqueta Villalobos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>350</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>351</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>352</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>353</sup> Sra. Ofelia Morales Pastén y Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>354</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

sentimiento ante la suposición de pensar robada la imagen de El Divino Rostro; ello lo traducimos en la importancia mayor de El Divino Rostro. Se dice que existiría una carencia, la cual pensamos refiere precisamente a una ausencia tangible, pero también simbólica, traducida en la significación de El Divino Rostro.

[...] Bendito sea Dios que no se lo robaron a El Divino Rostro, bueno todos se sienten ¿no? Pero bendito Dios que no se lo llevaron a él. [...] Hubiera sido una pérdida más grande la verdad [...] porque es originario de aquí, él se quiso transfigurar aquí [...] sería algo muy grandísimo que nos biera faltado [...].<sup>355</sup>

Por otro lado, se asume el robo de la imagen de San Felipe como la pérdida del nombre de la comunidad, en tanto se otorga esta característica al santo: proporciona el nombre de San Felipe Teotitlán, reafirmandose así la significación con la cual se asume; hubo pues simbólicamente la pérdida mencionada.

[...] Sentimos coraje [con el robo de las imágenes] se robaron el nombre del pueblo, ya ni nombre teníamos [...].<sup>356</sup>

Incluso se asume la protección de San Felipe hacia El Divino Rostro en el momento del robo, evitando así con su presencia la pérdida de éste en la comunidad.

Hace dos años nos robaron a las imágenes originales, nos sentíamos vacías, no estaba la imagen del pueblo [...] si hubieran llevado al Divino Rostro más triste porque es Dios nuestro señor, [...] ¿quién le dice a usted que San Felipe no se interpuso para que no se llevaran al Divino Rostro?.<sup>357</sup>

¡Ay! Cuando se los robaron [a San Felipe y Santiago] me sentía muy triste [...] parece que se me revolvió el estómago [...] ¡Ay! No al Divino Rostro, no, hubiera sido una pérdida más grande [...].<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>356</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>357</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>358</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



También se alude a las consecuencias en el sujeto del robo, se designa como “una salación”, la cual sería producto del poco cuidado de los sujetos hacia la imagen, al resguardo de la iglesia y lo que en ella se encuentra. El efecto sería un acontecimiento de carácter negativo en la vida del sujeto por el descuido a quien provee a la comunidad de la satisfacción de necesidades y solución de conflictos, finalmente quien decidió albergarse en San Felipe Teotitlán para bien del mismo espacio, y queda manifestada la característica de la capacidad de otorgar un castigo a quien no se ajuste a la aprehensión del universo simbólico, santo patrón, traducido en un debiera de hacerse en función de la significación de El Divino Rostro, la protección de la imagen.

Sí se robaron a San Felipe y Santiago, ora va ser dos años [...] ¡Ay! Padre mío, ni lo quiera Dios [que se roben al Divino Rostro] porque el señor no lo permite, esperamos en Dios que no nos pase eso [...], no ni lo permita Dios que se acerquen malas gentes [...], nos venga una salación, pus por no vigilar que nos pase algo.<sup>359</sup>

Si se hubieran robado al Divino Rostro hubieran hecho revolución, porque sí es más importante. [...] El Divino Rostro, nos protege, nos cuida.<sup>360</sup>

[...] Cuando se los robaron [a San Felipe y Santiago] se sintió mucha tristeza ¡eh! gente mala [...]. ¡Ay! No Al Divino Rostrito no, al patrón no [...].<sup>361</sup>

Más adelante trataremos de manera descriptiva de la fiesta correspondiente a las dos figuras en cuestión, ahora baste decir que el suceso referido lo asumimos como una forma cultural a partir de la cual se posterga el carácter de realidad de éstas, así como su significación, es decir, podemos considerarlo como la postergación del universo simbólico como tal, pero también como la expresión o evidencia de la importancia de dicho universo simbólico o forma cultural en el espacio donde tiene lugar.

---

<sup>359</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>360</sup> Sr. Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>361</sup> Sra. Ofelia Morales Pastén y Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Hemos advertido la designación hacia San Felipe como santo patrón y en qué consiste ésta, enseguida nos percatamos del conocimiento por el cual explica el sujeto la condición de la festividad dedicada a San Felipe y El Divino Rostro, aludiendo a las características de ésta como expositoras de la definición de nuestros universos simbólicos. Así, el sujeto suele advertir el carácter de la festividad dedicada a San Felipe, sinónimo por su carácter de la fiesta del pueblo, como de menor importancia y trascendencia en comparación a la de El Divino Rostro, anteponiendo sin embargo, en algunos casos, el error de la práctica en condiciones desiguales asumiendo que el santo patrón es San Felipe, quien ya dijimos se sabe así por otorgar el nombre a la comunidad primordialmente; por el contrario la biografía de El Divino Rostro se conforma por elementos ausentes en el mito de San Felipe, el producto, es decir la posición social de ambos, queda reflejada en la caracterización de la festividad, ahora refutada precisamente por asumirse a San Felipe como ya dijimos. Incluso manifiestan los informantes el poco tiempo de la organización de una festividad al santo patrón.

Uno de los elementos definidores de un santo patrón, según Marzal (2002), la fiesta a la figura religiosa, la que conlleva diversas actividades, entre ellas la peregrinación.

[...] antes ni la fiesta le hacíamos al pueblo [San Felipe] ¡eh! Tiene poco.  
[...] pero apenas que empezamos a hacerle su fiesta, y al otro siempre sus fiestas grandes. [...].<sup>362</sup>

Pero El Divino Rostro, es la fiesta grande, ya nos han dicho que no, que estamos mal, porque debería ser la de San Felipe la más grande. Pero se les debería festejar por igual [...].<sup>363</sup>

A continuación se observa precisamente la dificultad que representa para el sujeto la designación y significación de la existencia de dos figuras religiosas en la comunidad, sabiendo el carácter por el que se han definido y asumido, y es capaz, como ya hemos dicho, de organizar un esquema cognitivo posibilitándose organizar los universos simbólicos en cuestión (aunque crea necesaria la intervención de quizá una autoridad eclesial para la comprensión de lo sucedido), de tal

---

<sup>362</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>363</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

manera que San Felipe y El Divino Rostro no pueden tener la misma importancia ante los elementos descritos poseídos por cada uno, de ahí deviene su organización en el mundo naturalizado del sujeto, es decir su carácter asumido.

San Felipe sí, una fiestecita como decimos rascuachita y apenas, tiene poco, pero al Divino Rostro, una fiesta grande del santo patrón. [...] Necesitamos que venga alguien a aclarar la situación, porque en ninguna parte puede haber dos santos patronos o tres, pero siempre uno va ser más importante que el otro [...].<sup>364</sup>

Podemos asegurar que el sujeto significa la situación de la fiesta para cada una de las figuras religiosas bajo nociones generalizadas en el catolicismo, si se quiere el catolicismo popular, donde se sabe que para cada comunidad la fiesta principal de índole religioso suele designarse a quien se considera el santo patrón,<sup>365</sup> cuando se da por sentado el carácter de éste bajo la definición que expone Rocher Salas (2006), en nuestro caso San Felipe como tal carece de esa carga simbólica que permearía justamente su definición compleja y completamente como el santo patrón de San Felipe Teotitlán.<sup>366</sup>

La consecuencia posible de la interiorización de los esquemas cognitivos bajo los cuales se hace, se significa o se conoce, devenidos de una matriz de significados como el catolicismo, además insertada en un contexto determinado, es la existencia de un conflicto en el sujeto ante la necesidad de definir una situación, en este caso de San Felipe y El Divino Rostro, y el individuo por su carácter de social es capaz de refutar o modificar una realidad que había venido siendo, la garantía de ello será la organización o construcción de nuevas realidades en función del contexto. En esta parte nos estamos refiriendo a lo que anteriormente hicimos saber, la organización naturalizada de las figuras religiosas, la construcción de una realidad donde se contiene el fundamento, además de la caracterización, de su existencia; aludimos al estatus o

---

<sup>364</sup> Sr. Jorge Zamorano. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>365</sup> Recordemos que incluso este aspecto es sumado a las características de catolicismo popular sostenida por Marzal. Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 315.

<sup>366</sup> Así resulta como hemos planteado: la construcción de formas simbólicas en un contexto específico, del que depende su existencia y por tanto función social.

posición social de San Felipe y El Divino Rostro, a su significación y por tanto forma de existencia.

[...] Pues por el nombre del pueblo le deberían de festejar más a San Felipe, [...]. Deberíamos de hacer fiesta para San Felipe, porque es el nombre del pueblo [...] para que no se olviden de él [...].<sup>367</sup>

También se da cuenta del desplazamiento de San Felipe, razón por la cual su determinación actualmente obedece principalmente al nombre de la comunidad, sucediendo lo contrario con El Divino Rostro. Es decir, se gesta con el acontecimiento por el cual tiene lugar la figura religiosa segunda asumida como una aparición, un cambio en la realidad que había venido siendo, el sujeto se ve ante la necesidad de organizar la realidad acontecida, redefiniendo y definiendo a San Felipe y El Divino Rostro respectivamente.

Porque San Felipe es el nombre del pueblo, apenas tiene poco que se le empieza a venerar, pero para mí antes pues era [...].<sup>368</sup>

Percibimos enseguida lo anunciado, la organización de los universos simbólicos en cuestión: San Felipe y El Divino Rostro, para finalmente existir y constituirse como realidad natural dicha organización y definición de cada figura religiosa. Así, San Felipe se sabe dueño del pueblo o santo patrón del mismo en tanto le proporciona el nombre,<sup>369</sup> además se tiene por realidad su dependencia de acción y en consecuencia participación en el mundo del sujeto a El Divino Rostro, quien entonces funge no sólo como patrón de la comunidad, sino también de San Felipe.

---

<sup>367</sup> Sra. Ofelia Morales Pastén y Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>368</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>369</sup> Puede argumentarse que a partir del nombre reconoce o sabe el otro a los individuos pertenecientes a esta comunidad, sin embargo hicimos notar en alguna parte la reafirmación de nuestra hipótesis; en primer lugar la objetivación de El Divino Rostro como la figura religiosa principal a partir de su mito o biografía y por tal motivo la función social que desempeña en los sujetos de San Felipe Teotitlán, quedando obsoleta en el caso de San Felipe, por su carácter descrito, una función social relativamente importante para nosotros frente a lo que representa El Divino Rostro. Así, en segundo lugar, más bien el fenómeno aún no determinado identidad o identificación, en este caso en función de El Divino Rostro, sería en la generalidad de la comunidad como San Felipe Teotitlán, no en función de San Felipe con la significación otorgada por los sujetos al mismo. Estriba pues el fenómeno acontecido en otro elemento del mundo de la vida del sujeto, quizá exista sin embargo una parte importante de éstos a partir de saberse los sujetos contenidos en un espacio donde se albergan dos figuras religiosas, pero particularmente desde San Felipe como es para los individuos no creemos una importancia mayor o promotora de un fenómeno social que requiera nuestra atención.

A diferencia de éste, El Divino Rostro existe complejamente como santo patrón en el sentido manifestado por Rocher Salas (2006), y suelen los sujetos nombrarlos a ambos como santos patronos con la carga simbólica que expusimos, atendiendo a la biografía o mito de cada uno, a la vez reafirmandolo.

[...] Los dos, son santos patronos, San Felipe y El Divino Rostro.<sup>370</sup>

[...] pero señor San Felipe tiene que entregarle cuentas al Divino Rostro. [...] yo sigo con la idea de que es San Felipe [...] pero señor San Felipe tiene su patrón, señor San Felipe tiene a quien entregarle cuentas: al Divino Rostro [...] el señor San Felipe tiene que dar cuentas de todo lo que pasa en el pueblo [de las enfermedades, muertes]. [...] Divino Rostro es jefe de señor San Felipe, San Felipe es el dueño del pueblo, pero El Divino Rostro es el santo patrón [...].<sup>371</sup>

Manifiestan algunos de los informantes la renuencia de designar por santo patrón complejamente a San Felipe, en tanto pareciera el adjetivo únicamente posible de describir a El Divino Rostro desde dicha complejidad y no únicamente como propiciador del nombre de la comunidad, pero nuevamente recordamos paradójicamente la posibilidad de reconocer a ambos como santos patronos con la significación específica para cada uno y también desde su ubicación espacial en lo llamado “altar mayor”.

[...] pero El Divino Rostrito es el santo patrón. [...].<sup>372</sup>

El santo patrón es El Divino Rostrito, San Felipe [...] sí [...] son porque están en el altar mayor, Dios sabe cómo hace sus maravillas, si no lo aclamas no eres feliz [...].<sup>373</sup>

[...] Yo alabo al Divino Rostro como a nadie [...] pus es el patrón, para mí es el patrón [...] a San Felipe pus apenas que se le está festejando

---

<sup>370</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>371</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>372</sup> Sra. Ofelia Morales Pastén y Sra. Reyna Pastén Aguilar. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México. Viernes 4 de junio de 2010.

<sup>373</sup> Sra. Teresa Alemán Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

pero no, siempre al Divino Rostro, pero el mero mero es El Divino Rostro [...].<sup>374</sup>

Finalmente abordaremos una cuestión importante en relación a lo delegado a El Divino Rostro y que recordemos constituye una de las actividades principales de San Felipe Teotitlán: la producción de tuna; los informantes refieren que la fiesta es también una forma de agradecer dicha producción, encomendada a éste durante todo el año principalmente para quienes representa la única actividad anual o por medio de la cual generan un ahorro mayor en comparación con otras realizadas. Coincide la alta producción de este fruto con el festejo a El Divino Rostro, mismos que tienen lugar en el mes de julio.

Al Divino Rostro, le piden más por la cosecha de tuna, como se da en julio la cosecha se le festeja en esa fecha, la protege. Nosotros campesinos de tuna es lo que le pedimos, que nos vaya bien en la tuna, es lo que se le pide y se le hace su fiesta [...].<sup>375</sup>

Hemos expuesto el estatus de San Felipe y El Divino Rostro por la relación que se ha establecido entre estos y que los sujetos destacan, pero la Virgen de Guadalupe en referencia a los dos anteriores no carece de un estatus, que sin embargo se manifiesta fuera de la organización de los santos “de” la comunidad, precisamente desde las fronteras territoriales que permiten subjetivar el territorio y lo que en el mismo se contiene, dejando ver que se trata de una figura religiosa que en consecuencia pertenece sólo a un barrio, por lo que su devoción se concentra en dicho espacio territorial. Paradójicamente existen devotos en toda la comunidad de la Virgen de Guadalupe, pero tienen muy claro que no es necesario presentarse físicamente ante la imagen para venerarla, lo que nos da cuenta ya de las fronteras simbólicas que tienen lugar en inicio por el reconocimiento de los límites territoriales y que para los sujetos marcan diferencias tajantes en la manera de construir el mundo y sus acciones, lo que abordaremos posteriormente.

Resulta interesante que no se sabe necesaria la presencia del sujeto ante la imagen de la Virgen de Guadalupe para encomendarse o agradecerle, lo que se hace, como manifiesta uno de los

---

<sup>374</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>375</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

testimonios, “en privado”, caso contrario a lo que sucede con San Felipe y El Divino Rostro en relación a los cuales se ha establecido la necesidad de un acercamiento físico en el proceso de agradecimiento y petición. La escultura de la Virgen de Guadalupe carece así de elementos simbólicos que hacen evidente su confinación compleja a uno de los barrios, siendo una posesión territorial que trasciende su construcción subjetiva, finalmente su existencia social en función de límites del territorio y simbólicos.

Su existencia material no determina, como en las otras dos figuras religiosas, la participación activa del resto de la comunidad en su festividad con el ofrecimiento de veladoras, limosna, procesiones, oraciones y agradecimiento, es decir, se puede prescindir de una posesión territorial, aun cuando simbólicamente se sabe su existencia y resulta entonces una realidad vivida, proceso en el que su materialización por medio de una escultura queda fuera anteponiéndose justamente su pertenencia territorial.

¿Cómo te diré?... aquí en el pueblo hay dos santos, bueno tres, pero se veneran más dos porque son los que le pertenecen a toda la comunidad, es decir que la Virgen de Guadalupe fue dada a un solo barrio para que la veneren y se transformen, de ella no nos olvidamos porque cuántos tenemos un altarcito a la Virgencita, nomás que... pus se hace así... ¡una veneración digamos en privado! y no por todo lo ancho del pueblo.<sup>376</sup>

Somos conscientes de que la Virgen de Guadalupe está presente en la comunidad, pero en sí pertenece a la Colonia, o sea su imagen está allá pero acá puede uno rezarle o hacerle oración con la que tenga uno en su casa, o vaya, sin necesidad de tenerla en frente, así mismo uno si hizo promesa o quiere prenderle una veladora lo hace, pero así como que de acercarse a la capilla y ir especialmente a eso no, porque sabemos cómo es la gente de allá, muy difícil, y para ir a pasar sustos, mejor no.<sup>377</sup>

En los testimonios destaca que se expone al Barrio Colonia Roma fuera de la comunidad, pues se alude a la población que en éste se encuentra y a la del resto de los barrios, la última se

---

<sup>376</sup> Sr. Felipe Zamora. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>377</sup> Sra. Petra Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

caracteriza por la nula participación en la organización y ejecución de la fiesta de la Virgen de Guadalupe; entonces esta figura religiosa se sabe de Colonia Roma y pareciera que no es a ella a quien se dirigen los habitantes de los otros barrios, porque no es significada complejamente, más bien resulta un conocimiento su permanencia en el barrio, pero no posee elementos simbólicos que permitan su apropiación por la población de El Centro, Tlaxixilco y Huilotongo; es decir, la devoción a la figura religiosa existe, porque resulta uno de los universos simbólicos aprehendidos en el contexto mexicano, sin embargo la Virgen de Guadalupe de Colonia Roma existe desde el territorio, su complejidad simbólica no es interiorizada como figura religiosa nacional, de ahí la poca o nula participación en sus fiestas, principalmente la del mes de marzo, en la que justamente es sólo la Virgen de Guadalupe de La Roma.

Todos sabemos el caso de la Virgen de Guadalupe, que se apareció y todos los milagros que hizo, los que somos mexicanos lo sabemos y le tenemos el respeto y aprecio que merece. No es cosa grande saber que para acá se la trajeron, porque en sí la aparecida no es, nomás que el cura de saber tanta maldad se la trajo para apaciguar, entonces, bien bien no es del pueblo es de La Roma<sup>378</sup>.

Nosotros, la gente del pueblo participamos en las fiestas del pueblo, que le pertenecen a todos, esa es la razón de por qué uno no participa allá arriba en La Roma, es obvio, ellos son encomendados a la Virgen que se les dio (cosa que no funcionó porque hasta son más malos que antes), uno no va porque realmente ella es propiedad de ellos, por decir de alguna manera, se la apropiaron en su gente y son ellos quienes tienen la responsabilidad de festejarle, al fin de cuentas por eso se las dieron. Has de saber que es gente aparte, no toman en cuenta a la gente de aquí del pueblo y pues nosotros tampoco, son muy conflictivos, tanto que ni por los santitos nos entendemos, son cosas aparte.<sup>379</sup>

A través de los testimonios es perceptible cómo trascienden las fronteras que definen el espacio físico, trazándose como refuerzo fronteras simbólicas, que dejan ver la no aprehensión de la realidad vivida como conocimiento en algunos sujetos, ocasionando una ruptura en las

---

<sup>378</sup> Sra. Sonia García. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>379</sup> Sr. Camilo Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



tipificaciones necesarias que edifican esta realidad estructurante, una ruptura de la misma realidad bien conocida por los sujetos, en la que se fundamenta la definición de la existencia social de los habitantes de El Barrio Colonia Roma, la que explica la forma en que construyen y reproducen su mundo de la vida cotidiana, lo cual nos ocupará en el siguiente capítulo.

Lo que hay aquí es que cada quien se va con su cada cual en cuestión de los santitos, a fuerzas que cada persona tiene uno de su preferencia, más si ha recibido favores por el mismo fervor que se le tiene; en La Roma somos muy apegados a la Virgen de Guadalupe porque es la patrona que nos fue dada, entonces sí se ha de pagar para que se haga la fiestecita, a fuerzas que damos lo que es para la fiesta de acá porque es la patrona, además uno ve que allá abajo son más y hay más dinero por lo mismo. Eso se refleja en que la Virgencita nomás sale a recorrer lo que es La Roma, no va más allá.<sup>380</sup>

Es necesario exponer cómo existe la Virgen de Guadalupe para los habitantes del Barrio Colonia Roma al ser los receptores de ésta; en los testimonios se advierte y refuerza lo anterior, es decir, se trata de una posesión territorial que reafirma fronteras que definen un espacio físico y la diferencia entre “ellos y nosotros” (“La Roma y los otros barrios); se exaltan elementos que más que definirla como sagrada, la definen como “la patrona de La Roma”, se trata pues de la construcción de su biografía social en tanto se da cuenta de características en su generalidad que la hacen sagrada y por supuesto contextualizada; entre estos destacan su deseo de permanecer en “La Roma”, la eficacia simbólica y el motivo que se le confiere a su llegada de protección y cuidado.

La gente es muy celosa por sus santitos, si la Virgen de Guadalupe llegó aquí, pus lógico que es de aquí, o sea, puede decirse que escogió ser la patrona de este cachito que somos los de La Colonia (sus razones tendrá), lo que hay que hacer entonces es venerarla como tal, no será aparecida pero bien que escogió un lugarcito.<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup> Sra. Martha Álvarez. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>381</sup> Sr. Rogelio Sánchez. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

La Virgencita tuvo predilección por estas tierras, porque bien que pudo quedarse con los otros santitos, pero ora' sí que esos no son asuntos mundanos y por algo escogió La Roma. Más bien ha de ser que necesitábamos alguien que nos cuidara y nos guiara, ¡vaya! Que nos protegiera, así es el motivo de encontrarse acá, por eso se le venera, porque nos escogió y nos bendice.<sup>382</sup>

Milagros como tal no se han sonado, pero con que nos cuide y proteja de todo mal [...] la protección la vemos en que nuestras cosechas se dan bien, claro de los que le piden, que tenemos salud.<sup>383</sup>

A manera de conclusión, cada uno de los elementos expuestos y conformantes del mito de El Divino Rostro y de los que carece la biografía social de San Felipe y la Virgen de Guadalupe, posibilitan la objetivación de El Divino Rostro como la figura religiosa principal en convergencia con quien fuera en un inicio denominado santo patrón de San Felipe Teotitlán.

El Divino Rostro en función de su significación se posiciona pues como el patrón de la comunidad, a quien incluso San Felipe debe rendir cuentas, sabiéndose éste último como el dueño de San Felipe Teotitlán. Es importante la capacidad del sujeto para explicar aquello que le acontece, en este caso la convergencia de las figuras religiosas, a quienes proporciona un estatus, una función y por ello una organización de su realidad que haga posible precisamente el fenómeno, esto es dicha convergencia; donde la presencia de la Virgen de Guadalupe es más una posesión material que se simboliza para los habitantes de “La Roma”, no para el resto de la población, pues no trasciende como un universo simbólico complejo que en consecuencia permita su aprehensión con este carácter; San Felipe carece de formas que legitiman a un santo patrón, sin embargo encuentra un sitio en la organización de los santos de la comunidad por el nombre que ésta lleva principalmente; de esa misma organización la Virgen de Guadalupe queda fuera subjetivamente, cuando trasciende su ubicación territorial.

Tenemos claro que somos un solo pueblo [...] pero en cuestión de lo político podría decirse, porque en sí ya para que nos unamos por las

---

<sup>382</sup> Sra. Emma Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>383</sup> Sr. Ponciano Islas. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

fiestas del pueblo, no eh, lo que pasa es que las gentes sabemos a dónde nos toca celebrar, es como en otros pueblos pasa, si yo soy de otro pueblo soy devoto del santito que se tiene, así es lo mismo, soy de La Roma, pus festejo aquí a la patrona, y tú pregunta y los que somos de aquí somos devotos de la Virgen, de los otros santitos puede que también ¿verdad? Pero nos entendemos con la fiesta de la patrona de aquí, la que vive aquí.<sup>384</sup>

Enseguida nos adentraremos en una de las características que obedecen a la determinación de un santo patrón según Marzal (2002): la fiesta, donde se contienen una serie de acontecimientos, entre ellos la peregrinación peregrinación. Ya señalamos que esto es una manifestación de la importancia de El Divino Rostro y San Felipe según los sujetos, por tanto se deja ver como una expresión que reafirma el carácter de los últimos de acuerdo con su mito y biografía social, a la vez que se justifica, de lo que no carece la fiesta a la Virgen de Guadalupe.

#### **4.2 San Martín Caballero o San Martín Obispo de Tours y El Señor Ecce-Homo**

A diferencia de lo que sucede en la comunidad de San Felipe Teotitlán, pareciera que en San Martín la organización de los santos, y por tanto su estatus, es menos complejo, obedeciendo la determinación del santo patrón al nombre que lleva la comunidad. Me explico, se carece de una estructura que dé cuenta de los universos simbólicos complejamente, lo que puede deberse a la carencia de elementos en la biografía de El Señor Ecce-Homo respecto a los de El Divino Rostro, en inicio que no se trata de una aparición y más bien es una donación que se hace a la población de San Martín, aunque se le confiere la capacidad de elección del sitio. Lo que es contundente para definir el estatus de cada figura religiosa son las fiestas, pues se dice que San Martín Caballero y El Señor Ecce-Homo son patronos por la realización de su fiesta; destaca también que se reconoce como santo patrón a quien dio el nombre a la comunidad (lo que para muchos hace santo patrón a San Martín de Porres, de quien existe una escultura en la iglesia), aunque se ignora la forma en que llega y no se le atribuye un sentido como sucede con San Felipe por ejemplo; es importante señalar además que San Martín es una comunidad comercial,

---

<sup>384</sup> Sra. Teresa Ruiz. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

por lo que suele definirse como santo patrón a San Martín Caballero por considerarse el santo de los comerciantes.

Aquí el santo patrón yo digo que es San Martín Obispo [...] porque así se llama el pueblo y eso quiere decir que llegó primero.<sup>385</sup>

Bueno... yo digo que los dos ¿no? Yo creo que cada comunidad le festeja a su santo y aquí nosotros festejamos a dos y se les tiene respeto.<sup>386</sup>

Como había mencionado los santos patrones, San Martín Obispo, San Martín Caballero y San Martín de Porres, porque así se llama el pueblo San Martín.<sup>387</sup>

Pus aquí Martín es el santo patrón, es Martín y aquí ya lo estamos tomado a Ecce Homo como segundo término porque fue la segunda iglesia, la primera es de Martín, porque pus se llama San Martín el pueblo.<sup>388</sup>

[...] estoy muy entregado a El Señor Ecce-Homo, porque sé que me socorre, en mi vida he sido muy enfermo y le he pedido mucho, aquí ando, una úlcera que se me reventó, le pedí y aquí ando. San Martín es como dijera mi secreto como... como comerciante... él es un abogado de los comerciantes. El santo patrón son los dos porque se les hace su fiesta, y pus San Martín porque así se llama el pueblo.<sup>389</sup>

San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours (como lo señalamos antes) se saben el mismo santo, por lo que no hay conflicto en la veneración de uno u otro y la fiesta es dedicada a los dos; más bien se trata de representaciones distintas del santo en función de los acontecimientos que narran los pobladores tuvieron lugar en su vida.

---

<sup>385</sup> Sr. Ángel Cortés. San Martín. San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>386</sup> Sra. Luz Salazar. San Martín. San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>387</sup> Sr. Víctor Manuel Fernández Flores. San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>388</sup> Sra. Josefina Hernández. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>389</sup> Sr. Abraham Galindo. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

No existe pues una estructura en la que se exponga alguna relación entre ambas figuras religiosas como en la comunidad anterior, o se confronten las características biográficas tan complejamente como sucede en San Felipe Teotitlán, donde destaca la identidad que se les otorga a los santos (junto con otras características) para definir el estatus de cada uno. San Martín de Porres sólo se menciona por algunos entrevistados y se asume como santo patrón por el nombre que tiene la comunidad, sin embargo no trasciende atendiendo las características que hacen a un santo patrón, se venera y define sólo en función de su nombre, pues en la fiesta de San Martín Caballero o San Martín Obispo se coloca junto a estos.

Lo anterior lo abordaremos detalladamente en el siguiente capítulo, donde trataremos de exponer cómo tienen o no lugar las fronteras simbólicas anteponiendo la religión como reestructuración devocional católica y el territorio.

#### **4.3 Una forma de habituación de la actividad humana: la fiesta<sup>390</sup> a los santos**

La postergación del carácter objetivo de un realidad no carece de “saltos”, por el contrario, en su transmisión como tal se gestan alteraciones que no permiten su aprehensión como en quienes participaron en su construcción directamente, con lo que se vuelve una realidad objetiva, subjetivamente no apromblemática; no obstante también se presenta como una realidad objetiva subjetivamente no comprendida pero tampoco cuestionable, sí real, situación en la que centramos nuestra atención finalmente, anteponiendo el aporte de Berger y Luckman (2003) en

---

<sup>390</sup> “Los rituales constituyen un fundamento imprescindible de las sociedades ya que en ellos convergen creencias, acciones y sentimientos que permiten la reproducción biológica, simbólica, social y psicológica de un grupo social dado. El ritual constituye en esencia una forma de comunicación, es un texto o un dispositivo que supone normas y por lo general está codificado, cada elemento se organiza de acuerdo con categorías previamente establecidas y sintácticamente es accesible a todos los miembros de la comunidad [...]. El rito se caracteriza por ser un acto simbólico que consta de un espacio escénico, una estructura temporal, protagonistas que intervienen en esta acción, organización simbólica y eficacia simbólica; estas prácticas denotan una especialidad formulaica debido a que los actores despliegan conductas específicas orientadas espacialmente en sus diversas fases y secuencias. El ritual refuerza el orden social y sustenta pautas de acción colectiva, al establecer nexos de convivencia entre distintos sujetos, soslaya las tensiones de la cotidianidad”. Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (Coord.), *Festines y ritualidades* (Arqueología y Antropología de las Religiones, Vol. II, promep, ENAH y CONACULTA, México, 2008), 8. [...] las fiestas constituyen escenarios rituales, son uno de los contextos para el ritual religioso, aunque no quedan excluidas de lo mundano y secular [Briker, 1986; Rodríguez Becerra, 2000] Citado en: *Ibid.*, 9. [...] Sirven para afirmar simbólicamente la identidad grupal, colectiva, y la existencia de un grupo dado, invistiendo a sus integrantes de un sentido de membresía, cumplen funciones asociativas ideológicas, catárticas y rituales, son conducentes a la sociabilidad [...]. *Ibid.*, 10.

tanto la califican como una realidad histórica más que biográfica presentada al sujeto predispuesto a asumirla. Los individuos intentan hacerla perdurar con su carácter de realidad a través del mito y la fiesta como forma de habituación de la actividad humana. Conocimientos asumidos que se traducen en una garantía del mantenimiento de relaciones sociales entre los sujetos, al ser significados por los mismos, esto es como tipificaciones necesarias.

Podemos pues, una vez tratado el mito, referirnos a la fiesta de las figuras religiosas, como la habituación de la actividad humana, que baste decir por el momento, funge precisamente como una reafirmación de la significación de dicha realidad como universo simbólico. Siendo ambos, conocimiento y práctica: el mito, o biografía social, y la fiesta, tipificaciones en tanto habituaciones de la actividad humana necesarias no sólo para lo antes señalado, sino para la postergación del carácter de la realidad en cuestión, con lo cual asegura su transmisión generacional, recuérdese que ello no la traduce en una realidad inmune de cambios o significaciones que imposibiliten su aprehensión.

Entendamos entonces por habituación de la actividad humana la acción unificada en torno al universo simbólico en cuestión, convirtiéndose en justificación de su legitimidad pues no es más que la expresión de aquello significado. Permitiendo así su institucionalización, es decir su instauración en el mundo de la vida cotidiana para ser aprehendida como una tipificación requerida en la interacción y rutina de éste último.

Antes señalamos que el mito funge como justificación de la fiesta a los santos,<sup>391</sup> es decir, de la expresión de aquello significado con determinado carácter; la fiesta es a la vez también una justificación de la institucionalización, objetivación o carácter naturalizado del universo simbólico, como dijimos, en tanto expresa la forma de asumirlo, postergando así su definición y existencia social.

La fiesta es una forma de la habituación de la actividad humana que expresa lo significado, así como su carácter; de tal manera resulta una acción fundamentada en el conocimiento que explica

---

<sup>391</sup> Los “Rituales racionalizados por el mito”, explica Patricia Fournier. Patricia Fournier. *Ibid.*, 8.

la existencia del universo simbólico y que igualmente es posible transmitir, anteponiendo su condición no aporosa en su aprehensión o estática en la forma del mismo. Encierra elementos rituales y se constituye por ritos:

[...] una forma de comunicarse con la sagrado [...] un lenguaje para ponerse en contacto con los seres sagrados [...] tiene un significado simbólico y, al mismo tiempo, se convierte en símbolo del grupo religioso que lo realiza; [...] tiene una regularidad pausada, al punto que la repetición parece ser esencial al rito; [...] expresa la dramatización que desea lograr; [...] se acepta en el proceso de socialización y se transmite como toda cultura, por tradición; [...] “modelo de la fe” que se tiene, y “modelo para la fe”, pues ésta no se puede vivir sino a través del rito [...] tiene formas fijas, pero su significado puede variar por la “reinterpretación”, que consiste en mantener las mismas formas rituales, cambiando el significado o añadiendo significados nuevos; [...] produce un cierto consenso de actitudes mediante la experiencia participativa.<sup>392</sup>

A manera de conclusión se trata de la acción en función de una realidad objetivada que expresa la significación de la misma, hallando su razón de ser en dicha significación, por lo que ha de fungir como una postergación del carácter de la realidad expresada, y al ser medio que deja ver el universo simbólico como realidad asumida se convierte también en su justificación.

El rito es de acuerdo a la obra citada de Marzal (2002) expresado en la fiesta, la primera es una de las características que atribuye a los santos patronos.<sup>393</sup>

#### **4.3.1 La fiesta de San Felipe: motivo, inicios y significación**

Consiste en una celebración menor en comparación a la realizada para El Divino Rostro, y suele reconocerse un error en tal condición por el reconocimiento de San Felipe. Los informantes dan cuenta del relativo poco tiempo de efectuarse la celebración para San Felipe, primeramente

---

<sup>392</sup> Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 138-139.

<sup>393</sup> Véase El estatus de San Felipe frente a El Divino Rostro, donde además los sujetos expresan su consideración a cada una de las *festividades* en función de la determinación de las figuras religiosas, San Felipe y El Divino Rostro.

expresan una confusión incluso en el reconocimiento de San Felipe, se ignoraba entonces a quién representaba la imagen contenida en la iglesia; se oscilaba entre San Felipe Neri, San Felipe de Jesús y San Felipe Apóstol, confusión que llegó a su término con la incorporación de un párroco diferente, hace aproximadamente 20 años. La consecuencia es la designación del santo como San Felipe Apóstol, fijándose una fecha para la festividad, misma que en un inicio será el 1 de mayo, posteriormente el 4 o 5 de mayo y finalmente se estableció el día 3 de este mes, atendiendo el calendario de los santos, día en que supuestamente murieron San Felipe y Santiago de acuerdo con la tradición católica suceso referido también en ocasiones el día 4 de mayo, veamos.

Bueno, el padre nos dijo que el día de señor San Felipe era el primero de mayo, porque hay San Felipe Neri, San Felipe de Jesús, San Felipe Apóstol, sí nos dijo, entonces el padrecito Victorino nos hizo que lo festejáramos el primero de mayo [...] porque bien, bien, yo creo que ni los padrecitos saben bien qué día, porque unos dicen que de San Felipe Neri, otros que de San Felipe Apóstol y así [...]. Ya vinieron los otros y pus dijeron, empezó el padre Aquileo, ya lo hicimos el 4 de mayo, y la empezamos hacer ese día.<sup>394</sup>

Hace 15 años aproximadamente consistía únicamente en la celebración de una misa, la cual variaba en fecha, situándose en los primeros cinco días del mes de mayo. Por tanto los informantes reconocen que no era un acontecimiento importante, al que se dedicaba tiempo ni recurso económico, la explicación de ello es el no reconocimiento de la figura religiosa como santo patrón bajo los términos que los mismos sujetos asumen y que hemos descrito. Esto se torna diferente y a continuación se relata el motivo por el que tuvo origen la festividad dedicada a San Felipe, caracterizándose según los informantes por un “festejo mayor”, y tal calificativo deviene no meramente de una celebración de tipo religioso (como sí sucederá posteriormente) pues se traduce en la presencia de comerciantes de diversos productos, pero también de un mayor número de misas en el día conferido al festejo, así como la compra de fuegos pirotécnicos para la celebración, la música, el adorno a la iglesia, etcétera. La causa según se recuerda fue la manifestación de la eficacia simbólica del santo (lo cual obedece a lo que antes denominamos

---

<sup>394</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



como intercambio) hacia un sujeto que pedía su intervención para solucionar una situación que le acontecía, sin embargo la fiesta al santo fue una práctica interrumpida.

Pues el primero, el primeritito que le hizo su fiestecita a San Felipe, fue el señor este... que le llamaban calabra, sí fue él el primero. Nos contó que por un favor que le había hecho San Felipe, le había prometido festejarle, hacerle su fiestecita y sí se la hizo pero nomás un año.<sup>395</sup>

El inicio de la celebración de las fiestas en honor a San Felipe ya como el santo patrón del pueblo no deviene de la expresión de la eficacia simbólica de éste, sino de saberlo olvidado en tanto no se encontraba en buenas condiciones la imagen, situación percibida por sujetos ajenos a la comunidad.

Una vez que reunieron a todos los santitos [...] en Nopaltepec [...] entonces este... en esa fiesta hubo una persona que ofendió a señor San Felipe, un cuate de San Felipe Zacatepec, resulta que lo habían renovado Olegario y uno que le decían el calabra, bueno esos señores lo llevaron... ¡no lo llevaron! Como ese señor tenía una feria tenía pinturas para pintar sus juegos, con pintura corriente. Entonces ya estaba maltratado el señor San Felipe y más antes le habían puesto unas pestañas de cerda de caballo o no sé, pero muy mal quedó el señor San Felipe. [...] Estábamos en la iglesia y estaban hablando mal del señor San Felipe, pus yo juntito estaba [...] y ese cuate dijo que que mal estaba el santito, que se veía muy feo, [...] En ese momento yo le pedí permiso al padre para llevarme a renovar al señor San Felipe [...] Nosotros ya empezamos a hacerle en forma su fiestecita.<sup>396</sup>

Se describe cuáles son las características de la festividad inicial, haciéndose latente que justamente ésta se concibe como una celebración “en grande” cuando existe la presencia de diversas formas culturales que no figuran en lo religioso (pero paradójicamente pasan a constituir tal en San Felipe Teotitlán), entre ellas, ya dijimos, la presencia de música, baile,

---

<sup>395</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>396</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

juegos mecánicos, comercio de diferentes productos, etcétera, pero finalmente constituyen la festividad al santo patrón.

Entre la señora Celia, Eréndira, Elena Morales y Josefina Morales y yo, empezamos hacer la fiesta. Con cooperación de todos, pero no había una cuota fija, había gentes que nos daban una ruedita, un torito, casi más me iba yo a los talleres de costura. [...] Había gente que nos daba 5 pesos, diez pesos pero no, no era una cuota fija [...] lo que pasa que ésta, como éramos voluntarios [bueno nos dieron un nombramiento] [...] y sí le hicimos su fiestecita y nos salía bien. Luego el presidente, bueno los presidentes que estaban nos ayudaban [...] nos ayudó con un grupo, le íbamos a pedir apoyo y sí nos lo daban, nos daba un grupo.<sup>397</sup>

Podemos percibir la carencia de un grupo organizador de la festividad, aunque había una Mayordomía que organizaba las celebraciones religiosas, no se inmiscuía, al menos en los primeros años, en la festividad en cuestión. Por ello, se carecía también del establecimiento de una cuota fija, caso contrario a lo sucedido con la festividad a El Divino Rostro. La celebración a San Felipe se vio interrumpida con las características mencionadas; se reanuda hace seis años aproximadamente. Debemos agregar que desde ese tiempo existe una promoción por incluir en el festejo a San Felipe -el mismo que se ha tornado más importante en comparación de lo referido antes- a Santiago Apóstol, de ahí se incluye su imagen y nombre durante todo el rito dedicado al primero, pero ya hemos explicado su condición no significativa frente a las dos figuras religiosas abordadas.

Desde entonces y hasta ahora la festividad a San Felipe se caracteriza por la participación de la Mayordomía y/o Consejo de Participación Ciudadana (CoPaCi), sin embargo, no obedece lo anterior propiamente a los sujetos de la comunidad, más bien al párroco destinado a la misma, quien promueve incluir también a Santiago. La consecuencia es primeramente el establecimiento de una fecha para la festividad, las características de ésta en su forma; tales determinaciones son asumidas por los sujetos como la forma correcta y antes ignorada de llevar a cabo dicha festividad; desde esta subjetividad tiene origen principalmente, particularizada por

---

<sup>397</sup> *Ibid.*

las formas ya existentes en San Felipe Teotitlán en la organización de la celebración a El Divino Rostro.

Es pues la fiesta de San Felipe, el santo patrón que proporciona el nombre a la comunidad una forma cultural que describimos enseguida. No sin enunciar la forma en que es asumida, ello es como precisamente la celebración debida a San Felipe por salvaguardar en todos los sentidos a la comunidad como dueño de ésta;<sup>398</sup> pero existe la tendencia a olvidar el motivo mencionado, deviene tal situación de la presencia de El Divino Rostro a quien se ha reconocido desde hace más tiempo esa capacidad evidenciada en cada una de las narraciones por parte de los sujetos, donde dejan ver su importancia e intervención mayor en su mundo de la vida en comparación con San Felipe, a quien únicamente se le reconoce como la fuente del nombre de la comunidad, de tal manera deben principalmente el conocimiento justificante de la festividad al párroco, quien ha fungido entonces como el sujeto expositor de la necesidad de una celebración al santo patrón y a la vez del significado de ésta misma.

Los sujetos por su parte, asumen esa transmisión como ya lo hicimos notar, una realidad que debe ser, por tanto correcta en la actualidad, refutando así su nula o poca práctica en relación al santo patrón originada anteriormente. Mientras la festividad a El Divino Rostro se ha caracterizado por poseer un motivo sabido y compartido en tanto se ha interiorizado como una realidad con el carácter de santo patrón, concepción asumida completa y complejamente en el sentido de Rocher Salas (2006) expuesto antes.

Pus la fiesta grande es la del Divino Rostro [...] es lo que nos han dicho  
igual los padres que por qué que estamos mal porque la fiesta grande

---

<sup>398</sup> Las necesidades expresadas durante la fiesta a la figura religiosa son la evidencia de lo delegado a éste y por tanto posible de asumir como una realidad dependiente de San Felipe, dicha posibilidad deviene del estatus del santo que hemos descrito. Impedimento para figurar paradójicamente como una realidad que por ser así se manifiesta en el discurso pero carece de una trascendencia en la subjetividad del sujeto. Sin embargo esta realidad promovida por el párroco “corre el riesgo” de institucionalizarse como realidad, en tanto por inicio se ha objetivado la necesidad, subjetividad de un sujeto principalmente, de efectuar una celebración a San Felipe, de las dimensiones que enseguida veremos. Así suele delegarse en todos los sentidos el bienestar de los sujetos de la comunidad, a través de la satisfacción de sus diversas necesidades, entre éstas la lluvia, la salud, el trabajo, etcétera, en todo momento se acentúa sin embargo el poder hacer de San Felipe en función de una autoridad superior, por tanto el primero se remite a la intercesión para el sujeto ante Dios, es decir como un mediador entre Dios y el sujeto.

debería ser la de San Felipe pero pues no [...] sí se debería hacer la fiesta más grande para San Felipe.<sup>399</sup>

Actualmente se celebra un novenario (nueve misas) previo al día 3 de mayo, fecha designada como el día de San Felipe y Santiago; cada una tiene lugar en alguna casa de la comunidad, donde son solicitadas las imágenes, o bien son invitados a recibirlas por parte de los Mayordomos o miembros del CoPaCi, cada una de estas recepciones es encabezada por una familia, es decir no se reconoce a un solo sujeto en este hecho, pues uno de los objetivos es encomendar al santo a los miembros de la familia así como sus necesidades. Por cada una de las misas los sujetos receptores de las imágenes deben pagar \$550.00 al párroco, además de los cohetes y estudiantina, mariachi o banda para acompañarla. Se refiere que los lugares de destino de las imágenes corresponden en su mayoría al barrio Centro, en menor cantidad al resto de los barrios que conforman San Felipe Teotitlán. Este suceso es denominado novenario a San Felipe, inicia el día 25 de abril.

Cada misa del novenario se realiza de la siguiente manera: se fija la hora para transportar de la iglesia hacia la casa destino las imágenes, que son puestas en una base para ser cargadas por hombres o mujeres voluntarios durante el trayecto. En el caso de San Felipe, la imagen para efectos del novenario corresponde a la llamada “San Felipe peregrino”, comprada con recursos de la iglesia, mientras que en “el altar mayor” permanece “San Felipe donado”, de mayor calidad que el primero; y la imagen de Santiago por existir en una sola replica, abandona la iglesia para ser transportado.

Los sujetos se reúnen en la iglesia, incluida la familia que ha de encabezar cada unidad del novenario, después se dirigen en peregrinación hacia la casa destino; acompañados por cohetes, cantos, repiques de campanas y rezos, en la mayoría de veces conducidos por el párroco o alguno o algunos Mayordomos. Quienes cargan las imágenes son indistintamente hombres o mujeres de cualquier edad, siempre y cuando sean capaces de soportar el peso, suele darse preferencia a quienes conforman la familia que recibirá las imágenes.

---

<sup>399</sup> Sra. María de Lourdes Sánchez Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Como observamos la peregrinación se caracteriza por tener poca participación, alrededor de 20 a 30 personas entre niños y adultos durante el trayecto de la iglesia hacia la casa. Nótese la presencia mayor de ancianos y mujeres adultas.

Durante el recorrido se entonan cantos de alabanza y en ocasiones necesidades de la comunidad que refieren por supuesto al bienestar del individuo sea material o no (espiritual, moral, etcétera, por ejemplo) y son dirigidas por el párroco o por alguna otra persona de la comunidad que se caracteriza por participar de esta forma durante los novenarios, es decir, encabezando cada expresión a San Felipe. Suelen también efectuarse oraciones en voz baja por cada uno de los participantes, las cuales se dirigen en función también de necesidades o simplemente remiten a oraciones conocidas.

En la casa receptora de las imágenes se instaura un altar, el cual se conforma por diversas imágenes religiosas, donde es frecuente encontrar una réplica de El Divino Rostro; se colocan flores, adornos de papel, agua para ser bendecida. Es en este espacio donde hallamos una participación mayor de los sujetos, pues muchos permanecen en la casa destino mientras se efectúa la peregrinación de la iglesia hacia ésta para celebrar la misa, dichos individuos suelen ser personas cercanas a la familia que recibe las imágenes y por tanto son receptoras de una “invitación especial”, que a diferencia de los otros sujetos hace mayormente posible lo anterior, ello es esperar las imágenes en este sitio.

Es lo señalado precisamente la forma en que se transmite la información referente al lugar y hora donde ha de efectuarse cada misa del novenario, en ausencia de un programa realizado por los mayordomos con la cooperación recaudada en la comunidad para el objetivo descrito, ejercicio ocurrido, por el contrario, en la festividad a El Divino Rostro. Otro medio para expandir la información son las misas dominicales, donde se especifica igualmente horario y familia receptora.

En la casa destino de las imágenes, se encuentra además un grupo musical, que puede ser estudiantina, banda o mariachi. En esta celebración se recurre más a la contratación de la

estudiantina, conformada por mujeres de la misma comunidad. Ya dijimos que éste y otros gastos corren por cuenta de la familia destino.

Una vez celebrada la misa, donde se incluyen por parte del sacerdote las necesidades de la comunidad, la familia de la casa destino ofrece algún aperitivo a las personas reunidas. Las imágenes permanecen ahí hasta el día siguiente, donde la familia habrá de trasportarlas nuevamente hacia la iglesia, minutos antes de efectuarse el siguiente recorrido que tiene como objetivo una casa distinta para albergarlas, completando de esta manera el novenario, antes del día conferido a San Felipe, 3 de mayo, que es a la vez el culmen de la festividad, donde tienen lugar otras actividades.

Para proseguir, la festividad del día 3 de mayo se inicia con una peregrinación por las calles de la comunidad; da inicio a las 12:00 am con “las mañanitas” tocadas por una banda en la iglesia. Se tiene por objeto recorrer cada uno de los cuatro barrios, acentuando la actividad en las capillas existentes, donde se designa una fracción de tiempo para exponer las imágenes de San Felipe y Santiago frente a las contenidas en las capillas, las cuales se alumbran por sus propietarios y permanecen abiertas; se dirigen algunas oraciones y por supuesto se solicita la intervención de San Felipe en el mundo del sujeto en referencia a aquello que concibe como primordial. Durante el trayecto hay cantos de alabanza, acompañados por una banda musical, a la cual los individuos responden también cantando. Se cuenta con la presencia de fuegos pirotécnicos, principalmente cohetes.

Uno de los sitios más importantes para permanecer con las imágenes de San Felipe y Santiago es la capilla ubicada en El barrio Colonia Roma, donde la estancia es mayor y se dirigen en cantidad también mayor rezos y oraciones, encabezadas, en ausencia del sacerdote, por el sacristán o algunas señoras<sup>400</sup> que cumplen esta función en cada una de las peregrinaciones.

---

<sup>400</sup> Principalmente la Sra. Guadalupe Onofre. Podemos identificar una función designada para cada uno de los participantes, la cual se reconoce en cualquier peregrinación, dividiéndose así en la correspondiente a los Mayordomos o CoPaCi, quienes se encargan de la quema de fuegos pirotécnicos (cohetes) y dirigen la peregrinación; y quienes emiten los cantos, rezos y oraciones; actividad que únicamente hemos visto recaer sobre el sacristán o alguna mujer anciana. Por supuesto encontramos al resto de los sujetos participantes, entre quienes se hallan los (o las) cargadores de las imágenes.

Una vez que se completa el recorrido por los cuatro barrios de la comunidad se retorna a la iglesia, aproximadamente a las 6:00 am del día 3 de mayo, donde se celebra otra misa y se recuerda la importancia de la celebración, el motivo de la misma y el reconocimiento de la capacidad de intervención de San Felipe en la comunidad. Durante este día tienen lugar otras dos misas, denominada como principal la realizada por la tarde.

Durante el día la iglesia permanece abierta y las imágenes ocupan un lugar distinto al altar, para que los sujetos tengan un contacto más directo con éstas. El edificio es adornado principalmente con flores, además se coloca una portada en la entrada, con un mensaje hacia el santo que evidencia su función. Así, los creyentes efectúan visitas a San Felipe el día 3 de mayo, ofreciéndole en su mayoría veladoras o limosnas; las primeras tienen la función de asegurar la eficacia simbólica de San Felipe, es un ofrecimiento que hace el sujeto para garantizar la satisfacción de su necesidad; o bien funge como un medio de reconocimiento hacia el santo y su día para ser celebrado. Es también un ofrecimiento la música de banda, la cual permanece en actividad durante casi todo el día. Actualmente existe como elemento de gran importancia la presencia de diversos comerciantes de productos,<sup>401</sup> entre ellos dulces, comida, juguetes, trastos, bebidas alcohólicas, etcétera, además de juegos mecánicos.

Otro elemento de gran relevancia es la presencia de uno o varios grupos musicales que amenicen la festividad el día 3 de mayo, se les designa un escenario en la plaza de San Felipe Teotitlán, y hacen “el baile” ofrecido gratuitamente. Finalmente tiene lugar la quema de juegos pirotécnicos, “el castillo”, actividad realizada por la noche y la que marca el fin de la festividad a San Felipe. La fiesta a San Felipe actualmente y como la describimos, obedece principalmente a la exposición de la necesidad de un párroco anterior, desde éste mismo sujeto se asume el motivo y la forma de la festividad a la figura religiosa. Si bien antes se había manifestado por algunos sujetos la misma necesidad, se trataba de una fiesta poco regular, es decir, no se celebraba anualmente, ni con las mismas características.

---

<sup>401</sup> Incluso es uno de los elementos que le confieren a la festividad el calificativo de fiesta grande, en comparación con la efectuada anteriormente.

Sin embargo, consideramos que estamos frente a una forma cultural que fuera del discurso del sujeto no es internalizada complejamente. El fundamento de lo anterior reside precisamente en el carácter de la celebración a San Felipe devenido del sacerdote. De tal manera, pensamos no existe una interiorización, caso contrario a lo sucedido con El Divino Rostro, que dé cuenta complejamente de la justificación de la fiesta a quien se considera el santo patrón; es ahí donde encontramos otro argumento que justifica nuestra percepción, es decir la concepción o significación de San Felipe como santo patrón en tanto proporciona el nombre a la comunidad.

Ahora la interiorización de San Felipe como universo simbólico con todo lo que implica promovido por el sacerdote, está en proceso, la iniciación de dicho proceso es un conocimiento asumido por los sujetos desde su propia subjetividad, ello es: San Felipe como dueño o santo patrón de San Felipe Teotitlán, por consecuencia es quien otorga el nombre a ésta. De tal manera lo ahora dándose remite a la complejización de la significación del santo, como santo patrón, una figura religiosa importante y trascendente cuando se sepa e interiorice el fundamento hasta ahora promovido: es un intercesor que figura como mediador entre el sujeto y Dios para beneficio del primero, por tanto tiene posibilidades de intervenir en el mundo del sujeto, pero bajo el condicionamiento de El Divino Rostro, dependencia que no podrá ser eliminada para los sujetos por el carácter de cada uno, esto es su identidad: El Divino Rostro es el mismo Jesucristo o La Santísima Trinidad y San Felipe es un santo, éste último no perderá entonces aquello por lo que se define primordialmente: su papel de intercesor.

#### **4.3.2 La fiesta de El Divino Rostro: inicio y significación**

Describiremos la fiesta dedicada a El Divino Rostro donde veremos, a diferencia de la de San Felipe, existen diversos elementos que la dejan ver como la festividad principal de la comunidad, “la fiesta del patrón”. Empecemos pues por exponer según los sujetos de la comunidad cómo tenía lugar dicha festividad anteriormente. Advirtamos antes que se designa el día 23 de julio para tal suceso, aunque es durante la fecha indicada que se alude al aspecto meramente religioso de la misma; pues será el día domingo posterior donde se concentre la mayor actividad, tanto de tipo religioso como de entretenimiento y diversión, conjugación que podemos finalmente calificar en su complejidad como la fiesta a esta figura religiosa.



Las primeras fiestas de El Divino Rostro se caracterizaban por la ausencia de los elementos que a la fecha la dejan ver como la fiesta grande, estos son: mayor número de misas, bautizos, primeras comuniones y/o matrimonios, los que ahora se llevan a cabo justamente el día domingo próximo o posterior al 23 de julio y comerciantes.

¡Ah! La fiesta al patrón pues es el 23 de julio ¿verdad? Esa sí ya tiene muchos años que la celebramos, pero sí ha cambiado ¡eh! Anteriormente pues se le hacía su misa, una misita en su día en la tarde y ya. Apenas pues hace unos años que se le hace como... pues en grande ¿verdad? Pero si, a él siempre ha sido.<sup>402</sup>

Antes la fiesta pues no era como ahora. Antes nomás una misa en la tarde el día de su santo, el 23 de julio y venían dos o tres puestecitos. Venía don Enrique a vender fruta y un señor a vender pan y [...], no era como ahora.<sup>403</sup>

De la misma manera, es recurrente por parte de los informantes la idea de la ausencia de una fiesta, en el sentido de carecer de aquello que ahora la constituye: la presencia de material de entretenimiento y diversión, además de las características actuales de las actividades meramente religiosas, como el novenario y las misas donde se realizan los sacramentos ya señalados; además de que las primeras fiestas se veían interrumpidas por asesinatos que ocurrían frecuentemente.

Antes pus ni era fiesta, no, no. ¿Qué fiesta había? Si cada rato se mataban, si no había muertito no era fiesta, no había lo que ahora hay, ni juegos, ni puestos, nada, nada.<sup>404</sup>

Cuando yo era chamaca, pus qué fiesta ni que nada, no, no había nada de'sto, de lo que hora hay. Había muertito, eso sí, porque seguido se mataban, hora sí, que si no había muertito no era fiesta. Pero nomás una

---

<sup>402</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>403</sup> Sra. Margarita Ortega Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>404</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

misita y ya, sí sacaban al señor a los campos pa' que lloviera, pero fiesta grande no se le hacía.<sup>405</sup>

Según la información de los informantes, la realización de la festividad con las características propias en sus inicios, comenzó enseguida del suceso señalado como la aparición, de tal manera, podemos situarla con una antigüedad de aproximadamente 150 años. Mismo tiempo en el que se registra la presencia de El Divino Rostro en la comunidad.

Sí, el día 23 de julio es el santo del patrón, que quiso quedarse aquí ¡eh! Porque él es aparecido, nadie lo hizo, no es de ninguna mano mundana como San Felipe ¡eh!, le damos gracias a Dios que se quiso quedar aquí, sí.<sup>406</sup>

Pues mira, el 23 de julio celebramos la fiesta del patrón, porque pa'mi él es el patrón. Y le damos gracias porque se quedó aquí en el pueblo, es algo muy grande él, que es aparecido.<sup>407</sup>

Actualmente, al igual que en la festividad de San Felipe, se realizan nueve misas previas al día 23 de julio, también denominado novenario, tiene inicio el día 15 de julio, aunque puede variar la fecha de su realización si el párroco tiene otras actividades durante la celebración del mismo, por ejemplo en el presente año inició el día 12 de julio, suspendiéndose los días 13 y 14, reanudándose el día 15. Es similar al realizado en la otra festividad, por ejemplo, la familia receptora de la imagen de El Divino Rostro es invitada por los Mayordomos o miembros del CoPaCi para que tenga lugar una de las misas en su domicilio y cubran el costo de la misa, el cual es de \$550.00; pero suele ocurrir que sean los integrantes de la familia quienes soliciten la imagen a las organizaciones, situación poco usual en la festividad a San Felipe.

La finalidad de recibir a la imagen en alguna casa es promover su bendición durante todo el año, haciendo énfasis en las necesidades de la familia en su conjunto; es una manera de asegurar la eficacia simbólica de El Divino Rostro atendiendo a lo solicitado, y que hemos denominado

---

<sup>405</sup> Sra. Reyna Alemán Infante. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>406</sup> Sra. Enriqueta Villalobos. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>407</sup> Sr. Manuel San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

intercambio, pues no únicamente se cubre el costo de la misa, sino que deben también solventar el costo de una estudiantina o mariachi principalmente, para amenizar cada una de las misas y acompañar a El Divino Rostro durante el recorrido de la iglesia a la casa destino; lo anterior significa un esfuerzo por parte de los miembros de la familia, quienes contribuyen con un aporte económico para que tenga lugar de la forma dicha; se traduce pues por los sujetos en un ofrecimiento a El Divino Rostro, garantía del intercambio, sin embargo, es también posible que se realice como pago de promesa, es decir a cambio de la manifestación de eficacia simbólica.

Para cada misa del novenario se acude a la iglesia, donde “El Divino Rostro peregrino” es condicionado para ser transportado de este sitio hacia la casa destino, “El Divino Rostro original” permanece en el “altar mayor”, excepto del día 23 al 26 de julio cuando es puesto abajo para recibir limosnas, oraciones, veladoras, etcétera.

Una vez reunidos en la iglesia, incluida la familia receptora de la imagen, se dirigen al domicilio con la imagen sostenida por cuatro personas, los cuales pueden ser hombres o mujeres, se da preferencia a los integrantes de la familia. Recorren el camino acompañados por cohetes, cantos, repiques de campanas, rezos y música de mariachi en ocasiones, la mayoría de veces por el párroco y alguno o algunos Mayordomos. Cuando la música de las agrupaciones mencionadas no se hace presente para llegar al destino de la imagen, espera en la casa para recibirlo, donde también se encuentran ya reunidas algunas personas, las cuales suelen ser cercanas a la familia o invitadas personalmente. A diferencia del novenario a San Felipe, existe un mayor número de participantes en el ahora descrito, aproximadamente de 40 a 70 personas.

Durante el recorrido, además de las características mencionadas, suelen por parte del párroco, o bien en su ausencia por la Sra. Guadalupe Onofre, dirigirse rezos para promover la satisfacción de variadas necesidades del sujeto. De la misma manera, se efectúan oraciones en voz baja por cada uno de los participantes, las cuales refieren a necesidades propias de éste, o bien son oraciones conocidas.

En la casa Donde es recibido El Divino Rostro se coloca un altar, que se constituye por imágenes religiosas, y es frecuente encontrar una réplica de El Divino Rostro; se colocan flores, adornos

de papel y agua para ser bendecida. Como sucede en el novenario dedicado a San Felipe, muchas personas suelen esperar la llegada de la imagen en la casa, así no participan en el recorrido, sin embargo, el número asciende significativamente en referencia a cada misa de San Felipe. Existe entonces un medio de información por el cual se difunde de manera completa la información de cómo ha de efectuarse el novenario, especificando hora y nombre de la familia receptora, es un programa (mismo que se coloca en los establecimientos comerciales de la comunidad para consulta de cualquiera, o bien se reparte entre los habitantes que han otorgado su cooperación) hecho por las recaudaciones económicas destinadas a la celebración y que son superiores a las reunidas para la festividad de San Felipe.

Cuando la misa ha concluido y se han expuesto las necesidades y agradecimientos a El Divino Rostro, de la comunidad y familia, se ofrece un aperitivo a los asistentes. El Divino Rostro permanece durante el resto del día en la casa destino, y es transportado al siguiente día por la familia receptora a la iglesia, en donde se reunirán nuevamente para llevarlo a otra casa de la comunidad. Se completa el novenario a la figura religiosa, sólo que el día 18 de julio se suspende para la celebración del Santo Jubileo, y se reanuda el festejo el 23 de julio, día de mayor concentración de actividades y a la vez culmen de la festividad.

La madrugada del día 23 de julio se realiza una peregrinación por las calles de la comunidad a partir de las 12:30 am aproximadamente; antes muchos habitantes se reúnen en la iglesia para entonar, con banda y/o mariachi, “las mañanitas”; posteriormente se lleva a cabo la peregrinación, el objetivo es recorrer cada uno de los cuatro barrios que conforman San Felipe Teotitlán y es en las capillas que permanecen abiertas y alumbradas, o altares construidos donde se concentra la actividad, con oraciones y cantos de alabanza; la imagen permanece inmóvil durante este tiempo en el cual además se cuenta con la presencia de fuegos pirotécnicos, principalmente cohetes.

Un sitio principal de la peregrinación es la capilla localizada en el barrio Colonia Roma, donde la estancia es mayor y se dirigen en cantidad también mayor de rezos y oraciones, hechas en ausencia del sacerdote, por el sacristán o algunas señoras.

Cuando se saben recorridos los cuatro barrios de la comunidad inicia el regreso a la iglesia, que se planea a las 6:00 am, donde tiene lugar una misa, en la cual se acentúa la significación de El Divino Rostro como antes hemos descrito, sus capacidades, importancia de su festividad y finalmente significado de ésta; ello deviene del párroco. Durante ese día se lleva a cabo otra misa por la tarde.

Con el objeto de que la imagen sea visitada, la iglesia permanece abierta y “El Divino Rostro original” es colocado de tal forma que los sujetos tengan acceso a él y puedan tocarlo, rezarle y ofrecerle agradecimientos. La iglesia es adornada con flores y frutos, donde figura la tuna producto principal de la comunidad. En la entrada de la iglesia se coloca una portada de flores, dulces y/o trastos pequeños, de barro en su mayoría, y la parte más importante de la misma reside en el mensaje que sostiene, el cual alude parcialmente a un complejo: la significación de El Divino Rostro.

El Divino Rostro recibe numerosas visitas durante el día 23 de julio, se trata de personas de la comunidad mayormente, quienes ofrecen una limosna, veladoras, flores y oraciones; pareciera que todo ello tiene como objeto el intercambio, sea para propiciar la eficacia simbólica o bien para agradecerla; pero no sólo pues es posible que sea meramente un ofrecimiento devenido del reconocimiento de la necesidad de ofrecer algo en el día dispuesto para la festividad a El Divino Rostro. Un ofrecimiento más es la música de banda o mariachi, la primera permanece actuando durante todo el día por medio de cantos de alabanza música popular.

En la actualidad resulta importante como parte del culto religioso (consideración en la festividad a San Felipe) la presencia de comerciantes <sup>408</sup> de productos como dulces, comida, juguetes, trastos, bebidas alcohólicas, etcétera; y por supuesto juegos mecánicos. Se suma al anterior elemento, la presencia de un o varios grupos musicales que amenicen la festividad el día domingo posterior y más próximo al día 23 de julio, los cuales actúan en la plaza de San Felipe Teotitlán; se registran otras participaciones de este tipo, por ejemplo bailables, imitadores,

---

<sup>408</sup> Incluso es uno de los elementos que le confieren a la festividad el calificativo de fiesta grande, en comparación con la efectuada anteriormente.

etcétera, una gama variada de entretenimiento, donde además es posible la existencia de bailes con grupos musicales populares, mismo que es organizado por la Mayordomía o CoPaCi. El domingo mencionado es el culmen de la festividad, donde hay un mayor número de visitantes tanto externos como de la comunidad. Por la noche tiene lugar en el atrio de la iglesia la quema de fuegos artificiales: el castillo que contiene imágenes de El Divino Rostro, y representa el fin de la festividad.

La fiesta de El Divino Rostro es una forma cultural particularizada en el contexto, donde por tanto tiene la función de expresar algo, ello es la subjetividad del sujeto en referencia a la figura religiosa, por tanto remite a la significación de El Divino Rostro como universo simbólico, un todo complejo reconocido como santo patrón en los términos antes expuestos. Como universo simbólico se ajustan a éste diversas formas que finalmente lo constituyen como una realidad compleja, nos referimos entonces a lo asumido como debido o correcto contenido en la fiesta: las actividades que tienen lugar por la festividad, la forma de realización de las mismas y los diversos objetos o materiales ofrecidos. Lo cual evidencia la diferencia entre San Felipe y El Divino Rostro, a través precisamente de esas divergencias en la forma de la fiesta y el significado de la misma.

Dicha festividad es para los sujetos de la comunidad la principal durante el año, esta fiesta patronal de El Divino Rostro representa la oportunidad de promover su intervención en el mundo del sujeto y por supuesto en éste mismo, pero es también oportunidad para agradecer lo que se tiene por realidad: su decisión de permanecer en la comunidad, así como la correspondencia por parte del sujeto, la cual es producto de su eficacia simbólica en San Felipe Teotitlán, donde se hace evidente entonces la necesidad de un intercambio.

### **4.3.3 Las fiestas de La Roma**

#### **4.3.3.1 Celebración de la entrada de la Virgen de Guadalupe a La Roma**

Existen dos celebraciones anuales que caracterizan al barrio Colonia Roma, la primera es el 3 de marzo y se debe a la llegada de la Virgen de Guadalupe; en la segunda se conmemora el aniversario de su aparición; la primera se caracteriza por ser “la más grande”, lo que se debe a la aportación económica que hacen los habitantes del mismo barrio para la compra de cohetes y otros fuegos pirotécnicos, el pago de la misa que oficia el sacerdote y las flores que adornan la iglesia, así como las portadas de la misma; destaca también la presencia de juegos mecánicos y comercio de productos como pan, dulces y juguetes.

Anteriormente la aportación económica para esta fiesta era otorgada por la mayoría de los habitantes (quienes están obligados a cooperar para cualquier festividad religiosa son los jefes o jefas de familia), situación que cambió hace aproximadamente 12 años, pues aunque existe una organización comunitaria, CoPaCi o Mayordomos, que se encarga de la colecta y sus miembros pertenecen a los distintos barrios de la comunidad, ahora se dedican sólo a pedir cooperación en el Barrio Colonia Roma para celebrar esta fiesta; la razón –explican los informantes- es que la población de este barrio se negaba a cooperar en la fiesta a El Divino Rostro y San Felipe.

[...] bueno hasta la fecha eso se lo han cumplido [la edificación de la capilla y celebración de la fiesta], pero a la vez han hecho eso, se quieren separar hora sí que del pueblo ¿no? [...] yo traté de juntarlos para un 12 de diciembre. Ellos recolectaban allá y nosotros acá, entonces cuando íbamos decían: no pus nosotros ya dimos. Entonces ¿por qué tiene que ser así, unos por allá y otros por acá? ¿Qué somos diferentes pueblos o qué? [...] Y les dije pues sacamos esa imagen, la de la Virgen de Guadalupe y con esa representamos a todo el pueblo, pero pus no quisieron, dijeron que no porque la gente de allá no quería [...] pero sí, ellos como que tienden a separarse, como que ya es aparte. [...] últimamente lo que hacen es [porque también ellos necesitan del pueblo para sacar su fiesta] una cooperación de 2000 pesos en la Roma y

después salen al resto del pueblo a que les dieran lo que quisieran [...] nosotros antes, cuando yo estaba pues sí les dábamos para su fiesta, de todo lo que se cooperaba unos 2000 pesos, con el compromiso de que ellos también recolectaran en su barrio para las otras fiestas [de San Felipe y El Divino Rostro] pero ya a la buena ¡ya no querían!.<sup>409</sup>

A lo anterior se suma que los habitantes reconocen la separación de “La Roma” por la apropiación de las festividades religiosas en función de los edificios construidos en cada demarcación territorial.

Sí, sí, ya se están separando, bueno yo digo [...] a la mejor si por su capilla que ya tiene, está muy bonita su capillita la verdad, está grande, sí está grande, pero no debía de ser así porque ellos tienen del pueblo, porque si no fueran del pueblo no hicieran su fiesta como la hacen, porque sí viene aquí a pedir y sí la gente les coopera, pero a veces dicen no pues ya no cooperamos, ya tenemos nuestra iglesia, a la mejor sí es eso, sí es cierto.<sup>410</sup>

La única que sí se ha apartado un poquito pues es la Colonia Roma [...] porque tienen una fiesta [...] tiene poquito que hicieron su capilla, se hace una fiesta [...] tienen una imagen de la Virgen de Guadalupe [...] son otro tipo de gente, como que más alejada del pueblo [...], a la mejor de 100 cooperan 5 ¡eh!. Esa es la razón de que la gente del pueblo ya no les ayude en su fiesta, no hay correspondencia entre lo que ellos dan para la fiesta del patrón, más bien no dan, y pues uno hace lo mismo, no da.<sup>411</sup>

Así, el CoPaCi o Mayordomos están obligados por su cargo a recaudar las cooperaciones de las fiestas que tienen lugar en la comunidad, práctica que en esta fiesta obedece al territorio y a la territorialidad actualmente.

La celebración del día 3 de marzo consiste en una peregrinación con la imagen de la Virgen de Guadalupe, que se inicia después de “las mañanitas” a la imagen a las 12 am; la gente retorna a

---

<sup>409</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>410</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>411</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



la iglesia a las 6:00 am para escuchar misa; el recorrido se hace únicamente en los límites del barrio y no abarca el resto de la comunidad. Este es acompañado por una banda, rezos, cantos y cohetes.

Finalmente la imagen es instaurada en la iglesia que permanece abierta para las visitas, en las que se entregan veladoras, flores y limosna por la gente de “La Roma”. En el transcurso del día se celebra otra misa y se lanzan cohetes en señal de la celebración. Hay presencia de comercios y juegos mecánicos. Por la noche se queman fuegos pirotécnicos que anuncian la finalización de la festividad, aunque también es común que se haga con un baile.

Destaca la apropiación barrial que se hace de la figura religiosa y que se exalta a través de su festejo, por ser excluyente para el resto de la población en su organización y ejecución; esto se fortalece por lo que se celebra: la entrada de la Virgen de Guadalupe a la Roma, es decir, al barrio, a un territorio que aunque pertenece a San Felipe Teotitlán erige fronteras en torno a lo físico y fronteras simbólicas que lo definen, lo que analizaremos en el último capítulo.

#### **4.3.3.2 La fiesta del 12 de diciembre**

El día 12 de diciembre se festeja el aniversario de la aparición de la Virgen de Guadalupe, resulta interesante que esta celebración, a diferencia de la del 3 de marzo, parece más de carácter comunitario, pues los Mayordomos o CoPaCi piden cooperación económica en todos los barrios, además de que la figura religiosa hace un recorrido parecido al de El Divino Rostro, abarcando los cuatro barrios.

La fiesta inicia la madrugada del 12 de diciembre, a las 12:00 am se cantan “las mañanitas” en la capilla de La Roma, posteriormente se lanzan cohetes y comienza la peregrinación con la imagen de la Virgen acompañada de una banda de música. Durante el recorrido se reza y se canta; existe poca participación de los habitantes que pertenecen a los otros barrios, de manera que quienes más intervienen en la ejecución de la fiesta son los habitantes de La Roma, destaca que aunque la cooperación económica es solicitada en cada barrio, la mayoría de la población de El Centro, Tlaxixilco y Huilotongo no aportan, siendo La Roma donde se recauda el mayor

ingreso para cubrir gastos de adorno de iglesia, música, misa y cohetes; la negación a cooperar es un acción social que evidencia la territorialidad de la figura religiosa, pero también refuerza las fronteras construidas en torno al espacio físico y fronteras simbólicas, aunque las primeras parecen desvanecerse con el recorrido por los cuatro barrios, las fronteras simbólicas se imponen porque se trata sólo de un espacio transitado que no impacta lo simbólico en tanto no hay participación activa de toda la población.

Una vez concluida la peregrinación se celebra una misa en la capilla de Colonia Roma, a la que principalmente asisten sus habitantes, con esto finaliza la fiesta. En El Centro se lleva a cabo otra misa a la que, contrario a la anterior, asisten habitantes de Tlaxixilco, Huilotongo y El Centro.

Mi mamá y yo llegamos a ir al recorrido de allá, porque pues sus papás viven allá y de alguna manera pues estamos relacionados, pero sólo fuimos una vez y nunca regresamos porque uno se siente incómoda, como que no eres de ahí la verdad, o sea la gente casi te dice: si no cooperas ¿qué haces aquí? Pero mi papá sí daba su cooperación, lo que pasa que se extendió eso, que acá no cooperamos para allá y al revés [...] se te quedan viendo raro y da miedo porque pues son muy violentos y sólo buscan problemas.<sup>412</sup>

No conviene ir aunque sí llegaba a ir gente de aquí cuando se recolectaba dinero para esa fiesta en La Roma en todo el pueblo, se dejó de hacer porque no había acuerdo entre las dos poblaciones, es decir que aquí sí soltábamos para todo y ellos nomás pa' lo suyo, entons se perdió eso de subir a una fiesta en la que uno no coopera, aparte con gente que uno no se entiende.<sup>413</sup>

La significación que se hace en Colonia Roma no dista de los testimonios que hemos presentado, dan cuenta de algunos aspectos descritos en este trabajo y que remiten principalmente a: la aprehensión sólo en algún grado de El Divino Rostro y San Felipe por los habitantes de La Roma, además de la justificación de su nula participación en las festividades y a la vez de que en “sus fiestas” no participe el resto de la comunidad.

---

<sup>412</sup> Srta. Leidiana Álvarez. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>413</sup> Sra. Isabel Vázquez. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Aquí sí importa de dónde eres, por decir yo soy habitante de La Roma y casi no bajo para allá abajo al Centro, a Huilotongo o Tlaxilco, porque saben que eres de La Roma y te ven feo, o sea, hasta en las escuelas hay diferencias, si te fijas ya tenemos nuestro kínder y no vienen niños de allá abajo porque siempre hay la creencia de que hay peligro en La Roma. Otra cosa importante es que tenemos nuestra capilla que con mucho esfuerzo hicimos y no hay necesidad de ir allá abajo a una fiesta a la que sabes que no eres bienvenido porque ni se arriman a pedir tu opinión o cooperación [...] aquí tenemos nuestra patrona que es La Virgencita, y no es cosa mala porque igual creemos en Nuestro Señor que vive allá abajo.<sup>414</sup>

La patrona de aquí es la Virgen de Guadalupe porque llegó como llegó por ejemplo San Felipe y El Divino Rostro, para quedarse nomás en un lugar y de ahí bendecir a la gente de ese lugar, en este caso a nosotros. Si aquí tenemos patrona ¿qué hacemos allá? Con eso no digo que no creamos en los santitos otros, pero lo que a nosotros nos toca es cumplir con la encomienda de festejar a La Virgencita, más que los que están fuera, los del Centro, Huilotongo y Tlaxilco no lo crean así porque es obvio, no son de aquí.<sup>415</sup>

El sentido de posesión de la figura de la Virgen de Guadalupe tiene origen justamente en que fue entregada a un solo barrio, lo que fue significado –hemos percibido en testimonios anteriores- como la encomienda de la construcción de la iglesia, además de la realización de las fiestas; el suceso significado permite que el sujeto construya lazos de identificación entre los habitantes del mismo barrio, lo que posibilita ya un nosotros y un ellos, reforzando los límites territoriales, a partir de los que veremos se construyen los simbólicos, que anteriores al suceso de la entrega de la imagen de la Virgen obedecían a la violencia que se gestaba por los habitantes de “La Roma”.

Los que semos de La Roma nos sentimos muy orgullosos de que se nos entregó algo tan grande como Nuestra Señora [...] antes de eso te contaré que siempre hubo conflicto entre La Roma y los de abajo, lo que

---

<sup>414</sup> Sr. Ciro Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>415</sup> Sr. Maximino Melitón. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

pasa que se disputaban las muchachas y más que nada los jóvenes conflictivos traían bronca por hacer ver quién era el más valentón o quién las podía. Ora' lo que pasó es que la gente de aquí francamente es más bronca que los otros, un problema y se van a los golpes o a los tiros, por eso se hizo la fama de los que semos de aquí, porque hasta entre nosotros mismos se andan matando. La verdá se nos cerró las relaciones con los de allá abajo, a tal grado que casi no bajamos y mejor nos las arreglamos aquí. Por decir algo que nos dieran a la Virgen y le hiciéramos su iglesia y cada años sus fiestecitas nos trajo consuelo de sabernos con una patrona a quien venerar, quien nos cuida y nos protege.<sup>416</sup>

El manto de la Virgencita es el que nos protege, ella quiso quedarse aquí porque de tanto pueblo que recorrió vino a parar aquí para no irse, a fuerza que fuimos escogidos por ella. Eso nos dio ánimos para hacerle su iglesia y cada año sus fiestas. Que en sí somos los de la obligación por eso yo me figuro que no vienen tantos, pues porque ya hay varios patrones.<sup>417</sup>

En realidad en las exposiciones, más que la forma, nos interesa la significación otorgada a cada una de las festividades, donde percibimos: precisamente se trata de tipificaciones que dejan ver dicha significación, y son importantes en tanto dan cuenta no sólo de la definición de la relación entre el sujeto y la figura religiosa, sino que hay algo más: la determinación de la relación entre sus productores en función de la significación del todo complejo de donde devienen justamente dichas tipificaciones que revelan un tanto de la forma de existencia de las figuras religiosas, pues podemos traducirlas en la externalización de la internalización de una objetivación, donde El Divino Rostro por los elementos que conforman su mito o biografía se ha instaurado como la figura religiosa principal de la comunidad, y tal estatus puede o no corresponder a su denominación como santo patrón, reconociendo aún mayor complejidad en El Divino Rostro, dada por cada uno de los elementos constituyentes de su biografía. Sí son tipificaciones requeridas, también son conocimientos, medios por los cuales se transmite precisamente cómo

---

<sup>416</sup> Sra. Genoveva Ortiz. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>417</sup> Sr. Rafael Ambriz. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

debe ser la relación entre el sujeto y la figura religiosa anteponiendo la significación de la segunda, lo que veremos en el último capítulo.

Es necesario acentuar que la Virgen de Guadalupe de La Roma, es justamente de La Roma, de manera que esta figura religiosa se sabe y aprehende por los límites territoriales que refuerzan los simbólicos, aun cuando resulte una figura religiosa de identidad católica, no se trata o parece que no se reconoce en la imagen de La Roma esta característica, siendo por excelencia “La Virgen de La Roma”.

#### **4.3.4 La fiesta de San Martín Caballero, San Martín Obispo de Tours y San Martín de Porres**

El día principal de la festividad es el 11 de noviembre, aunque los preparativos comienzan aproximadamente 10 días antes con la realización de novenarios, estos consisten en sacar las imágenes por algunas calles del pueblo en peregrinación para llegar a un lugar determinado: otra calle en la que algunas familias las reciben, una casa o la propia iglesia, donde se celebra una misa; dentro de estos recorridos se reciben en algunos puntos “imágenes invitadas” de otras localidades cercanas. Las procesiones se acompañan de cohetes y cantos, a veces música de banda.

Los informantes no tienen certeza sobre la antigüedad de la festividad, aunque saben que ésta ha sufrido cambios en su organización y ejecución, las que recaen actualmente en el grupo de Mayordomos que se eligen anualmente, son ellos quienes se encargan de hacer la colecta entre los habitantes, se caracteriza este grupo por estar constituido sólo por hombres que pertenecen a las distintas manzanas que integran la comunidad, se trata de alrededor de 12 personas y son comisionados de la siguiente manera: cuatro Mayordomos son los Mayores y se encargan de encabezar la organización de otros dos Mayordomos que se reconocen como Colectores, de manera que hay un Mayordomo Mayor por manzana y dos Colectores que son invitados por el primero, quien voluntariamente ocupa el cargo por un año, igual que el resto.

La fiesta tiene duración de 20 días, entre los que figura el novenario, el día principal y subsecuentes procesiones con las imágenes. Suelen referirse a ésta como “la fiesta patronal”, ya vimos, porque se celebran los santos que dan el nombre a la comunidad, por lo que se explica su grandeza en comparación con la que se hiciera en un inicio a El Señor Ecce-Homo.

Como quien dice la fiesta del 11 es la fiesta patronal, o las fiestas patronales ¡vaya! Porque celebramos al patrón que es el que da el nombre al pueblo, es una fiesta grande, tanto por la duración que tiene como por todo lo que se hace.<sup>418</sup>

Nuestra fiestecita patronal es la de Martín, o sea porque es el patrón del pueblo, el mismo nombre lo dice ¿no?, es una fiesta muy grande porque siendo el patrón se la merece, lo mismo que El Señor Ecce-Homo, nomás que a él en un principio se le hacía una fiestecita chiquita, pero ya se emparejaron las cosas como es debido, porque los dos están en el pueblo y son patrones.<sup>419</sup>

Un día de novenario se compone entonces por la peregrinación y una misa en la que se enuncian agradecimientos y peticiones por quienes reciben las imágenes; el proceso es muy concurrido. Una vez concluida la misa se regresa la gente con las imágenes a la iglesia, para salir nuevamente al siguiente día de este punto; cuando se recibe alguna imagen de otra localidad ésta acompaña a las de la comunidad de San Martín en la peregrinación, misa y retorno a la iglesia, lo mismo sucede los días subsecuentes. Cuando finaliza el novenario la madrugada del 11 de noviembre se hace una peregrinación por las calles del pueblo, ésta inicia después de “las mañanitas” que se cantan a las 12:00 am y termina aproximadamente a las 10:00 am del 11 de noviembre con una misa en la iglesia de la comunidad; durante la peregrinación abundan los fuegos pirotécnicos, los cantos, oraciones, música de banda, y la gente se organiza para adornar sus calles donde esperan a las imágenes que son llevadas por hombres o mujeres voluntarios que se turnan.

---

<sup>418</sup> Sra. Braulia Hernández. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

<sup>419</sup> Sra. María Soto. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

El día 11 de noviembre la iglesia permanece abierta con adornos florales que la cubren en su totalidad, para que las imágenes reciban visitas que se acompañan de veladoras, flores y limosnas, las figuras religiosas permanecen abajo del altar junto con las de otras comunidades que las acompañan. En el transcurso del día se llevan a cabo otras misas.

Fuera de la iglesia se celebra la fiesta con “Los Santiagos”, dicen los habitantes, que en realidad representa La Danza de Moros y Cristianos<sup>420</sup> y que dura casi todo el día; hay música de banda y cohetes; figura la presencia de numerosos comercios, juegos mecánicos y eventos artísticos. Por la noche y como conclusión de la fiesta se queman fuegos pirotécnicos y se realiza un baile. Al siguiente día se celebran más misas y se comienzan a entregar las imágenes que visitaron los patrones.

---

<sup>420</sup> “Las danzas de moros y cristianos se bailan en la península ibérica desde hace muchos siglos. Si bien muchas expresiones dancísticas acompañadas de música, diálogos, etc., pudieran provenir desde el Neolítico como parte de cultos agrarios, al paso del tiempo se fueron incorporando otras expresiones que tuvieron su origen en diversos acontecimientos históricos, entre los que se encuentran las Cruzadas y los intentos por recuperar Jerusalem, o los enfrentamientos contra los moros que ocuparon más de la mitad sur de lo que hoy es España, cuando los reinos católicos tratan de reconquistar aquellas tierras que estaban en manos sarracenas. Otra vertiente son los cantares de gesta como la *Chanson de Roland*, que escenifica los combates entre moros y cristianos que culmina con el triunfo de Carlomagno.

Con la conquista de América y como una de las consecuencias de ella, estas danzas con sus variantes tendrán presencia en la Nueva España y en otras posesiones españolas, adaptándose según el lugar y las circunstancias. Es así como, además de las tradicionales danzas de moros y cristianos, se van a dar las danzas de la conquista, en las que los protagonistas serán los indígenas recién conquistados y sus personajes destacados (Moctezuma, Tecun Umán, Atahualpa, etc.), quienes combaten en contra de los cristianos (Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y otros). Ejemplos de esto lo vemos en Guatemala, donde se han registrado muchas danzas que atienden al carácter regional en donde se escenifican (Bode, 1961). En Perú y República Dominicana existen referencias de danzas, como la de la prisión y muerte de Atahualpa, en el caso del primero, y la *Danza de los Moctezumas*, en la segunda (Henríquez Ureña, 1960). De Panamá di a conocer en México, en 1965, la *Danza de los Montezumas*, que se baila en Los Santos y otras poblaciones (Matos, 1967, 1981). De igual manera, publiqué una danza que se representa en El Salvador que lleva por título *La historia de Montizuma, indio mejicano, y Hernán Cortés, español* (Matos, 1979, 1981).

Resulta necesario aclarar los nombres con que se denominan estas representaciones. Sobre el particular hay autores que se inclinan a referirse a ellas con el nombre de “moros y cristianos” aduciendo, entre otras cosas, su presencia en España desde siglos atrás (Warman, 1985), en tanto que otros prefieren reunir las bajo el título de “danzas de la conquista”, con argumentos igualmente interesantes (Jáuregui y Bonfiglio, 1996). Por mi parte, me inclino a considerar bajo el primer nombre a todas aquellas expresiones en las que los contendientes son moros o individuos considerados paganos (Pilatos, por ejemplo), en tanto que los cristianos encarnan en figuras como Santiago, Carlomagno, los Pares de Francia, etc., que se escenifican tanto en la península ibérica como en América. El apelativo de danzas de la conquista lo asigno a todas las representaciones que se adaptaron a partir de la empresa conquistadora iniciada en 1492, en la que los contendientes, de un lado y del otro, corresponden a figuras de individuos, reales o inventados, que participaron en la conquista o defensa de los diversos territorios sujetos a la corona española”. Disponible en: <http://www.arqueomex.com/S2N3nDanzas94.htm> Consulta: 4 de mayo de 2015.

Destaca que en los testimonios se dé cuenta de la importancia y trascendencia de la fiesta por ser justamente la patronal, y que por esta misma condición se aporte económicamente por la mayoría de población, dejando de lado límites territoriales que se desdibujan por la práctica cotidiana (caso contrario a lo que sucede en San Felipe Teotitlán y que analizaremos después), lo que se expone como la realización de las fiestas con fervor:

Aquí no hay distinción entre las fiestas, las dos se hacen con fervor porque todos jalamos parejo, todos cooperamos y veneramos, bueno, menos los que son hermanos, o sea los de otra religión.<sup>421</sup>

#### **4.3.5 La fiesta de El Señor Ecce-Homo**

A diferencia de la anterior, persiste como conocimiento entre algunos habitantes mayores el cambio en la forma en que se celebraba en inicio y hasta la actualidad, sin embargo los elementos que han persistido son las largas procesiones que se realizan con la imagen días previos al 8 de mayo (día principal de la fiesta) y que abarcan otras comunidades cercanas que son únicamente visitadas o de las que se da la bienvenida a sus imágenes para acompañar al Señor de la Cañita en su fiesta y la celebración de misas que anteceden la fiesta y seguidas de ésta.

Ya estando la imagen del **SEÑOR ECCE-HOMO** en la Parroquia, se le empezaron a celebrar misas de rogación en tiempos de escasez de lluvia, para que el Señor mandara a su tiempo el agua y poder lograr mejores cosechas. Años después, por 1942 o 1943 y a iniciativa de la señora Patricia Orozco de Guzmán, y del señor Genaro Martínez Méndez se inició la primera Procesión por el campo, misma que se hacía de noche. El recorrido iniciaba a las 20 horas partiendo de la Barranca Grande, para seguir por Xometlacorral, Atlaxelica, Teopantitla, San Pedro Tecpancingo, Atlamajac, Presa Mocha, Camino Ancho y Tenextepanco, entrando por la calle Juan Tadeo –hoy Rosendo Arnaiz– para llegar a las seis de la mañana a la Parroquia, donde se celebraba la Misa de Cuelga.

---

<sup>421</sup> Israle Cortés. San Martín, San Martín de las Pirámides, Estado de México.



Posteriormente los vecinos de San Pablo Ixquiltán encabezados por los señores Ireneo y Hermenegildo Plaza, solicitaron que la Imagen llegara a la capilla de su comunidad, lo que ocurría entre la una y dos de la mañana. Este recorrido nocturno duró aproximadamente entre ocho y diez años pero fue suspendido debido a los daños que se causaba en las parcelas de siembra, así como los destrozos a árboles frutales son olvidar que se provocaban grandes desórdenes.

Ya en la década de los cincuentas, la procesión se llevó a cabo por el día siguiendo en principio la misma ruta aunque agregándose la hacienda de Tlacateopan y los pueblos de Cuautlacingo, Santiago Tolman y finalmente la ex hacienda de Cerro Gordo desde donde se dirigía a la Parroquia, haciendo un breve descanso en los linderos de la población. La referencia era un enorme árbol de pirúl llamado por eso el “*Árbol del Descanso*” donde los caminantes eran recibidos por diferentes asociaciones religiosas con banderas y estandartes, danzas de moros y cristianos, la danza autóctona de “*Los Alchileos*”, bandas de música, música prehispánica y desde luego, nutridas salvas de cohetes. Luego de ello proseguía su camino por la avenida 16 de Septiembre Norte, avenida Tuxpan, avenida Cuauhtémoc y finalmente entrar a la Parroquia.

Los vecinos de Santa María Palapa, San Antonio de las Palmas y San Francisco Mazapa solicitaron que la imagen del SEÑOR ECCE-HOMO visitara esas comunidades, por lo que entre los años 1970 y 1973 aproximadamente, la procesión se hizo en dos partes, la primera ocho días antes de su fiesta comprende la Huerta de San Diego, Santa María Palapa, Los Pinos, El Saltito, Ixtlahuaca, Los Alcanfores, San Antonio de las Palmas y San Francisco Mazapa.

La segunda procesión se hace un día antes de la fiesta e incluye la Plaza Huitecoya, empresa “Pre Acabados Pirámides”, gasolinera “Pirámides”, Ejido Tlacateopan, poblado de Cuautlacingo, predio La Nopalera, poblado de San Pablo Ixquiltán, poblado de Santiago Tolman y ex hacienda de Cerro Gordo, desde donde se dirige al SANTUARIO que se construye en su honor, haciendo una breve parada en el citado “árbol

del Descanso” donde es recibida por los feligreses de su Parroquia para asistir a misa solemne terminar de ese modo el recorrido.<sup>422</sup>

La madrugada del 8 de mayo inicia la peregrinación después de “las mañanitas” en la iglesia de El Señor Ecce-Homo, el recorrido finaliza al siguiente día con hora variable, la última comunidad visitada es la Ex Hacienda de San José, donde fue encontrada la imagen, se recibe con cohetes y permanece un momento afuera de la capilla para que las personas se acerquen a hacerle peticiones, agradecerle y persignarse; posteriormente es llevada nuevamente a la iglesia donde recibe numerosas visitas en las que se llevan veladoras, flores y limosnas. La iglesia se adorna con cañas secas (cañuelas), tunas y flores.

Mientras tanto frente al atrio hay presencia de comerciantes y juegos mecánicos. El día principal termina con fuegos pirotécnicos y baile. Posterior a este día se realizan más procesiones a otras comunidades con el fin de entregar las imágenes que les corresponden y visitaron a El Señor Ecce-Homo en su celebración.

Destaca en los testimonios la recurrencia a describir la fiesta como “emparejada” o en términos iguales que la de San Martín Caballero, San Martín Obispo y San Martín de Porres, el fundamento es que se trata también del santo patrón. En esta fiesta, dicen los Mayordomos, todas las personas cooperan, no se niegan en tanto se trata del otro santo patrón. Este grupo de personas es una de las organizaciones comunitarias más importantes, se integra por alrededor de ocho personas que asumen el cargo de manera voluntaria durante un año en asamblea religiosa. Entre sus actividades se encuentra la colecta económica, la organización de los novenarios, procesiones, compra de fuegos pirotécnicos, contrato de juegos mecánicos y eventos artísticos, además dan una cooperación de aproximadamente \$15,000 pesos para la fiesta.

Como antes hicimos notar, esta fiesta se asume como del santo patrón Ecce-Homo, quien en consecuencia merece tener una fiesta igual que la de San Martín Caballero, San Martín Obispo

---

<sup>422</sup> Julia Martínez, *op. cit.*, 7 y 8.

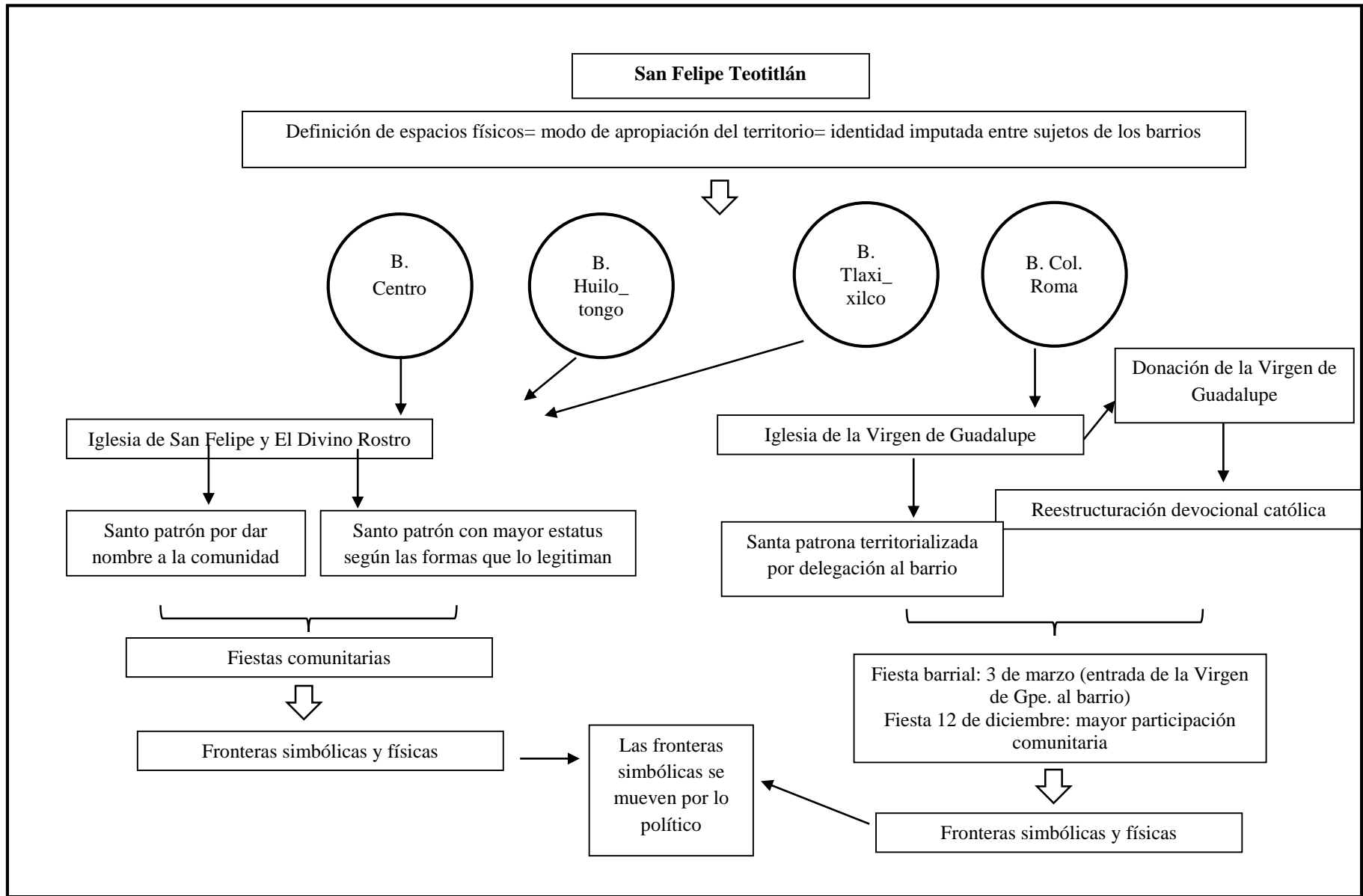
y San Martín de Porres, por lo que actualmente existen los mismos elementos que en la de los últimos, por ejemplo Los Santiagos.

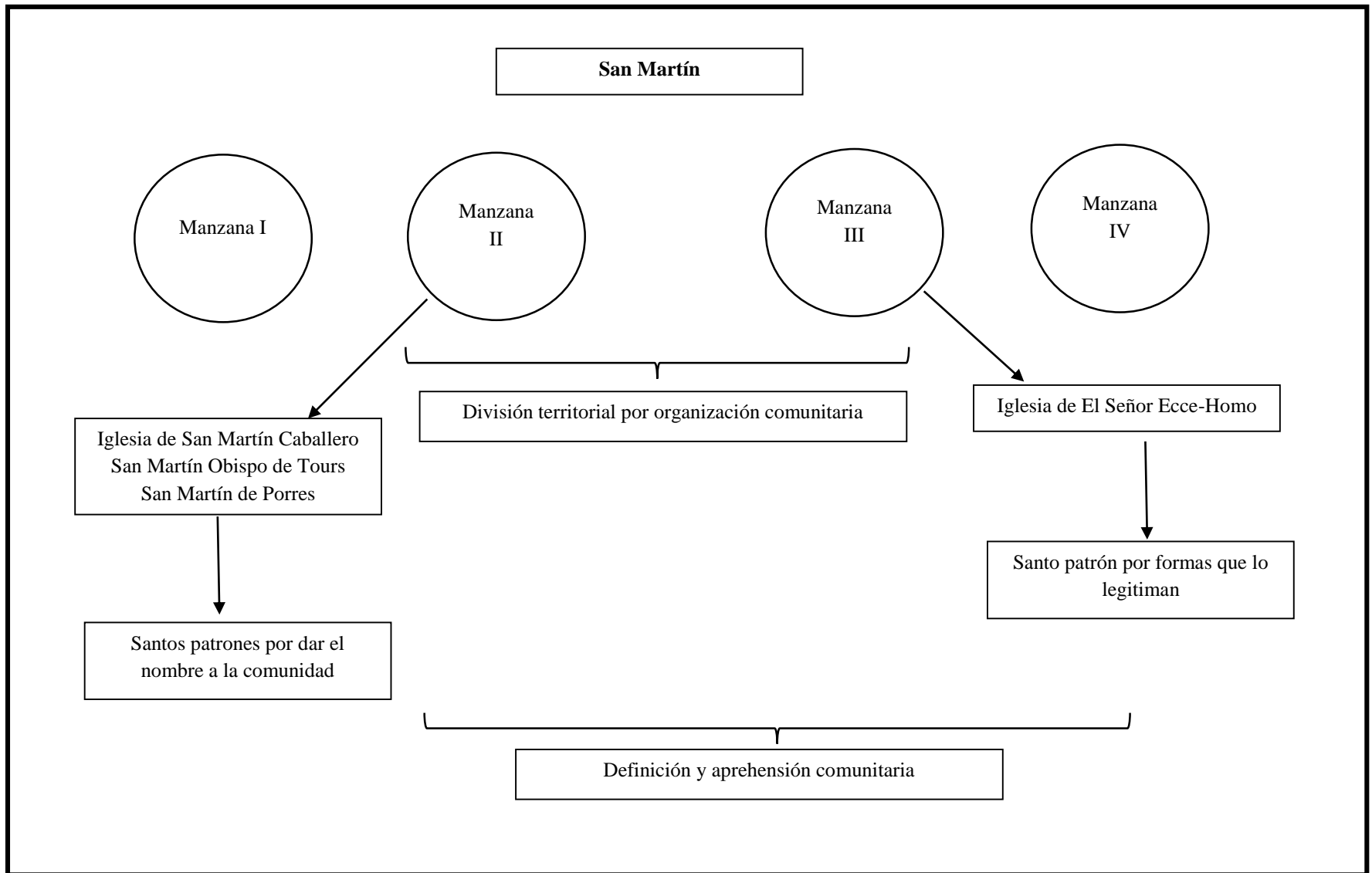
Las fiestas ya están iguales [...] antes era la del 11 de noviembre [...] de 15 años para acá ya son iguales [...] la misma Mayordomía la empezó a hacer más grande [...] entonces la población no tiene recursos, pero ya se van nivelando las cosas y a lo mejor ya van apartando su cooperación porque esto es por cooperación voluntaria, no hay cuotas fijas aquí, y a lo mejor llega enero y ya tienen su dinero, diciembre aguinaldo [...] pus ya van reservando ahí, pero pus antes era con hacerle su misa y ya... pero lo mismo que se tiene aquí, sus danzas de Santiagos, archileos, su caravana artística, los fuegos artificiales, pus ya más o menos estamos a la par de noviembre [...].<sup>423</sup>

En el siguiente capítulo abordaremos cómo la significación de las figuras religiosas y la fiesta que a cada una se le celebra impacta o no en la construcción de las fronteras simbólicas, anteponiendo por supuesto cómo existe socialmente cada santo.

---

<sup>423</sup> Sr. Manuel Corona. San Martín, San Marín de las Pirámides, Estado de México.





## Capítulo 5. Del territorio a la territorialidad: reestructuración devocional católica, fronteras simbólicas e identidad

En este capítulo presentamos las categorías que constituyen la base del análisis en las comunidades estudiadas, partimos de las importantes aportaciones de distintos autores, por las cuales –desde algunos elementos de su complejidad- damos cuenta de nuestra perspectiva en función del interés del estudio y lo exponemos como parte final de cada apartado.

### 5.1 Territorio y territorialidad

#### 5.1.1 Espacio y territorio

La identidad se construye en un espacio, en y por un espacio territorial y social, es decir, existe dentro de un marco físico y simbólico, se trata de un espacio físico socio cultural.<sup>424</sup> Lo anterior indica que el espacio físico trasciende como una aprehensión y construcción social que permite entonces la existencia de éste mismo como un contenedor cultural en el que tiene lugar la realidad vivida, y a la vez se configura como una evidencia de dicha realidad vivida, es así parte de la cultura también.

La realidad vivida en su complejidad es significar y organizar el mundo, de ahí que remita a universos simbólicos que contienen su fundamento; aspecto que Giménez (1999) considera necesario abordar desde una teoría de la cultura, que implica definirla como <<”pautas de significados”>>;<sup>425</sup> de acuerdo con el mismo autor la cultura es “el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social”,<sup>426</sup> esta última característica es sustento de que:

---

<sup>424</sup> La cultura posmoderna, según teorías de la modernización, se caracteriza por ser desterritorializada y desespacializada, lo que obedece a la globalización; sin embargo, a través del análisis de casos empíricos Giménez sostiene que “lo que se comprueba es más bien la persistencia de las identidades socioterritoriales, aunque con formas modificadas y según configuraciones nuevas”. Gilberto Giménez, “Territorio y cultura”. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (vol. II, núm. 4. Universidad de Colima Colima, México, diciembre, 1996), 24.

<sup>425</sup> Geertz, 1992: 20. Citado en: Gilberto Giménez, *Territorio, cultura e identidades* (1999), 6. Documento electrónico, disponible en: <http://www.mexicanosdisenando.org.mx/WebMaster/Articulos/GG.Territorio.pdf> (Consulta 4 de mayo de 2015).

<sup>426</sup> *Idem.*

[...] no puede ser aislada como una entidad discreta dentro del conjunto de los fenómenos sociales porque "está en todas partes... verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal..."<sup>427</sup>

En lo que sigue el propósito es, a través de varios autores, definir qué es el territorio, la relación que se mantiene entre éste, territorialidad, cultura, identidad y religión, un complejo bastante articulado por referir precisamente al mundo social, la construcción del propio sujeto y su mundo de la vida.

Territorio,<sup>428</sup> como categoría geográfica remite a "[...] un espacio geográfico calificado por una pertenencia jurídica, es decir, es un espacio político donde se ejerce la autoridad de un Estado [...] o de una entidad administrativa en menor escala [...]".<sup>429</sup> Pensar el territorio desde esta perspectiva limita percibirlo como una construcción social que inevitablemente desde este carácter está íntimamente relacionado con el sujeto, con la sociedad que lo define y configura, al mismo tiempo que se convierte, como ya se hizo notar, en un contenedor cultural, por tanto social; es decir, se trata de un constructo social que resulta constructor social también; lo dicho es pensar el territorio en relación con la cultura, identidad, religión, economía, creencias,

---

<sup>427</sup> (Durham, 1984: 73). Citado en: *Idem*.

<sup>428</sup> Sergio Schneider e Iván G. Peyré Tartaruga ofrecen un recorrido histórico del debate de la categoría de territorio, a partir de la institucionalización de la geografía en las universidades europeas, y el año 1871 atendiendo el contexto histórico de la unificación alemana, que fue para Friedrich Ratzel la base de la construcción del territorio como categoría ligada al Estado.

A fines del siglo XIX y principios del XX Paul Vidal de La Blache, geógrafo francés (representante de la escuela francesa de geografía reconocida como posibilismo), contraponen la categoría de región a la de territorio, por la primera se deja claro que el territorio no explica la realidad. Jean Gottman en 1973 vuelve al debate de territorio como explicativo de la realidad, en tanto propone que los territorios permiten a las sociedades una complementariedad con los de fuera y el mundo, en una relación geográfica, política y económica, lo que circunscribe al contexto occidental.

Claude Raffestin, en 1980, critica la geografía unidimensional que se centra en el territorio por y desde el poder estatal; de manera que el territorio existe por las relaciones sociales que son mediadas en diferentes grados por la energía, información, acciones y estructuras simbólicas. Robert Sack, geógrafo norteamericano, en 1986 define el territorio a partir de la delimitación y la defensa que se hace de ésta para influencias y ejercer poder sobre otro territorio; lo que da cuenta del dinamismo del territorio en tanto es resguardado en función de límites, donde el poder juega un papel importante.

Bertha K. Becker, geógrafa brasileña, crítica del territorio como categoría su vínculo con el Estado Nación únicamente, ante la existencia múltiple de poderes que tienen acción sobre un espacio, tratándose de poderes ejercidos en distintos grados y en diferentes espacios.

Los autores también exponen el territorio como concepto por el que es posible analizar la realidad social, desde la formulación del mismo; además de la integración del concepto al desarrollo rural en algunos casos empíricos.

<sup>429</sup> Danilo Rodríguez Valbuena, *op. cit.*, 5.

significados, costumbres, tradiciones, etcétera, lo que hace posible resumir el territorio como forma objetivada que trasciende la subjetividad del sujeto, el territorio como base de la territorialidad, el territorio como construcción social, lo que se propone reflexionar.

Al respecto Rodríguez (2010) refiere “El territorio se ha convertido en los últimos años en asunto casi obligatorio de las Ciencias Sociales. Es evidente que cuando pensamos en el territorio estamos pensando en la sociedad y viceversa. No podemos entender la sociedad sin territorio”;<sup>430</sup> en tanto como contenedor y elemento cultural trasciende la subjetividad; de ahí su importancia, pues su construcción obedece a cómo se mira y organiza el mundo de la vida cotidiana, teniendo impacto en los propios sujetos y sus acciones; se determina por un proceso de internalización y externalización socio cultural.<sup>431</sup>

El territorio no existe por sí solo, aunque el espacio sería aquello donde se contiene un territorio, esto es, el espacio se entiende más bien como aquello que antecede a un territorio, lo que se subjetiva y entonces se convierte en territorio,<sup>432</sup> es lo físico y lo geográfico.<sup>433</sup> <<En palabras de Raffestin (1993): “el territorio se forma a partir del espacio”>>:<sup>434</sup>

[...] el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último. Dicho de otro modo: al margen de sus connotaciones geométricas abstractas o kantianas, el espacio sería una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada anteriormente a toda representación y a toda práctica.<sup>435</sup>

---

<sup>430</sup> *Ibid.* 2.

<sup>431</sup> Lo que se ha definido como objeto de la geografía cultural: “análisis de algún hecho socio espacial” que expone Zeny Rosendahl. Ver: Cristina Teresa Carballo: cultura, territorios y prácticas religiosas. Documento electrónico, disponible en: <http://www.trilogica.com.ar/geografiayreligionlibro3/indiceeintroduccion.pdf> (Consulta: 3 de abril de 2015), 13.

<sup>432</sup> Gilberto Giménez, “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”. En: *Trayectorias* (VII, núm. 17, enero-abril, 2005), 9.

<sup>433</sup> José Luis Molina Hernández, *op. cit.*, 93.

<sup>434</sup> Cristina Teresa Carballo, *op. cit.*, 28

<sup>435</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, 2005, 9.



Diríamos que el espacio físico, el espacio donde se vive se subjetiva o se apropia de forma compleja, resultando un espacio vivido, así Gerardo Damonte (2011) expone que:

El territorio es una manera de aprehender, conceptualizar y apropiarse de parte o de la totalidad del espacio social en el que se vive. Este aprehender y apropiarse del espacio se cristaliza por medio de la experiencia en marco de procesos de aprendizaje social (Tuan 2001). Siguiendo una perspectiva crítica, el territorio es una construcción social realizada de manera consciente por grupos humanos que *objetivizan* el ámbito natural en el que ocurre su reproducción como sociedad (Marx, 1986). Esta *objetivización* se realiza por medio de prácticas sociales que dan pie a nuevas prácticas sociales en un ciclo de producción de territorios.<sup>436</sup>

Destaca de la cita de Damonte (2011) y su aportación, que el territorio existe desde la apropiación y conocimiento del espacio habitado, por ello implica para su construcción y reproducción un proceso de aprendizaje, desde este aprendizaje se constituye su objetivación en tanto se fundamentan prácticas sociales reproducidas e innovadas en la propia construcción del territorio. El espacio objetivado se consolida como el espacio habitado y vivido.<sup>437</sup>

Carballo (2009) coincide en que definir el territorio implica partir de la noción de espacio, y pone énfasis en la práctica social como práctica cultural objetivada enmarcada en el territorio, es decir, la existencia de la misma deviene de la apropiación y valoración del espacio.

[...] el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales [...] la realidad material preexistente a toda práctica social. Una primera descripción del territorio es a partir de su objetivación, es decir, como producto de la cultura y del trabajo humano. Pero también, podemos caracterizar al territorio como el marco de las prácticas culturales objetivadas (como fiestas, rituales, etc.). Y además definirlo como objeto de representación, como símbolo de pertenencia social [...] como

---

<sup>436</sup>Gerardo Damonte, *Construyendo territorios* (2011), 13. Documento electrónico, disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/construyendo-territorios.pdf> (Consulta: 8 de junio de 2014).

<sup>437</sup> Lefebvre considera que el espacio se integra por: el espacio físico, el diseñado y el vivido, es decir, el espacio habitado y vivido. *Ibid.*, 18.

símbolo o representación, los sujetos no solo interiorizan al territorio a su sistema cultural superando la visión del territorio como objeto “externo” culturalmente marcado, sino que se construye por una realidad social “interna” y pasa a convertirse en un territorio “invisible” resultante de los procesos de interiorización del sujeto.<sup>438</sup>

Se trata de la objetivación del territorio por aquello que lo constituye culturalmente y se interioriza, siendo un símbolo de pertenencia social a partir de la propia realidad social que se sabe interna en su construcción y reproducción; de ahí que el territorio quede invisible, lo que deja ver que su construcción, reproducción e interiorización no son más que la naturalidad del mundo de la vida.

Giménez (2005) ofrece una definición de territorio partiendo de algunos geógrafos franceses y suizos,<sup>439</sup> coincidiendo en que el espacio antecede al territorio, que es el “espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos”.<sup>440</sup> El autor hace evidente que la apropiación del territorio consiste en la satisfacción de necesidades materiales o simbólicas (lo funcional o lo cultural, dice) lo que se hace evidente a través de la práctica social y, por supuesto, el imaginario social y la memoria colectiva; lo que nos lleva a pensar que la definición del territorio implica internalizar la definición misma de la realidad social, su construcción y reproducción.

El territorio no sólo se convierte en el escenario de la realidad social, cuando es intervenido socialmente, el territorio hace evidente la realidad social por las expresiones sociales que en éste tienen lugar; al respecto Rodríguez (2010) cita:

Nuestros territorios son a la vez reales, vívidos, pensados y posibles porque nuestras vidas transcurren, atraviesan y percolan nuestros lugares desde nuestros sentidos, significaciones e intereses generando

---

<sup>438</sup> Cristina Teresa Carballo, *op. cit.*, 25 y 29.

<sup>439</sup> Raffestin (1980), Di Meo (1988), Sheibling (1994) y Hoerner (1996).

<sup>440</sup> Gilberto Giménez (2005), 9.

un sinnúmero de procesos que nuestro conocimiento se encarga de entender y explicar.<sup>441</sup>

Es interesante reconocer en la cita anterior que el territorio existe porque trasciende al propio sujeto, en quien tiene origen, lo impacta en tanto es el conocimiento que le permite su vida socio cultural, de donde deviene la construcción de su propia realidad. De ahí que la construcción social del territorio, el espacio vivido, sea también construcción de subjetividad, Sosa cita: “Si bien el territorio cuenta con una base constituida por el espacio geográfico o por delimitaciones políticas como la del Estado, es un resultado de relaciones sociales (Fernandes, 2005: 273-278) y de relaciones entre procesos sociales y procesos naturales”;<sup>442</sup> describe este proceso como una dialéctica entre el territorio y el grupo humano, lo que asegura la transformación histórica de uno por el otro; pero la relación no se limita al territorio-sujeto, sino a espacio, territorio (espacio y tiempo) y sujeto, siendo una relación geo-eco-antrópica multidimensional:

La configuración del territorio se entiende a partir de su condición de marco de posibilidad concreta en el proceso de cambio de los grupos humanos. Sin embargo, también es el resultado de la representación, construcción y apropiación que del mismo realizan dichos grupos, así como de las relaciones que lo impactan en una simbiosis dialéctica en la cual tanto el territorio como el grupo humano se transforman en el recorrido histórico. Esto es así puesto que la intervención del ser humano modifica la relación sociedad-naturaleza, aunque también las catástrofes y los procesos evolutivos en la biósfera pueden determinar cambios en la sociedad. En ese sentido, el territorio no es solamente una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad).<sup>443</sup> Es, sobre todo, un espacio

---

<sup>441</sup> Bozzano (2009: 21). Citado en: Danilo Rodríguez Valbuena, *op. cit.*, 5.

<sup>442</sup> Mario Sosa Velázquez, *¿Cómo entender el territorio?* (Cara parens. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2012), 16.

<sup>443</sup> Sosa Velázquez cita a Olivier Dollfus quien sostiene que “la acción humana también tiende a transformar el medio natural al apropiarse de un territorio y reivindicar el acceso, control y uso de las condiciones de producción de vida. Para dicho autor, los recursos naturales de un espacio determinado tienen valor únicamente en función de una sociedad, de una época y de unas técnicas de producción determinadas. Es la utilización de esas técnicas de producción la que tendería a modificar los relieves y, por consiguiente, los espacios geográficos, con lo cual se concreta la construcción geográfica por la práctica humana: lo geográfico”. Olivier Dollfus (1976), citado en *Ibid.*, 12.

construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente.<sup>444</sup>

Por lo señalado el territorio se asume, según este estudio, como un cúmulo de conocimientos que forjan y definen un espacio físico desde lo social (de acuerdo con Sosa, 2012): histórica, económica, social, cultural y políticamente), lo que sustenta acciones sociales que entonces obedecen a la construcción social de la realidad, la cual se internaliza como objetividad para su mantenimiento y reproducción, aunque en este proceso *otras realidades* se hagan presentes, son finalmente la apropiación del espacio que posibilita paradójicamente refutar la realidad que se venía manteniendo y que puede aún reproducirse en la práctica pero no en la subjetividad, sobre esto último volveremos enseguida.

El territorio se define por el uso social del espacio, un proceso que consiste en su apropiación y aprehensión en tanto se fija una realidad vivida compleja que concierne a los distintos aspectos que constituyen la vida de los sujetos. Esta consideración permite advertir que el carácter social del territorio, o los aspectos que de éste se determinan en su propia construcción están íntimamente relacionados, por lo que lo económico, social, cultural y político en su forma de existencia se instauran como conocimientos y prácticas que revelan que uno forma parte del otro. Así, podríamos decir que todo se incorpora (a) y constituye lo cultural, sí se traduce en la manera en que una sociedad organiza (en función de la significación) su mundo de la vida.

Sin embargo, no reflexionar lo anterior implica no pensar el territorio desde dónde o quiénes se significa y organiza el mundo de la vida, y que se legitima en una sociedad para reproducirse; es entonces que el territorio se convierte en una construcción social multidimensional, pues articula la complejidad social misma, en la que las relaciones de poder juegan un papel contundente en tanto determinan la realidad vivida o por vivir; Giménez (2005) escribe al respecto:

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, 7.

La apropiación del espacio, el territorio, no está exento de relaciones de poder por las que lo simbólico-cultural se internaliza como símbolo de identidad socioterritorial, configurando la identidad regional a través del simbolismo subjetivado.<sup>445</sup>

El autor da cuenta de la subjetivación por el poder incluso de lo simbólico-cultural en un territorio (y que ya vimos es sólo una parte de la complejidad del territorio), que se internaliza como elemento de identidad socioterritorial, siendo por ello simbolismo subjetivado. La cita conviene porque justamente el análisis de este estudio se inscribe en lo simbólico-cultural, al tratar la relación entre el territorio, religión, e identidad, principalmente, aunque posteriormente daremos cuenta de la relación que se mantiene con otros aspectos que constituyen la multidimensionalidad del territorio, por ejemplo lo político. Atendiendo lo anterior revisamos algunas propuestas que sugieren entender el territorio desde el poder, y dada su complejidad cómo es posible asumirlo.

Damonte (2011), por ejemplo, expone distintos autores que enfatizan el papel que juega el poder en la definición del territorio, constituyendo formas de dominio, cita así:

Reconociendo la importancia de las redes de poder varios autores han vinculado estrechamente la constitución territorial a formas de ejercicio de dominio. Por ejemplo, Sack (1983:55) define territorialidades como “el intento de afectar, influenciar o controlar acciones, o acceso, por medio de la imposición e intento de control sobre un área geográfica específica [...] Siguiendo este marco Lopes de Souza (1995) concibe el territorio como un espacio de lucha y resistencia.<sup>446</sup>

Pero Damonte (2011) considera que lo religioso o lo étnico (simbólico-cultural) puede existir, internalizarse y externalizarse libre de la mediación del poder; el poder no es el elemento por el que exista el territorio y explique una conformación territorial; más bien ve en lo religioso o étnico una variable en sí misma a la hora de definir y delimitar un territorio; paradójicamente reconoce que un territorio religioso o étnico puede estar inmerso en relaciones de poder; pero

---

<sup>445</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, 2005, 8-24.

<sup>446</sup> Gerardo Damonte, *op. cit.*, 17.

no es el poder el que persiste en su expresión, apropiación, ejecución o externalización, es decir, en lo propiamente simbólico.

Entendemos pues que refiere un territorio religioso y étnico posible por sí mismo y para sí mismo, es decir, sin redes de dominio, la mera existencia de lo simbólico por lo simbólico:

Si bien la variable “poder” es fundamental no es la única capaz de explicar conformaciones territoriales. Variables étnicas o religiosas pueden jugar un papel importante al momento de definir ámbitos territoriales: por ejemplo, los territorios religiosos seguramente están inmersos en redes de poder y pueden ser producidos a partir de ejercicios de poder, pero su constitución no es reflejo simple de dicho ejercicio sino el producto de la articulación de elementos religiosos presentes en el espacio.<sup>447</sup>

Con el siguiente fragmento Damonte (2011) deja ver que el territorio depende de lo subjetivo aun presente el poder como elemento constituyente de éste; así, podemos pensar que el poder puede que promueva acciones sociales, sin embargo, carecen de sentido o del significado real que debería estar detrás de su ejecución. Estaríamos hablando de acciones sociales vacías, carentes del significado que por sí mismas se supondría. La subjetividad media la conformación del territorio, haciendo posible distar una acción social del significado “coherente” que le corresponde. Las acciones sociales obligadas por el poder no pueden ser expresión de lo simbólico, pues éste se trastoca y se pierde porque obedecen a algo distinto; no pueden tomarse como parte de universos simbólicos.

No se pueden constituir un territorio religioso allí donde la población es agnóstica por más poder que se ejerza, como no se podrán constituir allí donde la población religiosa no detenta poder. Ejercer poder es fundamental, pero no es suficiente para la constitución de territorios. La identificación de las redes de poder es muy importante para analizar la constitución territorial, pero no suficiente para entenderla allí donde otras variables juegan un papel primordial.<sup>448</sup>

---

<sup>447</sup> *Idem.*

<sup>448</sup> *Idem.*

El mismo autor indica que el ejercicio hegemónico del poder necesita la aceptación de los dominados, por lo que la constitución del territorio y las relaciones sociales derivan de pugnas por alcanzar las formas hegemónicas de dominación.

Los territorios pueden ser impuestos en un primer momento desde los grupos que detentan el poder, pero necesita ser aceptado por quienes viven en dicho territorio, así no se trate del mismo grupo social, para su consolidación. Esto quiere decir que las redes sociales, por medio de las cuales se ejerce el poder, articulando la constitución territorial, no son estáticas sino que están inmersas en luchas y conflictos por lograr formas hegemónicas de dominación.<sup>449</sup>

La no aceptación del poder desde lo subjetivo es la barrera más poderosa que tienen los sujetos, es resistencia, aun cuando las acciones y prácticas sociales tengan como fundamento el poder, no postergan lo simbólico.

Carballo (2009), citando a Giménez, en relación a lo que expuesto por Damonte (2011) distingue entre la apropiación-valoración del espacio, distinguiendo que puede ser funcional o simbólica-expresiva:

[...] esta apropiación-valoración puede ser de carácter *instrumental-funcional o simbólica-expresiva* (Giménez, G. (1999: 28). Para la primera existe una relación utilitaria del espacio centrada en las relaciones económicas, políticas y sociales, en otras palabras, de producción. Mientras que para la otra, se enfatiza el papel del territorio como una sedimentación simbólico-cultural del espacio [...] El territorio no se reduce a su función instrumental, sino que además es también objeto de operaciones simbólicas y donde los actores proyectan su visión o representación del mundo cultural y social [...] Las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento, el territorio y sus fieles se convierten en objeto de poder para muchas iglesias y cultos.<sup>450</sup>

---

<sup>449</sup> *Idem.*

<sup>450</sup> Carballo, *op. cit.*, 28 y 29.

Para este estudio asumimos que el poder expresado en las relaciones sociales que determinan la construcción del territorio, puede atravesar todos los aspectos que lo constituyen, sin embargo también sostenemos que quienes interiorizan la realidad social y la reproducen en lo simbólico, como la religión, en sus acciones sociales y cúmulo de conocimientos que las fundamentan no buscan –siempre- el ejercicio del poder o dominación sobre otros, sino, lo simbólico por lo simbólico, que se traduce en la aprehensión de la realidad social y su mantenimiento a través de la reproducción. Lo simbólico por lo simbólico porque es real para el sujeto y en esa realidad se asegura a sí mismo y su mundo de la vida; hablamos del territorio cultural<sup>451</sup>, la apropiación simbólico-expresiva del espacio<sup>452</sup>:

[...] parece imponerse cada vez más la convicción de que el territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas; sino también un significante denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas.<sup>453</sup>

Nuestro propósito es analizar elementos de lo simbólico expresivo: territorialidad, religión, identidad y fronteras simbólicas, todo inscrito en un territorio social que puede contraponerse a la definición de un territorio físico, o mejor dicho, espacio físico definido por una pertenencia jurídica, allí donde se construye el territorio por la territorialidad desde aspectos de suma importancia en la vida colectiva, como la religión, y que por dicha trascendencia están ligados a otros aspectos, como lo político; determinando en lo simbólico expresivo el territorio y al propio sujeto.

---

<sup>451</sup> Los hechos culturales para Giménez tienen tres dimensiones analíticas: la cultura como comunicación, en tanto resulta un agregado de símbolos y signos, configurando sistemas semióticos. La cultura como stock de conocimientos, en sus diversos tipos. La cultura como visión del mundo, lo que permite interpretarlo. Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1999), 6.

<sup>452</sup> *Idem.*

<sup>453</sup> *Idem.*



En los territorios geográficos o espacios físicos que nos interesan se ubican dos localidades<sup>454</sup>; sin embargo la importancia real se centra en la construcción de territorios sociales por la territorialidad, que bien pueden no coincidir con los primeros.

## 5.2 Territorialidad

Parecería que el territorio y la territorialidad son sinónimos, pero insistimos en que la territorialidad resulta el componente complejo de la construcción del territorio y su reproducción; la línea que denota la diferencia entre ambas categorías es tan delgada que en un momento se diluye, para que por la territorialidad, exista un territorio. Recordemos que el territorio es la apropiación y valorización del espacio, según los autores que antes revisamos, de ahí que exista el uso social del espacio, que finalmente lo convierte en territorio.

La territorialidad es entonces un proceso que consiste justamente en la conversión de un espacio físico a un territorio, lo que significa que la territorialidad es el proceso mismo de apropiación, siendo así la subjetivación del espacio físico, lo que la hace tan compleja. El espacio existe como territorio por su apropiación social, la territorialidad es esta apropiación: “[...] territorialidad se define como la acción de significar un lugar y con ello, proteger, ratificar, defender, marcar,

---

<sup>454</sup> <<El territorio así caracterizado puede considerarse en diferentes escalas que se extienden entre lo local y lo nacional (e incluso lo supranacional), pasando por escalas intermedias como la regional o la provincial. El territorio local es el que normalmente corresponde a las micro-sociedades municipales centradas en torno a una pequeña población (aldea o pueblo). Se trata de los “pequeños mundos municipales” llamados también localidades, terruños, tierrucas, tierra natal, parroquias o “patrias chicas”. El historiador Luis González ha forjado el término “matria” para designar a estas micro-sociedades de sabor localista, “al pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento” (González 1992: 480)>>. Citado en: Gilberto Giménez, (1996), 11.

Hablar de región implicaría, a partir de nuestro análisis, delimitar zonas que compartan un sistema, por ejemplo el religioso o político; posiblemente trataríamos zonas más amplias que una localidad, por el contrario, lo que nos interesa es justamente destacar cómo una localidad se territorializa dando lugar a territorios sociales más que físicos, en los que se construye la identidad, así como formas culturales específicas, por ejemplo la religión, que aquí hemos denominado religión popular. Lo dicho está basado en el aporte de Van Young y Giménez: “la región no debe considerarse como un dato a priori, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo, histórico-cultural [...] Podemos aceptar como punto de partida la definición formal “apriorística” propuesta por Van Young (1992: 3):

La región sería un espacio geográfico más amplio que una localidad pero menor que el correspondiente a una nación-Estado, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistemas externos”. *Ibid.*, 12.

generar y alterar el territorio mediante hábitos, ritos, costumbres, prácticas y usos por un sujeto individual o colectivo”.<sup>455</sup>

Significar, internalizar y externalizar son procesos que se originan en la subjetividad del sujeto; permiten objetivar conocimientos que atañen a la construcción social de la realidad, la realidad misma; la territorialidad pone en práctica estos procesos, que dan cuenta de la forma en que se apropia un espacio convirtiéndolo en territorio.

La territorialidad es el aprendizaje subjetivo y complejo de un territorio: “[...] La territorialidad, la cualidad subjetiva del grupo social o del individuo [...]”.<sup>456</sup> “[...] “espacio apropiado”, con una conciencia implícita de apropiación. De allí la territorialidad corresponde al modo de apropiación [...]”.<sup>457</sup>

Internalizar un territorio y fundamentar acciones y prácticas sociales en este cúmulo de conocimientos (en el que se traduce la internalización es ya la territorialidad) es el uso social del espacio,<sup>458</sup> por lo que la subjetividad tiene expresión y se reproduce: “Lobato Correa (1996), hace referencia al conjunto de prácticas y a sus expresiones materiales y simbólicas capaces de garantizar la apropiación y permanencia de un determinado territorio”.<sup>459</sup> Aunque sobre este último punto conviene reflexionar el carácter dinámico del territorio y la territorialidad, con ello queremos decir que se trata de procesos constantes y cambiantes, creados y recreados desde una matriz sociocultural que permite su existencia e impacta lo simbólico.<sup>460</sup>

Avendaño (2010) sugiere que la territorialidad está ligada a vínculos de dominio y poder, a partir de los que tienen lugar normas que concretan límites, motivo por el que los sujetos se saben excluidos o dentro de un territorio; las pertenencias y las identificaciones que desde dentro se generan y la apropiación como modo de vida. Señala también que la territorialidad o el territorializar no es un proceso homogéneo que tenga los mismos alcances en todos los sujetos,

---

<sup>455</sup> Isabel Avendaño Flores, *op. cit.*, 15.

<sup>456</sup> Roberto Bustos Cara, *op. cit.*

<sup>457</sup> Danilo Rodríguez Valbuena, *op. cit.*, 5.

<sup>458</sup> Posteriormente volveremos a este punto.

<sup>459</sup> Danilo Rodríguez Valbuena, *op. cit.*, 6

<sup>460</sup> Sosa Velázquez, *op. cit.*, 109

ni siquiera se garantiza que se participe de manera igual en la territorialización, refiriendo a que el poder resulta una variable que determina el grado de participación en la construcción social de la realidad de cada sujeto o grupo social, con lo que estamos de acuerdo.<sup>461</sup>

Conviene acentuar que Damonte (2011), antes citado, aludía a que las acciones y prácticas sociales mediadas en su significación, interiorización y exteriorización por la subjetividad, pueden más bien ser extensivas de las relaciones de poder sin existir conciencia de lo que denominamos lo simbólico por lo simbólico, y paradójicamente reproducen en la mera acción la expresión de las relaciones de poder, su propia existencia. Se trata de un proceso sellado por conflictos en la disputa del poder, sostiene Giménez (2005).<sup>462</sup>

Correlativamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una "producción" a partir del espacio inscrita en el campo del poder por las relaciones que pone en juego; y en cuanto tal se caracterizaría por su "valor de cambio" y podría representarse metafóricamente como "la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos". En resumen, serían tres los ingredientes primordiales de todo territorio: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera.<sup>463</sup>

Resulta interesante e importante detenernos en el aporte de Giménez (1999), que versa en los ingredientes del territorio: la apropiación del espacio, el poder y la frontera; los dos primeros ya los hemos abordado aunque en diferentes grados; para el autor los tres resultan indisociables, si pensamos que el territorio existe como relaciones sociales de poder que se territorializan o no, reproduciéndose aun con la mera práctica o acción social despojada de un interés de poder, y más bien existir desde lo simbólico por lo simbólico; la territorialidad, es decir, el proceso de apropiación de aquello por lo que existe el territorio, resulta contundente en la definición de los sujetos como externos a un territorio o pertenecientes a éste, lo que necesariamente impacta las relaciones sociales; el adentro y el afuera de un territorio construye fronteras que funcionan como

---

<sup>461</sup> Isabel Avendaño Flores, *op. cit.*, 31 y 33.

<sup>462</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, 2005, 8-24.

<sup>463</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1999), 3.

líneas que hacen evidente la diferencia, pueden ser fronteras que definen el espacio físico, fronteras sociales o fronteras simbólicas, lo que tratamos enseguida.

### **5.3 Reestructuración devocional católica<sup>464</sup>**

Reestructuración devocional católica más que una categoría elaborada y trabajada, refiere, en este estudio, a la modificación o alteración del campo religioso, por la veneración de nuevas figuras religiosas del catolicismo en cada comunidad, a partir de su inclusión.

La presencia de varias figuras religiosas veneradas en un territorio conlleva que se organicen en un esquema socialmente compartido que dé cuenta de su estatus, importancia y trascendencia en la vida comunitaria, es decir, de su construcción social o la forma en que resultan una realidad social. Cuando tiene lugar una nueva figura religiosa se trastoca ese esquema porque habrá que fundamentar la existencia de dicho universo simbólico en el territorio, es necesario explicar su estancia, veneración y postergación de su definición social; lo anterior forma parte de un proceso de reorganización de universos simbólicos, los que en San Felipe Teotitlán y San Martín son llamados “santos”.

A través de los testimonios presentados en algunos apartados anteriores que tratan la existencia social de las figuras religiosas en cada comunidad, es perceptible que existe una organización de éstas, en tanto se sabe quién ocupa el cargo de santo patrón, el motivo y aquellos que le suceden en estatus. La definición misma del estatus de cada “santo” es un elemento que expresa cómo han sido organizados simbólicamente, a lo que se suman, por ejemplo, las capacidades delegadas y conocimientos que explican las características de la fiesta a cada figura religiosa.

De ahí que la construcción social de cada “santo” en las comunidades sea inmensamente rica, encantadora y compleja, pues no sólo se refiere a la figura religiosa en sí misma, sino que se le apropia en un espacio, se le territorializa y por ello pertenece a un territorio social (aunque no siempre coincida con un espacio físico reconocido jurídicamente) de manera muy específica; se

---

<sup>464</sup> La reestructuración devocional la entendemos como la convergencia de distintas religiones en un territorio, por ahora nos enfocamos en la reestructuración devocional católica.

le construye, se justifica su existencia, y por supuesto, su transmisión como conocimiento y realidad a través de prácticas y acciones sociales, por todo ello se hace evidente el lugar que ocupa en el imaginario social frente a aquello –de su misma condición- con lo que coexiste.

Como vimos en los casos expuestos, la inclusión de las figuras religiosas resulta de una aparición, donación o delegación por alguna o algunas personas, lo que es un elemento en su definición de estatus, y en consecuencia trasciende a la reestructuración devocional. En San Felipe Teotitlán la reestructuración devocional tiene lugar a partir de la aparición de El Divino Rostro y la delegación de la Virgen de Guadalupe a uno de sus barrios (ambos posteriores a la instauración de San Felipe como santo en la comunidad), sucede a nivel comunitario y sin embargo pareciera que el territorio también se reestructura, sobreponiéndose el territorio social al territorio jurídico.

En San Martín se reestructura la devoción católica por la donación del El Señor Ecce-Homo a la comunidad, después de que se había venerado por años a San Martín Obispo, San Martín de Porres y San Martín Caballero; la diferencia que existe entre San Martín y San Felipe Teotitlán es que en la primera ocurre una territorialización a nivel comunitario de la nueva figura religiosa, por lo que no existe alteración en la definición del territorio social por el espacio físico; lo que sí sucede en San Felipe Teotitlán, y en esta parte referiremos como conflicto de identidades.

La reorganización devocional no es la mera inclusión de un nuevo universo simbólico, resultará como un conflicto por la definición del estatus de “los santos”, que existirán en varias formas, dando paso a lo que señalamos como conflicto de identidades y que abordaremos con detenimiento en el análisis para una de las comunidades.

#### **5.4 Fronteras simbólicas**

El uso de fronteras simbólicas como categoría analítica para las ciencias sociales no es del todo reciente, no obstante en los últimos años ha logrado posicionarse dentro del análisis teórico-metodológico para acercarse desde un punto distinto al entramado de la vida sociocultural.

Si bien podemos tener una idea acerca de lo que pudiera significar la categoría en cuestión, es necesario encaminar al lector hacia la dirección que, para la investigación presente, resulta la más conveniente. Lo cual no significa desechar las posturas de quienes en algún otro momento se dieron a la compleja tarea de posicionar a tal concepto entre las posibles explicaciones del ámbito social; sino que representan más bien, el punto de partida y sí se quiere, el punto de apoyo en el que se yergue el sentido de su uso para el presente caso.

Por tal motivo, a continuación se mencionarán algunos de los estudios realizados desde las ciencias sociales y que han ido dando forma al término frontera simbólica.

En su conferencia “Los cuerpos como frontera”, Diana Maffía (2009) refiere lo siguiente:

El concepto de “frontera” se identifica con algo físico que separa espacios geográficos. Pero más allá de la cartografía, hay una dimensión simbólica de la frontera: un límite que reordena dimensiones de la vida como el tiempo, el espacio, los comportamientos y los deseos. [...] sentidos atribuidos a lo propio y lo ajeno.<sup>465</sup>

Destaca la exposición que la autora hace de los rasgos diferenciadores del término y que son visibles en lo cotidiano, cuando nos referimos al reconocimiento de uno mismo a través de la diferencia con los otros, lo propio y lo ajeno; lo simbólico, por lo que se reordena, diríamos nosotros, la realidad misma.

Por otra parte, en su artículo “La palabra como frontera simbólica”, Laura Paniagua Arguedas (2006) puntualiza tal y como Carlos Sandoval describe: <<las fronteras simbólicas constituyen aquellas imágenes, formas discursivas, acciones, pensamientos, y sentimientos, que son una barrera imaginaria levantada en torno a “los otros”. Son construcciones simbólicas, invisibles (no palpables), pero existentes, pues pueden invisibilizar al otro>>.<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> Diana Maffía, “Los cuerpos como frontera”. En: Jorge Horacio Raíces Montero (Compilador), *Un cuerpo: mil sexos (intersexualidades)* (Buenos Aires: Topía, 2009), 1.

<sup>466</sup> (Sandoval, 2002). Citado Laura Paniagua Arguedas, *Los cuerpos como frontera simbólica* (2006). Documento electrónico disponible en: <http://163.178.170.74/wp-content/revistas/111-112/11-PANIAGUA.143-154.pdf> (Consulta: 12 de octubre de 2015).

Es importante destacar que las fronteras simbólicas no palpables existen a través de la subjetividad de los sujetos, y que operan como una barrera que permite distinguir al otro, e invisibilizarlo en tanto se excluye y al mismo tiempo se recrea y se sabe un nosotros alejado del otro desde lo simbólico, que origina prácticas y acciones sociales, así como imágenes, pensamientos, sentimientos y formas discursivas. Destaca de la exposición de Paniagua (2006), que las fronteras o barreras más que propiciar comunicación o intercambio, se erigen actuando como límites que marcan un adentro y un afuera.

A diferencia de lo que Paniagua (2006) describe como barrera, Zulema Trejo propone que las fronteras simbólicas se definan:

Como espacios intangibles de convergencia, en los cuales dos o más colectividades conviven de forma intermitente; esta convivencia genera acuerdos, conflictos, consensos y rupturas que hacen perceptibles la presencia de dichas fronteras, y posibilitan su análisis, mismo que a su vez sirve para esbozar tanto nuevas como más completas explicaciones de los procesos socio-históricos<sup>467</sup>.

Vale la pena detenerse en la característica de frontera simbólica como espacio de convivencia intermitente, de la que resultan acuerdos, conflictos, consensos y rupturas; las que entendemos forman parte de la propia construcción de fronteras simbólicas y tienen que ver más que con la comunicación abierta entre los grupos que se diferencian, con la organización y uso social del espacio, así como los aspectos diferenciadores en sí mismos, es decir, la existencia social de estos implica el conocimiento de su causa, a partir de lo que se saben las distinciones. El consenso y el acuerdo son más bien desde que se saben y conocen las diferencias que se mantienen y cómo han de ser expresadas éstas, se reconocen las prácticas y acciones sociales, así como imágenes, pensamientos, sentimientos y formas discursivas que describe Paniagua (2006), del otro en torno a uno mismo, lo que posibilita implícitamente el acuerdo y consenso del afuera y el adentro, del nosotros y ellos.

---

<sup>467</sup> Zulema Trejo, *Fronteras simbólicas e imaginarios sociales* (2004), 5. Documento electrónico, disponible en: [http://www.academia.edu/4404941/Ind%C3%ADgenas\\_frontera\\_imaginarios\\_sociales](http://www.academia.edu/4404941/Ind%C3%ADgenas_frontera_imaginarios_sociales) (Consulta: 13 de octubre de 2015).

Por otra parte, la ruptura tiene lugar precisamente por la diferencia que se mantiene, la definición de la realidad divergente. Mientras que el conflicto resulta de esta ruptura.

Alejandro Grimson en “Pensar fronteras desde las fronteras”,<sup>468</sup> hace una recopilación de diversos estudios antropológicos e históricos, con el fin de proponer una manera distinta de abordar la perspectiva de las fronteras culturales y simbólicas, basadas en la relación existente entre Estado, nación y sociedad; es decir concernientes al territorio y el ejercicio del poder; propone que las fronteras son los espacios de condensación de procesos socioculturales, en los que convergen perspectivas diversas de ver el mundo o que pueden compartir una misma. Es decir, son los espacios en los que se recrea lo socialmente diferente, aquello que diferencia a un grupo u otro y que exalta por prácticas y acciones sociales, dejando ver qué se tiene por realidad.

El mismo autor (2011) concibe que “cada zona fronteriza, en el proceso histórico de su propia delimitación y en el proceso social de renegociación y conflictos constantes, conjuga de un modo peculiar la relevancia de la acción estatal y de la población local”.<sup>469</sup> Es decir, el análisis de la vida cotidiana del estado, de las poblaciones y de las relaciones entre ambas como elementos presentes en el proceso histórico de conformación de zonas fronterizas, lo que permite comprender que la cultura cruza fronteras que las identificaciones reproducen y refuerzan, y que sin embargo, se territorializan haciendo notar su particularidad en un grupo social u otro.

Grimson (2011) acentúa la necesidad de especificar a qué frontera refieren los estudios que utilicen la categoría en sus análisis, de ahí que distinga entre

una línea que aparece en los mapas, un mojón o un río que tienen entidad material, a aquello que separa sistemas legales y soberanías, al límite entre identificaciones o culturas. Entonces, mostré la relevancia de distinguir la frontera jurídico-política, la institucional (que sólo existe

---

<sup>468</sup> Alejandro Grimson, “Pensar fronteras desde las fronteras”. En: *Nueva Sociedad* (No. 170, Noviembre-Diciembre, 2000).

<sup>469</sup> Alejandro Grimson, *Las culturas son más híbridas que las identificaciones. Diálogos inter-antropológicos* (2011). Documento electrónico disponible en: [live.v1.udesa.edu.ar/.../Critica%20Cultural%202011/Culturas\\_hibridas.p...](http://live.v1.udesa.edu.ar/.../Critica%20Cultural%202011/Culturas_hibridas.p...) (Consulta: 8 de enero de 2015).



cuando intervienen aduanas, fuerzas de seguridad, control de migraciones), la económica (que separa a veces sistemas productivos y por otra parte distingue precios de productos y cargas impositivas), la soberana (que establece territorios donde actúan las fuerzas represivas y derechos de ciudadanía diferenciales), las fronteras identitarias y el límite entre regímenes de significados.<sup>470</sup>

Las dos últimas posibles de entender como fronteras simbólicas, en tanto la identidad –veremos posteriormente- se construye en relación al otro y desde la identificación y pertenencia a grupos sociales, de las que se internalizan universos simbólicos, por los que se construye el mundo de la vida cotidiana; permitiendo entonces fronteras identitarias, propuesta que atendemos enseguida.

Grimson (2011) sostiene que las fronteras constituyen la vida social, de manera que su ausencia no es una posibilidad, pues no se puede vivir fuera de un espacio sin categorías de clasificación, más bien, el análisis de éstas o el debate debe remitir a la discusión: dónde colocar fronteras y cuándo éstas pueden cruzarse, debilitarse, asumirlas reflexivamente o reforzarlas, “Difícilmente convenga adjudicarle un sentido unívoco a “frontera” y adoptar una actitud homogénea hacia las diversas fronteras con las que convivimos”.<sup>471</sup>

La frontera se configura como un elemento que permite vislumbrar lo distinto, aquello que separa atendiendo la diferencia, lo que a la vez constituye la vida social, donde queda a discusión la existencia de las fronteras, así como su condición que asegure la forma de vivirse. Nuestro estudio se inscribe en lo que Grimson (2011) denomina “asumirlas reflexivamente”, porque justo tratamos apenas cómo se construyen las fronteras simbólicas en las comunidades que ya sabemos.

Laura Duimich en la reseña de “Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad”, de Alejandro Grimson, describe la necesidad de distinguir los dos tipos de frontera que más se confunden en el debate actual: las fronteras culturales y las fronteras identitarias; las fronteras

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, 12

<sup>471</sup> *Ibid.*, 20

de significados y las fronteras de sentimientos de pertenencia, asegurando que éstas pueden no existir en correspondencia y ajustadas perfectamente,<sup>472</sup> es decir, los significados de un territorio, la cultura, pueden no ser internalizados, de manera que no constituyen parte de la identidad de uno o algunos sujetos al no identificarse en sus significados y por ello no internalizarlos; lo que sí puede suceder aun en territorios distintos; de ahí que la identidad pueda no ser territorio cultural; y dentro de un mismo territorio existan, como parte de la cultura, universos simbólicos distintos que den cuenta de procesos de territorialidad en un mismo espacio físico, en tanto resultan elementos identitarios con los que en consecuencia se construyen fronteras identitarias en torno a la aprehensión de significados divergentes.

Andrés Medina (2006) en <<Las fronteras simbólicas de un “pueblo originario”: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal>>,<sup>473</sup> analiza los antecedentes histórico-sociales y culturales, que a su parecer, determinan la creación de fronteras simbólicas para el caso de la delegación Tláhuac, éstas son una forma de resistencia a fenómenos propios de la ciudad; menciona por ejemplo la nula existencia de comercios de índole transnacional (como los supermercados), de cines, hoteles o restaurantes con servicios internacionales, de modo que la población acude a los tianguis tradicionales, donde surten sus despensas o en las recauderías, tiendas de conveniencia de las esquinas; existen también fondas, donde se ofrecen comidas típicas a bajos costos.

Así, las fronteras simbólicas existen por una lucha entre los pueblos originarios (aquellos que existen desde la época colonial o antes y que encuentran su sustento en escritos de esas épocas, en territorios reales o simbólicos), y la urbe de la Ciudad de México, en el intento de no desaparecer como cultura ancestral y fuera del dominio occidental:

Por un lado se sitúa la presión urbana con toda la fuerza del capital globalizado y de las poderosas redes comerciales asentadas en la ciudad,

---

<sup>472</sup> Laura Duimich, Reseña: Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Documento electrónico, disponible en:

[www.redalyc.org/BusquedaAutorPorNombre.oa?...%22Laura%20+Duim...](http://www.redalyc.org/BusquedaAutorPorNombre.oa?...%22Laura%20+Duim...) (Consulta: 20 de febrero de 2015).

<sup>473</sup> Andrés Medina, *Las fronteras simbólicas de un “pueblo originario”: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal* (2006). Documento electrónico, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/745/74540107.pdf> (Consulta: 10 de enero de 2015).

como su centro nacional, pero por el otro nos encontramos a estas comunidades que a lo largo de la historia han tejido una densa y compleja red de relaciones sociales, en la que han depositado una parte importante de sus recursos para la resistencia y para su reproducción social.<sup>474</sup>

En “Territorialidades urbanas y fronteras simbólicas. Un análisis desde las políticas habitacionales implementadas en los planes IPV de Arguello Ciudad de Córdoba – Argentina”, Carla Eleonora Pedrazzani (2009)<sup>475</sup> propone que las fronteras simbólicas son diferenciaciones simbólicas que los grupos sociales y los individuos construyen en relación a las representaciones, vivencias, percepciones, discursos, prácticas e identificaciones que tienen. De este modo, utilizan distintas barreras físico-materiales (espaciales), sociales y mentales para desplegar sus estrategias y de este modo apropiarse de un territorio, y diferenciarse de los otros;<sup>476</sup> lo que deja ver la relación que se mantiene entre los límites simbólicos, la territorialidad, el territorio y la identidad; pues estos elementos se definen entre sí y se conforman unos de los otros.

Apropiarse de un territorio, la territorialidad, es un proceso por el que se exalta la existencia del grupo social, a través de sus prácticas y acciones sociales que tienen fundamento en la forma en que se concibe el mundo, de manera que las fronteras simbólicas señalan justamente las diferencias que mantiene con otro grupo social en la definición de la realidad vivida, por ser un cúmulo de conocimientos internalizados por el sujeto, constituye su identidad en relación al otro y a sí mismo. Existe una apropiación diferencial del territorio, la territorialidad es diferente, lo que asegura la construcción de fronteras simbólicas.

---

<sup>474</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>475</sup> Carla Eleonora Pedrazzani, Territorialidades urbanas y fronteras simbólicas. Un análisis desde las políticas habitacionales implementadas en los planes IPV de Arguello Ciudad de Córdoba – Argentina (2009). Documento electrónico, disponible en: <http://www.aacademica.org/000-089/175.pdf> (Consulta 12 de enero de 2014).

<sup>476</sup> *Ibid.*, 12.

Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya (2006), en “Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural”,<sup>477</sup> abogan por la utilización del término en cuestión, a fin de dilucidar la construcción social de lo propio y de lo ajeno, del nosotros y de los otros.

Es en este sentido plantean enfoques como el de la comunicación intercultural para entender las fronteras simbólicas, siendo éstas la subjetividad de los sujetos, por las que se conciben distintas realidades y existe capacidad de división, demarcación de límites, de evidenciar o distinguir las identidades de grupos socioculturales.

De ahí que podamos partir de la vinculación tan estrecha que existe entre frontera y ruptura, ambos conceptos tomados en su doble condición dialéctica de límite y cambio; es decir, tanto la ruptura como la frontera permiten pensar a la comunicación intercultural como un proceso no exento de tensiones, o sea, como un proceso conflictivo en el que se impone la necesidad de ajuste, de acomodo, de negociación de los significados implicados para poder vencer los obstáculos de la ineficiencia comunicativa.<sup>478</sup>

Intrínsecamente, se reconoce la existencia e importancia de las fronteras en torno al espacio físico, como límites, las cuales quedan supeditadas a las concepciones simbólicas recreadas una y otra vez por los grupos sociales; de tal manera concluyen que:

El concepto de frontera se concibe como un límite mental e imaginario más que real y físico debido al ordenamiento y/o reordenamiento al que se somete a las dimensiones de la vida: el tiempo y el espacio, los comportamientos y las acciones, los deseos, las aspiraciones y las frustraciones.<sup>479</sup>

---

<sup>477</sup> Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya. “Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural”. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. (Diciembre, año/vol. XII, número 024, Universidad de Colima. Colima, México, 2006), 35-54.

<sup>478</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 37.

Por ello, las fronteras, como espacios sociales altamente complejos y cruzados por múltiples vectores, nos dan un pretexto sin par para poder entender cómo se construye el sentido de lo propio y lo ajeno, del nosotros y de los otros. La frontera es tensión que hace ineficiente la comunicación, por el contrario en su recreación existe un ajuste y reacomodo de aquello que no se dialoga.

Para reforzar su propuesta proponen la categoría de *clivajes*, que indican construcciones sociales que se articulan a partir de una agregación y desagregación. Ejemplos de ello pueden ser la etnia, la religión, el sexo, la edad; y que remiten a un carácter de identidad.

El sentido y el valor, por tanto, no permanecen operantes exclusivamente para entablar e instituir relaciones de pertenencia e identidad, sino para establecer los límites en que la identidad es, y en consecuencia, para delinear, delimitar y normar los acercamientos y vínculos con lo diferente.<sup>480</sup>

A partir de lo anterior se comienza a dibujar el sentido de fronteras internas ya que “los sujetos se asumen simbólicamente desde los lugares que ocupan, desde sus coordenadas de vida, que no son otras que las que se inscriben en la praxis social que habitan”,<sup>481</sup> lo que da cuenta del nosotros y los otros. Un elemento importante es el de *frentes culturales*, definidos como:

Fronteras culturales, determinadas por las posiciones objetivas de los agentes sociales. Estas fronteras deben ser consideradas como límites de alta porosidad, contruidos en términos que expresan y representan los intereses y las estrategias de varias formaciones y entidades colectivas – naciones, clases, grupos y regiones.<sup>482</sup>

El terreno donde se desenvuelve o aglutinan las concepciones anteriores, es la cultura, como sistema adquirido, aprendido y compartido, en el que se significa el mundo de la vida cotidiana.

---

<sup>480</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>481</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>482</sup> González, 2001:19. Citado en *Ibid.*, 12.

Sus elementos, fijos o dinámicos, posibilitan la modificación en diferentes grados a partir de la relación con lo externo. Finalmente, las autoras concluyen:

Por todo lo anterior consideramos que el estudio de la frontera simbólica o interna a través del concepto de identidades fronterizas, permitirá el acercamiento a una interpretación de los sentidos de vida de grupos e individuos con el fin de ofrecer, por una parte, una descripción y explicación de las formas culturales donde se insertan y se articulan dichas identidades [...].<sup>483</sup>

La propuesta de las autoras, abordar las fronteras simbólicas desde la categoría de identidades fronterizas, creemos, da cuenta de aquello que separa a los grupos sociales y entorno a lo cual construyen límites, zonas fronterizas que destacan las diferencias del modo de vida y organizar el mundo, finalmente la subjetividad por la que existe la identidad de un sujeto en relación al otro y que lo hace social y simbólicamente distinto, esto es, desde los *clivajes*.

Al respecto, como vimos antes, Grimson (2011) da cuenta de la existencia de fronteras identitarias y fronteras culturales, las primeras podemos considerarlas identidades fronterizas porque éstas constituyen límites en cuanto a las identificaciones que trascienden a lo subjetivo, porque la identidad no es sólo la identificación, sino la internalización del complejo que constituye aquello con lo que se identifica y desde lo cual el sujeto existe para sí y para el otro, desde una identidad imputada y desde la propia.

De acuerdo con Grimson (2011), las fronteras culturales y las fronteras identitarias merecen su reconocimiento como formas distintas, y que sin embargo se corresponden, porque lo cultural trasciende a la propia realidad, donde se inserta aquello con lo que los sujetos se identifican e internalizan; de modo que lo cultural atraviesa la identidad, que más bien pueden existir en disociación de territorios, lo que antes explicamos y finalmente existir por su porosidad, integración de nuevos elementos que sin duda impactarán las identidades fronterizas.

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, 18-19.

Hasta ahora, podemos observar algunos aspectos importantes y comunes en la mayoría de estas definiciones, a saber, las fronteras simbólicas son construcciones sociales, imaginadas e intangibles, producto de la cotidianeidad dada entre entes sociales diversos y por ende, poseen un trasfondo de conocimiento. Además se sugieren como límites, pero no impenetrables, sino que de alguna manera, mantienen un intercambio o diálogo, entre demarcaciones que tienden a generar divergencias pero también es posible encontrar asimilaciones o acuerdos, cuando las fronteras culturales permiten su cruce y reconfiguración a partir de nuevos elementos, es decir, la cultura por la que existen fronteras culturales, no es estática, permite cambios por su contacto y acuerdo con otra cultura.

Resulta muy importante la aportación de Daniel Solís Domínguez y Consuelo Patricia Martínez Lozano (2012) en su trabajo “Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas”;<sup>484</sup> debido a que en ella exponen de manera amplia los elementos, como la cultura, comunidad, religiosidad y el territorio, que intervienen en la construcción de fronteras simbólicas y su implicación en la configuración de las prácticas religiosas de ciertos grupos. Los autores entienden por frontera:

un hecho aislante, como la división de una dinámica o complejo interno que distingue un centro alrededor del cual gravitan sus elementos, pero también como un proceso vinculante que permite cruces y contactos, tránsitos de diversos elementos, si bien estas interacciones no se vinculan con el centro para formar parte del complejo interno, sino que se mantienen en los límites. (...) En las zonas fronterizas se genera la comunicación y a la vez la tensión entre procesos multirreligiosos y seculares, por lo cual las zonas fronterizas son también arenas de confrontación”.<sup>485</sup>

De lo expuesto por los autores es interesante el hecho de que las zonas fronterizas constituyen zonas de contacto y cruces, aunque el centro del complejo interno que se resguarda no entra en contacto con elementos en tránsito, de manera que se atiende el carácter descrito antes por otros

---

<sup>484</sup> Daniel Solís Domínguez y Consuelo Patricia Martínez Lozano, *op. cit.*

<sup>485</sup> *Idem.*

autores, la frontera como barrera, en comunicación sólo por ser el límite en el que opera la diferencia y se reconoce a la misma. La complejidad de realidades que transitan o se viven en las zonas fronterizas significa ya tensión por ser precisamente realidades divergentes, separadas, y en torno a las cuales se construyen límites, barreras, que apuntan a un nosotros y los otros.

El acercamiento metodológico de estos autores fue basado en la observación directa de dos colonias de la ciudad de Guadalajara, con diversidad de prácticas, religiosas y civiles, que permitieron ver de manera más clara la comparación- diferenciación, más profunda de lo anteriormente citado. Motivo por el cual complementan:

En este texto recuperamos el planteamiento de frontera referida a una comunidad emplazada físicamente y a una comunidad simbólica. Lo primero es relevante porque nos ubica dentro de procesos objetivos, por ejemplo, la simbolización del espacio, y esto mismo pone de relieve lo segundo: la creación de fronteras simbólicas. Pero también recuperamos y enfatizamos que, como decíamos, las fronteras son contingentes, se recrean a partir de las prácticas dadas en situaciones singulares en un tiempo y un espacio específicos, es decir, en un contexto social. De este modo se advierte que lo geográfico y lo simbólico no necesariamente se corresponden, es decir, lo segundo no se reduce a lo primero. Lo simbólico es el espacio subjetivo, incalculable y no lineal.<sup>486</sup>

Las fronteras simbólicas son hechos sociales que por sus características internas, de intrínseca delimitación, resguardan un núcleo que mantiene el centro de gravedad entre sus partes diversas y periféricas; esto es, la construcción sociocultural más profunda y que dota de identidad (es decir, el reconocimiento de lo propio y de lo otro) a una comunidad. Misma que comparte una historia, sistemas de valores, símbolos y significados que van moldeando tanto sus conductas, sus sentimientos y pensamientos; ello la diferencia de otras entidades sociales. No obstante, como casi cualquier límite, es permeado contingentemente, en este caso por prácticas culturales ajenas a las reconocidas por los sujetos de distintos grupos; lo que generaría comúnmente cierto grado de tensión, de rupturas y hasta de acuerdos. Hablamos de influencias e intercambios

---

<sup>486</sup> *Idem*



subjetivos e inconscientes que modifican lo más superficial del comportamiento de las comunidades, la cultura en contacto con otra.

La contribución de los autores es sumamente importante no sólo en el aspecto metodológico, sino también en la recuperación que se hace de la categoría de fronteras simbólicas y cómo existen éstas en el espacio social observado. Así, lo simbólico como parte de la subjetividad trasciende como fundamento de acciones y prácticas sociales, las que en su reproducción, reorganización y resignificación (característica dada por el contacto entre culturas que evidencia su dinamismo), dejan ver los espacios de ruptura que se mantienen entre territorios, al paradójicamente construirse los mismos, dentro de lo que jurídicamente se reconoce como una localidad o comunidad, o no; de manera que la ruptura evidencia qué es lo que se tiene por realidad, qué constituye la naturalidad del mundo cotidiano, y por supuesto, la diferencia que opera en la construcción de territorios, de un nosotros y los otros.

El uso social del espacio por tanto figura como un elemento trascendente, pues es su propia significación (dejando ver la constitución de territorios) la apropiación de lo geográfico y su territorialidad, lo que asegura la existencia de fronteras en torno al espacio físico que delimitan territorios, y que sin embargo, pueden o no coincidir con las fronteras simbólicas, porque éstas son dinámicas, se mueven y se recrean a través de prácticas y acciones sociales en un contexto social determinado, no se corresponden, pero tampoco se descarta el caso.

Según Solís y Martínez (2012), lo simbólico es el espacio subjetivo, incalculable y no lineal; es este mismo espacio el que se vive y aprecia en su expresión, desde lo que se definen territorios diferentes; la territorialidad constituye entonces las zonas fronterizas porque son los límites donde está en contacto una realidad y otra, no se atraviesan, más bien erigen fronteras simbólicas que permiten vislumbrar diferencias, por las que hay exclusión e inclusión con el objeto de delimitar lo propio y lo ajeno, es decir, la realidad de unos y otros.

Hasta aquí es posible retomar los aportes de los diferentes autores para ofrecer una definición de frontera simbólica; y posteriormente analizar la relación entre territorialidad, territorio, frontera simbólica e identidad.

La frontera simbólica es un límite que se crea y recrea a partir de la diferencia subjetiva, y en torno a un universo simbólico, a los significados; opera en lo subjetivo, pero se evidencia a través de prácticas y acciones sociales, por las que se define un nosotros y los otros. Son dinámicas porque no corresponden a un solo aspecto de la vida de los sujetos, y lo son también porque tienen origen en la cultura, la que no es estática por estar en contacto con otras, en un tiempo y espacio determinado en los que se resignifica la forma de ver y organizar el mundo, hablamos de la cultura misma.

## 5.5 Identidad

Pasemos ahora a la exposición que alude meramente a la denotación del concepto de identidad<sup>487</sup>, analizada desde la territorialidad, reestructuración devocional católica y fronteras simbólicas que impactan la interacción social de manera específica en cada comunidad.

Para Giménez (1997) resulta ser la identidad “el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva”,<sup>488</sup> advirtiéndonos que funge como diferenciadora o elemento complejo de distinción entre los sujetos. Por este último carácter debemos asumir entonces que el otro internaliza precisamente aquello que nos hace diferentes, de tal manera que resultamos *ser* para los demás en el proceso de interacción y comunicación,<sup>489</sup> donde no sólo emerge la idea de uno mismo por el otro o los otros y a partir de la cual finalmente podemos o no asumirnos individualmente, sino que también se reafirma o refuta y ese complejo de diferenciación trasciende como una “identidad cualitativa”.<sup>490</sup>

---

<sup>487</sup> El concepto puede caracterizarse como relativamente reciente en tanto no figura como tal en las publicaciones que anteceden al año de 1968; con todo no es posible ignorar la exposición de sus principales nociones y directrices en la tradición socio-antropológica de los clásicos. Pollini; 1987. Citado en Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1997). Al respecto añade el autor la interrogante que remite a cuestionar precisamente la emergencia de una serie de estudios que atañen al concepto de identidad como tema central; exponiendo entonces la posible causa desde J. W. Lapierre, quien dice que existe una relación entre la emergencia y recurrencia al término y los movimientos sociales nacientes, mismos que se fundamentan en la identidad de grupo.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>489</sup> Habermas; 1987, II, 144. Citado en: *Ibid.*, 2.

<sup>490</sup> *Ibid.*

Es necesario por consecuencia que el sujeto sea definido y asumido por el otro en un determinado contexto, obedece a una reciprocidad de definición e internalización de dicha determinación; ello es que el sujeto se reconoce en la diferencia con los otros, mientras estos últimos parten de la subjetividad del sujeto y la suya propia para determinarlo a partir de sus diferencias. Este proceso es denominado por Giménez (1997) como “intersubjetivo y relacional”, al mismo define como no ajeno en la definición del individuo a las contradicciones, luchas y relaciones desiguales.<sup>491</sup>

Paradójicamente no es el individuo cualitativamente una determinación intersubjetiva relacional que remita a un solo aspecto de la vida cotidiana del mismo, dando por sentado que ha de expresarse por su condición de individuo social no desde una única pertenencia a un grupo o colectivo,<sup>492</sup> por el contrario, resulta perteneciente a una pluralidad de éstos. En su conjunto son finalmente aquellos por los cuales ha de definirse, asumirse e interiorizarse el sujeto por el otro y por supuesto por él mismo. En relación a esto, Giménez (1997) resalta como elementos diferenciadores de la identidad del individuo los siguientes puntos:

- 1) Pertenencia a una pluralidad de colectivos.
- 2) Atributos idiosincráticos o relacionales.
- 3) La biografía del sujeto<sup>493</sup>

Estos elementos dejan ver finalmente que se trata no sólo de una autodefinición, sino más bien de una definición desde el otro, misma que es promovida por el propio sujeto a quien se define y determina en la pertenencia a diferentes colectivos, caracterizándose cualitativamente a la vez que por ello construye su biografía.

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>492</sup> Merton describe que un grupo es “un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas” [...] mientras que las colectividades remiten a “conjuntos de individuos que aún, en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad <<porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsan a responder como es debida a las expectativas ligadas a ciertos roles sociales>>” Merton; 1965, 240-249. Citado en *Idem*.

<sup>493</sup> *Ibid.*, 5.

Al respecto, por ejemplo Charles H. Cooley<sup>494</sup> nos remite a un “yo espejo”, donde resalta la necesidad del sujeto de ser asumido e internalizado por el otro a partir de la promoción del primero, no obviando por consecuencia que dicha internalización del otro deviene de la subjetividad de ambos sujetos, atendiendo por supuesto a la diferencia entre éstos; se trata pues de una necesidad en tanto permite dotar al individuo de existencia por y para los otros porque es justamente significado y asumido desde éste o éstos (desde la diferencia), de ahí que existe no sólo por la aprehensión de universos simbólicos del aspecto cualquiera integrante de su mundo de la vida cotidiana, los cuales determinan y constituyen su subjetividad o la naturalidad de su mundo precisamente, sino que más bien es el resultado del reconocimiento de tal interiorización por parte del otro, y ello podemos traducirlo en la significación del sujeto en cuestión; pero no sólo pues “el yo espejo” consiste en tres momentos: “la imaginación (es decir una realidad totalmente intersubjetiva) de nuestra apariencia para la otra persona; la imaginación de su juicio sobre esa apariencia, y algún tipo de sentimiento propio, como por ejemplo el orgullo o la mortificación”.<sup>495</sup>

Finalmente ello nos remite a asumirnos también desde el otro y su determinación, y éste último nos interioriza subjetivamente<sup>496</sup> a partir de la promoción de nosotros mismos para los otros, como individuos complejos en la aprehensión de diversos universos simbólicos en tanto se es individualmente (pero es posible que no sólo) una pluralidad de pertenencias a diversos grupos o colectivos que atañen a distintos aspectos del mundo del sujeto y que actúan y son interiorizados por el sujeto en algún grado.

En este sentido, Villoro (1998) nos remite a la misma necesidad por parte del individuo de reconocerse por los otros, diciendo que “El individuo se ve [...] a sí mismo como los otros lo miran”;<sup>497</sup> y nosotros agregaríamos que eso sucede siempre en algún grado, pues no existirá una aceptación de la definición del individuo por el otro aproblemática, sino que más bien se tratará

---

<sup>494</sup> Cooley, Charles H., *op. cit.*, 13-26.

<sup>495</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>496</sup> Nos Dice Cooley: “El yo es simplemente una idea, o un sistema de ideas, extraído de la vida comunicativa, que la mente abriga [...]”. *Ibid.*, 22.

<sup>497</sup> Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”. En: *Estado plural, pluralidad de culturas* (UNAM/Paidós. México, 1998), 63-78.

muchas veces de refutar tal determinación, en tanto –subjctivamente- no encaje a la promoción del propio sujeto a partir de la aprehensión de los universos simbólicos por los cuales ha de definirse. Justamente deviene ello de la condición intersubjetiva de la identidad, es decir ésta como un constructo social, donde queda expresada la condición del individuo como cualitativamente una determinación intersubjetiva relacional, la cual carece por consecuencia de estática en el transcurso del tiempo y cambios en las condiciones sociales, culturales, etcétera.

De tal manera que si bien es cierto existe un “yo espejo” en el sentido de que el sujeto se determine a partir de la definición del otro, lo es igualmente por el reconocimiento de aquello que lo hace diferente del o los otros, y por lo cual es dotado de existencia -es decir dicho reconocimiento y determinación en torno a la diferencia- y además será tal precisamente en el carácter de la existencia de la cual se dote (y tenga expresión en el mundo cotidiano) al sujeto. Se trata pues de una existencia meramente social, donde paradójicamente dicha existencia de ese otro resulta tal vez sólo para uno mismo, y por uno mismo, sin ser congruente con la autodefinición del sujeto.

Así, tal existencia por uno mismo y para uno mismo, puede no ser para el individuo en cuestión y como no pasivo es capaz el sujeto de promoverse como diferente a la determinación que el otro ha hecho de éste, siempre y cuando, ya dijimos, no encaje con aquello que el sujeto desde su subjetividad sabe y tiene por realidad, le corresponde para ser dotado de existencia en su mundo de la vida cotidiana, de tal manera que se constituye la identidad como “identidad internamente definida, identidad privada e identidad externamente imputada o identidad pública”.<sup>498</sup>

Entonces no puede ser la identidad el mero reconocimiento de un sujeto a partir de las diferencias que mantiene con el otro y finalmente lo constituyen, sino que es algo más complejo, pues en ese proceso de reconocimiento indudable e inevitablemente tienen lugar la determinación y definición social de dicho sujeto, con base por supuesto en esas diferencias,

---

<sup>498</sup> Hecht; 1993: 42-43. Citado en: Gilberto Giménez, “Cultura e identidades”. En: *Revista Mexicana de Sociología* (Universidad Nacional Autónoma de México. Año 66, núm. Especial. México, D. F., 2004), 90.

mismas que subjetivamente se asumen por el otro, es decir se significan, haciendo explícito el carácter intersubjetivo relacional de la identidad; es pues el carácter subjetivo de tales determinaciones lo que muchas veces el sujeto en cuestión refutará -cuando tengan efecto incongruente desde su subjetividad- por supuesto en su dotación de existencia, paradójicamente ello también constituirá parte de su determinación o denominación por el otro, en tanto se hará evidente y explícita la refutación que mantenga el sujeto a quien se determina en la interacción.

Justamente podemos percibir este proceso entonces como una confrontación de realidades, en tanto la identidad remite al reconocimiento del sujeto como aprehensor de universos simbólicos o no, esto es las representaciones sociales que constituyen su naturalidad en el mundo de la vida cotidiana, de tal manera que en la interacción con el otro se tiene conocimiento de la realidad real o falsa subjetivamente mantenida por el otro, y a partir de la cual tiene expresión en su mundo de la vida, por tanto es a partir de éste mismo significado, asumido y valorado el individuo también por supuesto subjetivamente.

A manera de conclusión en lo apenas señalado, sostenemos que efectivamente la determinación de la interacción social está dada por el reconocimiento –primero- y significación subjetiva del sujeto por parte del otro, cuando tiene conocimiento de éste como sujeto identitario, es decir, como sujeto social, en tanto ha asumido la objetividad de su mundo de la vida cotidiana, nos referimos pues a los universos simbólicos internalizados y constituyentes de su condición cualitativa.

Si bien es cierto el carácter intersubjetivo relacional de la identidad, podemos caracterizarla paradójicamente también como una objetivación social por y para el otro y quizá en algún grado –antes señalamos- para el individuo determinado, tratándose pues de una definición y determinación subjetiva del individuo, objetivada en tanto se tiene por realidad y por ésta misma se dota de existencia al sujeto desde el otro<sup>499</sup> (la cual puede ser asumida por el primero o no),

---

<sup>499</sup> Al respecto Giménez nos dice: “[...] en la vida social las posiciones y las diferencias de posiciones (que fundan la identidad) existen bajo dos formas: bajo una forma objetiva, es decir, independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas; y bajo una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de la representación que los agentes se forjan de las mismas”. Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1997), 19. De tal manera que toda identidad resulta de carácter objetivo y subjetivo, primeramente por constituirse como una realidad por el otro y para el otro; que

expresado ello en el “yo espejo” de Cooley; finalmente la necesidad del sujeto de reconocimiento por el otro para existir, inmersa la significación de dicho reconocimiento también por el otro, tratándose de una existencia meramente social, congruente o no con lo que tiene por realidad a quien se determina y que tiene efecto igualmente en la interacción social cuando se refuta o bien se acepta desde ese otro.

Por otro lado, cabe decir en tanto mencionamos que la identidad es el resultado subjetivo de la pertenencia del sujeto a diversos colectivos o grupos (finalmente la constitución de las representaciones sociales internalizadas y a la vez conformantes de la condición cualitativa del individuo), que a dicho resultado se llega cuando el individuo desempeña un rol en estas agrupaciones, ello no es más que la aprehensión de éste como universo simbólico.<sup>500</sup>

De ahí expone Giménez (1996), que podamos percibir la interiorización del contenido (en algún grado) del grupo o colectividad, es decir la interiorización del universo simbólico como la acción de compartir el mismo, y que tiene expresión en el mundo de la vida cotidiana del sujeto en tanto responde a aquello aprendido y aprehendido, dándonos cuenta de éste; lo cual remite entonces a la categoría de representaciones sociales, entendidas como la realidad para un sujeto, misma que está condicionada por sus esquemas cognitivos, es decir por su carácter de individuo cognoscente, que aprende e interioriza el mundo en el que se desarrolla, no ajeno dicho conocimiento a sus características particulares que determinan la forma en que conoce, y lo que conoce, queremos decir, la biografía del sujeto social insertada en un contexto,<sup>501</sup> el cual obedece en su forma a las dimensiones sociales también.<sup>502</sup>

---

finalmente adquiere su carácter subjetivo cuando justamente se valora desde el sujeto mismo y por el otro, significándose inevitablemente al sujeto; resulta ser pues una objetividad subjetivamente asumida.

<sup>500</sup> De tal manera que no estamos frente a la “despersonalización y “uniformización de los miembros del grupo”; por el contrario, es posible que funja como una reafirmación de la individualidad de cada sujeto. Lorenzi-Cioldi; 1998: 19. Citado en Gilberto Giménez, *Ibid.*, 6. Al respecto, describe Giménez, se usa el concepto de “identización” para aludir a los límites de autonomía del individuo en relación con su pertenencia a algún grupo. Tap; 1980. Citado en *Ibid.*

<sup>501</sup> Loredana Sciolla, denomina a lo anterior: “Función selectiva de la identidad”, traduciendo la aprehensión de lo descrito en la acción del sujeto. Citado en: Gilberto Giménez, *op. cit.* (1996), 20.

<sup>502</sup> Sandra Araya, *Las representaciones sociales. Ejes teóricos para discusión* (Cuadernos de Estudios Sociales 127, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Sede Académica Costa Rica, 2002), 15.

Esto es no únicamente el conocimiento de la definición de una realidad como real, es también la construcción de dicha realidad, su postergación y la definición de sí mismo en ésta. Debemos agregar precisamente que desde este carácter las representaciones sociales permiten situar al sujeto en tanto aprehensor y aprendiz determinado del mundo natural que le resulta así; con ello queremos significar: que el conocimiento del otro de la pertenencia e interiorización de un colectivo o grupo (como universo simbólico) de un sujeto, asegura pues la propia determinación de éste último, ello:

[...] situando a los grupos e individuos en el campo social [...] permitiendo la elaboración de una identidad social y personal [...] compatible con sistemas de normas y de valores social e históricamente determinadas [...] la pertenencia social es uno de los criterios de ‘distinguibilidad’ de las personas: en el sentido de que a través de ella los individuos internalizan en forma idiosincrática e individualizada las representaciones sociales propias de sus grupos de pertenencia o referencia.<sup>503</sup>

Es decir, se materializa como una “dimensión locativa”,<sup>504</sup> pues es posible por la aprehensión subjetiva del sujeto por el otro, situarlo en el mundo de la vida cotidiana, finalmente definirlo socialmente, desde donde el individuo puede igualmente situarse en tanto la determinación del otro sea subjetivamente congruente con la determinación de éste, o bien, como señalamos antes puede ser refutada.

Así, estamos frente a la determinación compleja del sujeto, atendiendo al conocimiento de la interiorización de los universos simbólicos que éste hace y tienen expresión en el mundo que le resulta natural y que finalmente constituyen su biografía, aquello por lo que ha de conocerse y asumirse (subjetivamente) al sujeto; denominada “identidad biográfica”<sup>505</sup> o “biografía íntima”.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1997), 8.

<sup>504</sup> Gilberto Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología”. En: *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchoff* (México: Universidad Nacional Autónoma de México), 192.

<sup>505</sup> Pizzorno; 1989: 318. Citado en: Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1997), 9.

<sup>506</sup> Lipiansky; 1992: 121. Citado en: *Idem*.



Para nosotros es la identidad personal o individual un proceso que da cuenta de la biografía social (en tanto es significada) del sujeto, misma que ha de ser una relación de carácter subjetivo entre el sujeto y el otro, es decir desde el sujeto para el otro y desde éste último para el primero; ello es una promoción por parte del sujeto desde su propia subjetividad, la cual es asumida por el otro también desde su subjetividad y finalmente se determina al sujeto en ese proceso, donde incluso éste se asume a sí mismo, anteponiendo además como dijimos antes, el carácter no apromblemático de dicha determinación.

Se trata pues de la determinación social del individuo atendiendo su carácter subjetivo, ello es la naturalidad con que existe en el mundo de la vida cotidiana y por la cual existe también por supuesto para el otro y para él mismo, donde inevitablemente se trasciende el reconocimiento de la diferencia, para pasar a ser paradójicamente desde ésta el sujeto en tanto es significado; de tal manera esperemos congruencia o no en dicho proceso –recordemos por ello- intersubjetivo relacional.

Hasta aquí nos hemos centrado en la identidad individual, y no podemos pasar de largo sin detenernos en la identidad colectiva. De tal manera que comenzaremos a exponer cómo entendemos tal concepto. Así no únicamente existe divergencia en lo denotado por éste, sino también -en principio- de su utilidad en tanto efectivamente remita a una realidad, sea por su inexistencia o bien por la suposición o transformación de la misma por el uso del concepto. Lo anterior queda explícito principalmente en las posturas siguientes, las cuales sin embargo distarían justamente de lo señalado como identidades colectivas, según Giménez: (1997) 1) Hipostatización; pero no es posible hipostasiar a los individuos cuando se anteponga la idea de que estamos frente a construcciones o productos sociales –propiamente los colectivos o grupos en su complejidad y totalidad- por supuesto entonces no independientes de los individuos. 2) La identidad colectiva como (devenido de lo anterior) rebasante de la individualidad del sujeto; pero no es tal considerando que no se trata de “entidades abusivamente personificadas que trasciendan a los individuos que los constituyen (por ello no es posible traducirla en acción

social, y/o despersonalización y uniformización de los comportamientos individuales, salvo en las instituciones totales.)”.<sup>507</sup>

Por el contrario,

se trata más bien de entidades relacionales que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen y que en cuanto tales obedecen a procesos y mecanismos específicos [...].<sup>508</sup> Dichas entidades relacionales están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenecía, lo que implica, [...] compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción [...] los elementos centrales de la identidad [...].<sup>509</sup>

Diríamos: donde existe un compartir -en algún grado- por consecuencia de las representaciones sociales, recordando que no sólo evidencian lo que se tiene por realidad, sino el fundamento también de la misma y la definición de tal; donde por consecuencia estamos frente a sujetos capaces de significar su acción, ello es dar sentido a ésta, resultando pues las identidades colectivas “sistemas de acción”.<sup>510</sup>

Lo anterior por supuesto señala el carácter de la identidad como promotor de la distinción, en tanto los individuos por la construcción, internalización y expresión de universos simbólicos y representaciones sociales se reconocen y asumen por el otro y en consecuencia son capaces los sujetos de reconocerse y asumirse a sí mismos, desde esta determinación o desde la refutación de la misma. Paradójicamente la identidad colectiva entonces es parte constituyente de la identidad personal, si recordamos desde los aportes de Giménez considerados antes, a ésta última como la definición del sujeto que tiene lugar a partir de sus pertenencias a diversos grupos o colectivos que conforma la complejidad de cada uno, dando lugar a la subjetividad del individuo; así pues es evidente por consecuencia la relación dialéctica existente entre ambas

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, 10-11.

<sup>508</sup> Lipiansky; 1992: 88. Citado en: *Ibid.*, 11-12.

<sup>509</sup> *Ibid.*

<sup>510</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, (2004), 93.

categorías, de tal manera que las identidades colectivas del sujeto construyen su identidad personal de manera compleja; siendo que “la identidad individual se desarrolla al incorporarse a una identidad colectiva mediante el proceso de socialización, por medio del cual la persona aprende los elementos que marcan la distinción entre los miembros del grupo propio y aquellos que nos muestran la existencia de otros”.<sup>511</sup>

Hemos de preguntarnos a partir de la exposición anterior la condición de la identidad, sea colectiva o individual, a través del tiempo; y argumentaremos que efectivamente se trata de una construcción por el sujeto y desde el sujeto para el otro y para sí mismo, en un ambiente de lucha por el reconocimiento que debe ser desde la subjetividad del sujeto. Por ser entonces una construcción, no se trata de algo terminado o estático, por el contrario, estamos hablando de un proceso y como tal debe entenderse a la vez como configurado y reconfigurado en el tiempo.

Lo dicho sucede en un escenario donde hay las siguientes posibilidades principalmente: el escenario es pues el tiempo, sucediendo que la identidad personal y/o colectiva sufra adaptaciones ante las condiciones cambiantes del mundo del sujeto, sean sociales, culturales, etcétera, lo que nos daría cuenta de una congruencia en el venir siendo del individuo para el otro y para sí, pues significaría la permanencia de sus universos simbólicos a partir de los cuales construye y fundamenta su realidad, aún cuando estos se adapten a las condiciones cambiantes del mundo donde justamente se contiene el sujeto (y nos es posible decir en este momento que de esta permanencia de universos simbólicos interiorizados en el sujeto y con el carácter de éstos, fundamento de la realidad del mismo, no es más que la garantía o seguridad de la definición y determinación del individuo o individuos a partir del otro, en tanto a partir de tal definición ha interiorizado también cómo ha de ser el sujeto en cuestión y por supuesto cómo ha de constituir su naturalidad en el mundo de la vida cotidiana).

Sucede además que lo referido como permanencia de los universos simbólicos interiorizados carezca de tal condición y en cambio, resulten no postergados con su carácter de fundamento de

---

<sup>511</sup> Levi-Straus; 1981. Citado en Garma, Navarro Carlos. “Tolerancia e identidades religiosas”. En: *NÓESIS* (Revista semestral de la Dirección General de Investigación y Posgrado. Año VII. Núm. 16. Enero-julio, 1996. Cd. Juárez. Universidad Autónoma de Cd. Juárez), 31-61.

lo que se tiene por realidad, anteponiendo la multiplicidad de éstos en el mundo del sujeto, es decir, todo aquello que se le presenta, donde se asegura entonces la confrontación entre diferentes realidades, dejando ver la caducidad de las mismas; y el sujeto es entonces capaz de interiorizar nuevas realidades y el fundamento de éstas, con lo que queda desplazado o relegado al pasado lo antes internalizado y que constituía su actitud natural; rompiéndose la seguridad para éste y por el otro donde se garantizaba la definición del primero por el segundo; siendo paradójicamente esta interiorización del sujeto como aprehensor de nuevas realidades o no postergador como aprehensor también de los universos simbólicos (traducido en la adscripción a grupos o colectivos) por los cuales era conocido, reconocido y determinado, parte constituyente de su identidad personal.

Queda entonces explícita la reciprocidad existente entre la identidad personal o individual y la identidad colectiva, en tanto la primera es un dado dándose a partir de la pertenencia del sujeto a un grupo o colectivo, siendo éste interiorizado como universo simbólico en su complejidad y totalidad en algún grado, y desde dicha internalización tiene lugar la subjetividad del sujeto, las representaciones sociales que le permiten no únicamente asumir una realidad, sino la forma en que la asume y por supuesto la definición de la misma. Lo anterior dota entonces de existencia al individuo, cuando inevitablemente en interacción con los otros es significado y asumido desde su subjetividad; y tal determinación por el otro resulta ser una necesidad del propio sujeto que por tanto promoverá.

Antes tratamos de dar cuenta del universo simbólico en cuestión desde el sujeto, ello nos remitió entonces al conocimiento de lo que se tiene por realidad: las figuras religiosas, el fundamento de éstas (que denominamos mito o biografía) y por supuesto la significación de las mismas en tanto se posicionan como una parte relevante en la naturalidad del mundo del sujeto.

Así pues, estamos frente a los sujetos productores de una realidad en su totalidad y complejidad: las figuras religiosas, quienes por dicha complejización a la vez son capaces de dotarla de una individualidad (también socialmente construida y atribuida) asumida y reconocida, misma que deja verlo finalmente como ajeno a su propia definición y determinación, donde le corresponde al individuo expresar cómo tiene lugar lo anterior, traducido por supuesto en lo ya enunciado:

la configuración de las relaciones sociales en la comunidad, atendiendo entonces la categoría de identidad desde la aprehensión de universos simbólicos y la construcción de fronteras simbólicas desde la territorialidad y reestructuración devocional.

Para concluir señalaremos que nuestro interés en el uso de la categoría deviene de uno de los atributos que posee como concretización en el mundo de la vida cotidiana del sujeto, el mismo que inevitablemente deviene de la otra función delegada. Hablamos precisamente de su “función meramente descriptiva”,<sup>512</sup> donde el objeto reside en exponer de esa manera a los sujetos, ante las divergentes y numerosas identidades al interior de un contexto. Por otro lado, ello ocasiona que veamos algo más complejo a partir de percibir un todo desde la categoría de identidad, lo cual -en este caso- nos remite a la interacción social; es decir, que la configuración social de las comunidades y el carácter de las relaciones mantenidas entre los sujetos se ve tocada por lo dicho antes: la aprehensión de universos simbólicos y la construcción de fronteras simbólicas desde la territorialidad y reestructuración devocional.

Sin embargo, se torna diferente a la anterior función, la que deviene de la misma, como señalamos antes, ello es la posibilidad de dar cuenta del fundamento de la acción del sujeto bajo la noción precisamente de su diferencia con el otro, es decir a partir de su “función selectiva de la identidad”,<sup>513</sup> explicando a la vez los conflictos sociales<sup>514</sup> emergentes, o bien el carácter de las relaciones sociales.

Consideramos de la identidad, de acuerdo con Lipiansky que:

[...] se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social. Y ello es así, en primer lugar, porque “aún inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos” [...] Y en segundo lugar, “porque las mismas nociones

---

<sup>512</sup> Gilberto Giménez, *op cit.*, (1997), 20.

<sup>513</sup> *Idem.*

<sup>514</sup> *Idem.*

de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes [...] al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una valorización de sí mismo con respecto a los demás”.<sup>515</sup>

Donde queda por tanto explícita la idea a la que remitimos anteriormente: la existencia social del sujeto, a partir de la cual es para los otros y por estos mismos, y (pero ya dijimos que no sólo) para sí mismo y por sí mismo, donde se asume además diferente; justamente dicha diferencia trasciende como su definición, también social. De tal manera que también Giménez añade que “no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de la identidad del sujeto, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales”,<sup>516</sup> ello lo traducimos en que el rasgo cultural prominente en la comunidades resulta ser la restructuración devocional, por consecuencia la mismo trasciende como parte primordial en la definición del sujeto, por lo que no podemos esperar su negación de mediador en las relaciones sociales—anteponiéndose— en la definición de las relaciones sociales entre los individuos, de donde deviene por supuesto la percepción de lo que ha de ser la naturalidad del mundo del sujeto, donde están contenidas claro, lo que ahora constituye nuestro objeto: el mantenimiento y determinación de las relaciones sociales y se suma a ello entonces, la organización de la propia comunidad, atendiendo sin duda la definición del sujeto por su identidad religiosa, donde el universo simbólico juega el papel principal.

Se puede cuestionar si nos valdremos para adentrarnos en lo dicho de la identidad colectiva o individual, y respondemos que ambas categorías constituyen nuestro estudio, ahora damos cuenta de su razón (antes ya lo dijimos, no con el acento ahora emitido). Recordaremos la exposición de los términos en sí mismos y entonces que paradójicamente la individualidad del sujeto se construye por su pertenencia, afinidad o interiorización de universos simbólicos, como grupo o colectivo de manera compleja y es justamente su aprehensión aquella que denota la particularidad del sujeto, en tanto a partir de ello, construye la naturalidad de su mundo, que antes dijimos, remite a las representaciones sociales; y permiten a la vez reconocer y conocer

---

<sup>515</sup> Lipiansky; 1992: 41. Citado en: *Ibid.*, 16.

<sup>516</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, (1996), 187.

(en algún grado) al sujeto, atendiendo las diferencias entre éste y los otros. En este aspecto estamos frente a la identidad individual; y dicha identidad individual constituye una identidad colectiva, reconocida en la comunidad; la anterior tiene lugar precisamente por la constitución de un grupo o colectivo que se sabe por los integrantes del mismo aprehensor de la complejidad de alguna figura religiosa y del territorio.

Así que sostenemos que la naturalidad del mundo en el aspecto que ahora nos ocupa deviene de una dialéctica entre la identidad individual y colectiva, pues de ésta última se ha de generar y asumir la naturalidad del mundo de la vida cotidiana, misma que tiene expresión por el sujeto y constituye su individualidad, es decir, su identidad individual en tanto lo ha internalizado subjetivamente, de tal manera que los conocimientos de éste y que remiten a su mundo de la vida cotidiana remiten a su vez a una matriz de significados que tiene lugar en un grupo o colectivo, finalmente una identidad colectiva.

Sucede entonces que la identidad colectiva sale a la luz (en algún grado) a través de la identidad individual, y ésta última se conforma por la pluralidad de las primeras; así los sujetos de la comunidad se saben individualmente y colectivamente como aprehensores de un realidad, y por tal conocimiento son capaces de significar al otro que carece de la internalización señalada, y significarse ellos mismos, atendiendo la diferencia.

No podemos nosotros en lo siguiente enfocarnos a una u otra identidad, sea colectiva o individual, por la razón ya expuesta, por el contrario nuestro interés no se centra en partir de alguna, sino más bien reconocer que justamente la definición de la realidad y su internalización como tal incide en las relaciones sociales por las cuales finalmente se configura la comunidad; no por ello dejamos de lado la conformación de una identidad con el carácter que sea, y que para efectos de este trabajo no resulta demasiado importante, en tanto asumimos una dialéctica entre ambas.

El sujeto se muestra justamente en esa lucha de defensa de su realidad, aquello por lo que se reconoce a sí mismo y por el otro y que constituye la naturalidad de su mundo de la vida,

resistente, evitando así no únicamente la penetración de una realidad divergente a la suya y que constituya su naturalidad, pues también actúa como un descalificador del otro.

### 5.5.1 Identidad religiosa

La especificidad de la identidad religiosa no deviene de su connotación totalmente diferente o divergente de la identidad individual y/o colectiva, sino que más bien debemos considerarla una parte constituyente de lo anterior, en tanto conforma la especificidad del sujeto. Por tanto podemos aludir a ésta como una de las expresiones de la dialéctica entre identidad individual y colectiva, considerando que paradójicamente el sujeto en su individualidad complejamente se debe a su identidad individual y/o colectivas, siendo las segundas aquellas que componen la primera; haciendo entonces posible la significación del sujeto no sólo desde sí y para sí, sino para el otro y desde el otro, dejando ver su carácter interno y externamente imputado.

Nos hallamos ante una identidad religiosa que versa en la aprehensión, y la forma de ésta, (lo que hemos referido como grados de aprehensión) de un universo simbólico: las figuras religiosas, y ciertamente éstas se contienen como tales en una matriz de significados que posibilita precisamente su significación, su carácter de realidad, finalmente la naturalidad en sí mismas, o bien, su existencia social; nos referimos pues a lo expuesto por nosotros como religiosidad popular, específicamente catolicismo popular. Así, consideremos que:

La identidad religiosa se caracteriza por ser un elemento de auto-reconocimiento individual y colectivo que reafirma un valor y sentido de pertenencia basado en cierto tipo de símbolos, creencias y de contacto con lo sagrado; a la vez esa identidad requiere ser reconocida por los demás sujetos, instituciones y grupos con los que se interactúa para existir social y públicamente.<sup>517</sup>

---

<sup>517</sup> Deyssy Jael de la Luz García, *Identidad Religiosa y Memoria Histórica entre los Cristianos Latinoamericanos en el siglo XX* (Ponencia presentada en el Coloquio Memoria e Identidad celebrado del 12 al 15 de noviembre de 2007 en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM).



Sucede que existe divergencia no únicamente en la definición de la situación internalizada, ello es el carácter de la realidad asumida como real, o bien del universo simbólico o matriz de significados religioso, al interior de la colectividad que se reconoce en esta internalización; pues también la existe en el manejo de dicha realidad, es decir la expresión de la misma en el mundo de la vida cotidiana, la constitución justamente de dicha naturalidad, nos referimos entonces complejamente a la significación de tal cúmulo de conocimientos, el cual será igualmente significado por los otros, proceso en el cual se significa al individuo mismo y se define como persona.

Es pues la identidad religiosa una parte del sujeto, sabiendo que la complejidad del mismo deviene de su expresión en el mundo de la vida cotidiana y que ésta última por supuesto no obedece a un sólo aspecto de dicho mundo; por consecuencia, la forma en cómo se asume desde el otro el individuo no remitirá únicamente a la aprehensión de un universo simbólico en cualquier aspecto de la naturalidad de su mundo. Recordemos que anteriormente dimos cuenta de la posibilidad existente que remite a la complejización del sujeto desde sí mismo y por el otro –contrariamente a lo apenas señalado- por un sólo aspecto de la naturalidad de su mundo, que más bien constituiría tal naturalidad de manera completa, es decir, la existencia del sujeto por la internalización de un cúmulo de conocimientos que refiera a un ámbito de su mundo de la vida, ello es la existencia de un mundo que carece de confrontaciones que atenten contra su carácter de realidad, o bien, submundos que desde el exterior modifiquen su prominencia. Siendo el sujeto desde su aprehensión asumido por el otro y por tanto de su significación subjetiva, atendiendo justamente la complejización por un ámbito de su vida, finalmente aquello que constituye su realidad.

Sin embargo, paradójicamente no estamos ahora frente a lo expuesto antes, de ahí que sostengamos que la identidad religiosa no complejiza de manera total la existencia de los sujetos.

## 5.6 Territorialidad, territorio, fronteras simbólicas e identidad

Una vez que hemos expuesto las categorías principales y por las que pretendemos hacer un análisis en las comunidades de San Felipe Teotitlán y San Martín de las Pirámides, resulta necesario –antes de pasar a la realidad- conocer cómo es que dichas categorías se encuentran relacionadas, por lo menos en nuestra subjetividad que tratamos de objetivizar con un proceso de investigación.

Hemos descrito que la territorialidad es el proceso de apropiación de aquello por lo que existe el territorio, de manera que define un territorio social, pero también geográfico (en la realidad vivida lo primero se impone a lo segundo); permite la conversión de un espacio físico a un territorio, es la subjetivación de dicho espacio, el proceso mismo de apropiación. El territorio es la apropiación y valorización de un espacio físico. El espacio existe como territorio por su apropiación social, la territorialidad es esta apropiación, dijimos.

La territorialidad como proceso es indisoluble del territorio, éste último se define en su sentido complejo, es decir, en su apropiación desde las prácticas y acciones sociales que lo delimitan y construyen, por ejemplo religioso (entendido como un sistema de ideas y prácticas) que modela la realidad social a partir de explicaciones particulares de la existencia humana y el territorio. En este sentido, como alude Solís y Martínez (2012), citando a Giménez:

El espacio geográfico va adquiriendo un carácter de significación, esto es, va adquiriendo sentido para los habitantes. De esta manera, se inaugura un territorio. Inauguración constante, permanente, que llevan a cabo los habitantes a través de sus interacciones y prácticas cotidianas en el espacio. En otras palabras, las prácticas religiosas construyen territorio [Giménez, 2001]. En el territorio, cuando en él se arraigan prácticas, cuando en él se anclan los procesos socioculturales como los religiosos, se constituye un espacio social de identidad: un territorio identitario creado a partir de compartir un sentido de comunidad religiosa.<sup>518</sup>

---

<sup>518</sup> Daniel Solís Domínguez y Consuelo Patricia Martínez Lozano, *op. cit.*, (2012).

Justamente la delimitación y construcción de un territorio a través de prácticas y acciones sociales fundamentados en universos simbólicos internalizados, como la religión, y desde los que se define la realidad social, posibilitan un territorio geográfico y social, que resulta un territorio identitario por compartir sentido de pertenencia: lo religioso. En sociedades en las que se compenentran lo religioso diverso con la cultura común, las fronteras simbólicas se muestran más claramente; pero en el caso en el que se comparte una sola religión y cultura, el espacio geográfico o territorio toma un papel preponderante en la configuración de identidades y de los límites propios generados por la resignificación de la geografía.

La cultura se territorializa y da cuenta de la territorialidad de un espacio social y físico, por lo que elementos culturales como la religión parecen evidenciar que en un espacio físico existen más de un territorio y en consecuencia, más de una cultura, por ejemplo la cultura católica y la cultura evangélica; donde es perceptible lo que Grimson (2011) describe y que llamamos la identidad atravesada por la cultura en disociación de territorios, esto es, la no territorialidad del espacio físico al que un sujeto pertenece; aun así su identidad está en referencia a un cúmulo de conocimientos que son cultura.

Lo subjetivamente diferente opera en la construcción de espacios no tangibles, sí perceptibles, donde la divergencia es un límite que distingue entre nosotros y los otros, hablamos de la territorialidad diferenciada, por la que se construyen distintos territorios, geográficos y sociales, por tanto culturales; ese límite por lo que se distingue lo subjetivo es una zona fronteriza en la que se confrontan las realidades, en las que se construyen fronteras simbólicas dinámicas por la condición misma de la cultura, es decir, fronteras desde los significados y definición del mundo de la vida cotidiana que separa grupos sociales en atención a sus diferencias.

Las fronteras simbólicas se crean y recrean a través de prácticas y acciones sociales, como el uso social del espacio; su existencia permite identificar a un grupo social u otro, al que sus integrantes se sienten pertenecientes por elementos como lo religioso, o lo político, lo que asegura el movimiento de dichas fronteras, así como la definición de un grupo social u otro; de todos esos sentidos de pertenencia se sabe la identidad de un sujeto, que es reforzada por las

fronteras simbólicas, por las que se acentúan y reconocen las diferencias, por las que se construyen territorios también identitarios.

## **Capítulo 6. Los “santitos” por el sujeto... y el sujeto por los “santitos”**

En esta parte el objetivo es analizar cómo la construcción social de las figuras religiosas, reconocidas como “santitos” o “santos” finalmente trastoca algo de la vida social de los sujetos, en consecuencia de la comunidad; nos centramos en la identidad desde elementos como la territorialidad, reestructuración devocional católica y construcción de fronteras simbólicas; partiendo de la hipótesis de que la territorialidad es un elemento que determina la reestructuración devocional, desde ambas se originan fronteras simbólicas que construyen la identidad de los sujetos.

Iniciaremos con San Felipe Teotitlán, donde convergen la Virgen de Guadalupe, El Divino Rostro y San Felipe (a quienes se les realiza fiesta), donde la inclusión de la primera y las características con que es llevada a cabo son determinantes, lo que abordaremos enseguida. En San Martín la reestructuración devocional por la introducción de El Señor Ecce-Homo, en las condiciones antes descritas y que retomaremos en lo siguiente, no agudiza la segmentación de la población por límites territoriales y simbólicos, con la construcción de la iglesia de El Señor Ecce-Homo.

### **6.1 Conflicto de identidades, San Felipe Teotitlán**

La Virgen de Guadalupe y El Divino Rostro, “santitos” en San Felipe Teotitlán, parecen estar en un conflicto social que versa en lo siguiente: la definición de su estatus, su aprehensión compleja como santos patrones y lo que significa esta negación o su aprehensión parcial en este sentido, y que además se sabe desde el territorio principalmente. Dichas figuras religiosas por lo señalado, y una vez reconocido entre los sujetos, resultan ser un elemento importante que impacta las relaciones sociales; ese complejo es lo que reconocemos como conflicto de identidades:

[...] aquellos conflictos sociales entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad, sino que más bien la suponen, en el sentido de que el conflicto es un reconocimiento por parte de cada colectivo de su propia identidad y de la identidad del otro.<sup>519</sup>

En primera instancia el conflicto de identidades tiene lugar por la reestructuración devocional, que traducimos en la convergencia de varias religiones, pero también –lo que nos interesa- por la reestructuración devocional católica, que consiste en la presencia de algunas figuras religiosas que se territorializan en los barrios de la comunidad, y de los que se defiende el estatus de santo patrón, nos referimos principalmente a La Virgen de Guadalupe y El Divino Rostro; San Felipe aunque es venerado y se sabe santo patrón por dar el nombre a la comunidad no disputa -según los testimonios- el cargo de santo patrón (como protector de San Felipe Teotitlán), porque se tiene por conocimiento bien estructurado y fundamentado que es un intercesor ante El Divino Rostro, en su calidad de santo.

El conflicto de identidades es importante porque desde el universo simbólico: religión o santo asumido como santo patrón territorializado, se territorializa al sujeto, es decir, se reconoce geográficamente la pertenencia de un sujeto, teniendo consecuencias sociales; lo dicho tiene lugar en la definición del sujeto por pertenecer a lo que socialmente se ha delimitado como Barrio Colonia Roma (donde se venera la Virgen de Guadalupe como santa patrona); no así en el conflicto de identidades por la convergencia de las religiones predominantes: católica y evangélica pentecostés, pues entre los habitantes existe pleno conocimiento de las personas y familias que son adeptas a ésta última, se trata de población dispersa que entre los católicos se estigmatiza por ser conversa, como lo fueron los iniciadores de la religión en la comunidad, y a quienes se les reconoce como “hermanos”; el conocimiento de los adeptos y los conversos abarca qué miembros de familias lo son y quiénes no.

Hemos identificado que el conflicto de identidades, la definición del otro por la identidad que se le imputa, existe por: reestructuración devocional, reestructuración devocional católica y disposición de El Divino Rostro, abordado a continuación.

---

<sup>519</sup> Pérez, Alfonso Agote; 1986: 81. Citado en Gilberto Giménez (1997), 21.

### 6.1.1 De las religiones predominantes

Las religiones que figuran con mayor importancia en la comunidad son: evangélica pentecostés y católica. La primera cuenta con un número de adeptos mucho menor que la segunda,<sup>520</sup> fue insaturada en la comunidad desde hace más de 50 años. En consecuencia nos posible asegurar que las identidades religiosas con mayor importancia y en torno a las cuales gira el conflicto de identidades son evangélica pentecostés y la católica.

De tal manera que en torno a la especificidad de la constitución del campo religioso de San Felipe Teotitlán, como lo hemos venido anunciando, tiene lugar el conflicto de identidades en el universo simbólico en sí mismo, es decir, existe confrontación de ambas realidades atendiendo el carácter de realidad vivida de cada una, donde el objeto es justamente evidenciar dicho carácter ante quienes la descalifican y dejan ver como una realidad falsa.

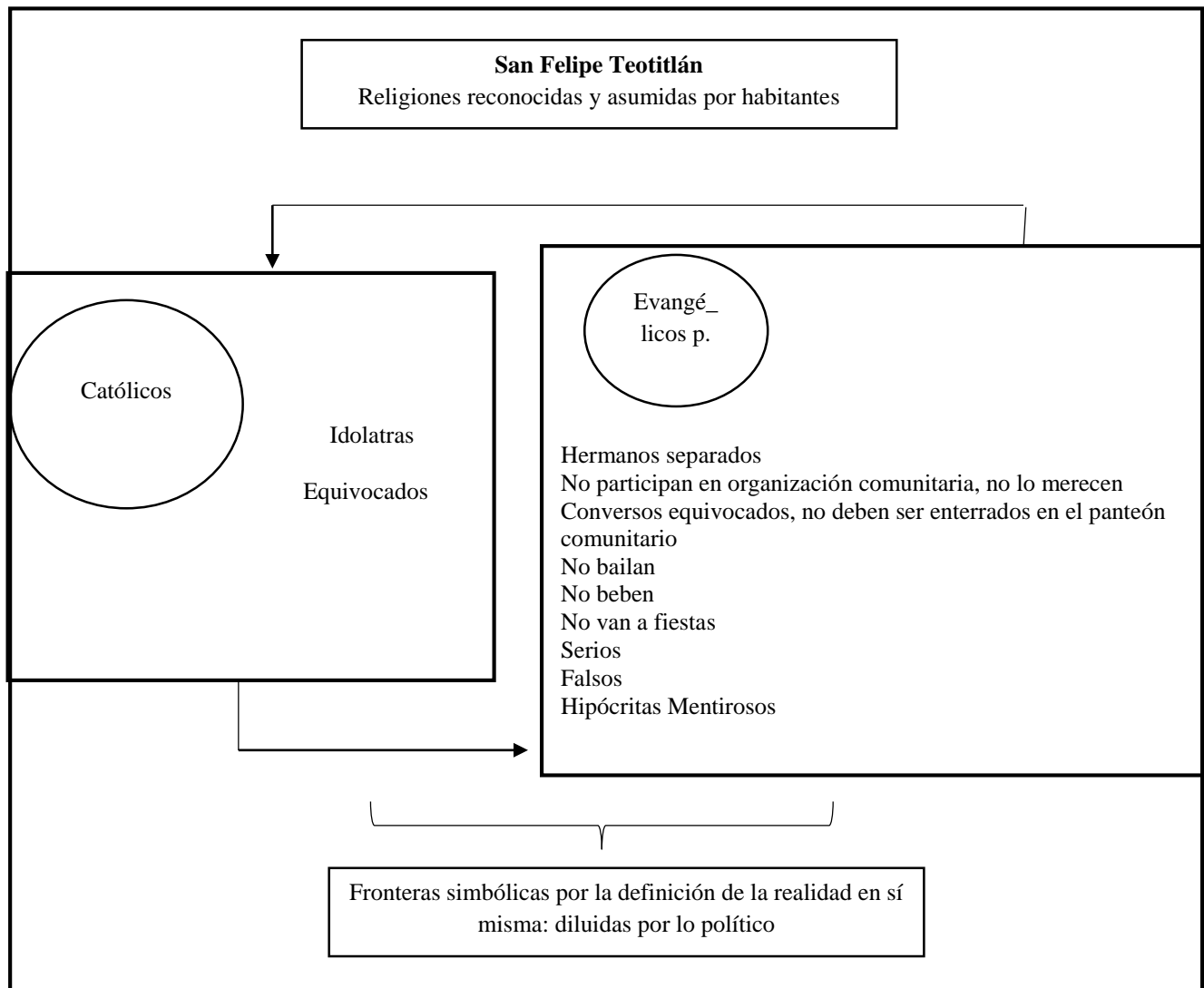
Así pues, se lucha por el contenido de cada una, mismo que actúa contra la condición del universo simbólico que ponga en riesgo la prominencia de alguna -como dijimos antes- por supuesto desde la subjetividad del otro, quien aprehende una realidad diferente y desde la cual es capaz de enjuiciar la interiorización de un universo simbólico desigual al suyo, remitiendo no únicamente a la definición en sí misma de dichas realidades, sino también a la propia definición del sujeto internalizador, inevitablemente siendo socialmente desde aquello que interioriza y finalmente lo dota desde la valoración y juicio por el otro de existencia.

Aludimos a una identidad religiosa imputada, que no se encuentra exenta de efectos sobre aquél que internaliza y a quien se define, o bien y a la vez, del sujeto que desde su identidad religiosa define la situación de sí mismo con el otro, ello es su interacción. Los adeptos a la religión evangélica pentecostés suelen ser para los católicos “los hermanos separados”; quienes no participan en la organización y vida comunitaria porque están ocupados predicando; la gente equivocada por ser conversa y que por ello no merece inmiscuirse en la toma de decisiones de

---

<sup>520</sup> El Pastor Josué (hijo del iniciador de la religión evangélica pentecostés en San Felipe Teotitlán), estima que a la fecha existen 150 adeptos en la comunidad, mientras que se contabilizaron 3,633 católicos en el Censo de Población y Vivienda 2010.

la comunidad; son quienes no cooperan en ningún aspecto de las festividades; lo que no bailan, no ingieren bebidas alcohólicas, no asisten a bailes, ni a las fiestas; quienes no deben ser enterrados en el panteón comunitario por no estar involucrados en la vida comunitaria; los serios, porque “no son sociables”; los hipócritas; falsos y mentirosos. Los católicos son para ellos también gente equivocada “por adorar ídolos”, principalmente. Los evangélicos parecen sujetos pasivos ante lo que se les dice y ante aquello de lo que se les excluye, como describimos a continuación.





## 6.2 Organización

En la organización comunitaria CoPaCi (Consejo de Participación Ciudadana), se excluye a los evangélicos pentecosteses; dicha organización consiste en la conformación del, de elección popular, se integra por Presidente, Secretario, Tesorero, dos Vocales y sus suplentes, además de un Delegado por barrio; todos pertenecientes a los distintos barrios.

La Ley Orgánica del Estado de México expone lo siguiente:

**Artículo 73.-** Cada consejo de participación ciudadana municipal se integrará hasta con cinco vecinos del municipio, con sus respectivos suplentes; uno de los cuales lo presidirá, otro fungirá como secretario y otro como tesorero y en su caso dos vocales, que serán electos en las diversas localidades por los habitantes de la comunidad, [...] El ayuntamiento expedirá los nombramientos respectivos firmados por el presidente municipal y el secretario del ayuntamiento, entregándose a los electos a más tardar el día en que entren en funciones, que será el día 15 de abril del mismo año [...].

**Artículo 74.-** Los consejos de participación ciudadana, como órganos de comunicación y colaboración entre la comunidad y las autoridades, tendrán las siguientes atribuciones:

- I. Promover la participación ciudadana en la realización de los programas municipales;
- II. Coadyuvar para el cumplimiento eficaz de los planes y programas municipales aprobados;
- III. Proponer al ayuntamiento las acciones tendientes a integrar o modificar los planes y programas municipales;
- IV. Participar en la supervisión de la prestación de los servicios públicos;
- V. Informar al menos una vez cada tres meses a sus representados y al ayuntamiento sobre sus proyectos, las actividades realizadas y, en su caso, el estado de cuenta de las aportaciones económicas que estén a su cargo.
- VI. Emitir opinión motivada no vinculante, respecto a la autorización de nuevos proyectos inmobiliarios, comerciales, habitacionales o industriales y respecto de la autorización de giros mercantiles.

**Artículo 75.-** Tratándose de obras para el bienestar colectivo, los consejos de participación podrán recibir de su comunidad aportaciones en dinero, de las cuales entregarán formal recibo a cada interesado, y deberán informar de ello al ayuntamiento.<sup>521</sup>

Anteriormente el CoPaCi de San Felipe Teotitlán se encargaba de llevar a cabo las celebraciones cívicas, mediar conflictos internos entre la población antes de ser presentados con las autoridades municipales, gestionar obras de infraestructura ante el Ayuntamiento y hacer limpieza de la iglesia del barrio Centro; hace aproximadamente 18 años queda también en sus manos la colecta y organización de las festividades religiosas, como las fiestas a cada santo, la celebración de la Semana Santa, etcétera;<sup>522</sup> no únicamente representan una autoridad comunitaria auxiliar, porque fungen como la Mayordomía, desde donde es comprensible la exclusión de los evangélicos, restándoles mayor intervención en la configuración de la comunidad y en los trabajos colectivos que se requieren.

El grupo evangélico pentecostés se encuentra al margen de decisiones políticas, religiosas y sociales que conforman y definen la comunidad, y más bien pareciera están dedicados a su actividad económica individual y/o colectiva y la acción social que remite a su religión, postergando así la naturalidad de su mundo de la vida cotidiana a la vez que reafirman la naturalidad del mundo para el otro cuando ambos grupos, católicos y evangélicos, se encuentran en un mismo espacio social, en el cual intervienen de manera activa y profunda los primeros en relación con los segundos, quienes finalmente pareciera son espectadores de lo que sucede en la comunidad.

---

<sup>521</sup> Ley Orgánica Municipal del Estado de México, p. 42 y 43.

<sup>522</sup> A ello se debe en gran medida la autonomía que es capaz de ejercer la organización respecto al párroco, pues durante el trabajo de campo pudimos observar que la propia comunidad por su elección capacita a los miembros del CoPaCi para dirigir cada una de las festividades religiosas, siempre y cuando se atienda la costumbre de éstas, prescindiendo de las formas expuestas o requeridas por el sacerdote.

### 6.3 Politización de cargos

La Mayordomía se integraba por algunos hombres de la comunidad, eran designados por el sacerdote y se les notificaba su elección a través de una carta entregada a familiares, en misa, o por el sacristán; el comunicado se hacía previo a la fecha que el sacerdote elegía para que los Mayordomos fueran presentados ante la comunidad al finalizar la misa del día domingo. El grupo duraba en el cargo tres años y su función era recolectar la cooperación económica para la celebración de todas las fiestas religiosas, además de que las organizaban, es decir, buscaban “la feria”: juegos mecánicos principalmente, cotizaban y elegían pirotecnia, contrataban músicos para que tocaran durante la peregrinación de cada fiesta y el día principal de la festividad durante casi todo el día en el kiosco, elegían el adorno de la iglesia, pagaban al sacerdote por las misas oficiadas, repartían programas impresos de la fiesta de El Divino Rostro y encabezaban las procesiones.

Los miembros del CoPaCi eran electos popularmente y se les confería en general el orden social de San Felipe Teotitlán y la gestión de obras de infraestructura ante las autoridades municipales, desde su inicio destaca que los adeptos a la religión evangélica pentecostés no figuraban como miembros de la agrupación. Hace unos 18 años (dicen algunos informantes) se solicitó la colaboración del CoPaCi por la Mayordomía para llevar a cabo las festividades religiosas, entonces el grupo de los primeros gestionó con las autoridades municipales una cantidad importante de dinero para solventar los gastos de las fiestas religiosas, pues la cooperación económica de la población era insuficiente para cubrirlos; esta decisión de solicitar la ayuda de las autoridades municipales a través del CoPaCi fue decisión de los Mayordomos y el párroco no se resistió. La población tampoco se opuso a la solicitud, y algunas personas reconocieron de manera positiva la intervención del Ayuntamiento, esta administración pertenecía al PRI.

Posteriormente se recurrió enteramente a la actividad del CoPaCi para atender la organización de las festividades religiosas, el mismo era también electo popularmente, condición que a la fecha ha perdurado; es evidente su politización al organizarse de la siguiente manera: desde el año 2006 resultan electas dos planillas (integradas por Presidente, Delegados y Suplentes, Subdelegados y Vocales de cada barrio) que se reconocen por la militancia política de sus

integrantes, figuran principalmente del Partido Acción Nacional (PAN, Planilla Azul) y Partido Revolucionario Institucional (PRI, Planilla Roja), regularmente quienes las conforman pertenecen a todos los barrios; éstas se confrontan cada trienio en una votación secreta y trabajan en coordinación con el Ayuntamiento, su elección se lleva a cabo en los primeros meses del año.

Su politización ya evidente se ha agudizado en torno a El Divino Rostro y San Felipe, suele reconocerse en el CoPaCi al partido político, por la actividad de la agrupación en la festividad a la figura religiosa. A la fecha el CoPaCi ha sido electo políticamente cuatro veces como sigue:

**Elecciones del CoPaCi, San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México**

<b>Militancia de miembros del CoPaCi</b>	
<b>Trienio</b>	<b>Partido Político</b>
2006-2009	PAN
2010-2012	PRI
2013-2015	PRI
2016-2018	PAN

De la organización descrita destaca la promoción de las planillas por su militancia política, ejercicio en el que se “garantiza” una mejor organización para llevar a cabo de manera ordenada, eficiente, y mejorada las festividades comunitarias, así como la gestión de obras públicas. Se hace un juicio por la población que versa no sólo en las características de las festividades religiosas, o no, comunitarias; resulta más complejo que esto, porque el CoPaCi se integra por habitantes de todos los barrios, dentro de la organización se ostenta el cargo de Delegado de Barrio que se designa a una persona; su labor consiste en mediar conflictos entre los ciudadanos antes de remitirlos a las autoridades municipales, son conciliadores; además están pendientes de las obras que en materia de infraestructura son necesarias en cada barrio, por lo que resultan un enlace entre la población y el Ayuntamiento; y organizan las fiestas comunitarias de cualquier índole, administrando el recurso monetario, junto con los Subdelegados y Vocales. En la organización no participan adeptos a religiones distintas a la católica, quienes se tienen perfectamente ubicados por familias y geográficamente, tampoco este sector de la población elige a través del voto a tales autoridades auxiliares.

En la celebración de julio de 2015 a El Divino Rostro sucedió que militantes del PAN se negaron a aportar la cooperación económica para su realización, de manera que la fiesta no fue como otros años, destacó la ausencia de música, adorno de la iglesia, cohetes, pirotecnia, juegos mecánicos, comerciantes y asistencia de la población. El motivo fue que el CoPaCi de ese periodo pertenecía al PRI, partido político con el que la población arremetió por haber ganado las elecciones municipales de 2016-2018 de manera fraudulenta, principalmente con la compra de votos -dicen “los panistas”- lo que sucedió en junio de 2015; así, muchas personas, militantes del PAN, acordaron negar su cooperación y participación en la fiesta de El Divino Rostro. Decían por ejemplo:

La gente del pueblo estamos enojados, ahora sí, ya basta, siempre es lo mismo con los priistas compran a la gente y la gente tonta que se deja comprar, hicieron fraude, por eso ganaron las elecciones, pero la gente está brava y se les volteó en la fiesta de julio, porque no les dimos la cooperación para la fiesta, muchos fuimos francos y cuando pasaron por el dinero dijimos que no se les iba a dar ni un quinto.<sup>523</sup>

El CoPaCi fue estigmatizado y señalado por su simpatía política, incluso en las fiestas patrias de septiembre del mismo año, en las que se registró muy poca presencia de la población, no sólo en la comunidad de San Felipe Teotitlán, sino en San Miguel Atepoxtco y Nopaltepec (la cabecera municipal), donde manifestaron algunas personas su inconformidad con la entonces administración pública perteneciente al PRI y a las elecciones municipales de junio de 2015, por medio de pancartas y con discursos, principalmente. A estos actos públicos como “El Grito” no asisten los adeptos evangélicos, tampoco se registra su presencia en los comercios y juegos mecánicos que con motivo de las festividades religiosas tienen lugar en la comunidad.

Queda excluida la participación de los sujetos reconocidos en su identidad evangélica en lo que acabamos de exponer, y si bien se sabe la ubicación de los mismos en el límite Colonia Roma y barrio Centro, en el aspecto de infraestructura que corresponde al CoPaCi, por ejemplo, resulta difícil no beneficiar a los reconocidos como evangélicos, pero se manifiesta la inconformidad

---

<sup>523</sup> Sra. María de Lourdes López. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

de los católicos hacia “los hermanos” (como se denomina comúnmente a los evangélicos) porque no cooperan para las festividades de la comunidad, de ahí que en repetidas ocasiones se les reproche que entierren a sus muertos en el panteón comunitario.

Los adeptos a la religión evangélica pentecostés asumen un papel de espectadores en la vida comunitaria, no han ocupado algún cargo en el CoPaCi, lo que se explica por la tarea que les compete: realización de las fiestas comunitarias, cívicas y religiosas y limpieza de la iglesia católica, en las que no toman lugar, ellos mismos manifiestan por ejemplo:

Esos cargos no van con nosotros, es de andar metidos en líos todo el tiempo, ver a gente aquí, allá... y para hacer cosas en las que nosotros no tenemos papel porque la verdad somos diferentes en el pensamiento y la forma de hacer las cosas, lo que ellos veneran para nosotros no vale, no es nada, sabemos nuestras creencias y ellos las suyas, tienen su iglesia y sus imágenes que venerar, lo que no vale para nosotros, menos vale entonces andar organizando fiestas para esos ídolos que son para nosotros... y mucho menos somos para andar metidos en pleitos como el Delegado.<sup>524</sup>

Por otro lado, entre los católicos es común la idea de que “los hermanos” no tienen derecho a participar en el CoPaCi, porque no cooperan y no comparten las creencias, de manera que no se piensa siquiera en la posibilidad de convocarlos a participar, son ignorados en el proceso de conformación y elección de la organización comunitaria.

Sucede que los hermanos son gente separada, gente que no es tomada en cuenta por varias razones ¿cómo se va a tomar en cuenta a quien no participa en nuestras fiestas y todo el alboroto? No cooperan, no creen, no se acercan porque ellos creen en otras cosas, cosas que nosotros no aceptamos, porque no son de Dios.<sup>525</sup>

---

<sup>524</sup> Sr. Armando Luna. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>525</sup> Sra. Sonia García. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Los testimonios dan cuenta de qué forma parte de la naturalidad del contexto el papel de espectadores delegado a los evangélicos, y asumido por éstos; no se les niega ningún servicio público que se encargan de gestionar personalmente con las autoridades municipales para “no verse en problemas”, dicen ante la posibilidad de acudir a las autoridades próximas que integran el CoPaCi; son beneficiados de programas federales como Prospera y 65 y más.

¿Cómo participan entonces los adeptos a la religión evangélica pentecostés en la comunidad? Durante años ha sido una estrategia política (previo a las campañas políticas) “la promesa” de puestos en la administración pública para alguno o algunos de los adeptos, por parte del PRI o del PAN; esto se hace público entre la comunidad evangélica para que se apoye al partido político al que se ha decidido integrar la persona o personas a quienes se ofrece un puesto.

De forma que una persona de la comunidad evangélica pentecostés postulada como Regidor del Ayuntamiento, garantiza el voto de toda esta comunidad religiosa. Aunque puede variar, y ofrecerse algunos puestos en la administración, lo que sigue siendo garantía del voto a favor del partido político que oferta los cargos públicos. La comunidad evangélica apoya a quien ofrece el empleo en la administración porque dicen que es una manera de apoyar a uno de sus integrantes que asegurará un ingreso económico a su familia durante tres años; sin embargo no participan en eventos públicos de campaña, se sabe que su pronunciación oral a favor de un partido u otro, el ofertante, al momento de hacerse del conocimiento general de la comunidad evangélica las propuestas de empleo que se hacen a alguno o algunos de sus miembros es suficiente para asegurar su voto.

A nivel comunitario no se cuestiona la estrategia política descrita, al contrario, se apoya por parte de los militantes al partido político, aceptándose a la persona o personas elegidas para ocupar un puesto público; pareciera que en ese momento los católicos simpatizan con “los hermanos”, “jalamos para el mismo lado”, suelen decir los primeros. Aunque es bien sabida la posición de cada población religiosa: el CoPaCi es católico y político, y los católicos de una u otra manera, lo mismo que los evangélicos, son sujetos políticos.

El CoPaCi es una organización tan importante que la disputa entre planillas es muy reñida, es una estructura de poder porque al grupo se le confiere la capacidad de tomar decisiones y gestionar recursos ante las autoridades municipales, son representantes comunitarios, autoridades auxiliares; de tal manera que se busca que la planilla electa sea del mismo partido político que la administración municipal pública, ello asegura una mejor coordinación y comunicación entre los dos grupos, a la vez que asegura sean atendidas las demandas del CoPaCi.

“Trabajan para su gente” es una frase recurrente entre los informantes, lo que quiere decir que los beneficiarios del CoPaCi, y en consecuencia de las autoridades municipales, en materia de infraestructura y apoyo individual y colectivo a través de programas federales y estatales. Porque es bien sabido que la población militante del partido político de la administración municipal electa es la que más se beneficia con su inclusión en programas federales y estatales, así como “ayudas” por medio de dinero en efectivo y vales de gasolina, por ejemplo, es común que mujeres embarazadas soliciten dinero para que se les pague el parto. El CoPaCi como gestor de obras públicas en la comunidad también dirige sus actividades al beneficio próximo de sus simpatizantes como organización política, así, pueden solicitar la pavimentación de sus calles, llevar cemento para obras privadas, etcétera.

Cuando ocurre que la administración pública y el CoPaCi son de distintos partidos políticos, lo que se busca por el segundo grupo es un mayor control de los recursos que se destinan a la comunidad, tratando de que estos beneficien menos a los militantes del partido político del Ayuntamiento. Resulta interesante que el CoPaCi es movido y orientado por las autoridades municipales cuando pertenecen al mismo partido político, asegurando su cooperación en la toma de decisiones en infraestructura y organización, lo que resulta una estrategia también de beneficio para sus simpatizantes políticos. También el CoPaCi es movido y orientado –en caso de ser distinto en partido político a la administración pública- representantes comunitarios de su partido político, es decir, a nivel comunitario se sabe que los principales representantes de un partido político son quienes han integrado algún trienio el Ayuntamiento, los más fuertes y reconocidos son los que han fungido como Presidentes Municipales, de manera que en el ejercicio del CoPaCi suele estar inmiscuida su participación, tomando las principales decisiones.



De ahí que el CoPaCi figure como elemento importante en la comunidad, pues significa ostentar poder en tanto se le confiere la representatividad comunitaria para atender algunas de sus necesidades y gestionar su subsanación con las autoridades municipales, con las que trabajan en conjunto para beneficiar a un sector de la población, es aquí donde reside su poder: el poder hacer, el poder decidir. Pero también en su ejercicio se construye como una organización que representa y promueve un partido político, a través de los beneficios individuales y colectivos que tienen, muchas veces, el objetivo de ganar simpatizantes.

#### **6.4 El conflicto: universos simbólicos diferentes**

Nos ocuparemos en inicio de una exposición breve que remite a la instauración de la religión evangélica pentecostés en la comunidad, misma que suele concebirse como una amenaza para la fe católica. Parece evidente el hecho de la existencia de dos religiones diferentes: católica y evangélica pentecostés, adquiriendo importancia por el número de adeptos que cada una posee; la evangélica pentecostés se sabe en incremento por las conversiones de algunos de los habitantes de San Felipe Teotitlán a ésta, originalmente católicos.

Sin embargo, añadiremos el proceso que desencadena lo mencionado: la aprehensión de un suceso como eficacia simbólica. Lévi-Strauss define la eficacia simbólica como “una relación de símbolo a cosa simbolizada [...] de significante a significado”;<sup>526</sup> es una correspondencia entre la significación y el universo simbólico, lo que nos remite a vislumbrar en el sujeto como la manifestación de tal relación en la creencia justamente de todo aquello que conforma el mito del universo simbólico en cuestión (en este caso en el campo religioso, una religión), y que específicamente se hace tangible, nombrado o reconocido en la vida del sujeto y su espacio social.

---

<sup>526</sup> Lévi-Strauss C. *op.cit.*, 221.

Algunas de las características del pentecostalismo mexicano, y según Carlos Garma Navarro (2000)<sup>527</sup> es el don de lenguas<sup>528</sup> y sanación, atendiendo el segundo nuestro caso presentado; el mismo autor las describe como prácticas similares en el territorio mexicano, interiorizadas por el sujeto en tanto fungen como una característica que lo distingue de los adeptos de otras religiones. Así pues constituye un conocimiento definidor de estos grupos religiosos la capacidad de ejercer a partir del Espíritu Santo las prácticas señaladas, las mismas de las que fueron dotados los apóstoles de Cristo en Pentecostés. Uno de los objetivos pues de los fieles reside en la experimentación de alguna de estas formas, significado como un contacto entre la divinidad y el sujeto.<sup>529</sup>

A continuación damos cuenta del suceso que podemos traducir en el origen de la Iglesia evangélica pentecostés en San Felipe Teotitlán, se trata de la justificación de su fundación hace más de 50 años por el Sr. Roberto Infante Morales, católico anteriormente. El caso refiere a la sanación por la fe, característica principal del pentecostalismo, siendo entonces un motivo de conversión de los sujetos como adeptos de ésta.

Aunque no se revela en el contenido del discurso explícitamente, nuestro informante nos remite a una situación donde tienen presencia (obviamente no de manera independiente a otros sujetos, y su origen se explica por los conflictos que mantiene con los individuos que describe como peligrosos, de los que considera deviene lo sucedido) elementos sobrenaturales, y se interpretan así por parte del sujeto debido a la forma de su aparición y el motivo (una riña); en tanto, nosotros los reconocemos por el nombre asignado: cosas, las cuales, posteriormente se nombran como bolsas de tierra, y sabemos se asocia a alguna brujería.<sup>530</sup> Será a partir de estos mismos

---

<sup>527</sup> Carlos Garma Navarro, “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”. En: *Alteridades* (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, D. F., 2000), 85-92.

<sup>528</sup> Denominado *glosalía*, la cual no remite necesariamente a una lengua, pues aquel que lo emite no sabe lo dicho, de tal manera carece de un significado, asumiéndose pues como una lengua extraña. Sin embargo se asume justamente como un don divino (proveniente del Espíritu Santo) que permite el acceso a una lengua celestial, esta capacidad no impide significar el lenguaje humano. *Ibid.*, 86.

<sup>529</sup> *Idem.*

<sup>530</sup> Lo que nos hace reflexionar justamente sobre los elementos que constituyen la naturalidad del mundo de la vida del sujeto, bajo los cuales precisamente éste último tiene existencia, siendo por ello de vital importancia y trascendencia en la definición de la situación no únicamente con el otro, sino con el mundo físico y él mismo, nos referimos al tener por realidad real la brujería y sus características, finalmente cómo existe y cómo por supuesto deja de existir.

elementos definidos por su carácter sobrenatural en la finalidad perseguida (como brujería, causar daño a otro sujeto, específicamente para quien van dirigidos), que se traduzca justamente el carácter del suceso acontecido, y es, según se verá, en aquello justificante de la fundación de la Iglesia evangélica pentecostés en San Felipe Teotitlán, pues reconoce el informante la aniquilación de un padecimiento a partir de su acercamiento a la Iglesia y sus prácticas.

Entos aventaban cosas así, [...] Y ya ahí pus surgió que... pues encontramos unas bolsas de tierra y le di la patada a la tierra, y después, éste, pues que yo me puse a cuidar el zacate afuera [...] Y de a momento que yo sentí una cosa horriblísima y que abre el zacate, [...] y cuando se me echó encima... ¡un muerto! No'mbre, vea como me hizo la cara, me pegaba, me hacía lo que quería. Tres años anduve enfermo, se morían mis chamaquitos.<sup>531</sup>

Ahora, se refiere a las diferentes soluciones, que según su creencia religiosa, concibió como las ideales. Pero no sólo tuvo lugar en el informante dicha concepción, por el contrario, alude al sacerdote como consejero en estas circunstancias.

Resulta interesante sin embargo, percibir cómo describe esta experiencia, es decir nos da cuenta de sucesos que están fuera de la “normalidad”, de ahí su definición de la situación como manipulada por elementos sobrenaturales. A la vez, define incluso los sitios en los que “su atacante” puede actuar sobre él, además de las formas de ataque.

Es frecuente que los adeptos de religiones minoritarias (relativamente) antes formarán parte de una religión distinta; y ante los padecimientos que sufren suelen buscar soluciones de diversa índole, por ejemplo: brujos, espiritistas, médicos, la religión, etcétera,<sup>532</sup> tal como percibimos en la siguiente narración, fundamento además para que se asuma la amenaza de la religión evangélica pentecostés que remite a la conversión de algunos de los habitantes de la comunidad, mismo que se mantiene en ascenso.

---

<sup>531</sup> Sr. Roberto Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>532</sup> *Ibid.*, 89.

[...] primeritito como era yo, bueno hasta la vez... pero se dice era yo católico, era yo socio de la Virgen María y del Señor San José y con el padre, pus la llevábamos bien y lo primero que hice pues a verlo. Me dijo que me confesara yo y pues sí, con toda mi familia, nos confesamos y no sé qué tanto, después una bendición de casa; no se quitó. Después una misa en el lugar... responsos, bendiciones y no.<sup>533</sup>

Antes hemos señalado que la eficacia simbólica funge como justificación, en este caso, de una realidad irrefutable, una creencia y la práctica de una doctrina religiosa; es momento de presentar dónde encuentra fundamento lo dicho, esto es en que precisamente se refiere por parte del informante dónde haya solución a lo considerado por él un problema, un padecimiento (llamado incluso enfermedad al principio del relato), pero también es capaz de describir cómo la encuentra y su sentir (diferente si se compara con aquello intentado antes para su sanación o cura); ello es una religión distinta a la practicada y profesada anteriormente. Motivo suficiente para instaurarla como una realidad real, reduciendo sus conocimientos anteriores a equivocaciones y/o falsedades. Es posible, según Garma, hablar de sanación ante la conversión de un sujeto al pentecostalismo, pues el motivo reside en el encuentro de una cura milagrosa propia o de algún pariente cercano, lo que hemos traducido, veremos enseguida, en eficacia simbólica.

El informante expresa un conocimiento predominante en el pentecostalismo, ello es la sanción por medio de un sujeto del cual Dios se vale, reconociendo pues que esa sanación se alcanza por la fe y la oración, constituyéndose como prácticas importantes y principales de estos grupos religiosos.

[...] el acontecimiento después de los tres años, me dijeron que había un lugar por allá, por... estado de Hidalgo, que había un doctor y que'ra muy bueno el médico. [...] llegando allí... Yo vi... muy distinto, era una iglesia, entos ahí éste... pus no estaba el pastor, pero decían que'ra doctor, a mí me decían que'ra un pastor...llegamos así a la iglesia y ya nos empezó a hablar de las sagradas escrituras de la Biblia y pus yo dije. Yo nunca he oído de'so, he oído de puras limpias, de maldiciones, de

---

<sup>533</sup> Sr. Roberto Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

todo eso, Pero allí, yo como que'n mi espíritu me apapachó, sentí bonito y ahí habla de cuando [...] Ese día en la noche que él oró por mi, Dios me sanó [...] hasta ahorita. [...] yo le conozco a usted algunos lugares de rodillas, la basílica, San Juan de los Lagos [...] yo fui allá, fuimos de rodillas, a San Miguel del Milagro, Calpulalpan, a Chalma, por donde quiera que me decían... hasta que Dios me sanó.<sup>534</sup>

Siguiendo la línea argumentativa de la eficacia simbólica, concepto reforzado y reafirmado al creer el Sr. Roberto que la nueva aprehensión (una nueva doctrina religiosa) funge como una barrera contra el antiguo “atacante” y perturbador de una “normalidad”. Es capaz también de describirnos en qué consisten las nuevas prácticas y el efecto de éstas, las cuales son trascendentes en el pentecostalismo y se promueven desde el primer contacto de nuestro informante con el pastor, reafirmando precisamente la eficacia simbólica encontrada en el nuevo universo simbólico.

Quiso regresar [el muerto] pero ya cuando quiso regresar ya no pudo hacerme nada [...] Dice el pastor: usted se va regresar a su casa, para demostrarle en primer lugar al demonio, lo va hacer usted. [...] Y que llego y que se cae la casa, se cayó pero horrible, como dicen los cabellos se le paran a uno, se siente horrible. Ya agarré las escrituras y paré en la puerta del otro cuartito [...] yo no sé de donde me salieron las palabras, que le digo: Satanás siempre me has tenido en un rincón pero ahora vengo en el nombre de Jesús, y por la sangre preciosa de Jesús, yo te reprendo, te echo fuera. Y mira salió como cohete, y los perros... casi lo agarraban. No duraron más que ocho días los perros se murieron. Y ya no volvió. Dije: ¡Ay! Yo tengo a Jesucristo mi señor, [...] salió, ya.<sup>535</sup>

La expresión material y simbólica de la gratitud hacia lo que se concibe como la solución y cura al padecimiento; es la construcción de una iglesia evangélica pentecostés. Traducido lo anterior en la justificación de dicha construcción, pero no sólo, sino también de la aprehensión del universo simbólico, la doctrina religiosa.

---

<sup>534</sup> *Idem.*

<sup>535</sup> *Idem.*

Y por eso yo antes andaba consiguiendo un terreno por la gratitud que Dios me hizo, ese milagro. Dije: voy hacer un cuartito para adorar a Dios y por eso aquí la iglesia, por eso se hizo. [...].

[...] [La iglesia] tiene... va en 51 años, entró a 52. Porque yo cuando recibí al Señor Jesús era en el año de 1958, al 2010 que estamos. Yo le puse "Oreb".<sup>536</sup>

El problema de salud, la enfermedad, calificada así por el entrevistado se suma a una pérdida de bienes materiales, acontecimiento que refuerza la idea de equivocada y falsa de las anteriores prácticas concebidas como soluciones. Reafirmando así una idea predominante en el pentecostalismo: la sanación únicamente reside en Dios.

[...] Bueno yo quedé en la calle, bueno yo no era rico, nunca lo fui ni soy rico, pero había, animales, magueyes, artos animales, bueno horita ya no hay. Había de que'char mano, quedamos en la calle de tanto que nos estafaron los brujos para allá y para'ca. [...] Este cachito me lo dio mi jefe, hicimos los paderones para la iglesia [...].<sup>537</sup>

## **6.5 Conflicto de identidades por la realidad en sí misma**

La exposición anterior remite a una amenaza para el catolicismo en la comunidad, misma que se contiene explícitamente en el suceso que se nos acaba de narrar – el cual es localmente conocido- y que se promueve y exalta hasta la fecha. Se trata entonces de la confrontación de realidades aprehendidas, finalmente la identidad religiosa de los sujetos, y consiste en lo siguiente.

Un motivo es contundente en ambas religiones: la eficacia simbólica, es decir, se sabe y se alude por parte de los conversos un suceso que bajo el catolicismo en la comunidad no tuvo solución, la cual por el contrario se encuentra en una realidad divergente al mismo tanto en su forma como en su contenido: la religión evangélica pentecostés; ello finalmente se ha convertido en el

---

<sup>536</sup> *Idem.*

<sup>537</sup> Sr. Roberto Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

estandarte de dicha religión (por supuesto no únicamente en la comunidad recordemos pues la esencia de éste: la eficacia simbólica) frente al catolicismo en San Felipe Teotitlán.

Queremos decir así que el conflicto de identidades, finalmente la confrontación de realidades diferentes, tiene origen y se posterga, entre otros, en inicio por el suceso que da paso a la instauración de la religión evangélica pentecostés y que a la fecha perdura como un conocimiento local –y se remite a éste suceso como la cura del Sr. Roberto- mismo que para los sujetos con identidad religiosa católica representa una amenaza en tanto se promulga como una situación que deslegitima el contenido del universo simbólico que ellos han aprehendido al no hallar una solución que además se contiene en el discurso de su religión: la eficacia simbólica; y como expusimos en el capítulo anterior se considera un poder hacer irrefutable de El Divino Rostro que queda aniquilado con la exposición del suceso anterior, el cual hasta estos días es exaltado.

Se trata de la deslegitimación, o bien, interrupción de un así sucesivamente, en el sentido de Schütz (2003),<sup>538</sup> que deja ver la caducidad de una realidad vivida (el catolicismo), que por su condición se sabe irrefutable por algunos a la fecha y que sin embargo, dejó de serlo para otros: los iniciadores de la religión evangélica pentecostés, constituyéndose entonces como una realidad, descrita en la obra de Schütz (2003) antes señalada, como un hasta nuevo aviso que denota su imposibilidad de perduración en tanto se sabe reprobada uno de los elementos que conforman su mito: la eficacia simbólica, lo que la convierte en una realidad real no aporosa.

Por ello implícita y explícitamente se sabe en el discurso que refiere al motivo de la instauración de la religión evangélica en la comunidad, una amenaza al catolicismo en el mismo espacio social, al cual –como veremos posteriormente- se suman otros relatos. El inicio de la religión evangélica pentecostés, también puede considerarse como el inicio del conflicto de identidades religiosas en el que específicamente se confrontan realidades divergentes en su contenido, manifestándose principalmente en agresiones físicas y amenazas por parte del grupo católico.

---

<sup>538</sup> Schütz, Alfred y Luckman, Thomas. *op. cit.*, 24-40.

Tuvimos problemas y fuertes, [...] de matarme, no sólo una vez, no una vez. Una vez me iban a horcar ahí y te digo que iba yo hasta Tepeapulco andando de aquí. En Xala, por acá, ahí colgaron la reata, ahí me iban a colgar, con la reata colgado, cuatro personas... y los cuatro murieron, toda gente que ha querido hacerme mal, no vive ¡ah! Sí vive una, una persona, una persona vive. Otro con la metralleta como de aquí hasta allá [también le quiso disparar] [...]. Ya que supieron que ya no era yo católico fue cuando la persecución sobre mí. Fue como tres años. [...] Manuel Blanco, él, él me buscó el ruido para matarme, Eduardo Aguilar, Crispín León, muchos, muchos de aquí. Pero Manuelito era canijo. En esa época él era juez y Pancho Delgadillo, uno de allá. Ellos me llevaron hasta Otumba, por, por la iglesia y allá les dieron un jalón de orejas, la gente del ministerio [...].

Ya después poco a poco fueron calmando, gracias a Dios, no te digo que me tienen en un concepto de santito, todavía hay gentes [...].<sup>539</sup>

Podemos percibir que no se trata de un conflicto nuevo o emergente, sino que más bien se gesta desde los inicios de la instauración de la religión evangélica pentecostés en la comunidad, misma que se concreta con la construcción de su templo, asumiéndose la divergencia de realidades reales sostenidas y asumidas puestas en riesgo recíprocamente por el contenido de ambas, agudizándose la amenaza para el catolicismo al ser el converso un ex católico, finalmente quien da cuenta de su sanación por la internalización y reconocimiento de una religión distinta, constituyéndose como el hasta nuevo aviso.

El conflicto no es causa de algo implícito en la acción de los sujetos, tal y como lo percibimos antes, sea por sus prácticas o por el hecho que concretó la instauración de la religión evangélica pentecostés: la construcción de su iglesia, o bien, podemos decir en su habituación humana que evidencia el carácter real de cada uno de los universos simbólicos internalizados; sino que existe también el discurso explícito que versa en la amenaza de la matriz de significados en sí mismas, donde en consecuencia se ataca el contenido de éstas, fundamentado además en la propia

---

<sup>539</sup> Sr. Roberto Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.



doctrina de cada una, a la vez que se exalta la veracidad y la falsedad según corresponda en función de la identidad religiosa del sujeto.

Yo, gracias a Dios encontré el camino, porque yo viví equivocado [...] ese El Divino Rostro pues francamente no es como dicen, no, no, no se crea [...] es una estampa que se encontraron, nada de lo que dicen es cierto que se apareció, no. Es un papel que se encontró un señor allá por los magueyes y se lo puso debajo del sombrero, nadamás.<sup>540</sup>

Mucha gente en lugar de creer en los santos ya se están volviendo hermanos, no sé qué ven o... que, yo siempre les digo: ellos siempre te piden un poquito de tiempo no sé para qué, que tú los escuches de su biblia y de lo que ellos traen, ‘ellos sí creen en Dios, sí sienten a Dios, y nosotros como católicos no sentimos a Dios [...] y mucha gente se vuelven hermanos [...] Ahora dicen que lo que adoramos son ídolos, puros ídolos que eso no debe de ser, pero están mal, porque a ver los santitos, la virgen ¿a poco no existen?.<sup>541</sup>

Ellos no creen en la virgen ni en los santitos [...] que Dios los juzgue porque como dicen: si vas a una fiesta ¿no vas a invitar a tu madre? Cuánto y más a la virgen que es la madre de todos.<sup>542</sup>

Así es innumerable la cantidad de argumentos que tratan de dar cuenta del carácter de realidad real de lo aprehendido, al mismo tiempo que señalan la falsedad del universo simbólico desigual, por tanto estamos frente a un constante conflicto que consiste en sostener la prominencia y veracidad de cada una de las realidades religiosas que convergen, sea por medio del discurso o la habituación humana, donde el hecho contundente es justamente la internalización de un universo simbólico diferente al catolicismo por parte de un ex católico, asumido así localmente.

Recordemos que anteriormente dimos cuenta de éste suceso y otros elementos que han configurado finalmente el conflicto de identidades, aludíamos pues cuando hablábamos de dichos elementos no únicamente al discurso en el sentido expuesto ya, sino a la eficacia

---

<sup>540</sup> *Idem.*

<sup>541</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>542</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

simbólica referida hasta estos días –además característica del pentecostalismo- que permite afianzar su carácter de realidad real frente a una realidad del mismo carácter para otros y desigual a ésta, por ello mismo confrontada y refutada, quedando sólo como elemento que da cuenta del sujeto aprehensor de la religión evangélica pentecostés y finalmente permite su definición en el sentido que veremos, y paradójicamente representa también la oportunidad de demandar la falsedad de la misma, de su contenido y complejización.

Pues dicen que la gente se cura, que una muchacha que tenía cáncer se curó [...] ¿pero dónde están los que se han curado? Eso dicen nomás pero no es cierto, porque el único que hace cosas es Dios nuestro señor, El Divino Rostrito [...] ¿A ver por qué no se curó la esposa de Roberto y se murió?.<sup>543</sup>

Como yo tengo aquí cerquita el templo pues luego escucho ¿verdad? Lo que hacen y pues no, francamente no. Luego hasta me espantan de tanto grito y lloran, lloran como si se les hubiera muerto alguien, dicen que es cuando reciben a Dios nuestro señor, pero yo digo que eso no es, no sé qué tanto hagan que dan unos gritos que espantan. Ahora dicen que curan pero pues en realidad no es así, el único que cura es Nuestro Divino Rostro [...].<sup>544</sup>

El conflicto de identidades existe entonces por el universo simbólico que cada religión, católica o evangélica pentecostés, tiene; aquí es donde se construyen las fronteras simbólicas, en la diferencia de creencias, en la diferencia de realidades simbólicas, en el reconocimiento de lo divergente, en lo que diferencia a unos de otros en lo subjetivo y en lo que por ello tiene lugar: las acciones y prácticas sociales en torno no sólo a lo religioso (y que sólo abordamos aquí). Las fronteras simbólicas se recrean con la exclusión de los evangélicos en el CoPaCi, porque en este grupo se exalta lo que los hace distintos: las prácticas fundamentadas en las creencias.

El territorio es social y geográfico; el primero es dinámico, ya que se configura por las fronteras simbólicas que se construyen en torno a prácticas religiosas, porque se sabe quién participa por

---

<sup>543</sup> *Idem.*

<sup>544</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

ejemplo en las procesiones, quién es católico y quién evangélico, se trata de la apropiación del espacio, la territorialidad, el uso social del espacio que hace evidente la identidad religiosa, variable que impacta la definición del sujeto; con lo que se crean territorios identitarios, además bien delimitados geográficamente; y el dinamismo del territorio social también existe por la militancia política, de modo que se recrean territorios religiosos y territorios políticos, los que se definen por fronteras simbólicas, límites que dan cuenta de cualidades subjetivas diferentes.

El territorio geográfico permite ubicar a los sujetos según su religión y militancia política, el límite por lo físico entre “La Roma” y el Centro es el ocupado por los evangélicos, allí está su iglesia, allí habitan; ese mismo territorio geográfico en algún momento identificará a los militantes del PAN o del PRI.

Las fronteras por lo físico permiten identificar a cada barrio, y de sus habitantes se reconoce la militancia política, la religión profesada, de manera que las fronteras simbólicas suelen imponerse con fuerza a lo que opera como límite desde lo físico, dibujando otro mapa de la comunidad a partir de divisiones con origen en lo subjetivo, en el reconocimiento de los sujetos por una identidad política y religiosa.

Las fronteras que definen el espacio físico son superadas por las fronteras sociales, con las que se mapea una comunidad política y una religiosa, cada una parece independiente de la otra, por lo que la comunidad política se recrea cuando las elecciones municipales están cercanas, las fronteras en torno a la militancia política de la población desdibujan las fronteras en torno a lo religioso, los evangélicos se suman a un grupo de militantes y se reconocen entonces dentro de otro grupo, se acepta que no participen en actos masivos, como los de campaña política, pero se cuenta con su voto, son parte de la comunidad porque precisamente las elecciones son parte de la naturalidad de San Felipe Teotitlán, y quienes son lejanos a esta naturalidad por las prácticas y acciones sociales, y los universos simbólicos internalizados, se integran al momento de inclinarse por uno u otro partido político.

Pasado el proceso electoral, las fronteras simbólicas por lo religioso se instauran al momento de la celebración de las fiestas a cada figura religiosa del catolicismo, porque implica que en su

organización y ejecución se reconozca a los sujetos por su identidad religiosa, se saben el grupo de católicos y evangélicos; aquellos que están dentro de la dinámica comunitaria participan con su aportación económica y en las celebraciones, los otros, los evangélicos no comparten la realidad que es para los católicos, por tanto están fuera, se excluyen y son excluidos, se reconoce la otredad, lo distinto; esa diferencia es importante porque se trata de la definición de una realidad, en la que se incluye la definición del sujeto y su mundo de la vida cotidiana; resulta entonces que el catolicismo popular y los procesos que involucra, como las procesiones, misas, etcétera, permiten construir fronteras simbólicas en el momento en que ocurren, pues sumado el conocimiento de los sujetos conversos como evangélicos pentecosteses, hacen evidente lo simbólicamente divergente.

## **6.6 La identidad imputada**

Lo que nos interesa es conocer cómo existe la valoración del sujeto en función de su identidad religiosa, nos hallaríamos entonces frente a la identidad imputada más que íntima o promovida, pero no por ello menos importante en la definición del sujeto por el otro y/o desde el otro; por ello el reconocimiento por parte de cada colectivo de su propia identidad y de la identidad del otro, remite precisamente a una identidad imputada, asumida desde la internalización del universo simbólico al dejarse ver para la mayoría –y por la mayoría- como elemento natural del mundo de la vida. Recordamos que la identidad imputada se trata de la definición del sujeto desde la subjetividad de un otro, donde implícita e indudablemente se contiene la valoración de las realidades reales que se han aprehendido y partir de las cuales, sumados a otros elementos como lo político, tiene existencia el propio sujeto.

De tal manera que hablamos de una identidad subjetivamente imputada objetivada, en tanto se convierte en una realidad irrefutable que permite significar al otro desde el aspecto religioso, o bien, desde su identidad religiosa (además de otras que en este estudio no analizamos). Pero no sólo, pues la identidad íntima, ello es el sujeto desde sí mismo, puede promover una realidad diferente a la que se ha objetivado por el otro denotando la existencia del primero, confrontando no sólo la realidad por excelencia desde la cual se sabe al sujeto, sino la consecuencia de la misma, hablamos entonces de la significación de la realidad real del otro, la cual se traduce en

su existencia –en el sentido que antes expusimos- cuando el ámbito que constituye la identidad individual del sujeto se torna con la importancia que el aspecto religioso tiene en nuestro caso.

Como consecuencia el conflicto de identidades tiene un doble carácter: en primera instancia el conflicto en sí mismo, es decir la confrontación de realidades reales divergentes que amenacen la condición de éstas como universos simbólicos con cierta importancia o estatus. Pero también el conflicto tiene lugar paradójicamente por la defensa del carácter real de la realidad y la complejización de la misma, su significación, su contenido, es decir, la manera en cómo el otro paradójicamente internaliza la realidad del otro sujeto y que le permite entonces enjuiciarlo y definirlo; así, tratamos de la confrontación de realidades reales es sí mismas donde se ataca la prominencia de cada una y su carácter real; donde además se lucha en ese mismo proceso –y como señalamos antes en el concepto de identidad- por la atinada definición del individuo –y su promoción- desde la subjetividad del otro.

Por lo tanto no es el sujeto un receptor pasivo de su condición desde el otro, sino que más bien se encuentra en constante conflicto: la promoción del sujeto de sí mismo, ante la subjetividad del otro que actúa sobre su definición y finalmente existencia social; nos referimos a la identidad imputada desde quien se sabe católico y evangélico, católico y devoto sólo en algún grado de El Divino Rostro.

Aquello que el sujeto internalizador del universo simbólico de la religión evangélica pentecostés promueve como el poder hacer desde dicho universo simbólico y en constante confrontación por su condición de realidad real no compartida en la comunidad de San Felipe Teotitlán, se traduce a su vez en la definición del sujeto, trascendiendo el estado equívoco de éste por poseer de manera compleja un conocimiento divergente frente a la realidad desigual a ésta –el catolicismo.

Entonces suelen referirse a ellos como personas equivocadas en primer lugar, necias, apartadas, indiferentes, mentirosas e indispuestas a participar en la actividad natural de la comunidad, la cual no únicamente se traduce en el aspecto religioso, y constituye una falta grave en tanto no

perdura el carácter de realidad real de la naturalidad conformante de la comunidad, alterando por supuesto un orden que trasciende inevitablemente la vida social del sujeto.

Son unos pendejos, están pendejos, ese Roberto está loco [...] nada de lo que dicen es cierto [...] están mal de aquí, mira si fuera cierto todo lo que dicen Consuelo, la mujer de Roberto no se hubiera muerto.<sup>545</sup>

Con ellos no se puede hablar porque luego luego te sacan lo que según hacen, que curan a la gente, gente que según ha venido aquí a su templo y se cura [...] yo por eso por este lado casi ni voy [...].<sup>546</sup>

Son gentes que se apartan de uno, porque son muy necios [...] y muy mentirosos [...] ellos no cooperan ¡eh! no cooperan aquí en el pueblo pa' nada [...].<sup>547</sup>

[...] y mucha gente se vuelven hermanos pa' no cooperar porque ellos no cooperan ¡eh! no cooperan aquí en el pueblo pa' nada [...] bueno yo les digo: ¿por qué no se entierran a parte? No quieren cooperar ¿por qué no hacen su camposanto aparte? Tienen todo y no cooperan.<sup>548</sup>

Como estos testimonios son innumerables los referidos en la comunidad por parte de los sujetos reconocidos en una identidad católica. Siendo entonces la definición del sujeto desde su identidad religiosa evangélica pentecostés a partir del otro con identidad católica, en una lucha constante donde se pone en juego no sólo la definición de las realidades en sí mismas, sino del propio sujeto, las cuales se concretan en el discurso explícitamente y en la acción social, ello es la habituación humana según corresponda, inevitablemente trascendiendo a la vida social del sujeto, por ejemplo con la fragmentación de familias, lo cual tienen lugar a partir de la conversión de adeptos católicos a la religión evangélica, a partir de dicho suceso las relaciones sociales entre familiares tienden a tornarse conflictivas o de ningún trato en tanto se ataca desde el sujeto reconocido en una identidad católica justamente la conversión. De ahí que predomine la separación de colectivos a partir de la internalización de éstas dos grandes matrices de

---

<sup>545</sup> Sr. Manuel Blanco Blanco. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>546</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>547</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>548</sup> Sr. Ángel Allende Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

significados y no incida por ejemplo el parentesco para mediar tal separación y desdibujarla, parentesco que suele evitarse.

Pues es mi hermano... este Roberto, yo lo recibía aquí en mi casa por eso, pero ya no me visita [...] mi sobrina que a veces viene y le invito algo, aquí platica conmigo pero no, casi no, porque nadamás me vienen hablar de quién sabe cuántas cosas, que la gente se cura y mejor pues ya no viene ¿para qué?.<sup>549</sup>

Pues mis parientes que se han ido para allá, ya mejor ni vienen porque no'mbre es puro pelear, dicen que se curan, que se curan de cáncer, pus está bien que se curen, según, porque yo no he visto nada, pero no, ya con ellos no ¿pa' qué? Ya semos diferentes, ellos a lo que creen y nosotros a lo que creemos.<sup>550</sup>

El resultado es el alejamiento de ambos grupos, entendida por supuesto por no compartir la naturalidad de su mundo de la vida del cual forma parte importante el aspecto religioso, y desde el cual, según vimos en el capítulo anterior, muchas situaciones fuera de este aspecto tienen explicación y solución, haciendo al universo simbólico internalizado, sea éste o aquel, capaz de intervenir en su mundo de la vida cotidiana. Es comprensible pues, que el no compartir la realidad real religiosa provoque nula o poca interacción social, cuando gran parte de la naturalidad que hemos referido gira en torno justamente al universo simbólico religioso aprehendido; aún cuando se trata de miembros de una familia quienes inevitablemente se reconocen en y por una identidad religiosa.

Pues aquí me viene con sus ideas raras que su religión y no sé qué [...] pues como es mi familia, pues los recibo pero ya les he dicho... a mi hermano Roberto y a mi sobrina, que platiquemos de otra cosa [...] luego sí llegan a venir pero no, no me gusta, les invitaré algo, pero no.<sup>551</sup>

---

<sup>549</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>550</sup> Sr. Luis Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>551</sup> Sra. María Anastasia Infante Morales. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

Pues no ¡eh! con ellos casi no, no se puede llevar uno bien con los hermanos [...] porque pensamos cosas muy diferentes, cada quien pero cómo que no creen en los santitos, en El Divino Rostro, ¡no! Dicen muchas cosas de nuestros santitos.<sup>552</sup>

Nomás de buenas tardes y ya, a mí que ni me vengan a hablar de... pus de lo que ellos creen porque pus no [...] así de lejos y ya mejor, yo me ven que me voy a mi misa, mi hora santa, mi rosario o lo que vaya a hacer en la santa iglesia, pero de que se metan conmigo no.<sup>553</sup>

Como consecuencia inevitable tenemos no sólo una poca o nula interacción social entre sujetos que se reconocen en identidades religiosas diferentes y constituyen éstas la naturalidad de su mundo de la vida cotidiana, paradójicamente se gesta y posterga a la vez la naturalidad de dicho mundo en el que se ha previsto ya la relación entre ambos colectivos, reconociéndose incluso la fracción de territorio donde se encuentran los adeptos evangélicos: parte del barrio Centro y Colonia Roma.

Debemos mencionar que lo anterior no es suficiente para trascender al plano económico, pues los miembros de ambos grupos suelen ser consumidores de los servicios prestados en la comunidad indistintamente.

La realidad de la comunidad no remite únicamente a la confrontación de identidades religiosas, también al conocimiento del sujeto por el otro como aprehensor sólo en algún grado de El Divino Rostro, donde hallamos una situación más: la disposición de la figura religiosa, o bien, el trato hacia determinado sujeto, misma que inevitablemente traducimos en la definición de la situación con origen en la figura religiosa, y que sin embargo deviene de la subjetividad del sujeto.<sup>554</sup>

---

<sup>552</sup> Sr. Luis Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>553</sup> Sra. H. Silvestra Álvarez Ortega. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>554</sup> En esta parte hacemos referencia a conocimientos que se han transmitido por generaciones, estos explican cómo El Divino Rostro da cuenta de la maldad de las personas porque no permite ser cargado por ellas, esta “disposición de El Divino Rostro”, como la hemos denominado corresponde a los primeros años en que la imagen tuvo presencia en la comunidad; a la fecha no se mencionan este tipo de sucesos y tampoco se sabe “quiénes fueron mostrados en su maldad”.



Así, nuestra consideración de cómo existe el conflicto de identidades a partir de la aprehensión del universo simbólico de manera compleja, sea total o parcial, nos da cuenta de cómo la configuración de la comunidad en el ámbito de sus relaciones sociales se ve tocada inevitablemente por una realidad prominente: la religión, y dentro de este universo simbólico la reestructuración devocional católica: la devoción a una u otra figura religiosa del catolicismo; conocimiento asumido y arraigado por y en los adultos y adultos mayores de la comunidad, constituyéndose un conocimiento local transmitido, postergado y naturalizado, en consecuencia recibido por los jóvenes y niños. Podemos referirlo entonces como un conocimiento que tiene lugar en su socialización primaria,<sup>555</sup> obedeciendo a esto mismo su postergación como elemento natural en la interacción.

Resulta ser que el aspecto religioso y predominante en nuestro caso es entonces una tipificación necesaria en la interacción social, al constituir como ya dijimos gran parte de la naturalidad del mundo del sujeto.

El otro extremo es la reconfiguración de las fronteras utilizando la religión como un elemento clave para marcar la alteridad o diferencia. Aquí destaca la distinción que hay en cada región entre el creyente o converso, y el infiel, pagano o hereje. Se marca la separación entre aquella persona que no participa en los mismos rituales y que comparte las mismas creencias y que aquellos seres humanos que no lo hacen [...] el uso de la religión permite la construcción de nuevas minorías con la base en creencias y ritos diferentes que separan a los adeptos del resto de la sociedad.<sup>556</sup>

---

<sup>555</sup> La cual es conceptualizada por Berger y Luckman como aquellos conocimientos que se presentan al sujeto durante su infancia y que se encuentran fuertemente arraigados en tanto obedecen a factores emocionales, constituyendo la totalidad de su mundo además, que sin embargo en la socialización secundaria se enfrenta al enfrentarse con una realidad: la existencia no únicamente de un mundo ya internalizado, sino de varios mundos y submundos que pueden reafirmar o amenazar al primero en su carácter de realidad real. Véase: Peter Berger y Thomas Luckman. *op. cit.*

<sup>556</sup> Carlos Garma Navarro, *op. cit.*, 2004, 38.

## **6.7 Los barrios, los sujetos y sus santos**

La forma en que existe la reestructuración devocional católica está estrechamente relacionada con la manera en que es instaurada la Virgen de Guadalupe en la comunidad, más bien, en La Roma, este aspecto precisamente, es decir, la territorialización de la figura religiosa permite que se asuma sólo del barrio al que es conferida, siendo y destacando como un elemento de la territorialidad, de la apropiación del territorio, que en posesión de este elemento denota ya diferencia con el resto de la población; a partir de ello existen prácticas y acciones sociales que siguen dando cuenta de la territorialidad, se trata de la internalización barrial de la Virgen de Guadalupe como santa patrona, lo que resulta una justificación a la poca o nula participación que mantenían los habitantes de La Roma en la celebración de las fiestas de El Divino Rostro y San Felipe.

La territorialidad como proceso dinámico se refuerza en el aspecto religioso y sin embargo trasciende a la organización, por ejemplo: hablamos de la construcción de la capilla donde se alberga la Virgen de Guadalupe, la que se construye en un terreno donado por un habitante de La Roma, justamente en este barrio y con recurso de la población que lo habita, así como apoyo de autoridades municipales con recursos también municipales. La exclusión del resto de la comunidad en la construcción de la capilla es evidencia de su territorialización, así como de la existencia de fronteras simbólicas que dan cuenta de la complejidad de la reestructuración devocional, precisamente por ser incluyente y excluyente. Una vez construida la capilla funge como el edificio donde han de celebrarse misas dominicales por el sacerdote de la parroquia de Nopaltepec, así como otras prácticas que tienen lugar en la iglesia de la comunidad, por ejemplo, los rosarios a la Virgen María en el mes de mayo, la Hora Santa, bodas, bautizos, presentaciones, XV años, la fiesta de la patrona que se ha coordinado con el Mayordomo designado de este barrio, etcétera.

Retomando lo anterior y siguiendo el argumento presentado, el conflicto de identidades existe también por la aprehensión sólo en algún grado de los santos que convergen en la comunidad, los mismos que constituyen parte del proceso de territorialidad y permiten, junto con otros elementos, identificar un territorio, e incluso a los sujetos. Con lo primero nos referimos a que

la interiorización de una figura religiosa, por la que existe socialmente, evidencia la apropiación de un territorio que se convierte en un territorio identitario religioso, porque se trata de un espacio vivido a través de las prácticas y acciones sociales, así como de los conocimientos por los que se define la realidad social; con lo segundo, queremos decir que precisamente este elemento religioso de territorialidad permite definir un territorio geográfico, pero también social, porque se saben los devotos a una u otra figura religiosa, con lo que se construyen las fronteras que identifican a cada barrio, así como las sociales que exponen parte de la identidad de los sujetos en torno a la forma en que se aprehende una u otra figura religiosa, lo que impacta entonces la definición de los sujetos, su identidad.

El barrio Colonia Roma se caracteriza por la poca participación en la festividad a El Divino Rostro y San Felipe y Santiago, ya que como hemos señalado antes, cuentan con una capilla donde se alberga a la Virgen de Guadalupe, teniendo lugar una festividad en honor a ésta, misma que ahora se ha definido como “la fiesta de la Colonia Roma”, dicho suceso funge como un diferenciador de los sujetos de este barrio con respecto a los otros en el campo religioso, denotando que existe por parte de los primeros la aprehensión de El Divino Rostro sólo en algún grado, pues se sabe por ellos como realidad real de manera casi compleja como expusimos en el anterior capítulo, aunque, uno de los elementos contundentes en su significación es la participación en su festividad, que carece de trascendencia, según los sujetos del resto de la comunidad, en La Roma. Mientras que las fiestas del pueblo o patronales son la de El Divino Rostro y San Felipe, donde participan activamente el Centro, Huilotongo y Tlaxixilco.

De acuerdo con lo expuesto, la participación en la fiesta de las figuras religiosas es la evidencia de la complejización y significación de éstas, conocimiento que no es ignorado por los sujetos de San Felipe Teotitlán, pues la ausencia de algún sector de la población representa una falta grave en tanto no se atiende el universo simbólico de manera completa, y se traduce en la aprehensión de la figura religiosa únicamente en algún grado, lo cual imposibilita al sujeto para dimensionarla y corresponder a ésta. En dicho reconocimiento y conocimiento inevitablemente también se trastoca la interacción social.

En la fiesta de El Divino Rostro, el santo patrón, destaca como el elemento más importante y evidente de su aprehensión, la cooperación económica para llevarla a cabo califica y define al sujeto como aprehensor de su complejidad, sólo en algún grado, o su nula aprehensión, porque otorgar “la cooperación” representa un sacrificio que, por ello mismo debe hacerse, atendiendo así la complejidad del santo patrón. Es reconocer su estatus de santo patrón, es la forma de agradecer por los favores recibidos durante el año, es mostrar que se cree en el universo simbólico.

La negación a aportar económicamente entonces conlleva un juicio, la exposición de los sujetos por su renuencia a cooperar, significa un desajuste en la naturalidad del mundo de la vida cotidiana por la que se define la identidad del sujeto, quien sabe las implicaciones de su negación, tiene certeza de que será señalado y estigmatizado, lo que sucede con la población que habita el Barrio Colonia Roma (de acuerdo a las fronteras sociales y simbólicas, más no físicas con las que este barrio se dibuja más grande de lo que permiten las primeras fronteras) y sujetos de otros barrios, se trata de población católica que también sabe que las fronteras sociales, el estigma y los juicios se diluyen frente a otros aspectos de la comunidad, lo político principalmente, las fronteras simbólicas se mueven por esta variable que más fuerte que otras se impone porque en función de la militancia política se “arrastra” la definición de los sujetos por un trienio, y la misma se renueva, manteniendo sin embargo su esencia por la simpatía con el PAN o el PRI.

La población de La Roma (según fronteras sociales) más que diluir sus fronteras simbólicas en torno a lo religioso y por la militancia política, parece acumular cada una de sus definiciones por distintos elementos, son quienes se quieren separar de la comunidad porque hicieron una capilla y veneran a la Virgen de Guadalupe, porque no cooperan para las fiestas de los santos patrones, porque pertenecen a uno u otro partido político, se caracterizan por ser “conflictivos, rateros, sucios, revoltosos, encajosos, pleiteros, montoneros, gorriones, chismosos”, aunque en el proceso de elecciones municipales se unifican con el resto de población que simpatice al mismo partido político.

A diferencia de los evangélicos, integran las planillas para elegir el CoPaCi, se les delega algún cargo dentro de la organización, lo que resulta una estrategia política, porque la inclusión de algún habitante de este barrio asegura el voto de muchos de sus otros habitantes; destaca que cuando fungen como Mayordomos se ocupan de la colecta económica únicamente en La Roma para la fiesta de La Virgen de Guadalupe el día 3 de marzo, fecha en que entra al territorio por primera vez; cuando se trata de la fiesta de El Divino Rostro o San Felipe recorren el mismo barrio y no se dirigen a las personas que geográficamente pertenecen a La Roma, sí a las que socialmente no pertenecen (aunque geográficamente pertenezcan), el motivo es que se conoce su negación a la aportación económica.

Las primeras celebraciones del 3 de marzo exponen la necesidad de Mayordomos que colecten en el barrio, en un inicio se trataba de un grupo de sus habitantes designados por el sacerdote. Estos se renovaban cada año y organizaban también la fiesta. Posteriormente y con las actividades del CoPaCi en este ámbito, el Mayordomo habitante de La Roma es quien se encarga de la colecta en este barrio y junto con los otros miembros del grupo organizan la fiesta; para la que se pide cooperación sólo en el barrio de La Roma, no se considera una obligación para el resto de la población.

En esta festividad se construyen fronteras simbólicas por su organización y ejecución: quien colecta la cooperación económica es el Mayordomo habitante de La Roma, aunque la organización por lo que implica no recae sólo en su persona y se hace con el resto de los integrantes del CoPaCi, porque la Virgen de Guadalupe es llevada en peregrinación únicamente a través del barrio Colonia Roma, es “la celebración de la patrona”, quien procura a este sector de la población, lo que se exalta por permanecer sólo en este barrio, resultando ser un elemento identitario, que da cuenta de la diferencia física y simbólica que se mantiene con los otros barrios, que no están obligados a cooperar; se reconocen entonces los límites desde físico por el uso del espacio: la peregrinación, pero también los límites simbólicos (coincidiendo ambos), porque permiten reconocer un adentro y un afuera, un nosotros y un los otros. El motivo de lo

anterior, explican los informantes, es que a la Virgen de Guadalupe se le festeja donde es patrona, donde quiso estar y permanece desde el 3 de marzo de 1996.<sup>557</sup>

La otra fiesta de La Roma, el 12 de diciembre, resulta ser más una fiesta comunitaria porque se solicita la cooperación de toda la comunidad y la Virgen de Guadalupe recorre en peregrinación todo el pueblo, como lo hace El Divino Rostro y San Felipe. Se asume que el 12 de diciembre toda la comunidad debe festejarle por ser patrona de los mexicanos, es de todos. Estas decisiones en cuanto a la organización de las fiestas no se consensan entre la población, más bien se saben y asumen desde los Mayordomos (el CoPaCi), lo mismo ocurría antes de que se delegaran a este grupo de autoridades auxiliares.

La cosa es que tiene su fiestecita como lo que es, la patrona de aquí de La Roma porque la escogió para quedarse, lo que es que todos de aquí de La Roma seamos devotos y le hagamos su fiesta como es, patrona pues [...] si lo pensamos para el 12 de diciembre, pues ahí es madre de todos, entonces toca a todos festejarle, por eso la razón de que salga a echarse su vueltecita a todo el pueblo.<sup>558</sup>

Para esta celebración los Mayordomos piden una cooperación voluntaria a toda la comunidad, para solventar los gastos de misa, cohetes y adorno de iglesia principalmente; es común que en esta celebración participen habitantes de todos los barrios, en el acto de mayor representatividad de la fiesta: la peregrinación.

Hablamos de una figura religiosa que se territorializa, y según la fiesta que se celebre, es de La Roma, pero también es de toda la comunidad; la primera pertenencia deviene de su instauración en el barrio y asegura la construcción de fronteras simbólicas al ser complejamente interiorizada por sus habitantes como santa patrona, su delegación a un territorio refuerza la definición del mismo, sus fronteras en torno a la determinación de un territorio social. Con lo

---

<sup>557</sup> Antes de esta fecha La Roma se distinguía del resto de los barrios por lo que hemos denominado caracterización de los sujetos por el barrio, de manera que las fronteras simbólicas se recreaban en torno a la poca interacción social entre los sujetos, debido a la violencia delincuencia que se les adjudicaba a quienes habitan La Roma.

<sup>558</sup> Sr. Santiago Alemán. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

segundo se desterritorializa de un barrio porque es de todos, pero no se territorializa porque no pertenece sólo a una comunidad, es de todos los mexicanos –dicen los informantes-, de ahí que se desdibujen las fronteras en torno al espacio físico y fronteras simbólicas que se manifiestan en la primera celebración. Lo anterior existe, se gesta y define por la organización de las fiestas, haciéndose evidente en el territorio que se recorre para pedir la cooperación económica con la que ha de efectuarse cada fiesta, donde se llevan a cabo las procesiones y por quienes participan en cada fiesta.

En el caso de “las fiestas patronales”, la de El Divino Rostro y San Felipe, el Mayordomo de La Roma recorre este barrio para solicitar cooperación entre algunos habitantes (geográficos) que aportan, se trata de algo voluntario y no una cantidad fija como se estipula para el resto de la población, es bien sabido -como ya hicimos notar- que la mayoría de la población de La Roma no participa de esta manera, porque se trata de una fiesta de El Centro, Huilotongo y Tlaxixilco, donde también se lleva a cabo el novenario previo al día principal de las fiestas. Destaca que en estas fiestas patronales los santos recorren los cuatro barrios, la razón, dicen los informantes, es que los santos son de todo el pueblo y se trata de los patrones que deben ver todo su pueblo para que sepan sus condiciones.

Ahí sí se sacan los santitos a que den recorrido a todito el pueblo, porque realmente son los patrones de verdad que deben saber cómo está su pueblo, más que las gentes de allá arriba no cooperen, es cosa que igual los santitos deben de saber, por eso se les lleva, pa' que vean quienes realmente están presentes en su fiestecita y quienes se separan.<sup>559</sup>

Hasta esta parte resulta importante analizar cómo tienen lugar las fronteras simbólicas y la construcción de identidad de los sujetos de la comunidad, en torno a lo religioso, más aun cuando enseguida reflexionemos sobre lo que sucedía en estos mismos términos antes de la construcción de la capilla de La Roma, la instauración de la Virgen de Guadalupe en el barrio y la ausencia de sus dos fiestas anuales. Diremos entonces que la territorialidad es un elemento contundente en la definición del espacio social y geográfico, hablamos de que el Barrio Colonia Roma parece

---

<sup>559</sup> Sr. Camilo Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

haberse distinguido desde siempre de los otros barrios de la comunidad, en función de la forma en que viven y construyen su realidad, pues aunque son parte de San Felipe Teotitlán su modo de vida dista mucho de El Centro, Huilotongo y Tlaxixilco, de ahí que geográficamente La Roma se ha reducido, es decir, el espacio físico, o bien, el territorio de este barrio se ha definido socialmente. De ahí que La Roma sufrió cortes de territorio, pues mucha población que se encuentra en los límites con El Centro se asume parte de éste en tanto su modo de vida no se asemeja a la población de Colonia Roma.

La Roma se ha definido geográfica y socialmente, siendo a la fecha una parte de la comunidad que se distingue principalmente por los apellidos, las familias, de manera que resulta ser un barrio familiar, que crece en número de habitantes pero no en extensión territorial, porque esas familias no carecen de terrenos que heredan a sus generaciones. ¿Cuál es la diferencia que mantienen los habitantes de La Roma con los otros barrios? Se ha mantenido por realidad que sus habitantes son las personas más agresivas de la comunidad, debido a que son numerosos los casos de violencia familiar que se suscitan, y en los que intervienen las autoridades auxiliares; se sabe la existencia de bandas y grupos delictivos que violentan en eventos públicos a la población (por ejemplo en los bailes comunitarios); son bien sabidos entre la población los asesinatos que entre familiares se han cometido y a causa de los cuales resultan otros muertos y algunos son prófugos de la justicia; sus habitantes son caracterizados, por el resto de la población, como los sucios, con poca o ninguna higiene personal; los leperos; groseros; piojosos; montoneros; gorriones; rateros; peleoneros; quienes se traicionan entre familias porque sostienen relaciones sentimentales entre cuñados, cuñadas, sobrinos y tíos, suegros y yernos o nueras; son los tramposos; violentos; agresivos; ventajosos; quienes se pelean y asesinan por la disputa de posesión de terrenos; a nivel comunitario es el barrio que también se reconoce porque algunos de sus pobladores han estado o permanecen en prisión (por delitos como robo, agresión, portación de armas y asesinato), principalmente.

San Felipe Teotitlán es un territorio, y como todos, es configurado y configura por un proceso de territorialidad constante, dinámico, con lo que logra definirse como una comunidad; la población de cada uno de los barrios que la conforman participa en ese proceso de territorialidad y resulta entonces una realidad vivida que integra y define a los sujetos, desde una pertenencia



territorial, lo que constituye parte de su identidad, la identidad por la pertenencia a un territorio, a una comunidad, la conformación de territorios identitarios; sin embargo el barrio Colonia Roma tiene una ruptura con la definición general de la comunidad, esto es, de los otros barrios, no se reconoce a sus habitantes de manera subjetiva como parte de un nosotros, dentro del mismo territorio -y no sólo por una variable nominal, como ocurre con los otros barrios, por el mero nombre como elemento de distinción y algunas formas de organización- se fragmenta a su población y el espacio que ocupan, lo que La Roma ha interiorizado, de manera que resulta haber un nosotros y un ellos.

El aspecto político comunitario integra a la población y al territorio en lo que dura, en un reconocimiento a partir de la militancia política de sus habitantes, es saber que se cuenta o no con su voto, son “los que llevan al triunfo” (en las elecciones municipales), dicen algunos informantes, porque “se apasionan y van hasta las últimas consecuencias”. Durante la administración municipal reciben beneficios prometidos al barrio durante la campaña, a su territorio, porque el beneficio en infraestructura principalmente, por ejemplo la renovación de la plaza cívica, parece no ser su beneficio; se territorializan las promesas y lo que de ellas resulte.

El territorio de La Roma es entonces un elemento fuerte de identidad, por el que se define a los sujetos, que trasciende, y lo que ha venido siendo desde siempre; hasta que en 1996 se suma otro elemento, el religioso: la instauración de la Virgen de Guadalupe en el barrio, la edificación de la capilla con recursos de los habitantes del mismo barrio y autoridades municipales (lo que da cuenta de su territorialización geográfica y simbólica), en la que se celebran misas dominicales y se imparte el catecismo, donde contraen matrimonio, se bautizan, confirman, se presentan y hacen la primera comunión sus habitantes, donde despiden a sus muertos con la misa de cuerpo presente, actividades que anteriormente se desarrollaban en la iglesia de El Centro; y por supuesto, donde celebran sus fiestas; su existencia se explica por el deseo de separación de La Roma por no ser partícipes en la vida comunitaria.

Eso ellos, pus es lo que han manifestado [una separación para la festividad de El Divino Rostro y San Felipe] o sea desde el momento que no sé... o sea él que les otorgó la imagen de la Virgen fue el padre

Aquileo pero pus él lo hizo con una finalidad pus buena ¿no? De que, para que por medio de la imagen esa gente se acercara más a la iglesia porque sí estaba muy alejada la gente. Me daba cuenta de que de la Roma pues casi no participaba la gente [...].<sup>560</sup>

La consecuencia es la significación del barrio como apartado del resto debido a su identidad religiosa, paradójicamente también católica. Se refiere por quien fuera Mayordomo hace algunos años, que la situación era distinta, pues uno de los barrios que más dinero aportaba para la fiesta de El Divino Rostro era el barrio Colonia Roma, situación que cambió cuando se instaura la Virgen de Guadalupe, lo que refuerza las fronteras territoriales a partir de lo simbólico.

Yo fui Mayordomo [...] tengo listas [...] semanariamente de lo que recogíamos, yo fui el tesorero... ¡este! El presidente [...] entos también cobraba yo y este... la verdad, la verdad donde se recoge más dinero, donde se recupera más dinero de todo el pueblo es primer lugar es el Centro y de ahí sigue la Colona Roma, de ahí sigue el barrio Huilotongo y de ahí sigue Tlaxixilco.<sup>561</sup>

Estamos frente a una identidad religiosa católica, misma que predomina en la comunidad, y que permite delinear una frontera territorial, social y simbólica del barrio, junto con otros elementos que antes hemos descrito. Sucede que los sujetos del Barrio Colonia Roma se territorializan por el resto de los barrios, con ello se sabe su ubicación geográfica definida socialmente más que jurídicamente, y por supuesto se tiene por conocimiento cómo es el otro, el sujeto que habita La Roma, donde lo religioso es apenas una parte de este entramado y destaca la definición y aprehensión de alguna u otra figura religiosa como santo patrón.

Si bien para identificar a un lugar se requiere de la construcción de límites y fronteras, y la definición de los elementos compartidos que permiten la identificación y la diferenciación de estos lugares, las identidades locales son ante todo una construcción social que se crea y

---

<sup>560</sup> Sr. Ángel Hernández. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>561</sup> Sr. Gilberto Hernández Delgadillo. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

recrea en la interacción, en el tiempo y en el espacio; una experiencia de pertenencia que no es ajena a la historia, al poder y a la cultura.<sup>562</sup>

Giménez (1978), considera que el santo patrón <<“constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como un centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de identidad (...) el santo patrón es el ‘corazón del pueblo’ y resume en sí mismo su realidad presente y su destino”>>.<sup>563</sup>

Enseguida damos cuenta de un elemento más que impacta la identidad del sujeto desde el otro, hablamos de la disposición de El Divino Rostro, a partir de la cual se reconoce un sujeto.

### **6.7.1 El sujeto por El Divino Rostro**

Según los informantes, existen muestras por parte de El Divino Rostro que permiten definir a un sujeto como internalizador en algún grado de éste, en función de su existencia social, ello como sujeto pecador, malo, converso y delictivo. Se habla de la disposición de la figura religiosa, una de las muestras principales referidas por los sujetos en que se manifiesta para evidenciar su disgusto por alguna persona, lo cual se traduce en la maldad del sujeto. Se da cuenta específicamente de los sujetos, que ya son trastocados en su identidad por el otro, al ser estigmatizados desde El Divino Rostro. Se reconoce por ejemplo el peso insoportable de la figura religiosa al ser cargada para su transportación, el desdibujamiento progresivo de su imagen, así como la poca percepción o visibilidad de la misma y su no revelación en una fotografía.

Una persona si tiene pecados pesa, no lo aguanta [...] una vez lo subieron allá con don Enrique [...] lo llevaban cuatro, iba Valerio, enton's de acá salió como si nada pero ya llegando con lo de don Antonio Vera ¡se hizo pesado! Y ya no pudieron y mira a Valerio le escurría el sudor como

---

<sup>562</sup> Patricia Safa Barraza, *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D. F.* (CIESAS, México, 2001), 58.

<sup>563</sup> María Ana Portal Ariosa, *op. cit.*, 143.

agua y los otros no, nadamás él, enton's ya ahí platicaron: no tenía las manos limpias él por eso no quería caminar con él, enton's ya llegaron a la casa de don Enrique, ya para ellos no pesó pero para Valerio sí [...] dicen que tenía las manos sucias, o las tiene todavía [...].<sup>564</sup>

Yo a mi hijo le regalé la estampita de El Divino Rostrito pero la cosa es que no lo recibió con amor [...] entonces me dijo que lo iba meter entre su cartera [...] y dice que se le fue borrando, borrando hasta que ya no se vio [...] igual aquí al señor de aquí que vivía antes le regalé uno, pues cuando iba a las cantinas o a tomar siempre lo presentaba y se le borró [...] igual el muchacho fotógrafo que venía de aquí de los Vázquez a retratarlo para su fiesta me dijo: definitivamente yo no lo saco doña Lupe porque no se ve, yo no lo veo, no veo nada, y la que siempre los sacaba era su esposa, bien exactamente como es él lo sacaba [...] otro muchacho de los Luna, que le dicen el gorrión tenía su cámara y le sacó pero no salió en su lienzo, salió él pero en su lienzo no, y le salieron las gotitas de sangre bien marcadas así como hacia adentro, hacia adentro, pero no con él no salió [...] <sup>565</sup> [...] y es que don Guillermo Luna [abuelo] era muy católico, cada hora que escuchaba las campanas venía a la misa y se cambió... para allá [a la religión evangélica pentecostés].<sup>566</sup>

De tal manera que se reconoce al sujeto en su trato por El Divino Rostro, este conocimiento que permite su definición es un conocimiento local compartido que identifica a un sujeto, resultando ser una experiencia histórica y biográfica local por la que también se construye la identidad del sujeto.

## **6.8 Territorios geográficos, sociales y simbólicos**

La territorialidad es un elemento que determina la reestructuración devocional católica, desde ambas se originan fronteras simbólicas que construyen la identidad de los sujetos; ahora comprendemos con todo lo dicho hasta este momento que la territorialidad no determina la

---

<sup>564</sup> Sra. Isidora García. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>565</sup> Sra. Guadalupe Onofre. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

<sup>566</sup> Sra. Isidora García. San Felipe Teotitlán, Nopaltepec, Estado de México.

reestructuración devocional en sí misma, pero sí el carácter de ésta en San Felipe Teotitlán,<sup>567</sup> Con estos procesos, territorialidad y reestructuración devocional católica, por supuesto que tienen lugar fronteras simbólicas por las que en este caso se agudizan las fronteras territoriales, por el simple hecho de ser una realidad vivida que configura un nosotros y un ellos fuerte, que trasciende a la propia definición del sujeto, a su identidad imputada.

En San Felipe Teotitlán se fortalecen las fronteras simbólicas por cómo se vive la reestructuración devocional católica, y con ello se territorializa el espacio, teniendo lugar en una misma comunidad dos territorios geográficamente bien delimitados (social antes que jurídicamente), distintos subjetivamente –según los informantes- la territorialidad es pues la construcción de estos dos territorios, en los que la convergencia de figuras religiosas juega un papel importante porque permite la existencia de una ruptura a partir de su internalización y devoción, lo que no es más que parte del proceso de territorialidad, la apropiación del territorio, un territorio fragmentado que se vive desde sus prácticas y acciones sociales, desde el uso social del espacio, que hace evidente cómo son los sujetos según el otro.

La Roma y El Centro, Tlaxixilco y Huilotongo, dos territorios que construyen sus fronteras que operan definiendo espacios físicos por las características de los habitantes del primer barrio, las que se perduran en la memoria colectiva como conocimiento que fundamenta una realidad comunitaria, ellos y nosotros socialmente, que se expone por lo geográfico, por la delimitación física del espacio, por la apropiación del espacio, por el territorio, lo que no se mueve y parece estático, es decir, las fronteras en torno al espacio físico o lo geográfico. Sin embargo la existencia de estos territorios no garantiza la existencia subjetiva completa y compleja de los mismos, porque al ser una comunidad comparten una identidad política y una religiosa, lo que hemos venido tratando y nos interesa al conjugarse como expusimos, ocasionando que la construcción de fronteras simbólicas sea dinámica, existen por lo religioso y por lo político, las fronteras simbólicas con origen en lo religioso pueden diluirse y reconstruirse por lo político, y

---

<sup>567</sup> Porque la decisión de dejar a la Virgen de Guadalupe en el barrio fue del párroco, aunque es cierto que la población pudo negarse y no lo hizo; más bien nos referimos a que no fue iniciativa de los habitantes del barrio en un esfuerzo por agudizar sus fronteras territoriales.

viceversa,<sup>568</sup> lo que forma parte de la identidad de los sujetos, su reconocimiento, su identificación, su inclusión o exclusión de un grupo.

Lo político logra posicionarse como un elemento de gran trascendencia, en tanto existe una politización de cargos como la Mayordomía y el CoPaCi, se trata de la conjunción de lo contundente en la definición de la comunidad en un ejercicio de poder: lo religioso y lo político, por lo que existen fronteras simbólicas cambiantes, construidas y reconstruidas, por las que se saben y asumen los sujetos en el complejo proceso de construcción de su identidad.

La reestructuración devocional en San Felipe Teotitlán es sólo una expresión de la territorialidad, que se fortalece a través de prácticas y acciones sociales que fundamentan la internalización de una figura religiosa, por ejemplo las peregrinaciones, con las que se demarcan territorios por el uso del espacio, son excluyentes e incluyentes a la vez, se identifica el nosotros y ellos, la diferencia, siendo entonces un elemento identitario. La territorialidad y la reestructuración devocional existen como un complejo en correspondencia, se refuerzan mutuamente y se define justamente su existencia desde ambas.

La territorialidad se expresa en la reestructuración devocional, pero la reestructuración devocional constituye el proceso de territorialidad, en conjunto permiten identificar un territorio, exaltar fronteras del espacio físico del mismo y erigir fronteras simbólicas desde la diferencia, lo que es ya, parte de la identidad, así como lo es lo político. Hallamos sujetos complejos, sujetos territoriales, sujetos religiosos y sujetos políticos, las dos últimas características no son estáticas y en su dinamismo tiene lugar un sujeto identitario, a partir también de otras pertenencias, y por supuesto, la diferencia por la que se edifican fronteras simbólicas.

De ahí que se configuren territorios geográficos: La Roma (que es un espacio redefinido); El Centro, Tlaxilco y Huilotongo. Territorios sociales con la misma demarcación, atendiendo los

---

<sup>568</sup> No nos hemos centrado en el aspecto económico, el que existe por la actividad y por el uso del espacio, los habitantes de La Roma suelen satisfacer necesidades en cuanto a bienes y servicios en su mismo barrio, ocasionalmente se surten en el tianguis que se coloca los días domingo cerca del centro de la comunidad; lo mismo que el transporte público. La población de los otros barrios mantiene mayor interacción en este ámbito, por lo que es recurrente que se trasladen al centro de San Felipe, donde la variedad de bienes es mayor.

dos tipos de territorio características de los sujetos. Y territorios simbólicos en torno a lo religioso, con igual división territorial, considerando las figuras religiosas que se veneran como santos patronos.

### **6.9 San Martín y su reestructuración devocional**

Después de analizar lo que sucede en San Felipe Teotitlán (y expusimos), es difícil mirar la comunidad de San Martín donde pareciera que ocurre el mismo proceso porque existe una reestructuración devocional católica, sin embargo situarnos en ésta implica poner especial atención en las condiciones en que se gesta la convergencia de San Martín Caballero, San Martín Obispo de Tours y Señor Ecce-Homo; queremos decir que la forma y los motivos de la instauración de El Señor Ecce-Homo son determinantes para que a la fecha suceda un fenómeno distinto al que ocurre en la comunidad anterior, de manera que la historia de la construcción del templo resulta importante porque posteriormente veremos es evidencia de cómo existe la reestructuración devocional católica.

La imagen de El Señor Ecce-Homo fue donada a la comunidad de San Martín, no se hizo la entrega a alguna de las manzanas únicamente, aunque su iglesia está construida en una de éstas, en un terreno donado por uno de sus habitantes, dicha construcción se debe a la organización de cada Patronato, se trata de un grupo de habitantes que se reconocen en su identidad católica y existen desde que se tiene la iniciativa de construir la iglesia a El Señor Ecce-Homo. El primer Patronato se creó en 1976 y fue designado por el párroco Roberto Velarde Hernández, quien tuvo la iniciativa de la construcción de una capilla, la labor de la organización consistía en pedir cooperación económica y con materiales de construcción (varillas, cemento, etcétera) a la población adulta de la comunidad para iniciar la obra, así como organizar los trabajos de limpieza de terreno, en el que se colocó la primera piedra de la iglesia el 8 de mayo de 1976.

En 1977 se había designado el grupo de Mayordomía por parte del párroco Velarde para la celebración de la fiesta de El Señor Ecce-Homo, que permanecía aun en la Parroquia de San Martín, junto a San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours. Por su parte, el Patronato hasta el año 1982 organizó rifas, encuentros de box y convivencias con el propósito de recaudar

fondos para la construcción de la capilla. En 1983 inician las celebraciones eucarísticas en esta iglesia, las limosnas se destinaron por completo a la obra.

En el siguiente año se designó por el padre Velarde, el Patronato Pro Construcción y la Junta Parroquial, un grupo de señores que se encargaría de dar mantenimiento a la iglesia en proceso de construcción aun. Destaca que la iglesia contiene en sus vitrales los siguientes elementos, en los que se ven integrados otras comunidades, santos e iglesias que integran el municipio de San Martín de las Pirámides, aunque otros no lo constituyen: San Pedro y San Pablo representan el pueblo de San Pablo Ixquitlán; San Martín Obispo de Tours y San Martín Caballero, representan a la Parroquia de San Martín de la cabecera municipal; San Francisco de Asís representa a San Francisco Mazapa; San Antonio de Padua por la comunidad de San Antonio de las Palmas; La Virgen de San Juan de los Lagos simboliza Club Campestre, hoy Club Campestre Teotihuacán y la Ex Hacienda Tlacateopan; San Sebastián Mártir por la comunidad de San Sebastián Xolalpan; la imagen del Bautismo del Señor se debe a la Parroquia de San Juan Bautista del municipio de Teotihuacán de Arista.

El 14 de mayo de 1989 se solicita, por el Patronato y Mayordomía de la fiesta, el traslado de la imagen de El Señor Ecce-Homo a su iglesia, suceso que es aprobado; la imagen es llevada en peregrinación junto con San Martín Caballero al sitio destinado para su veneración. Posteriormente, en agosto del mismo año, por petición del Patronato y Mayordomos el párroco Velarde es nombrado Capellán del templo, bajo esta facultad nombra la primera Junta Pastoral, encargada del mantenimiento y coordinación de festividades de la iglesia, organización que diversifica sus funciones por la renuncia del Patronato, posteriormente el párroco Velarde designa un nuevo Patronato y se continúa con la visita a toda la comunidad para solicitar su aportación económica que permita continuar con la obra en construcción; destaca por ejemplo que se le propone a un habitante de San Martín la donación de un terreno para que fuera rifado, y las ganancias se invirtieran en la obra, lo que se llevó a cabo en septiembre de 1992.

Así, la construcción del Templo a El Señor Ecce-Homo se ha caracterizado por el trabajo en conjunto de la Junta Pastoral, el Patronato, Los Mayordomos y la población en general; por



ejemplo resulta trascendente que por algunos años la Mayordomía donó los fondos restantes de la fiesta a la figura religiosa, con el objeto de continuar la construcción del Templo.

Hasta esta parte es posible detenernos en lo que en el caso de San Felipe Teotitlán y la Virgen de Guadalupe, así como su capilla, llamamos territorialización barrial de la figura religiosa; en San Martín sucede algo distinto por el carácter de la donación de la imagen de El Señor Ecce-Homo, una donación a la comunidad en general, por lo que corresponde a todos sus habitantes la construcción de su iglesia, organización de sus fiestas y cooperación económica para éstas, se trata de una territorialización comunitaria, elemento contundente en la ausencia de fronteras simbólicas dentro del catolicismo, por su reestructuración devocional, más que un elemento incluyente y excluyente, se configura en su complejidad El Señor Ecce-Homo elemento de cohesión, permitiendo reconocer en su aprehensión territorial comunitaria a un grupo social que más bien recrea fronteras simbólicas ante la presencia de otras religiones predominantes, lo que hemos denominado conflicto de identidades por la realidad en sí misma, sin embargo, las fronteras territoriales por manzana (la comunidad está dividida en cuatro manzanas) no existen por las simbólicas, más bien éstas se saben y exaltan en la organización comunitaria que analizamos enseguida, y que desde esta parte no se perduran definiendo a los sujetos como en San Felipe Teotitlán, además de diluirse cuando se manifiesta la territorialidad a través de las fiestas a los santos patrones.

### **6.9.1 Organización religiosa**

A diferencia de lo que sucede en San Felipe Teotitlán, la organización religiosa existe independiente de organizaciones políticas como el CoPaCi (del que vale la pena señalar, resulta una organización también politizada en los términos descritos en San Felipe Teotitlán y de la que están al margen los adeptos a otras religiones, que en ocasiones participan con su voto para la elegir a estas autoridades auxiliares). En San Martín tienen relevancia cuatro fiestas anuales: en mayo la de El Señor Ecce-Homo, Semana Santa, el aniversario de la Parroquia el 9 de septiembre y en noviembre la fiesta de San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours. Las más grandes en cuanto a duración e inversión económica son las fiestas patronales.

Para cada una existe una organización distinta de Mayordomos, los que se renuevan cada año; en este momento nos interesa describir la Mayordomía de las fiestas patronales. Cada una se integra por un Mayordomo Mayor que pertenece a las distintas manzanas, es decir, hay cuatro personas con este cargo, reciben el nombre de Mayordomo Mayor porque resultan los líderes en la organización de las fiestas, administradores del dinero recaudado, eligen a otros dos Mayordomos (los Colectores) que se encargarán de la colecta en la manzana a la que pertenecen, son ellos quienes aportan el dinero necesario en gasto de cohetes y flores cuando las figuras religiosas de El Señor Ecce-Homo o San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours son invitados a fiestas de comunidades cercanas y aportan una cantidad considerable de dinero con objeto de cubrir lo que por la cooperación comunitaria no se haga (la aportación es de \$50,000 o más). Los Colectores entonces reciben la invitación por parte del Mayordomo Mayor para que lo apoyen; un Colector se encarga de reunir el dinero que se destina a adorno de iglesia y salva (fuegos artificiales y cohetes); mientras que el Mayordomo Mayor recauda lo que respecta al elenco artístico (artistas invitados para amenizar las fiestas), destaca que este aspecto de la fiesta es el más caro y su inversión oscila entre los \$70,000 y 1,000,000 de pesos para cada fiesta.

Por la cantidad de habitantes que tiene cada manzana y la disposición que se reconoce de los mismos al momento de aportar económicamente para las fiestas se estima cuánto será lo recaudado en cada una, de manera que no existe una cuota establecida para cada aspecto de la fiesta, más bien se trata de una cooperación voluntaria que trasciende no sólo en el reconocimiento de los sujetos por los Mayordomos, sino a la reciprocidad que se espera en la organización cuando se van cambiando los cargos. Explicamos, más que hacer explícito en el discurso, los Mayordomos se acercan a los habitantes de su manzana solicitando ayuda para sí, -¿con cuánto me vas a apoyar?- dicen, para la colecta que fueron designados, lo ideal es que un jefe de familia aporte alrededor de \$600 pesos, las cantidades menores a esta cuota se menosprecian y “se vengán” cuando algún familiar o la propia persona que la dio, ostenta el cargo, porque entonces se coopera su misma cantidad por quien fuera Mayordomo, lo que asegura que el Mayordomo en ejercicio duplique su esfuerzo por reunir la cantidad estipulada por manzana con recurso propio o solicitando mayor cooperación de sus vecinos.

Sucede también que se establecen tratos entre Mayordomos y vecinos, estos consisten en que el primero solicita una aportación económica específica, lo mínimo son \$3,000 pesos, asegurando que cuando el vecino sea Mayordomo, el Mayordomo en operación y solicitante le ayudará con la misma cantidad.

También es común que se solicite una cooperación económica mayor a algunas organizaciones, por ejemplo, a los conductores de autobuses Teotihuacan, quienes en ocasiones más que entregar dinero a los Mayordomos, contratan una banda o mariachi que acompañe a las figuras religiosas en la peregrinación previa al día principal de su fiesta.

Para la fiesta de El Señor Ecce-Homo se pide una cooperación de \$50.00 pesos por jefe de familia, a los habitantes de la comunidad de la Ex Hacienda de San José Cerro Gordo, donde se asume que fue encontrada la imagen y abordamos antes; esta figura religiosa, a diferencia de San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours, visita la comunidad en los días previos al día principal de la fiesta, durante las procesiones que se hacen con ella por algunos poblados; permanece en el lugar mientras se oficia una misa y regresa a su iglesia.

El Mayordomo Mayor no se designa por nadie, se propone por sí solo, y sus Colectores son también voluntarios, porque pueden negarse a su solicitud de cooperación. Destaca que algunos años y cuando se hace el cambio de Mayordomos, los propuestos son varios, de modo que se hace una lista para asignar a cada uno un año la fiesta.

### **6.10 Territorialización de El Señor Ecce-Homo**

Analizamos antes que la forma en que existe la reestructuración devocional católica en San Felipe Teotitlán, permite que se territorialicen las figuras religiosas, es decir, que se reconozcan en una pertenencia geográfica y sociocultural, lo que, dijimos, constituye territorios identitarios religiosos, pero también sociales y por los que se construyen fronteras simbólicas; en el caso de la comunidad de San Martín, la reestructuración devocional católica se vive distinto, lo que obedece a lo que describimos como las condiciones en que es instaurada la imagen de El Señor Ecce-Homo en la comunidad, se trató de una donación no a un segmento de la población

atendiendo su división en manzanas, por lo que se asume que la imagen pertenece a toda la población católica; lo que se evidencia y refuerza por la estancia de la figura religiosa en la primera iglesia, donde se encuentra San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours, lo que por ejemplo no sucedió con la Virgen de Guadalupe en la iglesia de San Felipe Teotitlán, donde están San Felipe y El Divino Rostro.

De manera que El Señor Ecce-Homo es un universo simbólico territorializado por la comunidad católica de San Martín, se reconoce en pertenencia a este territorio geográfico, religioso y social; esta internalización y territorialización de la figura religiosa puede entonces entenderse como parte del proceso dinámico de territorialidad, por la que se define un territorio, de ahí que resulte un elemento importante de identidad comunitario, lo que se expresa en la construcción conjunta de su iglesia y los diversos patronatos que han asumido la responsabilidad de la construcción, porque no son sujetos de una sola manzana, por ejemplo, los que se han dirigido a toda la comunidad católica para solicitar su cooperación económica o con materiales de construcción. La pertenencia y adopción territorial de la figura religiosa es perceptible también por la existencia de los cuatro Mayordomos Mayores, pues cada uno es habitante de una de las manzanas que conforman la comunidad, lo mismo que los dos Colectores que apoyan a quienes ostentan este cargo. Así, la colecta por manzana obedece a una mejor organización en tiempo y manejo de recurso para los distintos aspectos que deben cubrirse en cada fiesta. De manera que hay participación activa de las cuatro manzanas en las fiestas patronales, de las que se aseguran cooperaciones económicas por parte de sus habitantes debido a la correspondencia que en este sentido se maneja.

Otro aspecto interesante para considerar en la territorialización de la figura religiosa, además constituyente de la territorialidad de la comunidad de San Martín, es que no disputa un estatus de santo patrón con aquellos que le antecedieron: San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours, más bien se tiene bien esquematizado el lugar que cada uno ocupa en la organización de los santos, y que antes abordamos. Recordemos pues que El Señor Ecce-Homo se reconoce como santo patrón porque existe una fiesta dedicada a éste, además de los elementos que constituyen su mito y que han sido percibidos por los habitantes, como la eficacia simbólica; a lo anterior se suma la identidad que le es otorgada, lo que asegura un poder hacer, se trata de

Jesucristo, hijo de Dios. Sin embargo no representa un conflicto definir a las figuras religiosas, de manera que San Martín Caballero y San Martín Obispo de Tours son santos patronos porque dan el nombre a la comunidad, El Señor Ecce-Homo es santo patrón porque así se le reconoce y se le hace una fiesta, la que tiene origen en su definición social e internalización.

Así, la reestructuración devocional católica por la instauración de El Señor Ecce-Homo, no resulta una amenaza simbólica y territorial geográfica por su adopción comunitaria y el estatus que se le confiere; lo que sí se le construye a la Virgen de Guadalupe en San Felipe Teotitlán, por ser defendida por quienes la reciben en un territorio geográfico de la comunidad -el barrio de La Roma- además como santa patrona, cuando es antecedida por dos figuras religiosas reconocidas como santos patronos; su territorialización barrial origina que no se estructure un esquema de estatus como en San Martín, sin disputas, sino que más bien, a partir de su territorialización geográfica y social se percibe como un elemento de conflicto en la definición de las figuras religiosas con las que converge. De ahí que los territorios geográficos sean también territorios identitarios no por la religión en sí misma, catolicismo expresado en sus prácticas, sino en torno a la internalización de figuras religiosas como santos patronos. Mientras que en San Martín más bien se configura un territorio mayor también de identidad religiosa, hablamos de toda la comunidad católica y no un segmento de ésta, definido por fronteras del espacio físico y por fronteras simbólicas.

### **6.11 Territorio identitario y la construcción de fronteras simbólicas**

Para el caso de San Felipe Teotitlán consideramos la existencia de un territorio comunitario fragmentado por lo simbólico, político y físico, centrándonos en lo primero; lo que permite la construcción de territorios identitarios religiosos, sea por la reestructuración devocional o reestructuración devocional católica.

Lo que percibimos en San Martín es la construcción de territorios identitarios religiosos en torno a la reestructuración devocional, es decir, la convergencia de varias religiones y los sujetos reconocidos en su identidad religiosa, lo que permite inclusión y exclusión a un grupo u otro. Los informantes refieren únicamente la presencia de Testigos de Jehová (su iglesia está

construida en la calle principal de la comunidad) y cristianos, en torno a los cuales se construyen estos territorios identitarios religiosos y las fronteras simbólicas. El conocimiento de los sujetos por su identidad religiosa es un conocimiento trascendental porque permite a los Mayordomos y Colectores acercarse a la población sólo católica, lo que incluso se sabe desde la conformación del CoPaCi por ser una organización sin presencia de adeptos a religiones distintas a la católica, quienes corresponden su exclusión por no participar en la propuesta de planillas y las elecciones, aun cuando a las autoridades auxiliares no les compete la organización de las fiestas religiosas, por ejemplo, aunque sí hacen faenas en las iglesias católicas, y promueven que se destine recurso material o económico del municipio para alguna obra en estos edificios.

Los territorios identitarios religiosos se estructuran en torno a las diferentes religiones, los no católicos se saben ubicados geográficamente en cada manzana, por lo que se definen y construyen dichos territorios a través de una práctica común: la colecta para las fiestas patronales, porque a través de ésta se reconoce una identidad que permite conformar grupos, el grupo de católicos de cada demarcación territorial y los adeptos a otras religiones; lo que se refuerza por las fiestas patronales en su ejecución, porque las fronteras simbólicas marcan un adentro y un afuera a través de expresar lo que es distinto, los significados diferentes que atañen a la construcción de la realidad desde un elemento prominente: el religioso; el adentro se constituye por quienes participan en aspectos rituales como las procesiones, quienes adornan sus calles por las que pasarán las imágenes religiosas, quienes lanzan cohetes cuando los santos patronos se encuentran próximos a sus viviendas, quienes colocan un altar afuera de sus casas con el propósito de que los santos patronos se detengan un momento, quienes asisten a misa; los que se divierten con el elenco artístico, con juegos mecánicos y fuegos pirotécnicos, etcétera; de manera que las fronteras simbólicas tienen lugar por el uso social del espacio.

Lo social se impone a lo geográfico, pues se sabe bien delimitado el espacio que habitan los no católicos dentro de cada manzana, en torno a lo que también se construyen fronteras simbólicas, coincidiendo en este caso los límites por lo físico y simbólicos, erigiéndose fronteras simbólicas con la nula participación de los no adeptos al catolicismo en el CoPaCi, por ejemplo, evidenciando que no sólo se trata de un territorio distinto, en consecuencia de una territorialidad, también representa una ruptura en la habituación de la subjetividad y actividad humana, la cual

no se ajusta a la naturalidad de un territorio mayor: la comunidad, por lo que las fronteras simbólicas se imponen fuertemente en esa ruptura, la que contiene una manera de organizar el mundo y construir la realidad social.

La comunidad de San Martín es un grupo que puede reconocerse desde esta generalidad, por ser un territorio geográfico, por ejemplo, sin embargo sus habitantes y su identidad son más complejos de lo que a partir de la pertenencia geográfica se pueda suponer; porque ésta se redefine en su interior a través de lo social y cultural, desde elementos como el que nos interesa ahora: el religioso, resultando ser que lo divergente en este ámbito constituya una ruptura en atención a la definición de la naturalidad del mundo de la vida cotidiana; es decir, la identidad de los sujetos no versa en torno a una pertenencia geográfica, esto es sólo un elemento identitario que sin embargo, no asegura uniformidad en la subjetividad, es justamente esta carencia de uniformidad lo que puede trascender como una ruptura que desemboque en la edificación de fronteras simbólicas, donde se exalta lo diferente a través de acciones y prácticas sociales fundamentadas en lo que se tiene por realidad.

Lo religioso, precisamente por sus prácticas, construye y delimita territorios, territorios identitarios, simbólicos y geográficos, los que apenas constituyen parte de la complejidad de un sujeto por formar parte de su identidad.

## **6.12 Territorialidad e identidad**

Una vez que hemos expuesto cómo se relacionan las categorías que propusimos en nuestra hipótesis en la comunidad de San Martín, vale la pena reflexionar de manera breve dicha relación.

La territorialidad no es un elemento por el que se determinó la reestructuración devocional católica directamente, más bien por la territorialidad se define cómo ha de existir dicha reestructuración devocional, lo que está en relación con cómo es percibido el territorio comunitario aun cuando se encuentre geográficamente dividido en manzanas, lo que no trasciende a lo social. Determinar la existencia de la reestructuración devocional puede

entenderse como una evidencia de la territorialidad, el proceso complejo por el que se apropia un espacio social convirtiéndose en territorio, de ahí que esta existencia y su forma sea un elemento de territorialidad.

Al configurarse un territorio desde lo religioso, el catolicismo, las religiones que se profesan en la comunidad y sus adeptos reconocidos en su identidad religiosa, también construyen territorios subjetivamente distintos en lo simbólico, desde lo que tienen lugar las fronteras simbólicas por exaltar lo diverso y que no se ajusta a la naturalidad del mundo de la vida cotidiana un grupo religioso u otro. Pero las fronteras no sólo son simbólicas, también son físicas porque los adeptos a religiones distintas a la católica se saben en un espacio determinado en cada manzana, por lo que éstas fronteras en las colectas no son atravesadas, pues manifiestan una ruptura en la definición de la realidad, la ausencia de la habituación de la actividad humana.

Las mismas fronteras del espacio físico en torno a los territorios identitarios religiosos, son irrumpidas por las fiestas y los procesos rituales que incluyen, lo que más destaca son las procesiones nocturnas o de día que se hacen con las figuras religiosas, que tienen por objeto recorrer todo el territorio de San Martín, no resulta impenetrable el espacio físico en que se ubican los adeptos a otras religiones, así como el lugar que ocupa la iglesia de los Testigos de Jehová. Este es un territorio en el que se manifiesta el uso social del espacio como parte de un proceso ritual; sin embargo sí resulta impenetrable desde lo simbólico, porque los límites de este carácter existen y se construyen justamente en la diferencia de religiones profesadas, lo que permite identificar un nosotros y un los otros, son incluyentes y al mismo tiempo excluyentes; avivan y reviven las diferencias al configurar un grupo social u otro.

Así, la reestructuración devocional, las fronteras territoriales y la constitución de territorios religiosos sin duda construyen la identidad de los sujetos, aunque su dinamismo y complejidad no obedece únicamente al aspecto religioso; sin embargo éste puede tornarse una variable para mediar la pertenencia e internalización de otros grupos y universos simbólicos que impacten, por supuesto, la identidad de los sujetos, lo que no discutiremos aquí.



Es importante reconocer que si bien lo religioso no contiene la complejidad de la identidad de los sujetos, ni es el elemento único por el que ésta ha de definirse, en San Martín es un elemento contundente, tanto lo es que se configuran territorios geográficos y sociales en torno a lo religioso, lo que se convierte también en una variable de participación activa en la organización y vida comunitaria desde grupos como el CoPaCi, territorializado simbólicamente por lo político y lo religioso.

La identidad religiosa está en continuo reconocimiento, lo mismo que la edificación de las fronteras simbólicas, pues las fiestas patronales son procesos de suma importancia a los que se les confiere cerca de un año de trabajo y organización, conforman parte de la territorialidad misma de un grupo social: los católicos, que no es homogénea y no se comparte entre la comunidad de San Martín; esa apropiación distinta del espacio por lo que existe un territorio, sin duda, es la base por la que existen en un mismo espacio geográfico y reconocido jurídicamente, territorios identitarios religiosos y por qué no, territorios identitarios varios que ahora no abordamos.

### **6.13 San Felipe Teotitlán y San Martín**

De manera muy breve puntualizamos lo que sucede en cada comunidad.

\*En ambos casos la reestructuración devocional católica más que determinada por la territorialidad, en su existencia es un elemento de la territorialidad.

\*La configuración de territorios geográficos y simbólicos al interior de San Martín, obedece a la reestructuración devocional; mientras que en San Felipe Teotitlán se fundamenta en la reestructuración devocional y reestructuración devocional católica.

\*La definición de territorios simbólicos resulta más dinámica y compleja en San Felipe Teotitlán, porque sus fronteras simbólicas oscilan entre las figuras internalizadas como santos patronos (entre católicos), la religión y la militancia política; elementos que incluso se conjugan.

En San Martín los territorios simbólicos no tienen que ver con la denominación de alguna figura religiosa como santo patrón, no hay lucha por este estatus.

\*En San Martín la identidad religiosa católica y en torno a los santos patrones asumidos, no es un elemento en la definición y reconocimiento de territorios geográficos también con identidad católica. Lo que sí sucede en San Felipe Teotitlán con La Roma.

\*La reestructuración devocional católica, en San Martín, es un proceso comunitario; en San Felipe Teotitlán es un proceso barrial; por lo que en la primera comunidad El Señor Ecce-Homo se territorializa comunitariamente, la Virgen de Guadalupe en la segunda comunidad se territorializa en lo geográfico y simbólico en uno de sus barrios, Colonia Roma. Lo anterior está íntimamente ligado con las condiciones en que cada figura religiosa es introducida en las comunidades.

\*El uso del espacio, así como las actividades que constituyen procesos rituales en cada festividad, resultan, en las dos comunidades excluyentes e incluyentes; exaltan los universos simbólicos internalizados y parte de la definición de la realidad social, por lo que se construyen fronteras simbólicas. La diferencia radica en que en San Felipe Teotitlán las fronteras simbólicas existen dentro del catolicismo y en la convergencia de éste con otras religiones; en San Martín sólo existen en relación a otras religiones.

\*La identidad religiosa de los sujetos en San Felipe Teotitlán, se sabe católica, católica de la Roma, católica de Huilotongo, El Centro, y Tlaxilco (por las figuras religiosas que se internalizan); y evangélica pentecostés (aunque también hay testigos de Jehová y cristianos, parece que para los habitantes todos los no católicos son evangélicos). En San Martín, la identidad religiosa versa en los católicos, testigos de Jehová y cristianos.

\*Las fronteras simbólicas en torno a lo religioso refuerzan la configuración de territorios geográficos de los adeptos a religiones diferentes a la católica, los que suelen accederse con prácticas religiosas y parte del proceso ritual de cada figura religiosa, en San Martín. En San

Felipe Teotitlán los territorios geográficos católicos suelen no irrumpirse por algunas prácticas que conllevan las fiestas de las figuras religiosas.

\*En San Felipe Teotitlán existe politización de cargos, como la Mayordomía y el CoPaCi; en San Martín lo que se ha politizado es el CoPaCi, mientras que la Mayordomía es una organización meramente religiosa.

\*El CoPaCi, por lo político y religioso, en San Felipe Teotitlán se ha tornado una herramienta de poder, en tanto se administran recursos económicos de estos dos aspectos, así como decisiones importantes, tales como el destino de obras e inversión y la forma en que han de celebrarse las fiestas religiosas, así como la administración del recurso que a éstas corresponde. En San Martín, la Mayordomía se encarga sólo de la organización de las fiestas religiosas.

El CoPaCi en sus funciones en el aspecto religioso, como la colecta por barrio, según su pertenencia geográfica a estas demarcaciones territoriales, resulta un complejo territorializado que aviva las fronteras simbólicas en torno a las geográficas también, esto en San Felipe Teotitlán; donde lo anterior expone la territorialización barrial de figuras religiosas, así como sus fiestas. En San Martín la conformación de la Mayordomía, para cada fiesta patronal, da cuenta de la territorialización comunitaria de los santos patronos, finalmente de la reestructuración devocional católica.

\*Se reconoce un territorio político en función de la militancia política, en el caso de San Felipe Teotitlán, lo que diluye las fronteras simbólicas en torno a lo religioso. En San Martín, éstas últimas no son diluidas por la misma situación.

\*La reestructuración devocional y reestructuración devocional católica, las fronteras simbólicas en torno a lo anterior, y la territorialidad, son sin embargo en ambas comunidades, elementos que integran la construcción tan compleja de la identidad de los habitantes, en tanto se reconocen en función del otro y por el otro, lo que permite un afuera y un adentro, un nosotros y un los otros. Por lo que lo importante no es asumir que constituyen parte de la identidad de los sujetos, sino cómo operan para constituirlos, en cada caso.

## Conclusiones

Nos enfocamos en dos comunidades por destacar su reestructuración devocional católica, esto es, la presencia de varias figuras religiosas del catolicismo en convivencia con el santo patrón, considerado así por dar el nombre a la comunidad principalmente. Sin embargo, la complejidad que encierra este fenómeno difiere no sólo en su origen, sino en los efectos sociales que tiene.

En inicio planteamos como hipótesis que la territorialidad era un elemento que incidía en la reestructuración devocional, desde ambas, se originaban fronteras simbólicas que servían como base para la construcción de la identidad de los sujetos, a través de la investigación reformulamos dicho enunciado en tanto las categorías analíticas mantienen otra relación, misma que podemos resumir en lo siguiente: la territorialidad no determina la reestructuración devocional en sí misma, más bien, el carácter de ésta, es decir, no la convergencia de varias figuras religiosas, pero sí la manera en que se vive y existe este proceso que constituye sólo una parte de la compleja identidad del sujeto, donde las fronteras simbólicas se erigen reforzando un nosotros y un los otros.

Así, el proceso de construcción y definición de un territorio geográfico y sociocultural se corresponde con el proceso de territorialidad, es decir, con la internalización de dicho territorio, que implica la complejidad de la diferencia en la propia definición de la realidad y los elementos que la constituyen, como lo religioso. De manera que territorialidad, territorio, fronteras simbólicas, identidad y reestructuración devocional mantienen relación porque en conjunto dan cuenta de la configuración social de espacios vividos, en este caso nos centramos en un fragmento de la realidad socialmente construida y que resulta a la vez expresión de la relación entre las categorías mencionadas.

El territorio y la territorialidad, esto es, la existencia de un espacio sociocultural y geográfico significado e internalizado, en su proceso de construcción es redefinido por conocimientos y prácticas sociales que lo delimitan e identifican; lo religioso resulta un elemento de conocimiento de este carácter; nos explicamos, la manera en que se vive, en los casos analizados,

lo que se expuso como religiosidad popular es una manifestación de la definición y apropiación de un territorio, es territorialidad, que en torno al fenómeno religioso católico es distinto de una comunidad a otra.

Aun con esa distinción entre ambas comunidades, es posible decir que la apropiación del territorio, y por supuesto la construcción del mismo, originan fronteras simbólicas que permiten diferenciar al territorio, pero también a los sujetos, que significados por los otros, según su pertenencia geográfica y las sociales y culturales, existen socialmente, existen como sujetos identitarios.

En el caso de San Felipe Teotitlán, la forma en que se construye, vive y finalmente la aprehensión del territorio es un elemento fuerte por el que se define un fragmento de la comunidad: el barrio Colonia Roma, dicho complejo resulta el cúmulo de conocimientos por el que se aprehenden, se reconocen y se asumen sus habitantes, se trata de un proceso histórico por el que físicamente el barrio ha quedado definido desde lo social y no desde lo jurídico, desde este segundo aspecto su delimitación sería distinta.

La definición de un nosotros y los otros en esta comunidad tiene que ver con la forma en que se vive el territorio, de manera que existe La Roma; y El Centro, Tlaxixilco y Huilotongo, lo que asegura la diferenciación justamente en cómo se construye y apropia el territorio. La reestructuración devocional católica con la introducción de la Virgen de Guadalupe al barrio Colonia Roma permite reforzar la idea de un nosotros y los otros, porque se asume como propia del barrio por haber sido delegada específicamente a este territorio, se le territorializa de tal manera que resulta un elemento de exclusión e inclusión, cohesiona al barrio delimitado y definido socialmente, más que jurídicamente, a través de la realización de sus fiestas, principalmente la del 3 de marzo en que se celebra su llegada al barrio. Pero su proceso de apropiación igualmente permite identificar un adentro y un afuera en torno a La Roma, por ejemplo la construcción de su iglesia con recurso económico y organización exclusivamente de sus habitantes. La reestructuración devocional católica agudiza la construcción divergente de este territorio respecto al resto de la comunidad, lo que sin embargo, parece desdibujarse frente a otro elemento: lo político.

Asumir que la Virgen de Guadalupe es la santa patrona de La Roma, por sus propios habitantes contribuye a la edificación de fronteras simbólicas, a lo simbólicamente distinto desde la aprehensión y construcción social de la realidad que antes ya se venían dibujando, éstas obedecían a la nula participación en la organización y ejecución de la fiesta a los santos patronos: San Felipe, por dar el nombre a la comunidad, y El Divino Rostro, por las formas que lo legitiman; lo que sumado a la identidad que se reconoce en estos habitantes por la manera en que aprehenden y reproducen su realidad, por parte del resto de la población, hizo posible la demarcación del territorio de La Roma por límites desde lo físico y simbólicos. De ahí nuestro reconocimiento de la existencia de un conflicto de identidades dentro del mismo catolicismo, que versa en la definición del santo patrón y su internalización como parte del proceso de territorialidad.

Sin embargo, dimos cuenta que la reestructuración devocional no sólo es católica, sino que existe por la convergencia de distintas religiones, en este caso, la evangélica pentecostés y católica, ambas sabidas por los habitantes. De ahí se deriva un conflicto de identidades en torno a la definición de la propia realidad desde universos simbólicos distintos: las religiones. El conocimiento de sus adeptos y el espacio físico que ocupan al interior de la comunidad, así como la identidad que se les imputa desde su identidad religiosa permite edificar fronteras del espacio físico y simbólicas que trastocan la organización comunitaria, pues los evangélicos son excluidos del CoPaCi (Consejo de Participación Ciudadana), entendido e internalizado como el grupo de autoridades auxiliares que median conflictos entre los habitantes y se encuentran en contacto directo con las autoridades municipales para gestionar obras de infraestructura, manejar programas de gobierno en lo que respecta a beneficiarios de éstos, y actualmente la organización de las fiestas religiosas, por lo que se sabe este grupo entre la población como Mayordomos.

El CoPaCi, electo popularmente adquiere en los últimos años carácter político, su conformación se sabe del PAN o del PRI y en función de ello se elige; el aspecto político toma relevancia porque las fronteras que por lo religioso tienen lugar se diluyen momentáneamente, imponiéndose nuevas desde la identidad política conocida de los sujetos. Los adeptos a la religión evangélica pentecostés son incluidos como parte de un grupo según su militancia

política, la que se logra definir en tanto alguno de sus miembros es propuesto para ocupar un cargo público en los grupos políticos que contienden (PRI y PAN). Los habitantes de La Roma son bien conocidos también en su identidad política y se incluyen en el grupo de su misma militancia política. Se erigen otras y nuevas fronteras por un conocimiento que resulta de carácter general (lo que nos habla del conocimiento entre los habitantes que posibilita identificar su identidad, en torno a lo que se construyen unas u otras fronteras) simbólicas): la identidad política.

Las fronteras simbólicas no son estáticas, se mueven desde la aprehensión de los sujetos en su identidad dentro de aspectos importantes en el mundo de la vida de los habitantes de San Felipe Teotitlán y que constituye sólo una parte de éste: lo político y lo religioso. Cada frontera y su origen se tornan prominentes y se reviven según el momento: la celebración de las fiestas a los santos y las elecciones municipales; las segundas parece que trascienden las primeras por más tiempo, una prueba de ello son las características con que fue celebrada la fiesta patronal de El Divino Rostro en el año 2015, en las que destacó la negación a aportar económicamente por la mayoría de la población, debido a que el PAN perdió las elecciones municipales –“con trampas del PRI”, dicen los informantes-, el CoPaCi y Mayordomía reconocidos en su identidad priísta fueron “castigados” y no se les dio la cooperación que correspondía, lo que los orilló a celebrar una fiesta austera, solicitando dinero a las autoridades municipales de ese momento, también del PRI. El CoPaCi resulta un grupo mediado por el poder de un partido político, que en lo religioso se reconoce por las características de las fiestas patronales, principalmente; lo que se convierte en un reconocimiento al propio partido político.

San Felipe Teotitlán, sus barrios y sus santos, pensamos, por los que se construyen fronteras simbólicas e incluso aquellas que definen el espacio físico; hoy sabemos que es San Felipe Teotitlán, el modo de vida de sus barrios, lo religioso y lo político, lo que establece fronteras en torno al espacio físico y simbólicas que en su proceso incluyen la identidad asumida de unos u otros sujetos, pero que a la vez en su existencia dan cuenta de dicha identidad en tanto se sabe un adentro y un afuera, un nosotros y los otros, lo que es dinámico también, porque los sujetos no se constituyen identitariamente por una sola pertenencia a un grupo social y su internalización, por el contrario, son complejos en la constitución de su identidad,

únicamente por la multiplicidad de sus pertenencias, sino por el abandono y renovación de éstas, de donde deviene que sus fronteras simbólicas y/o físicas en la evidencia de la diferencia que mantienen con otros, sean movedizas.

San Felipe Teotitlán, a diferencia de San Martín, es un escenario más complejo en la construcción de fronteras simbólicas y su origen. De manera que la reestructuración devocional por la donación de El Señor Ecce-Homo y la forma de la misma, es decir, conferida a toda la comunidad, más que acentuar la fragmentación comunitaria en manzanas por la ubicación de las iglesias en dos distintas demarcaciones territoriales de éstas, cohesiona a las cuatro manzanas y los sujetos que las habitan con identidad católica, en tanto la aprehensión como santo patrón de El Señor Ecce-Homo es comunitaria, por lo que el proceso de instauración y construcción de su iglesia también lo es, su postergación y mantenimiento como santo patrón evidenciado a través de la habituación de la actividad humana, su fiesta, en su organización y ejecución es igualmente comunitaria.

No se territorializan las figuras religiosas por manzanas, más bien la definición e internalización de cada figura religiosa expresa una territorialidad comunitaria, lo que integra ya la identidad de los sujetos. Es decir, no existe conflicto de identidades que verse en el propio catolicismo con la aprehensión parcial o en algún grado de algunas de las figuras religiosas que convergen. Sí existe un conflicto de identidades por la realidad en sí misma, es decir, por la reestructuración devocional católica con la presencia de varias religiones, principalmente los reconocidos por manzana como cristianos y testigos de Jehová, a quienes se excluye del CoPaCi, que no es un sistema de cargos como en San Felipe Teotitlán, pero sí son las autoridades auxiliares. Aquí las fronteras simbólicas se recrean por las prácticas y acciones sociales que dejan ver justamente el conflicto de identidades, un nosotros y un ellos en torno a la identidad religiosa, por la que se identifica a los adeptos de una u otra religión en el espacio físico, resultado de la colecta para las fiestas religiosas.

En San Martín lo territorialmente distinto desde la fragmentación de la comunidad en manzanas parece estar determinado por una mejor organización en torno a lo religioso y autoridades auxiliares (CoPaCi), por lo que la reestructuración devocional católica más que agudizar la



división comunitaria, refuerza una identidad católica frente a otras religiones presentes en la comunidad, resultando ser dicha reestructuración devocional católica vivida e internalizada la inclusión y exclusión de sujetos en torno a la religión que se profesa, más que en torno a cómo se construye y vive el territorio de una manzana, incluyendo la definición y veneración del santo patrón.

En San Martín lo político y lo religioso no dependen de un grupo de Mayordomos o CoPaCi, mantienen su independencia, destaca de este aspecto por ejemplo que los Mayordomos suelen ocupar este cargo por dar cumplimiento a promesas que hacen a alguna figura religiosa, pues fungir como tales implica la aportación económica propia para las fiestas patronales. Esta comunidad se integra y cohesiona por la reestructuración devocional católica con la introducción de El Señor Ecce-Homo, de ahí que las fiestas que se realizan a las figuras religiosas se caracterizan por la cooperación económica de los adeptos católicos, tal como sucedió con la construcción de la iglesia de El Señor Ecce-Homo; queremos decir que la participación comunitaria en las fiestas y obras religiosas da cuenta de que la reestructuración devocional católica es una realidad vivida comunitaria.

San Felipe Teotitlán y San Martín comunidades con realidades vividas distintas en torno a lo que pareciera el mismo fenómeno social: la reestructuración devocional católica, que existe en su forma por la territorialidad, a la que se suman otros elementos, como lo político, desde este complejo tienen lugar fronteras en torno al espacio físico y fronteras simbólicas que impactan la identidad del sujeto por ser imputada, pero también por resultar identificación entre nosotros y los otros.

## Bibliografía revisada

Araya, Sandra. “*Las representaciones sociales. Ejes teóricos para discusión*.” Cuadernos de Estudios Sociales 127, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Sede Académica Costa Rica, 2002.

Ariosa, María Ana Portal. “Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D. F.”. En: *Alteridades*, 4, núm. 7, 2004.

Appadurai, Arjun. *La vida social de las cosas*. Grijalbo-CNCA.: México.

Avendaño Flores, Isabel. “Un recorrido teórico a la territorialidad desde uno de sus ejes: el sentimiento de pertenencia y las identificaciones territoriales,” *Intercambio* 7, no. 8 (2010).

Báez, Jorge. *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Veracruz, México: Biblioteca Universidad Veracruzana, 1998.

Barabas, Alicia M. *El Aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad*. Documento electrónico disponible en: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1195/1/1994089P31.pdf> (Consulta: 5 de junio de 2014).

Bell Adell, Carmen. “¿Fronteras abiertas, fronteras cerradas?”, *Papeles de geografía*, no. 35 (2002).

Berger, L. Peter Luckman Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 2003.

Bustos Cara Roberto, “Territorialidad e identidad regional en el sur de la provincia de Buenos Aires-República Argentina”, Ponencia Departamento de Geografía, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca Argentina.

Buxó, María Jesús (Coord.), *Religiosidad popular*. España: Ed. Anthropos, Fundación Machado, 1989.

Blancarte Roberto, “Identidades Religiosas en México”. En: *Culturas e Identidades*, Roberto Blancarte (Coord.) México: El Colegio de México, 2010.

Camarena Adame, María Elena y Gerardo Tunal Santiago, “La religión como una dimensión de la cultura”, *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 22, 2009.

Carballo, Cristina Teresa (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

Calvillo, Miriam y Alejandro Favela. *Hacia la categoría de sujeto social en la teoría sociológica* (1996). Documento electrónico disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/19962/pr/pr3.pdf> (Consulta: 9 de enero de 2015).

Centro informático y Biblia Abadía de Maredsous. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, (España: Herder, 2003).

Cooley, Charles H. “El yo espejo”, *Revista Cuadernos de Información y Comunicación* (2005).

Covarrubias, Carla Y. Cuéllar. *La conversión religiosa en la construcción de la identidad del sujeto. Reflexiones a partir del referente empírico. El caso de una familia cristiana-evangélica de Colima: Los Amezcua Torres* (2012). Documento electrónico disponible en: <http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/5/5-Covarrubias.PDF> (Consulta: 5 de marzo de 2015).

Dupré, Louis. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1999.

Damonte, Gerardo. *Construyendo territorios* (2011), 13. Documento electrónico, disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/construyendo-territorios.pdf> (Consulta: 8 de junio de 2014).

Delgado, Manuel. *La religiosidad popular. En Torno a un falso problema* (1993). Documento electrónico disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html) (Consulta: 21 de abril de 2010).

De la Luz García, Deyssy Jael. *Identidad Religiosa y Memoria Histórica entre los Cristianos Latinoamericanos en el siglo XX*. Ponencia presentada en el Coloquio Memoria e Identidad celebrado del 12 al 15 de noviembre de 2007 en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

De la Peña Guillermo, “El campo religioso, la diversidad nacional y la identidad nacional en México”, en: *Relaciones* 100, otoño 2004, Vol. XXV. CIESAS-OCCIDENTE.

De la Brosse O., Henry A. M., Rouillard PH. *Diccionario del cristianismo*. Herder. España, 1974.

Fournier Patricia y Walburga Wiesheu (Coord.). *Festines y ritualidades*. Arqueología y Antropología de las Religiones, Vol. II, promep, ENAH y CONACULTA, México, 2008.

García Chiang, Armando. “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”, *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y ciencias sociales* VII, no. 3, 1 de julio 2004.

Garma Navarro, Carlos:

“Tolerancia e identidades religiosas”. En: *NÓESIS*. Dirección General de Investigación y Posgrado. Año VII. Núm. 16. Enero-julio. Cd. Juárez. Universidad Autónoma de Cd. Juárez, 1996.

“La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”. En: *Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, D. F., 2000.

*Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Universidad Metropolitana, Iztapalapa, México, 2004.

Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow (Coord.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994.

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*. México, 1964, Siglo XXI.

Giménez Gilberto:

“Cultura e identidades”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. Especial (2004).

“La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología”, *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. México, 1996.

*Materiales para una teoría de las identidades sociales* (1997). Documento electrónico disponible en: [www.colef.mx/.../1-f18\\_Materiales\\_para\\_una\\_teoría\\_de\\_las\\_identidades...](http://www.colef.mx/.../1-f18_Materiales_para_una_teoría_de_las_identidades...) (Consulta: 8 de enero de 2014).

*Teoría y análisis de la cultura*. Vol. I y Vol. II. México: CONACULTA, ICOULT, 2002.

“Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, *Trayectorias*, VII, núm. 17 (enero-abril), 2005.

“Territorio y cultura”. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Vol. II, núm. 4. Universidad de Colima Colima, México, diciembre, 1996.

*Territorio, cultura e identidades* (1999). Documento electrónico, disponible en: <http://www.mexicanosdisenando.org.mx/WebMaster/Articulos/GG.Territorio.pdf> (Consulta 4 de mayo de 2015).

Gómez Aco, Ernesto. *Otumba. Monografía municipal*. Asociación de la cultura mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto mexiquense de cultura. México, 1998.

González, J. A. “Sociología de las culturas subalternas”, En: *Cuadernos del Ticom*, no. 11, 1981.

González, José Luis. *Religiones e identidades: oportunidades para una sociedad tolerante democrática* (1998). Documento electrónico disponible en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/4759/54/JoseLuisGonzalezReligioneseiden.pdf> (Consulta: 7 de agosto de 2014).

González, Jorge. *Exvotos y retablitos. Religión popular y comunicación social en México*. 1986.

Grimson Alejandro:

“Pensar fronteras desde las fronteras”. En: *Nueva Sociedad*, No. 170, 2000.

*Las culturas son más híbridas que las identificaciones. Diálogos inter-antropológicos* (2011). Documento electrónico disponible en: [live.v1.udesa.edu.ar/.../Critica%20Cultural%202011/Culturas\\_hibridas.p...](http://live.v1.udesa.edu.ar/.../Critica%20Cultural%202011/Culturas_hibridas.p...) (Consulta: 8 de enero de 2015).

Hernández, Alberto y Carolina Rivera (Coordinadores). *Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligioso*. México, 2009.

Lee N., José Luis. *El barrio, espacio como identidad*. Documento electrónico disponible en: 148.206.107.15/biblioteca\_digital/articulos/15-434-6376nfn.pdf (Consulta 5 de enero de 2014).

Macionis, John y Ken Plummer, *Sociología*. Madrid: PRENTICE HALL, 1999.

Maffia, Diana. “Los cuerpos como frontera”. En: Jorge Horacio Raíces Montero (Compilador), *Un cuerpo: mil sexos (intersexualidades)*, Buenos Aires: Topía, 2009.

Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.

Martínez de la Rosa, Julia. *San Martín de las Pirámides. Monografía Municipal*. Asociación de la Cultura Mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto Mexiquense de Cultura. México, 1999.

Martínez de la Rosa, Julia. *Historia de la imagen y templo en honor al Sr. Ecce-Homo*. 1991.

Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*. Madrid, 2002.

Masferrer Kan, Elio. *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones* Libros del Araucaria, México, 2011.

Medina, Andrés. *Las fronteras simbólicas de un “pueblo originario”: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal* (2006). Documento electrónico, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/745/74540107.pdf> (Consulta: 10 de enero de 2015).

Mercado Maldonado, Asael y Alejandrina V. Hernández Oliva, “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, *Convergencia. Revista de ciencias sociales*, núm. 53, UAEM (2010).

Molina Hernández, José Luis, “Configuración regional del territorio religioso en México 1950-2000”, *Frontera Norte*, 15, núm. 30, 2003.

Montes, José María. *El libro de los Santos*. Madrid: Biblioteca de consulta. Alianza Editorial, 2001.

Pacheco, Juan. *Nopaltepec. Monografía municipal*. Asociación de la Cultura Mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto Mexiquense de Cultura. México, 1999.

Paniagua Arguedas, Laura. *Los cuerpos como frontera simbólica* (2006). Documento electrónico disponible en: <http://163.178.170.74/wp-content/revistas/111-112/11-PANIAGUA.143-154.pdf> (Consulta: 12 de octubre de 2015).

Pedrazzani, Carla Eleonora. *Territorialidades urbanas y fronteras simbólicas. Un análisis desde las políticas habitacionales implementadas en los planes IPV de Arguello Ciudad de Córdoba – Argentina* (2009). Documento electrónico, disponible en: <http://www.aacademica.org/000-089/175.pdf> (Consulta 12 de enero de 2014).

Precedo Ledo, A. *Nuevas realidades territoriales para el siglo XXI. Desarrollo local, identidad territorial y ciudad difusa*. Madrid, 2004.

Portal Ariosa, María Ana, “Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D. F.”. En: *Alteridades*, 4, núm. 7, 2004.

Reina, Leticia (Coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, Porrúa, 2000.

Rivera Gómez, Octavio. *Enciclopedia de los municipios de México. Estado de México. Axapusco*. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de México, 2005.

Rizo García, Marta y Vivian Romeu Aldaya. “Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural”. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Diciembre, año/vol. XII, número 024, Universidad de Colima. Colima, México, 2006.

Rocher Salas, Adriana Delfina. “Religiosidad e identidad en San Francisco de Campeche. Siglos XVI y XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, 63.

Rodríguez Valbuena, Danilo. “Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la geografía”, *Uni-pluri/versidad*, no. 3 (2010).

Ros, Carlos. *Santos del pueblo. Crónicas de un martirologio popular*. Sevilla, Ediciones Castellejo, 1992.

Safa Barraza, Patricia. *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D. F.*, CIESAS, México, 2001.

Sagrera, Martin. *Mitos y sociedad*. España: Biblioteca Universitaria labor, 1967.

Sánchez Vázquez, Sergio. *Los Dioses, los sueños y los hombres: cosmovisión y terapéutica entre los grupos otomianos del Estado de Hidalgo*. 1990.

Sánchez Vázquez, Sergio y Ma. Angélica Galicia Gordillo. *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo*. Pachuca, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2002.

Solis Domínguez, Daniel y Consuelo Patricia Martínez Lozano. *Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas* (2012). Documento electrónico disponible en: [www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187...](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187...) (Consulta: 10 de marzo de 2014).

Sosa Velázquez, Mario. *¿Cómo entender el territorio?* Cara parens. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2012.

Thomas, Norman. “Estancamiento en el desarrollo de los barrios de los zoques de Rayón”, *Anuario del centro de estudios indígenas*, Vol. I (1986).

Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 2002.

Trejo, Zulema. *Fronteras simbólicas e imaginarios sociales* (2004), 5. Documento electrónico, disponible en: [http://www.academia.edu/4404941/Ind%C3%ADgenas\\_frontera\\_imaginarios\\_sociales](http://www.academia.edu/4404941/Ind%C3%ADgenas_frontera_imaginarios_sociales) (Consulta: 13 de octubre de 2015).

Trepat, C. y P. Còmes. *El tiempo y el espacio en la dialéctica de las ciencias sociales*. Barcelona, 2000.

Valenzuela Aguilera Alfonso (et. al.), “Identidad, territorio y control social en el pueblo de Tepoztlán”, En: *Topofilia, Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, Vol. III, Número 2, diciembre de 2012.

Vázquez, Estrada Alejandro. *Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador* (2010). Documento electrónico disponible en:



<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom25/9terridenti.pdf> (Consulta: 8 de junio de 2014).

Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos". En: *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM/Paidós. México, 1998.

### **Visitas electrónicas:**

<http://www.arqueomex.com/S2N3nDanzas94.htm> (Consulta: 4 de mayo de 2015).

[www.colef.mx/.../4-f30\\_Configuracion\\_regional\\_territorio\\_religioso.pdf](http://www.colef.mx/.../4-f30_Configuracion_regional_territorio_religioso.pdf) (Consulta: 25 de noviembre de 2014).

[sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/rro/.../Gimenez\\_Gilberto.pdf](http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/rro/.../Gimenez_Gilberto.pdf) (Consulta: 20 de noviembre de 2014).

[www.uabc.mx/iis/ref/REFvol13num25/EFVOL13NUM25-1.pdf](http://www.uabc.mx/iis/ref/REFvol13num25/EFVOL13NUM25-1.pdf) (Consulta: 14 de octubre de 2014).

[www.uabc.mx/iis/ref/REFvol13num25/EFVOL13NUM25-1.pdf](http://www.uabc.mx/iis/ref/REFvol13num25/EFVOL13NUM25-1.pdf). (Consulta: el 15 de octubre de 2013)

[http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices\\_margina/mf2010/CapitulosPDF/1\\_4.pdf](http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/1_4.pdf) (Consulta: 25 de enero de 2015).

[es.answers.yahoo.com/question/index?qid...](http://es.answers.yahoo.com/question/index?qid...) - España –

[ww.reinadelcielo.org/estructura.asp?intSec=2&intId...](http://ww.reinadelcielo.org/estructura.asp?intSec=2&intId...)

[www.ipomex.org.mx/ipo/archivos/downloadAttach/179510.web;...](http://www.ipomex.org.mx/ipo/archivos/downloadAttach/179510.web;...) (Consulta: 30 de septiembre de 2014).

<http://webcatolicodejavier.org/SanMartinDeTours.html> (Consulta: 4 de marzo de 2016).

<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indiMarginacLoc.aspx?refnac=150750001> (Consulta: 20 de abril de 2015).

<http://www.blogdecristo.com/2010/06/el-apostol-felipe.html> (Consulta: 10 de marzo de 2016).

[www.mexicodesconocido.com.mx/.../index.php?p](http://www.mexicodesconocido.com.mx/.../index.php?p) (Consulta: 17 de abril de 2010).

[www.angelred.com/apariciones/apymist.htm](http://www.angelred.com/apariciones/apymist.htm) - y [www.divinamisericordia.com](http://www.divinamisericordia.com) (Consulta: 24 de abril de 2010).

[www.devocionario.com](http://www.devocionario.com) ›... › Pasión y muerte (Consulta: 1 de julio de 2010).

[pochicasta.files.wordpress.com/2008/11/entrevista.pdf](http://pochicasta.files.wordpress.com/2008/11/entrevista.pdf) (Consultado el 19 de mayo de 2014).